



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Filosofía

La creación del ateísmo
El gozo de vivir separado de Dios en Totalidad e infinito

Tesis para obtener el grado de:

Maestría en Filosofía

Presenta:

José Erwin Villaseñor González

Director de Tesis:
Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Asesores de Tesis:
Dr. Diego Ulises Alonso Pérez
Dr. Luis Ignacio Rojas Godina

Diciembre 2022.

La creación del ateísmo
El gozo de vivir separado de Dios en Totalidad e infinito

Frente al cabo de poca esperanza arrié mi bandera,
Si me pierdo de vista esperadme en la lista de espera...

SABINA.

*En memoria de la maestra Berthita y del profesor Pedraza.
A la vida del doctor Santiesteban, del profesor Gasson y, por supuesto, a la de la maestra
Heidi. A ellas y ellos, por enseñarme lo que en la dicha sin-Dios es imposible:
Heme aquí.*

Gracias:

A Socorro, José Miguel —viejo— y Miguel.
Como siempre: por lo cosido y lo rasgado, por las palabras y el silencio.

A las y los Miranda de la Rosa,
porque de lo femenino de su casa he hecho escuela.

Todavía, a pesar de las serias disminuciones del oír: al Ala Derecha.

A los primeros lectores de este texto —quizá *también* los únicos: el doctor Ricardo Gibu, el doctor Ignacio Rojas y el doctor Ulises Alonso. Con el acento en el primero pese a las distancias, pero a los tres en razón de lo bíblico de leer al extraño.

*Constituye una inmensa gloria para el Creador
haber puesto en pie un ser que lo afirma
después de haberlo puesto en duda y negado
en los prestigios del mito y del entusiasmo;
es una inmensa gloria para Dios haber creado un ser
capaz de buscarlo o de oírlo desde lejos,
a partir de la separación, a partir del ateísmo.*

LEVINAS.

*Los caminos de Dios y los caminos del hombre son diferentes;
pero la palabra de Dios y la palabra del hombre son la misma.*

ROSENZWEIG.

*Pienso a veces en Dios
Bueno no tantas veces...*

BENEDETTI.

Contenido

Abreviaturas de las obras citadas de Emmanuel Levinas.....	8
Presentación	9
<i>El problema</i> y los sentidos del ateísmo.....	9
El camino de la investigación.....	11

ENTRE LO GRIEGO Y LO JUDÍO

Entrada I.....	17
A. La opción ontológica de la tradición: la preponderancia de la totalidad.....	19
1. Rosenzweig.....	19
2. La totalidad y los momentos excepcionales de Jonia a Jena.....	30
B. El sentido filosófico de la creación <i>ex nihilo</i> : la reivindicación de la separación.....	40
1. Rosenzweig y el carácter teológico de la creación.....	40
2. La mística totalidad del judaísmo.....	46
3. De la creación del ateo.....	58
C. Los precedentes del ateísmo.....	72
1. Pensar al cuerpo.....	72
2. <i>De la evasión</i> y <i>De la existencia al existente</i>	77
3. El viraje: de la vulnerabilidad al gozo.....	95

ENTRE FENOMENOLOGÍAS

Entrada II.....	98
D. Husserl y Heidegger.....	99
1. Visos de la conciencia.....	99
2. Atisbos de la ek-sistencia.....	111
3. Totalidad y sensibilidad.....	126

E. Los repliegues de la vida.....	144
1. El gozo.....	144
2. Los dos movimientos económicos.....	156
3. El amor a la vida.....	168
Vivir sin-Dios.....	179
<i>La respuesta: la dicha del ateísmo</i>	179
Epilogo: el rescate de la creación.....	185
Conclusión.....	190
Bibliografía.....	195
Índice general.....	199

Abreviaturas de las obras citadas de Emmanuel Levinas¹

ADV	<i>L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.</i> Vers. cast.: <i>Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos.</i>
AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.</i> Vers. cast.: <i>De otro modo que ser o más allá de la esencia.</i>
CEN	<i>Carnets de captivité suivi des Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses.</i> Vers. cast.: <i>Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas diversas.</i>
DE	<i>De l'évasion.</i> Vers. cast.: <i>De la evasión.</i>
DL	<i>Difficile liberté. Essais sur le judaïsme.</i> Vers. cast.: <i>Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo.</i>
EDEHH	<i>En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.</i> Vers. cast.: <i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.</i>
EE	<i>De l'existence à l'existant.</i> Vers. cast.: <i>De la existencia al existente.</i>
EI	<i>Éthique et infini.</i> Vers. cast.: <i>Ética e infinito.</i>
EN	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre.</i> Vers. cast.: <i>Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.</i>
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme.</i> Vers. cast.: <i>Humanismo del otro hombre.</i>
HS	<i>Hors sujet.</i> Vers. cast.: <i>Fuera del sujeto.</i>
IH	<i>Les imprévus de l'histoire.</i> Vers. cast.: <i>Los imprevistos de la historia.</i>
PS	<i>Parole et silence et autres conférences inédites un Collège philosophique.</i> Vers. cast.: <i>Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos.</i>
TI	<i>Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.</i> Vers. cast.: <i>Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.</i>
TIPH	<i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.</i> Vers. cast.: <i>La teoría fenomenológica de la intuición.</i>

¹ La investigación se apoya en las versiones en castellano de las obras de Levinas, sin embargo conserva las abreviaturas de los títulos originales en francés.

Presentación

El problema y los sentidos del ateísmo

Ahora que lo dicho está dicho y que conforme a una encomiable insinuación hermenéutica se impondría desde decirlo, defraudar a quien se acerque a esta investigación con el espíritu de hallar una suerte de contra-lectura del bellissimo libro apuntado en el encabezado: no debe dilatar. Las ilusiones despiertas tan temprano gracias a la equivocidad del título, aunque ensombrecidas ya por el subtítulo, han de apagarse. Lo siguiente se dedica al ateísmo, mas no en su significación habitual ligada a la ontoteología —significación de una actitud siempre respetable cuando reina meditativa y sentimentalmente la seriedad comprometida. Lo que se abre aquí, por delante de la mirada, no acomete justificación o crítica alguna, menos una disertación encendida o descolorida, de la increencia en un ente mayestático, y tampoco lo contrario.

Como en el resto de su obra, en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1961, Emmanuel Levinas no fue alcanzado por las ligeras alegrías, las tristezas líquidas y las indiferencias de una filosofía propia de un tiempo febril y ponderadora de la falta de asideros, cuya emergencia podría fecharse con el nihilismo nietzscheano. A pesar de la tragicidad y barbarie acusando a la ausencia de Dios en su siglo, la posmodernidad no arrulló o determinó al pensamiento levinasiano, incluso éste no arrastró un desmentido sobre Él en los términos tradicionales anteriores al deicidio delatado en alguna ciencia alegre. Levinas jamás pretende la emulación de Diógenes, el propósito de una pesquisa tras un muerto de inventado y perjudicial nacimiento no responde a sus preocupaciones —con el sol en lo alto, al Ausente no se le busca lámpara en mano, ni siquiera se le busca: *viene a la idea* sin importar el punto del día. En correspondencia, el presente trabajo no despliega la pregunta acerca de la inexistencia divina sobre el verso de la vivencia credencial o incrédula; no se trata de un discurso contra una supuesta ingenuidad del corazón, cuyos latidos teóricos culminan en teología, acotando la contradicción cual reivindicación filosófica de las bondades y gravedades de un desengaño.

Lo que está por leerse ensaya el esclarecimiento de la paradoja abierta en el señalado texto de un *Dios que nos creó ateos*, haciéndose de registro en la dificultosa y

hasta polémica confluencia en el pensamiento levinasiano de lo griego y lo judío. A distancia del privilegio marcado en la historia de las ideas, el ateo encarna la producción y anuncio del rechazo originario a la totalidad y a las interpretaciones filosóficas y de cualquier cuño ceñidas a ella; cabe un único todo, la diferencia y la pluralidad serían un ensueño o el fenómeno de lo pasajero preparando teleológicamente la desembocadura en lo idéntico. *El ateísmo es el acontecimiento y cadencia de la separación*, y nuestro pensador aduce dos significaciones atinentes que se co-pertenece dando cuenta de lo humano como instancia óptica irreductible a la totalidad. Ambos sentidos ostentan, antes de las consideraciones religiosas convencionales y de sus negaciones, pero sin abandonar a la confluencia indiciada, a la subjetividad del sujeto: uno refiere, siguiendo y soltando al trazo de una estrella de Jacob y desde una *República*, a la determinación egoísta constituyendo a la diferencia con el creador y la sordera hacia el otro; el segundo concierne a la metafísica bajo la inspiración cartesiana —resultando imposible de comprender eludiendo a la tradición talmúdica—, acorriendo a la descripción del evento extraordinario de la escucha de la Palabra traída a través de la mirada del prójimo —Deseo o Decir. La patencia de esa bina de significaciones se posibilita y descuella fenomenológicamente, allende la prescindencia crítica de Edmund Husserl y de Martin Heidegger.

La atención a Dios, o sea, el tener la idea del Infinito, se posibilita debido a la creación *ex nihilo*; sin ésta, a lo sumo habría un monólogo divino. Ser creado de la nada expresa la no-participación en ni de Dios, no compartir ningún tipo de principio con Él, diferencia teniendo su cara fenoménica en la producción de la subjetividad ocurriendo originariamente en lo sensible. En esta línea, el problema de esta investigación se ubica en el ámbito del primero de los dos sentidos del ateísmo aludidos: el interés hermenéutico no se centra en las descripciones éticas de nuestro pensador —pese a los inevitables roces con ellos y al propio término del camino de este trabajo— sino en la resolución de la insinuada paradoja mediante el abordaje del egoísmo. Éste aparece en *Totalidad e infinito* siendo una despreocupada dicha, un *gozo* desplegado en una serie de repliegues que abonan y propalan a la no-participación discrepando de la totalidad, vibrando como la modulación misma del ateísmo; resignificación del alfa privativa: en lugar de la afirmación del vacío del cielo, alegre realización primera de la vida inequivalente a una insuficiencia tendiente en su negatividad a una integración con el Infinito, merced precisamente a su ser creada.

Así, el *problema* es el esclarecimiento del motivo y la manera en que el ser humano puede vivir sin-Dios, según una filosofía aseverando un haber con Él: haber sido creado. De lo que se trata, entonces, es de manifestar *cómo* y *por qué* en Levinas se sostiene a partir de la creación *ex nihilo* a la constitución del yo en una distancia insuprimible, que en vez de concretarlo carente y anhelante del creador originariamente lo dispone exento de necesitarlo —aunque después le resulte imposible no desearlo, evitar su llamado volviéndose respuesta por y para el Otro.

El camino de la investigación

En pos del sentido revelador de la producción de la separación en su candor egoísta —el cual no se absuelve de la otra significación más que a causa de un recorte tematizador— y del *problema* indiciado arriba, además del paraje —primero a los ojos lectores, último para quien escribe— de esta Presentación: el camino de este trabajo se divide en dos partes conformadas por cinco secciones (de la A a la E), a las cuales se halla aunado un apartado final que ayunta una suerte de conclusión con un Epílogo; la primera parte (A-C) se arregla *entre lo griego y lo judío* del pensamiento levinasiano, desplegando un discurso de corte metafísico con entreveraciones de contraste teológicas y religiosas, incluyendo atingencias elaboradas en las primeras obras de nuestro filósofo; la segunda parte (D y E) está repartida *entre fenomenologías*, considerando tanto a Husserl y a Heidegger como a los despliegues descriptivos de *Totalidad e infinito* donde aparece la sensibilidad sobreviniendo feliz separación egoísta; y el apartado final del recorrido se consagra, durante su primer cambio, a una *respuesta* a la pregunta de esta investigación y, a través del estadio epilodal, a la manifestación del trabado de la co-pertenencia entre las dos significaciones apuntadas del ateísmo.

A grandes trazos, la primera sección proyecta al ateísmo a tenor de la crítica al Todo. *Totalidad e infinito* se halla cargado de la cara influencia de Franz Rosenzweig, y en virtud de ello el trayecto de esta tesis comienza revisando al consabido y tajante juicio leído en *La estrella de la redención* de que la filosofía, de Jonia a Jena, se ha regido porfiadamente mediante el privilegio a la totalidad. Para el pensador de Kassel, el desmentido a éste procede fácticamente de la muerte del individuo de carne y sangre y especulativamente de la advertencia de la irreductibilidad entre Dios, Mundo y Hombre.

Con este antecedente decisivo, comienza a desarrollarse en lo siguiente el planteamiento destotalizador levinasiano de *la pluralidad del ser*, la cual ha sido socavada en la historia de las ideas a través de la reconducción teórica de la multiplicidad hacia una única Unidad perdida o empañada en lo accidental del devenir; la multiplicidad hace de caída ontológica, una situación pasajera cuyo sino sería la reintegración en el Uno. Esta afinidad de Levinas con el Nuevo Pensamiento no ejecuta una llana reinterpretación, pues nuestro pensador considera —sin reclamos, pero contundentemente— que, pese a la aguda tendencia totalizadora desde Tales y Parménides hasta Hegel, hay excepciones acometiendo rupturas y posibilitando la reivindicación —lejos de la recurrencia a la Revelación— de la pluralidad: el desapego griego respecto de lo mítico, el *más allá de la esencia* platónico y el *cogito* cartesiano. Si bien Platón no es abordado durante la sección A, en el sucesivo cobra un énfasis e importancia perentorios, ya que bajo su guarda Levinas asevera a su propio pensamiento ajeno a lo teológico.

Al principio de la sección B, con el objetivo de enfilear el esclarecimiento de la paradoja del ateísmo, se toca a la concepción rosenzweigiana de la Creación, en su juego entre lo *ex nihilo* y lo *continua*, asegurando teológicamente que la criaturalidad no mienta una compatibilidad esencial con Dios y, por lo tanto, sí la diferencia y la imposibilidad de un Todo. Según Rosenzweig, las prerrogativas filosóficas cedidas a la Unidad se sellan a causa de la falta de oído para la Revelación, mas dentro de la propia tradición judía existen pensamientos fiados a una inmanencia omni-abarcadora: el misticismo cabalístico cumple un caso paradigmático, pues con la venia eleática y subrayadas evocaciones a Plotino, lo creado resulta una prolongación de lo divino. El reparo de este trabajo en tal caso, no corresponde sólo a la toma de un ejemplo de especulación totalizadora denotando la parcialidad de Rosenzweig: presta soporte de contraste a fin de arrojar luz a por qué Levinas no es un teólogo, y ayuda a recuperar una noción indispensable para comprender la diferencia entre lo humano y el creador: el *Zimzum*, es decir, la contracción divina. Ésta es susurrada en la tinta del texto de 1961, y fue rescatada antes dentro de un libro de copiosa estima de parte del filósofo lituano-francés: el *Nefesh Hajaim* del siglo XIX, escrito con cierta avenencia y recelo al misticismo por el Rabí Jaim de Volozin. Merced a la revisión de una de las lecturas de Levinas del *Nefesh Hajaim*, se propicia en la indagación el tránsito hacia el tratamiento de la idea del Bien de la *República*, querida por él la enseñanza más

profunda de la filosofía al indicar sobre su *más allá de la esencia* a la exterioridad, lo cual significa que la significancia de la separación no puede ser monopolizada teológicamente. Gracias a esta astucia platónica, se estrechan las proximidades al punto álgido del segundo apartado. El cierre de éste, se dedica la afirmación de la imposibilidad de una comunidad ontológica reuniendo al hombre con el Infinito, al reconocer el mismo calado de la idea del Bien a la concepción monoteísta de la creación *ex nihilo*, pero abonando la aclaración de la producción de la separación a través de la contracción creacional. Además, se liga la inexistencia de dicha comunidad al asunto de la multiplicidad, y los pasos rinden en penetración con el abordaje del ateísmo en cuanto acontecer de la puesta en pie de la creatura independiente de Dios. Independencia posibilitada mediante la contracción y encarnándose en el suceso de la corporalidad.

De ahí que el andar en la sección C se detenga definiendo a Levinas como pensador del cuerpo, instancia fenoménica del ateísmo guardando el recuerdo del venir de la nada. En vistas de ello, se afronta lo denominado por algunos especialistas como los antecedentes de la separación, particularmente: el asunto del *sentimiento de identificación*, a través del sufrimiento pensado en «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» (1934); las descripciones de *De la evasión* (1935) centradas en el malestar *nauseabundo* vibrando necesidad de salir de la existencia; y los tratamientos del fenómeno del *cansancio*, en cuanto *instante hipostático* habiendo superado la indeterminación del ser impersonal: del *il* y *a* —*hay*—, enfocado en *De la existencia al existente* (1947). En estas interpretaciones empañadas en la filosofía del joven Levinas, la sensibilidad luce negativa, pero ofrecen un puente hacia el rescate positivo de la misma en el ensayo de 1961. Rescate que solicita —al menos— una revisión parcial de las filosofías de los principales fenomenólogos con quienes se mide el nuestro, en cuestión de la producción sensible del ateísmo —y en general.

En razón de ello, el intervalo del camino referente a la cuarta sección acota sus márgenes con los ahíncos hermenéuticos dirigidos a los pensamientos husserlino y heideggeriano; tanto el filósofo moravo como el de la cabaña son imprescindibles para lograr la comprensión de la subjetividad atea, sea por sus influencias, sea a causa de las disparidades que Levinas entrega a partir de ellos. En ese arcén, el egoísmo en *Totalidad e infinito* se destaca replegándose primero y siempre al *gozar*, luego *habitando* y finalmente

en el *trabajo* y la *posesión*. El gozo se estructura intencional pero no tematizante, por eso, en el inaugural estadio de la sección D, de la fenomenología de Husserl se trae al recorrido el suceso de la articulación noético-noemática de la intencionalidad, antecedido por el apunte de la reducción fenomenológica respecto de la actitud natural y seguido del acuse de la riqueza de la vida intencional. Aguzando la letra en el juego de la sensibilidad y en la importancia de lo teórico en la fenomenología del moravo, el texto basal en todo este ínterin del andar de la investigación es *Ideas I*. A ello se añade, en el siguiente estadio, el análisis heideggeriano de la ek-sistencia leído en *Ser y tiempo*, recalcando la constitución hermenéutico-existencial del Dasein presidida por el cuidado, atendiendo al estar-en-el-mundo y añadiendo una pequeña disquisición acerca del carácter ontológico de la sensibilidad. La necesidad de lidiar con Heidegger se impone porque Levinas tamiza al gozo, al habitar y al trabajo cribándolos del trato ocupado del Dasein con lo a-la-mano, y porque el cuidado se diferencia del egoísmo en cuanto éste se determina *amor a la vida*. Esta cuarta sección va a dar a su cierre con el favor de la advertencia levinasiana de la tendencia y afán de ambos alemanes de perder a lo humano en una totalidad, a través de la noción de horizontalidad. Cierre donde se recalca el intelectualismo de Husserl, pero donde al tiempo quedan reconocidas críticamente las posibilidades abiertas de su fenomenología sobre el acaecer sensible, el cual rompe la totalidad. Ahí también se apuntala la sección E, mediante el estudio de aquello que inicialmente se goza según la propia fenomenología levinasiana: *el elemento*.

La sección E, en aparente desacuerdo mas en correspondencia con los tramos A y B, alberga una interpretación de lo llevado a efecto en la primer *Chef-d'oeuvre* de nuestro judío lituano-francés, acerca de la producción sensible del subjetividad escandida según la interioridad en los movimientos de repliegue. Se trata de la parte del itinerario de este trabajo donde se piensan las descripciones fenomenológicas atinentes, dividida en tres trechos; dos a cargo de dichos repliegues y el restante destinado *al amor a la vida* en cuanto tal. El primer repliegue sucede originariamente al gozar, en consecuencia el primer trecho de la sección se encarga de dar cuenta de ello. Ese primer movimiento de la interioridad se celebra en una doble intencionalidad, en el ritmo de la necesidad-satisfacción. Su estructura es el vivir-de, que por un lado hace una especie de remolino ganando aquello de lo que vive: lo elemental, definido en general como alimento —gozar expresa consumir a la

alteridad y obrar placenteramente su reducción al Mismo, o sea, al yo. Por el otro lado, el vivir-de no se limita a lo elemental, su remolino al unísono es para-sí disfrutando *de* la vida misma. Este doble rejuego, dado en una sola cadencia, particulariza contentando al yo. Una alegría corporal inquietada por el mañana, inquietud abordada al final del resumido primer trecho de E. Al gozar, el Mismo se halla inundado por lo elemental, desde donde se lleva a cabo el segundo repliegue, cuya descripción se consigna dentro del segundo trecho de esta parte del trabajo. De lo elemental, el Mismo parte o se retira a una casa para habitar dulcemente; la casa abre el emplazamiento de una extraterritorialidad, un lugar a mitad de los elementos —que no son sino puras cualidades— caracterizado porque sus posibilidades hospitalarias están suscitadas conforme a lo femenino. Llegar a casa quiere decir suspender el disfrute inmediato de los elementos, pero la suspensión no se encuentra exenta del goce y condiciona otro haber con lo quedado afuera. El habitar condiciona la realización del tercer repliegue de la producción sensible de la subjetividad, pues de acuerdo con nuestro filósofo las puertas y las ventanas invitan a salir a fin de trabajar y volver. En el mismo trecho, se dilucida el sentido del trabajo como relación con la resistencia de lo elemental y de sus resultados en tanto obtención de cosas; el trabajo pare alegremente la posesión, a través de la mano el yo queda provisto de lo necesario para poder satisfacerse, pues transforma la materia en bienes muebles, de reserva y depósito —estos bienes presuponen la casa, y su determinación y destino recalcan otro modo agradable de reducir la alteridad a lo Mismo. Éste vive de ellos, pero también *de* su trabajo. La sección E corta su vereda con la atención al *amor a la vida*, comprendido a la vera de lo paradisíaco. Ahí el contraste principal es con la noción heideggeriana de cuidado, a lo cual se suma la posibilidad del desamor a la vida merced a la vulnerabilidad corporal, asunto circulando por gran parte de toda la obra levinasiana e inmiscuyéndose sigilosa y críticamente en las descripciones sobre las dichas de gozar, habitar y trabajar-poseer. Estos tres repliegues, o momentos de la interioridad hinchando al egoísmo, tejen la dicha. Por eso, toda la sección comentada es un capítulo entregado a ella, enfilando a la respuesta a *cómo* y *por qué* el ser humano puede vivir sin-Dios siendo creado, no sin antes rematar la marcha en ella con un atisbo del paso hacia el Deseo metafísico —modulación ética del ateísmo.

De tal modo, arribar al apartado final requiere un desbroce primero especulativo-metafísico y luego fenomenológico, preparando la mostración de que la creación del

ateísmo significa la producción de la separación, tanto de Dios como en la determinación del egoísmo. Vivir sin-Dios viene de la diferencia con Él, y de que en los dichosos repliegues de la interioridad el Mismo no lo necesita —más aún: el Infinito es innecesario. Falta de necesidad egoísta constituyendo lo que Levinas no vacila en llamar *felicidad*, la cual no estriba en el colmo de un vacío o en el retorno a una Unidad donde, puesto por caso emblemático, muere una inquietud del corazón. Evidentemente, también la lejanía con una felicidad cual vida buena, aislada del placer y plena de contemplación, se encuentra obrada: por hedonista, el yo se enreda en su ateísmo. Con ello se alcanza la *respuesta* proyectada, allende toda connotación de desdicha por la separación respecto del Infinito. La investigación concluye su trayecto en el Epílogo, al arrojar luz sobre la relación entre los dos sentidos del ateísmo, pues dada su co-pertenencia la subjetividad *rescata a la creación*. Tal rescate efectúa la, a su vez, paradójica religiosidad metafísica del ateo, o en otras palabras: la ética, cuyo acontecimiento es el evento de la idea del Infinito. Sólo gracias a una atención a esta idea, se atisba una solución a *una* de las grandes cuestiones irresueltas pero resonando en el trajín interpretativo de este trabajo: el tránsito de la especulación metafísica a lo fenomenológico. Sobre este suelo reposa el último paso del camino abierto a partir de aquí, que al defraudar no promete de más.

Entrada I

La pregunta más ligera que levanta el título de la investigación, reclama la revisión de la defensa levinasiana de la subjetividad, de la liberación fenomenológica de lo humano respecto del enquistado anhelo filosófico de atarla a los viejos juegos de la Unidad ontológica; una oposición a la asunción tradicional del sujeto siendo parte o función rendida al Todo. Contra ese anhelo y sus bien recibidos efectos, Levinas hace resonar a la separación; acuse de la estructuración —si nos es permitido el auxilio del término— plural del ser.

De tal modo, la defensa fenomenológica de la subjetividad lleva a cabo una afrenta hacia el vetusto aprecio por el Uno, nombre más que elocuente, frecuente y hasta religioso dedicado al sueño de la totalidad. En su afán descriptivo de cara a la dignidad reconocida a ésta, nuestro pensador remueve varias astillas que la filosofía se ha clavado en su propia carne, recordatorios de la posibilidad de romper con el honor ofrendado a la noción esférica y sin fisuras legada por el anciano y nunca dejado de admirar padre Parménides, quien vivió entre los murmullos y gritos de que en el fondo cualquier minucia o inmensidad existe en virtud de su pertenencia a un solo y abarcador principio: algún garante de la Unidad y su sustancia misma.

La ruptura levinasiana con esa histórica y especulativa preponderancia nacida en Jonia, aunque consagrada y criticada continúa convocando al pensamiento. Errado sería aseverar a su originalidad exenta de influencias. El ímpetu auténticamente filosófico de *Totalidad e infinito* ha sumado una novedad en el siglo pasado, pero parte de sus astucias destotalizadoras vibran del impulso de otros pensadores, de la resignificación de conceptos e índices sin abandonar a ese modo de pensar precisamente nacido en Grecia. Apropiaciones y despliegues inusitados que, sobre el borde de ese suelo que ha dejado de ser meramente geográfico para prolongarse en el tiempo perdiendo su pureza, aparecen en ocasiones paradójicos e incluso contradictorios. De ahí que en nuestro asunto, lo humano se tratado de creado y ateo, y que de arranque la atención al *demasiado presente* Franz

Rosenzweig resulte obligada y no sea baladí considerar a los motivos y antecedentes de la ruptura de la totalidad al interior del propio pensamiento levinasiano.

A. La opción ontológica de la tradición: la preponderancia de la totalidad

1. Rosenzweig

a. *La estrella*

En 1935 mediante recomendación amistosa, Levinas escucha el discreto pero agudo estruendo destotalizador de *La estrella de la redención*.² La impresión fue tal, que *Totalidad e infinito* se halla inoculado de su influencia de manera insoslayable y nuestro pensador ha debido señalarnos el ínclito y oportuno reconocimiento de esa incidencia decisiva;³ en razón de ello, no sorprende el deshacerse en halagos del lituano-francés hacia el pensador de Kassel antes de la venida a la luz pública del texto de 1961.⁴

El neotérico suceso de *La estrella* no canta matinalmente al Gran Día hegeliano, sino al Gran Día del Señor. Empero, no embona en ser un libro judío más; difiere del recurso y recomendación culticos impuestos desde la Torá, y también de hacer de manual o tratado de teología o de filosofía en el sentido tradicional. Para el propio Rosenzweig, «Antes bien, es meramente un sistema de filosofía».⁵ Esta filosofía no es consecuencia de decir lo ya dicho en la historia de las ideas de otra forma, de simplemente pulir lo pensado en la cuenta. Revienta de la urgencia de una cabal renovación del pensamiento. Levinas se siente particularmente impresionado por la exposición y desarrollo de dicho apremio, donde vale la pluralidad y, por lo tanto, el individuo no se resta sometido al Todo.

b. El mortal desmentido al Todo

La desesperación de cara a la imposibilidad de conseguir un efectivo *muera la muerte* por y para el individuo de carne y sangre, es el punto de partida de Rosenzweig. La tendencia y realización del englobamiento en el Todo, nace de la gravedad de la conciencia de la

² Cf. Salomon Malka: *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, pp. 48 y 62.

³ Cf. TI, p. 54.

⁴ Cf. DL, pp. 228-230 y 233.

⁵ Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, p. 15.

finitud. La latencia de partir, de abandonar la existencia promueve el engaño especulativo de hallar refugio en la totalidad. Sólo en ésta lo mortal no muere; la filosofía, por ejemplo, pretende la certeza de la prolongación impersonal de la vida, o, en uno de sus capítulos de mayor acendramiento, un consuelo fedónico embarneciendo a las propias vanidades filosóficas. Celebración de un atractivo alivio de humo azul para el hombre, merced a lo cual se lee al inicio de *La estrella*:

Pues ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. [...] Una vez todo encerrado en el capullo de esa niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada. Y esta es la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada.⁶

Al nihilizar la muerte a través de sus sagacidades y sutilezas, esa sabiduría no sólo palia —lábilmente— la angustia, la insoportable tristeza e impotencia de saberse un palito de madera que se habrá de consumir —como en el canto. En un único movimiento, se asegura a ella y al sublimado Todo. Se quiere y se asume sin presupuestos: es conocimiento del Todo, antes, después y alrededor hay nada; al partir de la consideración de que al final de cuentas el cumplimiento de la finitud es nulo cabe y por mor de lo sublimado, la marcha del pensamiento cree reposar solamente en sí al reflejarlo. No existe lo exterior y su labor queda delimitada a lo universal, es decir, a aquello presente siempre basando a lo existente. En una palabra, la tarea del pensamiento filosófico es la esencia; lo inmutable, lo atemporal, la fuente de la risa contra el devenir y las multiplicidades. Lo eterno y no-contingente.

De ahí que la tradición, al menos de Jonia a Jena,⁷ sea susceptible de definirse como la búsqueda incansable de la esencia de la totalidad; lo cual resulta tautológico al anunciar un fondo de identidad. Los filósofos, se han guiado mediante directrices dictando y obteniendo reflexiones espoleadas por el compromiso de develar lo esencial de la variedad de lo real; la unanimidad sustancial, la famosa cosa general que condiciona y mantiene a lo

⁶ Franz Rosenzweig: *La estrella de la redención*, p. 44. En adelante sólo *La estrella*.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 52.

habido.⁸ Según esto, la afirmación del agua en tanto ἀρχή no ha sido una casualidad, sino el prototipo de la verdad,⁹ la proyección de la orientación empeñada en descubrir y ratificar la garantía de la integración esencial; el desmentido a los azares y eventualidades del tiempo, como el morir.

De esta manera, encontrar lo permanente estriba en englobar la inmensa pluralidad de cosas, personas, acontecimientos y demás que aparecen diversos a la mirada y experiencia comunes. Se trata del empeño de reducir diferencias, lo cual no supondría un empobrecimiento de la diversidad de las existencias, sino revelar el brillo de que lo auténticamente son. La filosofía al preguntar por la esencia, acomete la interrogación bajo el modo de la búsqueda de algo diferente de lo que algo es, dicho con más tino: va tras lo que *propriamente* es. Y en atención a su rigor, sus tres grandes preocupaciones entran sin resquemor alguno en dicho deber reductor. En palabras de Rosenzweig:

De ninguna manera el mundo puede ser mundo, Dios puede ser Dios, el hombre, hombre, sino que todos deben de ser “propriamente” algo diferente. Si no fueran algo diferente sino real y efectivamente sólo lo que son, entonces, al fin y al cabo, la filosofía —¡Dios nos guarde y nos libre!— efectivamente sería superflua. Por lo menos una filosofía que busque extraer a toda costa algo “enteramente” diferente.¹⁰

El prestigio y la seriedad de la filosofía se juegan en despejar lo aparente, lo fenoménico a fin de salvaguardar a Dios, al hombre y la mundo de las consideraciones porfiado en una intransferible unicidad de cada uno; una apostasía filosófica evitaría la pesquisa de lo *propriamente*, ponderando lo *enteramente* diferente de las increíbles e inaceptables unicidades enunciadas, pero sería superflua e incapaz de ahuyentar a la muerte.

El denuedo por lo *propriamente* resulta voto a favor de lo mismo, todo debe manifestarse como ello. Esta reducción se ha ratificado, con sus asegunes, en los privilegios epocales de la cosmología, la teología y la antropología; el hilo de continuidad entre la Antigüedad, el Medioevo y la Modernidad, es el apego de sus pensadores al ideal de la

⁸ Cf. Miguel García-Baró, «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», pp. 18-19. Véase al tiempo a Bernhard Casper, «Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig», p. 258.

⁹ Cf. DL, p. 235.

¹⁰ Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, pp. 19-20.

mitigación de las diferencias¹¹ —aunque haya sido implícito. Cada una de esas etapas filosóficas se caracteriza por privilegiar al mundo, a Dios o al hombre proclamando a éste o a aquél el fundamento de los otros dos; el mundo y el hombre se dan como de esencia divina; el hombre cual parte de la naturaleza y Dios como su poderío; Dios en tanto proyección de la esencia humana y el mundo sólo constituido conscientemente. En ese arcan, escribe Levinas reivindicando en 1959 al de Kassel y señalando al paroxismo de la reducción:

Todo se reduce, en efecto, para la cosmología antigua, al mundo; para la teología medieval, a Dios; para el idealismo moderno, al hombre. Esta totalización desemboca en Hegel. Los seres no tienen sentido si no es a partir del Todo de la historia, que mide la realidad y engloba a los hombres, los Estados, las civilizaciones, el pensamiento mismo y a los pensadores. La persona del filósofo se reduce a ser un momento del sistema de la verdad.¹²

Con Hegel acude la vehemencia más aguda de la totalización. Las singularidades son presa del mayor empeño especulativo de revitalizar, hasta sus últimas y congruentes consecuencias, la canosa identificación parmenídea entre el ser y el pensar, pues Hegel elabora la reducción de lo existente a un único todo pensable cual solo fundamento. Un principio universal rige y constituye a cuanto realidad se cruce delante de la reflexión, más aún: el pensamiento se abroga el derecho de reclamarse ser ese fundamento, sea inteligencia articulada en los procesos de la naturaleza, Dios o conciencia parte y espejo del orden ontológico. Tres maneras de ensamblaje de la totalidad que en el idealismo hegeliano se configuran en cuanto lo mismo, en el sentido del despliegue acaparador del Espíritu, de la racionalidad, como Historia.

El ensamblaje es sistematicidad, la cual se desarrolla consolidándose en la confianza de que lo real es racional.¹³ La razón es una, y su univocidad erige y se intercambia con la unidad del ser como el Todo.¹⁴ Éste es de suyo lo esencialmente pensable, motivo de la necesidad del sistema, ya que la integración está animada a causa de la identificación entre el ser y el pensar.

¹¹ Cf. *Ibíd.*, pp. 20-21.

¹² *DL*, p. 235.

¹³ Cf. W.F.G. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 177.

¹⁴ Cf. *La estrella*, p. 52.

Así, el sistema cunde el Todo. La señalada perfecta coincidencia manifiesta y ratifica lo adelantado desde el principio: «El Fuera de la Totalidad no es nada»,¹⁵ al decir de García-Baró. Universalidad del sistema o patencia omniabarcante y autoreferente, sin necesidad de instancias ajenas; lo ajeno sólo tiene alguna relevancia gracias a su referencia, aunque sea negativa, al sistema. Éste se justifica por sí solo, no hay exterioridad que valga; imposibilidad de lo allende surtiendo o provocando la posibilidad de sistematizar, de los supuestos asentado el suelo del inicio del reconocimiento y efectuación de la reducción integradora.

La formalización o la carta de seguro de la integridad ontológica, del eterno exilio de lo diferente, se redacta a lomos de la historia de las ideas arribando a culmen mediante Hegel. Ahí, lo ajeno, lo exterior, los supuestos equivalen a lo irracional y contingente, al fin y al cabo prescindibles, superables o subsumidos en la necesidad del sistema. Si la pluralidad hace guiños al pensamiento, sobre todo con los episodios donde la contingencia se empecina en cobrar protagonismo o al menos cierta relevancia; si el ser se halla preñado de no-necesidad, su coherencia sistemática puede postrarse sobre la tela de la dubitación, pues algunos de sus entes y eventos no se estibarían relacionalmente en servicio a la totalidad. No obstante, la encomienda filosófica está cumplida en Jena; basta pensar lo irracional y lo contingente a fin de acapararlo y restarles los poderes perturbadores de la Razón.¹⁶

La contingencia y, en consecuencia, la pluralidad irreductible llegan a ser tomadas de chiste, de broma o licencia dentro de la apabullante filosofía hegeliana, broche de la Historia, atalaya desde donde se ostenta el sentido absoluto del ser. Sentido comprendiendo a todos los saberes, de tal guisa que la Historia estructura el autoacabamiento del saber absoluto, es decir, toda la verdad del Todo. Si Hegel es el broche de la Historia, con su especulación ha llegado a plenitud el saber. No se ha limitado a contener exhaustivamente a su objeto, el saber que ella misma es ha ido más lejos de dicha exhaustividad porque ha enclaustrado sistemáticamente a la historia de la filosofía. Ella alcanzó su límite, agotó las posibilidades inscritas en su destino al acogerse a sí misma: realizó la absolutización epistemológica, el sino final de la Razón. En ese tenor apunta

¹⁵ Miguel García-Baró, «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Franz Rosenzweig», p. 16.

¹⁶ Cf. *La estrella*, p. 52.

Rosenzweig: «Parece que el pensar no puede ir más allá de ponerse patentemente a sí mismo —en cuanto el hecho más íntimo que le es conocido— como una parte — naturalmente, la que lo cierra— del edificio del sistema».¹⁷

Dicha patencia oficia una suerte de historización del único teólogo aristotélico: Dios cual Razón evidenciándose a sí para sí mismo. La vieja metafísica al fin cumplida en su articulación sistemática: explicación y justificación de cualquier particular mediante su estancia en lo universal. Aquí revienta la crítica de *La estrella*, pues este final de la filosofía, síntesis reflejante de la tradición, ejecuta la absorción de los existentes y sus actos: borra los límites y porfía en que la totalidad así manifiesta posee el monopolio del sentido; únicamente desde ella y al interior de ella se dispensa significación. El Todo como historia es la medida de todas las cosas. Incluso, la existencia del propio Hegel —como adelantamos arriba con Levinas— sólo se justifica por su papel dentro de la totalidad; asimismo sucede con el resto de los filósofos antecediéndolo, han sido un momento más en el despliegue de la Historia que termina en la advertencia definitiva de la Razón.¹⁸ Sobre esto se troca comprensible el arranque del trazo de *La estrella*, pues al exponer el afán filosófico de suprimir y denostar a la muerte, enciende la sospecha y el temor de la preponderancia de aseverar al Todo excluyendo a la nada: el individuo no importa en su particularidad, su muerte es parte del juego de la totalidad. Ésta es indiferente a los destinos concretos; la suerte de los hombres queda subordinada al despliegue racional de la Historia —bienvenidas las guerras y el olvido.

Las trazas tributarias de la totalización, de Tales a Hegel, reciben la tilde de viejo pensamiento. La crítica se endereza bajo el acento de lo nuevo. Rosenzweig repara en el hecho de que, una vez puesta la chaveta hegeliana al sistema, se levantan serios rumores de que el seguro está falso; o sea, la latencia de romper la chaveta y ostentar lábil a la Unidad cerrada y estructurada racionalmente. Contra el servicio y consagración al Todo, el nuevo pensamiento reconoce que el hombre de carne y sangre guarda la posibilidad de renegar de la Historia y de cualquier principio esencial. En virtud de ello, Levinas sostiene en un homenaje al de Kassel: «A una existencia fijada en un sistema del que se convierte en *momento*, Rosenzweig opone “el individuo al menos” y la novedad inagotable de los

¹⁷ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁸ Cf. DL, pp. 248-249 y TI, p. 96.

instantes de la vida». ¹⁹ La liberación de las totalizaciones vive, a pesar de los pesares, del hombre; la apertura metasistemática no emerge sino de quien también promueve al sistema. A través de las preguntas por el sí mismo y por la relación del sí respecto del pretendido Todo, comienza a descollar la caída del atavismo de los singulares: la distinción de Dios, Mundo y Hombre. En términos de García-Baró: «Sólo si el sí mismo se retira a la posición de supuesto no eliminable, empieza a ocurrir otro tanto con el cosmos y con lo divino». ²⁰

La seriedad de los rumores de la retirada, las antelaciones del nuevo pensamiento, Rosenzweig la oye en los detractores o malquerientes de Hegel: Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche —además del último Schelling, pero desde otra perspectiva. Para Rosenzweig, ellos se rebelaron en algún modo a la sistematización plantándose al final de sí mismos, sintiendo sobre sus pies el punto de exterioridad desde el cual puede propalarse la impugnación a Hegel. De esta forma, el punto exterior se encuentra al interior de lo aparentemente exento de afueras, y quien más se esfuerza en establecer los índices del nuevo pensamiento para destronar al Todo es el santo y poeta del bigote espeso: Nietzsche nos ha enseñado, filosófica y vitalmente hasta la locura, que la propia existencia puede tomar posición adecuada a fin de abrir lo metasistemático. ²¹ Merced a tamaña indicación existencial, se lee en *La estrella*:

Y ahora, contra esa totalidad que abarca el Todo como una unidad, se ha amotinado una unidad que estaba ahí encerrada, y ha porfiado hasta conseguir retirarse como singularidad, como vida singular del hombre individual. Así que el Todo no puede seguir afirmando que es todo. Ha perdido su carácter de único. ²²

El individuo concreto al renegar se escinde, exige para sí la diferencia que la filosofía en su afán por la esencia intentó acallar. Nietzsche y compañía otorgan la posibilidad de advertir que al menos lo humano no tiene por qué asumirse con registro en el sistema. Con ello, las prerrogativas de la totalidad se agrietan y la filosofía queda convocada a prestar atención a lo allende el sistema. Empero, los mencionados pensadores son insuficientes, y con ellos se corre el peligro del fanatismo egológico e, incluso, de las

¹⁹ HS, p. 68.

²⁰ Miguel García-Baró, «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Franz Rosenzweig», p. 17.

²¹ Cf. *La estrella*, pp. 47-52.

²² *Ibíd.*, p. 51.

crueldades del mundo. Su protesta es el extremo de los amantes de la totalidad.²³ El nuevo pensamiento es una vía distinta, y al interpretarlo Levinas se pregunta para volver a la muerte, o sea, al principio:

¿Cómo oponer a las categorías soberanas de una filosofía que se ha afirmado de las “islas jónicas a Jena” un pensamiento que pueda salvaguardar al pensador? ¿Cuál era su secreto, de Tales a Hegel? Negarse a la experiencia para reducir la variedad que se ofrece a lo que sería “en el fondo”: decir “todo es agua” como Tales; investigar como Hegel, la totalidad en la que los Estados, las Civilizaciones, los hombres y el mismo filósofo entregan su verdadero significado. Así pues, Rosenzweig rechaza precisamente el recurso a la totalidad que no da ningún sentido a la muerte que cada uno muere — irreductiblemente— por su cuenta. De la reducción a la irreductibilidad: he aquí el movimiento del nuevo pensamiento.²⁴

De otro modo que el viejo pensamiento, el nuevo torna hacia la experiencia donde borbotea la profusión de la variedad; regresa a una especie de empirismo, sin positivismo alguno,²⁵ alejado de la intención reductora tradicional. A través de la vivencia de tal experiencia el primer irreductible, aquello que no aguanta el grito en la garganta y exige su lugar fuera del Todo, es la muerte que cada uno muere; a pesar del esfuerzo de nihilizar la muerte, uno no extravía la angustia y no sofoca el escándalo de tener que partir. Hay algo siendo alguien que no termina de creerle al antiguo gremio filosófico que la nada es nada, que la salvación está asegurada en la atemporalidad del Todo: el yo. Pero no existe sólo uno, sino una multiplicidad irremediabilmente enfilada a cumplir la propia finitud en cada uno de sus casos. De la mano de Rosenzweig:

La nada no es nada: es algo. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única —que realmente sería nada— mil nada, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito —imposible de acallar— de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al

²³ Cf. DL, p. 233.

²⁴ HS, p. 69.

²⁵ Cf. DL, p. 235.

pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo. El secreto dos veces y media milenario de la filosofía, divulgado por Schopenhauer ante el ataúd de ella, a saber: que la muerte había sido su musageta, pierde su poder sobre nosotros.²⁶

El aguijón de la muerte provoca al pensamiento, mas ella se niega a ser nada. Es algo, en la medida en que lo es de alguien. Algo propio impidiendo el difuminado y la entrega al Todo de quien la padecerá. Ello, a la luz de la multiplicidad de esos algos, luce engaño, ilusión de una élite mediatubunda, envanecida en los humos de la inventada unidad universal o esencia. La filosofía niega los presupuestos, porque se fía a la creencia de que alrededor del Todo hay nada, pero ésta es y suscita el desembarazo de la totalidad al caldear la singularidad del finito. La muerte personal e intransferible resulta irreductible y, en tanto, el hombre de carne y sangre también.

La existencia humana se escande metasistemática, y su vibrar de tal manera se advierte en la experiencia: disposición que no rehúye la cauda de la diferencia. En pos de su reivindicación, y aunque parezca contradictorio, Rosenzweig no desprecia al pensar. El nuevo pensamiento tiene de cierto que la identidad robusteciendo a la Unidad del ser y el pensar, debe desgajarse a expensas de la inteligencia.²⁷ La novedad estriba en exhibir la posteridad y errancia de la especulación. Por ello, es indispensable mantenerse *in philosophos* al menos durante un tiempo. Si la filosofía ha inflado a la Unidad, ella a su vez se halla en posición de pincharla, pues: «Tres grandes realidades se constituyen, se separan de la totalidad, en esta experiencia pura: el Hombre, Dios y el Mundo»,²⁸ aduce nuestro pensador. Y quien insiste en pinchar, en reconocer a la separación «[...] arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena»,²⁹ sentencia con congruencia Rosenzweig.

En el ardor del estallido provocado por la muerte, del destrozado del contenido único de la esencia, el trabajo filosófico acuciante e irrenunciable es desunir a Dios, al Mundo y al Hombre; en acuerdo con la experiencia, mostrar meditativamente la imposibilidad de su sumisión a un solo fondo. Demostrarlos aislados e irreductibles, garantizar la trascendencia entre ellos haciéndolos valer metasistemáticos. Esto se posibilita a causa de la presteza del

²⁶ *La estrella*, p. 45.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 52.

²⁸ DL, p. 235.

²⁹ *La estrella*, p. 52.

pensamiento a la diferencia recibida en la vida efectiva, en la experiencia. Esta diferencia zanja primero la identidad entre el pensar y las tres realidades, en tanto no suprimible, según el dictado de Bernhard Casper, no a consecuencia de que sean totalidades opuestas e irreconciliables e inalcanzables mediante la reflexión. La razón de la vitalidad de la diferencia radica en que al pensamiento, desencantado de las viejas ponderaciones, ellas se presentan en sí, así y no de otro modo que así: siendo en sí mismas.³⁰

Ello no personifica la renuncia del nuevo pensamiento a encontrar lo esencial, al final de cuentas se continúa rigiendo a través de la pregunta griega *qué es*; Rosenzweig no tiene el ánimo de la disipación del rigor con miras a sostener cualquier bagatela u ocurrencia con el objeto de evadir al Todo. No le interesa asestar el golpe mortífero a la filosofía, sino reorientarla lejos de eludir a su verdadera fontana. Lo cual justifica su socarrona e irónica aserción:

En realidad estos tres primeros y últimos objetos de todo filosofar son cebollas, que se pueden pelar tanto como se quiera, pero de las que siempre se obtiene sólo hojas de cebolla y nunca algo “enteramente diferente”. Sólo el pensamiento se extravía por estos caminos errados a causa de la fuerza transformadora de la palabrita *es*. La experiencia, por profunda y penetrante que sea, una y otra vez descubre en el hombre sólo lo humano, en el mundo sólo lo mundano, en Dios sólo lo divino. Y sólo en Dios puede encontrarse lo divino, sólo en el mundo lo mundano, sólo en el hombre lo humano. *¿finis philosophiae?* ¡Si así fuera, entonces tanto peor para la filosofía! Pero yo no creo que sea tan grave. Antes bien, en este punto en que la filosofía pensada había efectivamente llegado al final, puede comenzar la filosofía experimentada.³¹

Con el hito de la experiencia, la nueva filosofía persiste reparando en lo mismo, pero en cada una de las tres realidades; mejor dicho, halla la identidad no intercambiable de cada una de ellas. La pregunta por lo esencial no se topa con una esencia única y universal, la pesquisa va a dar a tres esencias irreductibles, encontrando tres respuestas tautológicas y no una; al desojar a Dios, al Hombre, y al Mundo sólo se descubre a su turno lo divino, lo humano y lo mundano. El acuerdo de la filosofía con la experiencia es otra manera de

³⁰ Cf. Bernhard Casper, «Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig», pp. 260-261.

³¹ Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, p. 21.

afirmar la necesidad de volver a las cosas mismas, un retorno donde Dios, Mundo y Hombre no se desdibujan en un solo fundamento, sino que se develan enteramente diferentes: reductibles a sí mismos. Cada uno es esencia.

Sin embargo, a la mentada develación se accede solamente a nivel especulativo, en el tremer de la experiencia los tres elementos no se dan aislados. El aislamiento se constituye como presupuesto a partir de la cavilación, pues en la realidad efectiva, en la dimensión experiencial se viven exclusivamente sus interacciones, no sus esencias. Entre la filosofía y la teología, en un segundo momento *La estrella* articula tal vivencia acusando que «Ellos sólo se abren en sus relaciones: en la creación, la revelación y la redención».³² Rosenzweig enuncia, en una primera instancia, la unicidad sin vecindades de los tres, mas luego los aprecia componiendo el trazo de la estrella —tres elementos, tres relaciones sumado diagramáticamente seis ángulos. Así asevera que los elementos no valen gracias a la competencia en un Todo dispensador de sentido, sino que debido a lo que son desde y en sí mismos se traman: se desbordan sin anular sus diferencias.

La trama es el tiempo; en el pasado Dios creó al Mundo, en el presente se revela al Hombre, y éste emplaza el futuro de la Redención aquí y ahora al salir al Mundo según el mandato de la revelación. En la interpretación levinasiana, la trama temporal es el drama del ser.³³ Dramatización antelando y en rechazo a la totalización oficiada por la vieja filosofía, cuyas resoluciones se han acrisolado subsumiendo lo existente en un Uno atemporal. En fin, dramatización accesible sobre la base de la seria atención de la finitud del tiempo, de la mortalidad, de los hombres; de que no todo está dado desde siempre y para siempre.

Aquí revientan las preguntas concernientes a los límites y modos en que Levinas ha asumido la *demasía de la presencia* de Rosenzweig en *Totalidad e infinito*: ¿Cómo interpreta en su propio trabajo a la totalidad?, ¿dónde advierte el desmentido a la difuminación en un supuesto Todo?, ¿se arroga sin más epígono del de Kassel?, ¿no tiene otra mirada respecto de la tradición filosófica? Ante las estas cuestiones, descuella la irreductibilidad al Todo desde la singularidad del yo ateo.

³² *Ibídem*, p. 33.

³³ Cf. HS, p. 70.

2. La totalidad y los momentos excepcionales de Jonia a Jena

a. La equivocidad ontológica de *Totalidad e infinito*

El desatino de involucrar y desvanecer a los separados y distintos en una unidad material, espiritual o de cualquier otro orden, ha surgido de la ontología según Levinas. Ella hace participar a lo Mismo y a la alteridad del sentido del ser, nulificando formalmente y con consecuencias concretas la diferencia entre la interioridad y la exterioridad. Esto manifiesta al ser en su significación parmenídea, cual Uno y omniabarcante.

Totalidad e infinito incurre en una equivocidad en el recurso al sustantivo *ser*, a tal grado que Levinas al paso de los años e indiciado por la crítica, ha debido reconocer al desenvolvimiento de su pensamiento ahí aún preñado de resabios del lenguaje ontológico.³⁴ Empero, en las líneas del texto de 1961 vindica al concepto de ser como una categoría de máxima generalidad dando cuenta del complejo de lo existente. Cuando el ser es tomado en esos términos, no es intercambiable en su significación y acontecimiento por la noción de la Unidad y la homogeneidad: resulta considerado plural —tal vez en esto se justifique la equivocidad. Bajo ese signo se llega a nombrar a la mismidad y a la alteridad de un solo tajo, pero sin la anulación implicada en la apuesta filosófica de la reducción de los singulares dentro del ser en cuanto totalidad. En la pluralidad, la distancia entre Dios y el yo se abre no recortable.

b. La caída y la necesidad del retorno

Tras la leve y esclerótica cáscara de ser parmenídeo de alguna u otra manera se adivina a dios, cuya dura epidermis también sería él. Su omnipresencia daría consistencia y entreveraría estructuralmente a los entes en el Uno que solo es, pues el no-ser simplemente no es. No obstante, en el candor próximo de la realidad —como ha señalado Rosenzweig— desde la cáscara se denotan espacios, soledades, trozos que no parecen coincidir con otras cosas, discontinuidades y heterogeneidades —y no falta la queja de quien reniega de corazón al no ser dios. De cara a estas incongruencias de la realidad, si lo existente se constituye originariamente en tal división, tal vez en el fondo no haya un único dios sino una miscelánea de divinidades de los más diversos jaez; su naturaleza sería el aislamiento y

³⁴ Cf. EN, p. 265.

la frustración de los intercambios sólo traicionada por la contingencia. Se trataría del haber de un politeísmo ontológico, donde la piedra tendría derecho de reclamar su individual e intransferible divinidad. Esto sería, sin apremio de explicitación, el acontecimiento del ser a los cinco sentidos de la actitud no-filosófica, lo cual resulta un absurdo para el ontólogo y para su prosélito el teólogo.

El ser impone dificultades al pensamiento, y la experiencia ordinaria se extravía con facilidad sobre las veredas de las apariencias. Pero entonces, ¿cómo se resuelve el problema de la multiplicidad que el ser le restriega incluso al ontólogo?, ¿con una llana apelación al desengaño a la asiduamente denostada sensibilidad? Levinas expone las repuestas ontológicas en términos de caída y necesidad.

Originariamente el ser es Uno, si el devenir temporal lo ha fragmentado o presentado disperso, al final o en la cumbre de la Historia tornará plegado o sus esquirlas serán reconocidas co-pertenecientes a la Unidad; en ello se apuesta la reputación hegeliana. La multiplicidad aparece como una peripecia ontológica, los múltiples son partes de una sola homogeneidad y si han tenido escena se debe a un extravío inconcebible terminante. La pluralidad, según la tradición ontológica, es la caída del ser; una pérdida a superar con miras a volver al imperio de la Unidad. La vuelta comienza ya con la salida, con el inicio del ir cuesta abajo del estado originario. Por eso Levinas interpreta la caída a través de su célebre recurrencia a la alegoría del periplo homérico de la *Odisea*. La disimulación del Uno o el verídico desmoronamiento del ser, es su tránsito hacia la síntesis ostentando la esencialidad sistemática de suyo. Una ostensión acusando a la multiplicidad en tanto mero accidente, y en cuanto destinada a sucumbir en el finiquito del retorno; aliento de las nostalgias de los ulises filosóficos.³⁵

Las ontologías presienten al alegre ladrido de algún esperanzado perro y adelantan la víspera de la noticia de que un viejo amor ha cumplido su promesa, en la tierra donde la caída se develaría ilusión o mera eventualidad. En Ítaca quedan lejos los cantos de la pluralidad y la sensación de nunca haber partido tiene su ocasión: Dios o Ulises no viven una condena adámica, pero incluso si la vivieran el recuerdo de la Unidad edénica atizaría a

³⁵ Cf. TI, p. 124.

todas sus hazañas y mañas, a fin de descerrajar las puertas del jardín dejadas en custodia a la guardia querubínica.³⁶ La distancia se ha abierto para cerrarse.

La separación de los fragmentos, sería el vacío por llenar de lo mismo de lo que antes de caer estaba lleno. Si el ser cayó, al desplomarse en el piso y regarse en pedazos, cada trozo separado queda en situación de falta, o sea, en una no-completitud delatada en los quiebres y rugosidades de sus márgenes; en otras palabras, en la imposibilidad de significar por sí mismo. La falta debe ser colmada, lo escindido guarda la necesidad de componerse, de volver a participar del Uno. En el fondo, el ser separado se enfilaría desde siempre a totalizarse, estaría apurado de volver. En ese sentido escribe Levinas:

Concebir la separación como caída o privación o ruptura provisoria de la totalidad es desconocer toda separación que no sea la de la *necesidad*. La necesidad atestigua el vacío y la falta en el necesitado, su dependencia frente al exterior, la insuficiencia del ser necesitado, precisamente porque no posee enteramente su ser y por lo tanto, no está, propiamente hablando, *separado*.³⁷

En su autenticidad, el ser no es plural sino la totalidad. La caída afinca la multiplicidad y, en ello, un alejamiento cuya suerte se enfila y terminará en la interrupción; el separado no es suficiente, está lacrado de dependencia y pertenencia a una instancia superior. Aunque no fuera colmada, tal necesidad remarca que la separación de la caída es una pseudo-distancia; el separado se halla tendiente al origen unitario depuesto provisionalmente. Es lo afirmado contundentemente, *verbi gratia*, en Plotino³⁸ y por las deudas contraídas con él de la mística —incluida la judía; dios cayendo en emanaciones, y en su bajada degradado poco a poco y cada vez más, donde cada emanación depende de las anteriores, en falta y necesidad de las precedentes.

Empero, Levinas no se acoge a una comprensión del ser caído; la expone con las mientes en supeditarla al tamiz crítico. Repara en la separación del yo respecto del Infinito, consiguiendo explicitarla y describirla en la radicalidad que la justifica. En este quehacer descriptivo, advierte más allá de Rosenzweig, que de Jonia a Jena existen momentos de

³⁶ Cf. GN: 3:24.

³⁷ TI, p. 124.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 125.

excepción que deben apreciarse como amparos y primeras resonancias de la separación liberada de la necesidad y la caída.

c. El mérito imperecedero de los griegos

El exacerbado énfasis de lo racional como lo perentorio de lo humano, ha sido a su vez la opción de sumar al yo a la totalidad. La razón de cada individuo equivale a su libertad, lo distingue y lo pone encima de los otros entes, los cuales se hallan encarnados en el instinto, arraigados vegetalmente o abandonados a una pasividad sin remedio. No obstante, la razón particular sería parte y consecuencia de la razón universal e impersonal; de todos y ninguno, del λόγος ordenador. El juego de las razones singulares, de los pensamientos de los individuos, es lo valedero ya que cada razón está cedida a un orden de sobrada amplitud, fuera del cual se despabila la locura.

El referido orden se habilita y se justifica desde su interior, y con ello se forja para sí una dignidad divina. Una libertad al realizarse pensamiento, saber, teoría, estaría exhibiendo su acuse de entrega y hasta de su ser prescindible, pues jugaría para la totalidad racional universal, donde otra cualquiera podría ocupar su lugar. El yo se perdería decolorado dentro de tal impersonal divino, sería neutralizado. Para Levinas, prolongando la crítica abierta por Rosenzweig —y de ahí el clima antiheliano al que no cesa de asistir el lector de *Totalidad e infinito*— tanto en Hegel como en Spinoza arrastrando a la tradición: «Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto».³⁹ La razón envolvería a las libertades racionales de todos los hombres, anulando las discrepancias cabe la neutralidad de su universalidad —o excluyendo por el delito de irracionalidad, lo que sería una manera negativa de integrar culpando de inhumanidad.

No obstante, Levinas se detiene para cuestionar si la razón no deja entrever cuando menos un ligero rastro de la separación. Lleva a puerto una apología de la filosofía, a pesar de que su desarrollo está anegado de inocultables momentos totalizadores. Descubre desafíos y reticencias originales desentendiéndose críticamente de la totalidad, y el primer deslinde lo sitúa en los albores del pensamiento filosófico. Éste permite reconocer la separación del yo, su posición renuente a abandonarse a algo otro que él. El antiquísimo

³⁹ *Ibidem*, p. 110.

amor a la sabiduría, canalizada en la representación, encumbrado por encima de otras maneras de relacionarse, posibilita no ignorar la separación de lo humano respecto de cualquier otra instancia del ser, incluso una supuesta instancia embaladora. En ese arcén apunta nuestro pensador:

La representación no constituye, ciertamente, la relación originaria con el ser. Es, sin embargo, privilegiada; precisamente como posibilidad de recordar la separación del Yo. Y éste habría sido el mérito imperecedero del «admirable pueblo griego» y la institución misma de la filosofía que ha sustituido la comunión mágica de las especies y la confusión de los órdenes distintos por una relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos. Sócrates, al condenar el suicidio, al comienzo del *Fedón*, se niega al falso espiritualismo de la unión pura y simple e inmediata con lo Divino calificada de deserción. Proclama ineluctable la marcha difícil del conocimiento que parte de este mundo. El ser cognoscente queda separado del ser conocido.⁴⁰

La razón antes de ser idolatrada atesta, en su desnudo por salir de las lindes mitológicas y extáticas, a la separación. Nuestro pensador no deja a resguardo de las llaves que la teoría, constituida fontalmente desde la representación, en su privilegio o sin él, es una de las maneras de espolear y subvencionar la totalización. No obstante, no oculta el hecho de que su privilegio ensanchado mediante el esfuerzo de los primeros filósofos, implica un serio deslinde y menoscabo a los señoríos de relaciones afirmadas como una comunicación o participación, momentáneas pero ya proyectivas, con un presumible origen verdadero o auténtico al que se habría de volver: lo divino en su cariz de fundidor. Los griegos a través de la progresiva institución racional de la filosofía, han denunciado las falsas y peligrosas pretensiones mágicas y de posesión. En el caso platónico del rechazo del suicidio de Sócrates, Levinas advierte al paragón del concepto rehuyendo la trampa de creer en la posibilidad de la reunión con lo divino, como prueba del paso directo y de lleno a la fundición. El Sócrates, aborrecido por Nietzsche, es lo contrario al extático y al embaucado por la magia gracias a la razón, incluso al filo de la muerte; se libra de pensar en la realización de la participación en lo divino, porque entre lo digno de conocer y el aquí se traba un trecho, ya que ello ni está ni se confunde con el aquí.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 72.

Sin embargo, el problema de la razón es su aguda tendencia a arrogarse soberana, a creer en su espontaneidad en tanto exenta de condiciones, algo denominado con Rosenzweig supuestos. Empero, Levinas considera que al nivel de la libertad del yo, ello también es un indicio de la separación porque informa de una independencia, una no-participación que hace incurrir en la tesis de que la libertad nace desde sí misma. Esta situación es el polo opuesto de la justificación de la razón en *la razón* una y universal, pues no interesa preocuparse de esa justificación. A oídos levinasianos, ambos casos están transidos de arbitrariedad, ya que si bien uno denota un rastrojo de la separación, en los dos la razón decantada libertad se fundamentaría en sí misma. De ahí que nuestro pensador haga hincapié en el deber de remontarse más acá del saber y de la libertad. Ello significa retroceder más acá de la razón, a un origen del yo diferente del yo mismo, del *para sí*: a una dependencia sin absorber al dependiente, que asegura su independencia.⁴¹

Ambas cosas, tanto el indicio de la separación como la condición del pensamiento, son noticia merced a Descartes. Por él, Levinas las tasa en su justa gravedad.

d. Descartes y los dos momentos del *cogito*

Según Levinas, lejos de unos miramientos como los deleuzianos —en pos del esclarecimiento de la comunión entre Kant y Foucault—, el *cogito* cartesiano expone una fisura irreparable. Deleuze arguye que el *cogito* asemeja a un huevo cerrado sobre sí, perfectamente entreverado en sus correspondencias.⁴² En cambio, desde Levinas una interpretación de tal talante responde a un orden meramente lógico, pues no alcanza a escuchar al calado metafísico abierto ahí y tampoco a la separación indispensable a la metafísica. Sobre esta línea, otro de los momentos de la tradición en el que suena la separación sin detener a la andanada de sus decibeles, tremiendo esencial a la fragua descriptiva de *Totalidad e infinito*, es la tercera meditación de Descartes. Ahí, se vuelve comprensible en qué sentido, aún en el argot teórico y en el suceso mismo de lo teórico, *el ser cognoscente queda separado del ser conocido*, pues en ninguno de los dos momentos cruciales del *cogito* quien piensa se reduce a lo pensado ni viceversa.

⁴¹ Cf. *Ibíd.*, pp. 104-112.

⁴² Cf. Gilles Deleuze: *El saber. Curso sobre Foucault*, pp. 168-173.

Respecto del segundo momento —objeto de las mayores atenciones de parte de Levinas y consecuentemente de los lectores del texto de 1961—, la interpretación del lituano-francés sostiene que la evidencia fundamental conseguida por Descartes revela a Dios y al yo sin confundirse, alejados pero en relación: si el *cogito* es evidente sólo lo es, al final de cuentas, dado que Dios hace parte de la evidencia. Y sin embargo, Dios no queda apresado o ganado mediante la inteligibilidad: supera al pensamiento infinitamente. El sobrepasar es la articulación de la idea de lo Perfecto, sin la cual la duda metódica habría sido la máxima expresión racional del escepticismo. Empero, lo concluyente no está definido mediante las posibilidades que inaugura tal idea de sostener al resto del conocimiento, sino en el propio evento de la superación del pensamiento por lo pensado. Lo cardinal reside, de la mano de Levinas:

[...] en la situación descrita por Descartes, en la que el «yo pienso» mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada «idea de lo infinito». Ciertamente, las cosas, las nociones matemáticas y morales, están también, según Descartes, presentes por sus ideas y se distinguen de ellas. Pero la idea de lo infinito, tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás a su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades «objetiva» y «formal» no está excluida; de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor, por nosotros mismos.⁴³

El haber de Dios salvaguarda a la epistemología, pero lo que provoca a Levinas de la especulación cartesiana acerca de la idea del Infinito, no es la prueba de la existencia de Dios —una preocupación ausente en el largo de toda su obra— y tampoco las consecuencias gnoseológicas de ello. Su interés se centra en la diferencia entre la idea del Infinito y las del resto de los entes; pensar a éstos es la coincidencia con ellos, la adaptación de su realidad objetiva a la medida formal de la idea de ella; pensar lo infinito implica la no-coincidencia, el desborde y, por lo tanto, la atestación de la separación entre el yo y Dios.

Lo importante resulta ser la trascendencia del Infinito respecto del finito, el no quedar ajustado en la idea, la frustración de la correlación, lo cual mide a su infinitud

⁴³ TI, pp. 72-73.

misma. La distancia, la diferencia abierta entre idea e *ideatum* hace al contenido del *ideatum*. Dicho de otra manera, lo valedero es que el Infinito se intriga con el yo, en el emplazamiento descrito por Descartes, en tanto Absolutamente Otro y que únicamente así puede venir a la idea. Absolutamente Otro significa irreductible, ab-suelto, es decir, separado y no totalizado. La idea del Infinito testimonia la irreductibilidad de la exterioridad a una Unidad, sea la que sea o el huevo deleuziano; no se trata de indicar que antes de la idea haya fusión entre el yo y Dios y que a su hora ocurriera la ruptura para demostrar la unión: no, el más allá del Infinito nunca ha sometido a sí, a pesar de las creencias y los esfuerzos teológicos, al más acá del yo; y éste no consigue —ni puede intentar— sujetarlo en una concordancia entre lo objetivo y la forma. Dios conserva su Trascendencia, por eso su venir desborda al pensamiento —de Él, con justicia, sólo puede haber Deseo metafísico.

De este modo, el segundo momento del *cogito* muestra a la separación porque la idea del infinito sustentándolo es la excepción de la inadecuación: el yo no domina, no lo encapsula en la formalidad de la idea. En cuanto al primer momento del *yo pienso*, Levinas porfía en ello como el lapso donde el yo se sostiene en su actividad meditativa sin apoyo de nada ni nadie; instante del aislamiento, del fulgor de la autonomía sin acorro de ninguna instancia extranjera.

El segundo momento estructura una relación metafísica, Dios sobrepasando los límites del pensamiento y, en ello, garantizando la evidencia del *cogito*: gracias a Dios *soy* y ninguna duda me cabe. En este trajín reflexivo el *soy*, es decir, la patencia del existir, «No es de golpe. Aun su causa, más vieja que él, está todavía por venir. La causa del ser es pensada o conocida por su efecto *como si* fuese posterior a su efecto». ⁴⁴ En términos llanos y ásperos: la vida hasta y durante el primer momento del *cogito*, pasa de largo ante su causa; en el cundir de este primer lapso, o sea, al no poder dudar de dudar, el efecto va por delante.

En razón de esta situación paradójica, el análisis no debe andar de prisa al darse cuenta de ese *como si*; en el camino cartesiano, la seriedad levinasiana no coquetea con las premuras. Nuestro filósofo no se confía al asentimiento fácil de que la posteridad de lo anterior, en cuanto vejación a la lógica, provenga de un llano olvido, de que la memoria

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 77-78.

distraída no acuda con puntualidad al auxilio del razonamiento. Un retraso calificado así conllevaría una incauta ilusión, pero la demora no obedece a una contingencia produciendo la negatividad del llegar tarde de la causa, de Dios. Ofrece algo positivo: aunque la reflexión no refleja a la separación, es decir, aunque al pensamiento en este primer momento no se dé, dentro de su trance la testifica; la presupone y la continúa realizando.⁴⁵ En este sentido, Levinas no titubea en trazar: «El *Después* o el *Efecto* condicionan allí el *Antes* o la *Causa*: el *Antes aparece* y solamente es recibido».⁴⁶ La recepción de la aparición, que no es sino la advertencia de la idea de Dios en el yo, acusa que el fundamento —el *Antes* o la *Causa*; el venir de Dios a la idea— de lo realizado después con precedencia ha tendido lugar luego. De tal forma, sólo por obra del efecto la causa puede venir; en el complejo de la duda metódica, la causa se encuentra condicionada por el efecto, el *Antes* se despliega porque el *Después* ha sido primero. Hay una inversión, susceptible de remedio a través de la férula lógica. Pero en su espontaneidad, el *cogito* ganando piso a su *Causa*, se ha emprendido a-teo. Por muy efímero e inconsistente que sea este prematuro *Después* o *Efecto*: propala una independencia.

El *cogito* durante su primer lapso se afianza en sí, no cobran relevancia ni lo sido ni lo que podrá ser; gracia de la juventud eterna que dura cinco minutos. A pesar del apoyo posterior de lo anterior, el yo *pienso* ni ruega ni se fía, se sostiene solo. Esta independencia sin prédicas y segura, está regida por una ignorancia: el no saber y ni siquiera creer necesitar a Dios.

Así las cosas, Descartes representa una excepción de Jonia a Jena imprescindible, pues le enseña a Levinas cómo a ras de la dimensión teórica, dos momentos de la misma reflexión señalan a la separación: la idea del Infinito y la ignorancia primera del *cogito*. Esta última es un furtivo desarraigo, y aquella la metafísica. Ambos momentos son posibilitados gracias a lo denominado interioridad en *Totalidad e infinito*, la cual es la dimensión de la sensibilidad humana que constituye la separación: el hecho de que el hombre ha sido creado ateo.⁴⁷ Separación, sin embargo, ya averiguada en la concepción del Bien más allá de la esencia. El ateísmo, el poder realizar la existencia sin Dios —alegremente— viene de la creación *ex nihilo*, pero todas las veredas filosóficas persisten en

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 78.

⁴⁶ *Ídem*.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 82.

conducir a Platón: momento de excepción de Jona a Jena de las más acendradas estimas levinasianas,⁴⁸ una vía anti-totalizadora no frecuentada con justicia en los despueses de la tradición.

⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 125.

B. El sentido filosófico de la creación *ex nihilo*: la reivindicación de la separación

1. Rosenzweig y el carácter teológico de la creación

a. El Mundo, Dios y la Revelación

Cuando la meditación se rinde porfiadamente a la reducción a una única Unidad o fondo común, el mundo puede ser tomado como el Todo o cual una parte más de ello. Para Rosenzweig, la esencia de esa posibilidad ya solidificada en la filosofía coincide, en última instancia, con los oídos sordos a una Voz manando allende el pensamiento: la Revelación. En la atención especulativa a ésta, la Unidad omniabarcante se fragmenta, pues puede y debe abordarse al mundo en tanto criatura.⁴⁹ Con ello, él deja de creerse clausurado, se abre hacia el exterior y su misterio se aclara porque aparece imposible su equivalencia a la totalidad: el mundo es algo respecto de Otro, y entre ambos existe una relación donde no hay identidad que borre la particular naturaleza de cada cual.

La relación al punto, conforme el nuevo pensamiento, es la Creación. Origen —y persistencia— de lo existente incomprendible desde sí mismo. El mundo ha venido al ser gracias a Dios, Quien no se confunde con él y permanece más allá de él. Por eso: «[...] el acto de la creación, según la fe de la Revelación, saca de sí algo perdurablemente necesario y lo libera fuera, y es, pues, afirmación del mundo por parte del Creador. Afirmación del mundo: la Creación es creación del mundo».⁵⁰ El acto creacional no desdobra a Dios ni trae un no-dios, y tampoco rehace algo supuestamente ya habido; establece la diferencia al crear una alteridad que no confluye en Él ni mora dentro de sus fronteras. El Creador ha creado —y sigue creando— algo otro que Él, y el mundo ha correspondido —y continúa haciéndolo— sin perder sus contornos y contenidos cabe lo divino. Ahí estriba su afirmación, la cual no es sino precisamente su diferencia; su ser mundo y no Otro.

⁴⁹ Cf. *La estrella*, pp.46 y 55.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 161.

En congruencia, Dios es Dios y solamente Él. Sobre esta línea y las anteriores, el tratamiento de la Creación desplegado en *La estrella* —soportado y henchido por la destotalización filosófica— se efectúa *in theologos*.⁵¹ Rosenzweig hace resonar la independencia de Dios esgrimiendo aquello que le es propio: la libertad de poder crear; analiza lo esencialmente divino, distinguiendo los modos y fundamentos del poder creador. Teológicamente, arroja luz sobre por qué el Eterno provoca el milagro de la Creación. Ésta constituye el comienzo de las relaciones efectivas entre Dios, Mundo y Hombre, pues es el principio del espacio-tiempo y la génesis de los entes; en sí misma resulta revelatoria, pues acomete la primera manifestación divina —se mantiene en el trascurso histórico y se proyecta consagrada redencionalmente. Además, a partir de su idea en el nuevo pensamiento, se cumple de algún modo el dicho de Gershom Scholem de que «Los filósofos y los narradores de mitos sólo saben que de la nada no puede provenir nada. Pero [que] los teólogos saben justo lo contrario».⁵² Un juicio puesto en dubitación, en sus plenas desavenencias y con sus respectivos asegunes, tanto por los emanantistas de la mística judía como por su insobornable malqueriente Levinas.

b. El poder creador y la creaturalidad continua de la nada

El teólogo —heterodoxo— Rosenzweig problematiza a Dios a resguardo del natural desdén filosófico hacia la Revelación. Con arreglo en ella, depositada en la desparramada tradición judía —y en la más sistemática cristiana— y sometida a interpretación, se hace cargo de las determinaciones esenciales de Él, cuya explicitación lo deja definido como Creador.

Antes de todo antes, el Dios de *La estrella* es el acontecimiento de una libertad sin condiciones, es decir, no se debe a nada más que a la arbitrariedad y capricho de sí.⁵³ Atemporalmente, o sea, precediendo al principio,⁵⁴ en el acontecimiento incondicionado se consuma una suerte de posibilidad reflexiva: Dios se autorevela, se da cuenta de su infinita libertad. La autorevelación al ejecutarse atestigua un poder de salida —poder de ir de Sí a Sí para develarse—, y en su curso la libertad se manifiesta de lleno como poder también

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 135.

⁵² Gershom Scholem: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, p. 58. Los corchetes y su contenido son nuestros.

⁵³ Cf. *La estrella*, pp. 158-159.

⁵⁴ Cf. GN, 1:1.

infinito.⁵⁵ La autorevelación troca al poder en propiedad, pero «Qué es el poder, una vez que ha llegado a ser propiedad? [...] no acto aislado, no más capricho, sino esencia».⁵⁶ Esencialmente, el Eterno puede sin limitación, y la manera efectiva de la realización de su poder es la Creación. En ésta la esencia lleva a cabo una cabal exteriorización, deja de asentarse en la inmanencia. Por eso escribe el de Kassel: «El poder del Creador es propiedad esencial, pero toma su origen del capricho que, no siendo propiedad, sino acontecimiento, arde interminablemente, con renovada llama, en el pecho de Dios antes de la Creación».⁵⁷ La potestad creacional personifica la negación de un vacío divino y la fuente de la apuntada afirmación del mundo. Conciliación de la arbitrariedad y la necesidad de crear, con lo cual la criatura no aparece como una ocurrencia o contingencia, ni tampoco en tanto coto al Creador, sino imprescindible a lo incondicionado. En palabras de Ángel Garrido-Maturano: «Si dios, efectivamente existe, no puede ser sino infinito poder creador, porque sólo *como* Poder Creador, que se da desde siempre y en todo lo que es, puede manifestarse la esencia infinita de Dios».⁵⁸ El mundo existe porque el Otro existe.

Para el Creador resulta inexcusable guardarse de crear, es una necesidad de Sí. Sin embargo, esa necesidad no implica menesterosidad alguna, privándolo de o tornando irrisoria a su ilimitada libertad. Lo imprescindible de la criatura viene de lo incondicionado de su autoconfiguración. De este modo, el motivo creacional del mundo es el poder infinito de Dios. Esto atiza el entendimiento de su llegada al ser de la nada, concepto que no mienta una oquedad haciendo de casa, compañía o vecindad al Creador antes del principio. Una nada metafísica y coetánea del Eterno en lo intemporal, se halla fuera de las consideraciones del nuevo pensamiento, pues la idea de la Creación *ex nihilo* corresponde al ejercicio de la esencia divina: la criatura descansa en la arbitrariedad y el capricho. En ese arcén, Garrido-Maturano escribe al comentar a *La estrella*:

[...] que haya Dios y que efectivamente cree, *esto se funda en nada*, porque el ejercicio, por parte de Dios, de su propia creación es el principio arbitrario de ser. De ahí que, desde la perspectiva del Creador, la creación sea una creación de la nada. Sin embargo, el

⁵⁵ Cf. *La estrella*, p. 159.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁸ Ángel E. Garrido-Maturano, «¿Hay nada antes del principio? Acerca del sentido y de la sostenibilidad de la idea de *creatio ex nihilo* en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig», p. 439.

principio no es una nada vacía, ni Dios en la nada, ni un Dios que existiera antes de la creación y creara al mundo desde la nada absoluta. “El principio es: Dios creó”.⁵⁹

Que el mundo sea creado desde la nada posee la significación de que su Causa no se debe a nada, se funda en nada. De otro modo, *de la nada es desde la* divina libertad ardiendo interminablemente. En razón de ello, la *creatio ex nihilo* no ha de definirse bajo la señalización de que el principio es una nada, haciendo las veces de una sustancia insustancial presta a una transmutación o cual hueco dispuesto a la llegada del ser. El sentido del venir de la nada, delata al mundo creado desde lo que *no es* el mundo; la criatura jamás puede intercambiarse por el poder creador, éste es nada del mundo. Aunado a ello, la Creación es *ex nihilo* dado ha sido creada sin un fundamento necesario, por cuanto dicho poder trayéndola surge de la incondicionada libertad de Dios.

En el nuevo pensamiento, la comprensión de la Creación no se detenta tomando a la nada precediendo al mundo. Con rigor, el poder creador inaugura el espacio-tiempo; Él no sucede *antes*. La Creación es el principio absoluto, la conformación del ahí-espacial y la apertura del incipiente ahora-temporal. Está antes de todo, un todo significando a la pluralidad de los entes, los cuales sólo adquieren singularidad gracias a las relaciones espacio-temporales entre ellos; una cosa resulta indeterminable en sí, es *esto a aquello* merced a esas relaciones. El mundo hace de Aquí, del espacio que siendo ya permite la congregación de los vínculos propios de la multiplicidad de los existentes. Empero, la conformación del espacio no se da en el estricto inicio; el Aquí tiene una condición. Lo primero temporalmente hablando, las primicias de la creación, es el caos.⁶⁰

Originariamente el mundo ha sido un agolpamiento caótico, un amasijo de puros adjetivos saturando una plétora; plenitud de la indistinción y el desorden. El caos, al ser primogénito, indica que el concepto de la creación de la nada contiene el rechazo de su pre-existencia: «El caos está en la Creación, no antes de la Creación. El principio está en el principio».⁶¹ Primo procediendo de la nada, con tal condición del caos se fija el sentido de la renovación de lo existente desde que se abrió la existencia. Después de haber llegado, el revoltijo de adjetivos debe ser sometido a separación y ordenamiento mediante la misma

⁵⁹ Ídem. Las cursivas son nuestras.

⁶⁰ Cf. *La estrella*, pp. 177-178. Véase a su vez GN, 1:2.

⁶¹ *La estrella*, p. 178.

potestad creadora.⁶² Con estas operaciones cede lugar al espacio, al Aquí, pero ellas no lo zanján de tajo: ello se prolonga aminorándose en el través del tiempo, acusando que la Creación se encuentra pendiente en su consumación.⁶³

La Creación relaciona a Dios y al Mundo, refiriendo a éste estando ya ahí, existiendo ya. Referencia decantando al pensamiento al pasado, pero sólo desde el presupuesto de tal pasado en la forma de la apertura del principio de lo que sigue siendo. «“Dios creó el mundo”»,⁶⁴ verdad indiscutible para la trama entre Creador y criatura tomada desde la perspectiva de Aquél, cuya ocasión ya ha sido. No obstante, si el mundo se pone a consideración bajo la óptica de la propia perspectiva mundana, acaece sin haber sido sellado sino permaneciendo en constante devenir y apuntando cabe el futuro. No reventó terminado, consumado en todas sus posibilidades. Se halla aventurado en su desarrollo, en su proceso vivo; por ejemplo, hay y continúan generaciones y regeneraciones, regidas por leyes que no se impusieron por sí mismas y que teleológicamente llevan más allá de ellas. Del trazo de *La estrella*:

Lo que para Dios es pasado, pasado inmemorial, realmente «en el principio», puede ser para el mundo aún pleno presente, y seguirlo siendo hasta el fin. La Creación del mundo sólo tiene que terminar en la Redención. Únicamente desde ella, o desde donde hubiera, si no, que poner ese fin, mirando retrospectivamente, tendría la Creación que ser —y entonces sí, por cierto, incondicionalmente— «creación de la nada».⁶⁵

A ojos del Eterno: todo ha sido cumplido. Sin embargo, para la criatura la Creación treme de pasado, presente y lo por venir. El mundo existe ya, pero allende el abandono de la perpetua incidencia de Dios, la cual se finiquitará con la Redención; apreciado desde su vivacidad lo creado se experimenta siendo objeto, todavía y hacia lo venidero, de la libertad del poder creador. Éste efectúa, en el correr del tiempo, la presuposición mutua, la avenencia de *creatio ex nihilo* y de *creatio continua*:⁶⁶ creó y crea.

⁶² Cf. *Ibíd.*, pp. 178 y 183.

⁶³ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, «¿Hay nada antes del principio? Acerca del sentido y de la sostenibilidad de la idea de *creatio ex nihilo* en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig», p. 442.

⁶⁴ *La estrella*, p. 163.

⁶⁵ *Ídem.*

⁶⁶ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, «¿Hay nada antes del principio? Acerca del sentido y de la sostenibilidad de la idea de *creatio ex nihilo* en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig», p. 447.

La creación no ha tenido ocasión de una vez y para siempre, al mundo no le va en lo que es el haber llegado completamente al ser. Que sea a su vez continua representa incesante constancia y renovación, la injerencia a cada momento del poder creador. Ella es: «[...] ciertamente, providencia universal, pero que se renueva, respecto de toda la existencia, en cada mínimo instante particular, de modo que Dios “renueva día a día la obra del principio”». ⁶⁷ La renovación, cantada en la primera oración judía de la mañana, compone la creaturalidad de la criatura, y la conciencia de su suceso es el darse cuenta del seguir siendo creada y no del tajante haberlo sido. Esa conciencia se despierta al sonar de la Palabra, por la Revelación.

Para Rosenzweig, el mundo no consigue hurgar en el misterio de sí por sí mismo, ni desde los entes de su pluralidad. La respuesta veraz iluminando al sentido de lo habido, la conciencia de la creaturalidad nace en el hombre gracias a que Dios es más que Creador. Según el de Kassel:

El Creador es también El que revela. La Creación es el augurio que sólo se confirma por el signo milagroso de la Revelación. No es posible creer en la Creación porque ofrezca una explicación suficiente del enigma del mundo. El que aún no ha sido alcanzado por la voz de la Revelación no tiene derecho a suponer el pensamiento de la Creación como si se tratara de una hipótesis científica. Así que es enteramente correcto que, una vez que el pensamiento revelado de la Creación puso a discusión lo cuestionable de la imagen metalógica del mundo increado, el pensamiento que no podía hacer suya la idea de la Creación buscara algo con lo que remplazarla. Ya dijimos que hay que entender la doctrina de la Emanación en la Antigüedad tardía como un intento hecho en esta dirección. ⁶⁸

Sin Revelación, la Creación no alcanza a ser asumida simplemente porque preste una posibilidad explicativa del secreto del mundo. Entonces, sin que la Palabra surque el oído, cabe optar por explicaciones diferentes, extrañas a la creaturabilidad continua de la nada, lo cual justifica las elecciones asidas filosófica e incluso teológicamente para comprender a Dios, al Mundo y al Hombre embutidos en un único todo. Dentro de esas alternativas, Rosenzweig acusa con razón al emanantismo del colmo de la antigüedad. Los

⁶⁷ *La estrella*, p. 165.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 179.

emanantistas consideran a lo existente mediante la figura de la cascada o de la onda luminosa desparramándose desde Dios; ríos y ríos descolgándose de unas fuentes anteriores, de las que el surtidor líquido o refulgente originario es Él. Presentación de una ponderación del Uno allende la Revelación.

Empero, más allá de Rosenzweig, con Levinas se pone al descubierto que incluso dicha ponderación ocurre en reflexiones sobre la emanación, sin duda deudoras de Plotino, donde la idea de creación a juego con la nada no es inopinada ni distante de la Palabra. Así sucede en la cuenta de la mística judía del siglo XI al XVIII. Las elucubraciones e interpretaciones de la Revelación al interior de ella, proveen contrastes propicios a la comprensión de la significación levinasiana de la creación *ex nihilo*, sobre todo a través de la aseveración del verterse divino y de su *contracción* en el proceso creacional.

2. La mística totalidad del judaísmo

a. La emanación de la nada y el *Zimzum*

El pensamiento de la Creación de la nada, se aloja con insoslayable celo dentro de las preocupaciones teológicas de mayor hondura en los monoteísmos. Las faenas y los comedimientos que exige, fueron motivados desde antaño a causa de las cavilaciones a favor de la Unidad. En general, los teólogos ortodoxos de las tres religiones monoteístas, concuerdan en que la Creación *ex nihilo* es el saldo de la libertad divina ejercida mediante la Palabra: *por* su Palabra, no *de* ella, Dios manda el acontecer de algo distinto de sí mismo; a través de su Voz convoca al ser y no de un trozo de su esencia o de algo susceptible de reconstitución. Él es causa absoluta del mundo.⁶⁹

No obstante, al interior de una de las venas de la tradición credencial, donde la fe acogió por primera vez la Revelación de un único Dios,⁷⁰ se concilian en un monoteísmo ontológico el Creador, la pre-existencia de algo comprometido en la Creación y la criatura. En el misticismo judío —como en otros misticismos— la diferencia resulta anulada en el afán cabalístico de ser algo del Creador —aunque sea una apartada y poco luminosa brizna de su luz, pero Él.

⁶⁹ Cf. Gershom Scholem: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, pp. 49-50 y 57-60.

⁷⁰ Cf. DT, 6:4.

La mentada anulación es en el fondo el eterno anonadamiento de Dios, esto es, su identificación con la nada; ésta hace el algo pre-existente. La Creación *ex nihilo* se efectúa en cuanto proceso desde, con y para Dios: «La nada que condiciona la creación es él mismo»,⁷¹ según la erudita revisión de la mística cabalística de Scholem. De tal guisa, el ejercicio divino se encuentra direccionado en su denuedo creacional hacia su propio detentador, no como movimiento tendiente a la instauración de un auténtico afuera. Se trata del regodeo y extensión de la Unidad, nunca de obrar una verdadera alteridad. En las posturas de este talante Plotino no ha pasado de largo, pues la Creación se asume en ellas en tanto rosario de desbordamientos: paso de una primera y secretísima *sefirá* a otra y luego a otras. A pesar de que en Plotino no hay Creación, esa primera *sefirá* recuerda al Uno del que caen los diversos grados de la multiplicidad; el Uno del neoplatónico es el esencial polo o punto de derramamiento, el fundamento ontológico del cual corren instancias cada vez más inferiores en un proceso fluyente.⁷² Flujo similar al de las *sefirot*, cuyo foco originario es el Dios bíblico, cual nada también llamada *suprema corona*.

La corona emana a la segunda *sefirá*. Según los cabalistas, este inicial flujo lleva a cabo precisamente la creación *ex nihilo*, ya que es el rebosar de la nada hasta el ser. O dicho de otra manera, el manar de la sabiduría de Dios desde su luminosa nada. En palabras de Scholem:

La mayoría de los cabalistas enseñaban que la verdadera creación de la nada consiste en el surgimiento de *Hojmá*, la sabiduría de Dios, la segunda *sefirá*, de la más excelsa de todas las *sefirot*. La sabiduría divina contiene las imágenes primordiales en Dios de todo ser creado; en ella, la primera (sic), está el ser. En cambio, la primera *sefirá*, la «suprema corona» de Dios, es una realidad de Dios, tan escondida que puede muy bien ser llamada la nada originaria (*l'ayin gamur*). La verdadera creación de la nada consiste en el paso de la nada de Dios al ser originario de las imágenes en su sabiduría, definición que se repite incansablemente de mil formas en la literatura cabalística.⁷³

La sabiduría ha llegado de la nada, mas no es diferente de Dios. Cuenta de cuño platónico fungiendo de densidad ontológica primordial, en el sentido de una secundariedad

⁷¹ Gershom Scholem: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, p. 59.

⁷² Cf. *Ibídem*, p. 48.

⁷³ *Ibídem*, pp. 64-65.

posibilitando a todo ser posterior. La segunda *sefirá* concentra las imágenes, las ideas del flujo de las consecuentes emanaciones; está preñada ontológicamente de las continuidades de ella misma, de los des-colgamientos o irradiaciones que terminan en la osificación de los entes materiales.

De algún modo, lo creado se divide en dos: el rosario luminoso de las *sefirot* y el mundo en torno. Este último, si bien no deja de sobrepasar temporal y espacialmente a los entes que reúne, queda cualificado como inferior. Empero, entre la inferioridad y el mundo superior no existe separación; podrán darse los disimulos y los misterios, pero la prolongación sin rupturas desde la nada persevera prescindiendo de abandonar a la diferencia al más minúsculo de los grados. No hay un vacío, un salto, una grieta «[...] desde aquel supremo punto originario hasta el último de los seres materiales. Nunca asoma una verdadera nada interrumpiendo la continuidad de la cadena».⁷⁴ La concepción cabalística de la Creación de la nada indica que lo existente, sean las *sefirot* o este mundo, no procede de un origen primordial que no se identifique y lo identifique con Dios; hay un hilo que ata sin diferir con lo atado. Todo proviene de Él y Él no es sino en lo último de sí la nada. Pero esta nada luce, y su luz se desperdiga y constituye a lo creado de y en ella sin importar las necesarias disminuciones en su caída. Esa luz es la materia definitiva de cualquier criatura⁷⁵ —de ahí la nostalgia y el fervoroso anhelo de los místicos de remontarse hasta ella.

Y sin embargo, la asimilación de la Creación *ex nihilo* al proceso emanantista acarrea a los cabalistas varios conflictos teóricos. Entre ellos, la paradoja de un Dios que siendo la nada no sólo es, sino que por ser único necesariamente debe erigirse en una plenitud infinita. Esto señala la constancia de un pensamiento alérgico a la multiplicidad, junto con el problema de cómo la ilimitada plenitud daría cabida a lo creado. En este contexto, la pregunta hermanando al cómo y al por qué existen entes vuelve a hacer ruido con cabal derecho, pues si Dios es infinito no habría jamás una nada, tampoco habría lugar para un rosario de *sefirot* y menos para lo otro que no sea Él. Con las miras en paliar este escandaloso e incómodo inconveniente especulativo —que apareja a la vez los choques

⁷⁴ *Ibídem*, p. 68.

⁷⁵ *Cf. Ibídem*, pp. 53 y 70.

ente teísmo y panteísmo—, Yitshac Luria en el siglo XVI planteó la idea de la autolimitación divina: un *zimzum*.

Tal planteamiento afirma la efectuación de un primer movimiento creacional antes del tiempo y del espacio, una retirada divina emprendida hacia el mismo Dios, rindiendo asequible a un segundo ocasionando a la nada. De la mano de Scholem: «La palabra hebrea *tsimtsim* significa literalmente “contracción”. Quiere expresar una contracción del ser divino en sí mismo, un descenso a sus propias profundidades, una autolimitación de su esencia en sí misma; según esta teoría, la única que deja espacio y contenido a una posible creación de la nada».⁷⁶ El acto de la autolimitación motiva la producción de la nada, la cual ya es una novedad y no lo divino; en lugar de una emanación llevando a cabo una extensión de lo mismo, la contracción propicia el espacio dispuesto al advenimiento de la criatura. Con esto, la Cábala además de afrentar a Aristóteles y a toda la teología derivada de la idea de un Dios inmóvil, reivindica de algún modo la significación bíblica de la vivacidad del Eterno. Un Dios renunciando a su pleno cundir a fin de que pueda llegar a ser lo otro: sólo por esa renuncia se posibilita el traer algo distinto de su esencia. Se trata de un entrar para salir en el través del poder creador: condición de posibilidad del mundo, apertura de un afuera propiamente dicho.

El *zimzum* consuma la primera manifestación de la libertad divina, emplazando una oquedad o un rincón destinado a la alteridad. No obstante, aun con la aseveración del repliegue, las notas comprensoras dominadas por la preponderancia de la totalidad, aunque maltrechas, siguen enquistadas en las direcciones de la teología de la mística cabalística, pues el segundo movimiento creacional es emanantista y hace participar a lo creado de algo divino. Según el dicho de Scholem:

Todo lo que existe resulta del doble movimiento por el que Dios se concentra en sí mismo y sin embargo simultáneamente *irradia algo de su ser*. Ambos procesos no son separables uno de otro y se condicionan mutuamente. El proceso de emanación, que *participa a todo ser algo de lo divino*, está limitado en todos los niveles a cada escalón por el repliegue de Dios en sí mismo.⁷⁷

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 71-72.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 73. Las cursivas son nuestras.

El primer movimiento deviene de golpe el segundo, la emanación: a través del espacio abierto por la concentración se desata la irradiación de la luz divina. El repliegue se vuelve permanente, es *creatio continua*, pues de lo contrario lo surgido luego del *zimzum* desaparecería. Empero, su arribo y mantenimiento en la existencia dependen de su participación. Existe algo divino, al menos una chispa en cada instancia o ente creado.

Aunque la vena credencial, en su juego fenomenológico, de la que palpita el pensamiento de nuestro filósofo repuse a la mística, la consideración de ambos movimientos puede ser leída en su obra: el segundo tomado negativamente y sometido a la crítica a consecuencia de su embonar sin remilgos ni fingimientos en los anales ontológicos; y el primero, asumido con y en la falta de disimulos, porque su noción se encuentra cargada de la indicación de la separación y la diferencia.

b. Una posterior y explícita recepción del *Nefesh Hajaim*

Así como en el judaísmo no faltan las meditaciones ponderando a la Creación eximida de la ocasión de una auténtica y radical alteridad, según se manifiesta en el fuego de *La estrella* su tradición también alberga la enseñanza de Dios sucediendo exterior y diferente de la criatura. *Totalidad e infinito*, reclamándose plenamente filosófico, se hace eco de dicha enseñanza —y ofrece la posibilidad de su respaldo paradójicamente desde Grecia. Ahí, Levinas dista de acordar su pensamiento con cualquier reflexión cuya expresión asegure el privilegio del Uno en detrimento de la separación, privilegio amarrado en la mística judía con las *sefirot*.

El desacuerdo no respira de la ignorancia y tampoco es advenedizo; la propia vida religiosa de nuestro pensador hierve del severo rechazo y desconfianza hacia los misticismos, lo cual se apareja y retumba en su filosofía mediante su crítica a la ontología. Al efecto, «[...] sería erróneo creer que desconoce la tradición mística y que en su obra no aparece la huella de esa tradición»,⁷⁸ al decir de Catherine Chalier. Situación difuminada en el texto de 1961, pero explícita en la posterior recepción de un libro caro para él: el *Nefesh Hajaim* de 1824, cuyo autor es el Rabí Jaim de Volozin —discípulo del célebre gaón de

⁷⁸ Cf. Catherine Chalier: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, p. 23.

Vilna, referente indubitable de los *mitnagdim*, quienes se oponían y oponen a los excesos acometidos principalmente por los *jasidim*.⁷⁹

Absteniéndose de la filosofía en torno, el libro del Rabí de Volozin lleva a cabo una excepción en el judaísmo, siendo un sistemático ensayo metafísico y doctrinario asentado en la autoridad de los textos bíblicos y talmúdicos abordados desde la hermenéutica rabínica, mas sin renunciar a la literatura cabalística.⁸⁰ Interpretando a esas líneas amparadas en la Revelación, Levinas denota la postura inscrita en ellas acerca de la Creación, a través de dos maneras de nombrar a Dios: *Elohim* y *Ein-Sof*—el Infinito.

De nuestro lado y en el contexto genésico del *a imagen y semejanza* del hombre respecto de Dios,⁸¹ el de Volozin se refiere al Eterno como *Elohim*. Nombre poseedor de particulares resonancias en el orden la Creación, dado que lo mienta detentando el gobierno de todas las fuerzas y siendo su refulgente venero originario. Dominar y proveer la completitud de las potencias revela que Dios es el Creador del conjunto entero de lo habido, de éste y de los incontables mundos sustraídos a la percepción e incluso a la capacidad imaginativa y racional más ubérrima, y de los vigores que los atraviesan y mantienen. En esa actividad divina se concierta, con matices específicos, otra interpretación de la avenencia ya señalada con Rosenzweig y la mística judía entre la *creatio ex nihilo* y la *continua*. En este espíritu, Levinas cita y comenta al *Nefesh Hajaim*:

Ser señor de todas las fuerzas equivale al poder de crear *ex nihilo* “mundos y fuerzas innombrables”. La existencia de la criatura creada de la nada —mundos y fuerzas innombrables— depende de su asociación a la energía creadora de Elohim: “En todo momento, toda la energía de su ser, de su orden y de su subsistencia depende del hecho de que Su voluntad despliegue en ellos un poder y una abundancia de luz nuevas: si esta influencia hubiera de cesar, los mundos volverían a la nada y al caos” [...]. El modo de ser de la

⁷⁹ Cf. Para el histórico recelo profesado contra los *jasidim* de parte de los *mitnagdim* y a fin de reparar en la pertenencia de Levinas a estos últimos, el texto «“A imagen de Dios” según Rabí Jaim de Volozin», en: ADV, especialmente pp. 227-232. Se trata de una de las recepciones levinasianas del *Nefesh Hajaim*, publicada en 1978 y que es la base del presente apartado. Además, para la situación del pensamiento del mentado Rabí en la obra levinasiana, consúltese el artículo de Ricardo Gibu «El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina», particularmente las pp. 101-106; texto donde se descarta una línea de continuidad entre la meditación del de Volozin y la filosofía propiamente levinasiana, descarte abonado desde la distinción entre el judaísmo de aquél y el de nuestro pensador, pero sin negar las coincidencias.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 230-231.

⁸¹ Cf. GN, 1:26.

criatura correspondería por lo tanto a lo que llamamos “creación continua”: el ser de la criatura es su “asociación” con *Elohim*.⁸²

La asociación desarrolla la expansión de la energía creadora, una renovada abundancia luminosa alentando a lo venido de la nada y sin la cual se nihilizaría. La Creación como asociación permanente estriba en la distribución jerarquizada de la vitalidad de *Elohim*, donde el grado de altitud coincide con el de interioridad, de tal manera que la cima y el punto último de la profundidad son Él. Desde el más alto interior se generan de mayor a menor los mundos y sus fuerzas: repartición de la vida de Dios en el surgimiento de lo cóncavo merced a lo convexo. Por eso: «[...] como se sabe gracias a la cábala de Ari, la luz y la interioridad de cada mundo y de cada fuerza es el ser exterior de la fuerza y del mundo que se encuentra por encima de él. Y según este orden uno se eleva de lo alto a lo más alto [...],⁸³ a la letra del *Nefesh Hajaim*. Esta forma de la prolongación de las pujanzas divinas indica la fundamentación de una serie de subordinaciones, pues cada mundo gobierna al inmediato inferior inspirándolo porque es su alma. En la cima más honda: «Dios es el alma del universo»;⁸⁴ el alma de todas las almas, el Señor de todas las fuerzas.

La cima de la suma superficialidad, dado el hecho de ser la criatura final del sexto día, es el hombre. La simple lógica de la jerarquización afinaría la consideración de que, a causa de su inalterable ser reciente, el alma humana estaría sometida al gobierno de lo emplazado interiormente encima de ella y que, al quedar situada al nivel más bajo de lo creado, su relación con el Alma del universo sería una irremediable dependencia mediatizada por los mundos y fuerzas apostados entre ambas. No obstante, lo humano ocupa un lugar privilegiado porque su alma procede directamente del soplo divino.⁸⁵ El vínculo con *Elohim* es excepcional, pues la inspiración celebra una intimidad y una participación. Una ilación «[...] que no es ciertamente una pura y de simple identificación, pero tampoco es una mera distinción».⁸⁶ Esta equivocidad —privada de la afirmación de la separación y la diferencia al modo de los dichos de *Totalidad e infinito*— inflama al sentido

⁸² ADV, p. 234.

⁸³ Citado en *Ibidem*, pp. 234-235.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 235.

⁸⁵ Cf. GN, 2:7.

⁸⁶ ADV, p. 236.

del genésico *a imagen y semejanza*, mas no como la aseveración de una cuasi-igualdad sino de una obligación imprescindible a la *creatio continua*.

Aunque la intimidad no anula la superioridad insondable de *Elohim*, mide su necesidad de lo humano. No existe equivalencia entre la baja superficialidad del hombre y la mayestática altura de la intimidad, mas Dios depende de él para intervenir en las realidades interpósitas. El barro con el que fue modelada la carne⁸⁷ se hallaba grávido de residuos de los mundos, la substancia humana se nutre de ellos, pero «El hombre “nutre” la presencia o la “asociación” divina a los mundos [...]».⁸⁸ Que sea a imagen y semejanza remarca a su privilegio en tanto responsabilidad. De su comportamiento cuelga la incidencia divina en su prolongación jerárquica y también la posibilidad de su sustracción de los mundos. Hay una participación humana en la Creación, una convocatoria a cumplir los dictados de la Torá a fin de garantizar a lo existente. Significación ética de la Palabra: la obediencia perpetúa la existencia y la transgresión acarrea la muerte. Por eso escribe Levinas sin soltar la letra del Rabí de Volozin: «Cuando el hombre se adecua a los mandamientos de la Torá, los mundos y las fuerzas que lo superan en elevación y en perfección se ven reforzados “en su ser, en su luz y en su santidad” [...]. O, por el contrario, contribuye a disminuirlos y a llevar estas fuerzas y estos mundos a su pérdida y a su destrucción».⁸⁹ La incidencia sin amainar o ceder de *Elohim* resulta correlativa del hacer humano, o sea, por éste se confirma lo habido o retorna a la nada; todo acto, palabra y pensamiento son ocasión para la persistencia, disminución o desaparición del ser. Una leve falta puede ser catastrófica, en cambio la actitud apegada a la Torá vivifica a repecho a lo real. De ahí que el hombre deba ser considerado a su vez alma de los mundos, y que en el judaísmo, a pesar de la dura cerviz y de los descarríos a diestra y siniestra, no se extravíe la conciencia del peso de su fidelidad a la Palabra: ser el pueblo elegido acusa su irrecusable asignación de responsable de la alteridad, su privilegio es estar a cargo de lo creado.⁹⁰

Entonces, particularmente la obediencia o desacato de Israel a los mandamientos favorece o perjudica al sostenimiento de la facticidad cosmológica, la cual, al constituirse como una concatenación con punto de partida en Dios, entrega una comprensión del Él

⁸⁷ Cf. GN, 2:7.

⁸⁸ ADV, p. 237.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 240-241.

aludida por el de Volozin como *de nuestro lado*. Al Señor de todas las fuerzas se accede *teóricamente* en atención a la idea de jerarquía, y en ello se revela supeditado en su labor creacional a la apuntada obediencia, limitado por la respuesta de su pueblo. No obstante, en el *Nefesh Hajaim* el calado significativo de lo divino no se agota en el sentido de *Elohim*. Se completa, o mejor dicho, se desborda en referencia a *su propio lado*.

Las nominaciones de lo divino son un acto que, con prescindencia o arreglo al fervor sentimental de la fe, obran la pretensión teórica de acortar los trechos y urden una identificación. Tal acto se remata en una definición y, en el caso específico del nombre *Elohim*, en la búsqueda que se quiere realizada del acceso a Dios, la cual puede seguir el trazo cuesta arriba del desplazamiento jerárquico de su energía o, cuando menos, hacerse una imagen general del trazado. Se trata de un lance teológico aventurado desde la perspectiva *de este lado*, animándose a ceñir lo divino a los alcances de intelección humanos. «Pero Dios posee también, en el Tetragrama, un sentido que remite a aquello que el hombre no puede ni definir, ni postular, ni pensar, ni siquiera nombrar»,⁹¹ aduce Levinas en su interpretación.

Sabido es que el recurso al término *Tetragrama* es una alusión al Nombre innombrable; acuse de una doble remisión negativa a lo inefable. El término y el Tetragrama en sí —Yahvé— simbolizan a lo imposible de alcanzar pese a cualquier esfuerzo teórico, pero el uno y el otro —aunque no se pronuncie— ya han fracasado a causa de su constitución nominal y general por su pertenencia al lenguaje. En aras de una mayor justicia, los cabalistas han optado por llamar a Dios el *Ein-Sof*: el Sin-fin. Toda nominación a partir de la Revelación está en la posibilidad de aspirar a ser un comienzo de aprehensión, mas relegada a quedar en eso, pues Dios no tiene ni orilla ni fin: es infinito y en consecuencia inalcanzable. De este modo, mentarlo como *Ein-Sof* manifiesta el reconocimiento de su ser Inalcanzable⁹² —aunque esta expresión a su vez no pueda librar la infidelidad a Él.

La inalcanzabilidad configura al *de su propio lado*, delatando —en un primer momento— la carencia de conformidad con la significación de *Elohim*, y debiendo atizar el

⁹¹ *Ibidem*, p. 242 y véase, para el lugar bíblico de la revelación del Tetragrama, ÉX, 3:13-15.

⁹² Cf. ADV, pp. 245-246. El *Ein-Sof* como lo nombrado pero jamás alcanzado, conduce a la evocación del Infinito propiamente levinasiano en la intriga ética donde sucede como el *ideatum* que desborda a su idea, como un correlato nunca noematizado del Deseo (Cf. *Ibidem*, p. 246 y véase TI, específicamente las pp. 57-59).

abandono del prurito hermenéutico en las regiones de lo acallado. Empero, el Rabí de Volozin se arriesga a especular acerca de esa otra perspectiva ajena al acá, justamente sobre la base del Tetragrama y la revelación del monoteísmo.

La unicidad divina, el no haber más que un único y solo Dios, se ordena y festeja en la forma primordial de la liturgia cotidiana del judaísmo: en el *Shemá Israel*. En éste el Tetragrama ratifica la imposibilidad de un pluralismo divino. Esta renuncia teológica al politeísmo es pensada por el de Volozin a juego con el deuteronomico «“No hay nadie fuera de él”»,⁹³ lo cual acota al monoteísmo en tanto estricta objeción también a la exterioridad. Por eso, en el «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé»,⁹⁴ se ha de comprender al Eterno «[...] como absolutamente uno, o sea como no afectado por la multiplicidad y la jerarquía de los mundos a los cuales se encuentra “asociado”; que es uno al punto de ser único, y que, hablando absolutamente, no hay nadie a su lado [...]».⁹⁵ El mentado no haber, esto es, la no existencia del afuera y de las vecindades, impele a concebir a la Creación dando lugar a las criaturas en Dios mismo.

Sin márgenes, el *Ein-Sof* se prestaría condición espacial donde tendría sitio el escalafón de los mundos. No obstante, esta geometrización de lo divino no entrañaría menoscabo alguno ni provocaría ninguna necesidad a Dios. Más aún, el monoteísmo dispensado de aquendes es su modo cabalmente omnipresente: el *de su propio lado* debe entenderse, en sus últimas consecuencias, transparentando el velo de una total e imbatible abarcabilidad. Una plenitud que no sólo anularía el despliegue de la vitalidad divina hacia afuera: tomada al pie de la letra, troca imposibles las novedades. En todo caso, los mundos serían simplemente regiones de Dios y los hombres tan íntimos suyos como espiritualidades fundidas, recogidas en sí, escindidas ilusoriamente pero con la venia de despertar a la Unidad por la gracia de la fervorosa oración —como estiman los *jasidim*. La plenitud obstaculizaría la perturbación y la variabilidad, la Torá se volvería absurda porque

⁹³ ADV, p. 245. En este lugar Levinas cita DT, 4:39 aclarando: «“No hay nadie fuera del él” es la traducción de lo que habitualmente se entiende por “y no hay ningún otro”». Esto último —como era de esperarse gracias a la advertencia levinasiana— se lee en la versión de la Biblia Jerusalén como «[...] y no hay otro», lo cual veda a la sutileza asida mediante la hermenéutica rabínica que permite indicar, al punto, la exclusión no sólo de cualquier otro dios sino de la alteridad en general.

⁹⁴ DT, 6:4.

⁹⁵ ADV, p. 245.

no habría posibilidad del decaimiento del orden, y la propia idea de la religión y con ella la de la Creación perpetrarían una falta a la verdad, pues todo sería divino.⁹⁶

De tal modo, el cotejo de *Elohim* con el *Ein-Sof* arroja una paradoja; desde *su lado* Dios suena incompatible con las maneras de pensarlo *de nuestro lado*, frustra las distinciones graduales de los pasos entre lo convexo y lo cóncavo. Todo lo inunda sin poder desbordarse. No obstante, el de Volozin no borra ni una ni otra perspectiva, ofreciendo la solución de la paradoja y dando cabida sin mella al sentido del nombre de *Elohim*; en el saldo, pese a la ausencia de una separación y diferenciación absolutas, la Torá y lo humano son rescatados como indispensables a la Creación.

Ein-Sof significa lo ilimitado de la plenitud, lo cual hace ir a parar al pensamiento del de Volozin a los problemas ya sopesados cabalísticamente por Yitshac Luria. Éste — como se asentó arriba—, apegándose a la costumbre mística de la elaboración de comprensiones en términos lumínicos, tiene que habérselas con la inevitable pregunta del *cómo* de la posibilidad de la existencia de lo que no es Dios; en virtud de su falta de límites ha de ser una luz homogénea, sin comienzo ni fin, cancelando a consecuencia de su abundancia cualquier espacio de llegada para la alteridad. En su cundir, la identidad de Dios anularía *a priori* y *per se* a lo creado. No obstante, el de Volozin no se resiste a la solución de Luria, pues en ella la jerarquía de todas las fuerzas y mundos se salva sin abdicar del *Ein-Sof*. De la mano de nuestro filósofo:

Aquí es donde *Nefesh Hajaim* recurre a la antigua idea de la especulación cabalística: a la idea de la “*contracción originaria*” de lo Divino, a la idea del *Zimzum*. A través suyo se resolvía, en la Cábala, la antinomia entre la omnipresencia de Dios y el ser de la criatura fuera de Dios. Dios se contrae previamente a la Creación para hacer lugar, a su lado, al otro que él.⁹⁷

El espacio, lo libre de su omnipresencia, no había dormido ni estaba olvidado dentro de ella; su suceso no remite a la memoria o despabilamiento de un vacío eterno. Surge del repliegue divino, y al sobrevenir queda entregado al advenimiento y situación de la prolongación jerárquica de la energía divina; Dios es el Alma del universo, el Señor y

⁹⁶ Cf. *Ibíd*em, pp. 246-248.

⁹⁷ *Ibíd*em, p. 248. Las cursivas entre las comillas son nuestras.

fontana de todas las fuerzas y el aliento condicionado de la vida de los mundos porque antes se ha contraído. Además, al hacer lugar a la verdad de su asociación con lo creado, no renuncia a su inefabilidad: a causa del *Zimzum*, de algún modo también se retira a la obscuridad;⁹⁸ de ahí que se pueda saber de *Elohim*, y que el *Ein-Sof* no sea alcanzado por las intenciones gnoseológicas. Se trata de la ambigüedad de la Revelación; de la sustracción y la entrega, de la huella sugiriendo lo inapresable de un más allá.

Irremediablemente, la solución de la paradoja a través de la idea del *Zimzum* compete a la perspectiva *de nuestro lado*: el hombre se encuentra imposibilitado para acceder a los procederes divinos y a su esencia. Pese a ello, el de Volozin no cesa de arriesgar y al aventurarse evidencia —sin resquemor alguno— que tanto la significación de un nombre como del otro no discrepan del ser de Parménides. *De nuestro lado*, la Creación aparece estructurada de acuerdo a la mística del emanantismo: es un derramamiento gradual de la misma luz. Y, aunque la estima de lo humano cual imagen y semejanza resida en una responsabilidad cosmológica, su alma se asevera procedente del hálito de Dios. Asimismo, si bien el de *su lado* está vedado, para el de Volozin Él debe ser una luz única y homogénea. La paradoja no se desdibuja, pues según el dicho del Rabí: «Quien fuera capaz de captar su esencia vería que lo llena todo de forma indiferenciada, sin ninguna distinción ni jerarquía de ninguna clase, sin diferencia de lugares: todo es de una unidad simple y absoluta, como antes de la creación. Pero nosotros no podemos —y además no estamos autorizados a ello— penetrar en este dominio terrible».⁹⁹ En términos de *Totalidad e infinito*, *Elohim* representa una concepción del ser caído y el *Ein-Sof* significa la carencia de la exterioridad y de la mínima grieta.

Ambos nombres conducen a la comprensión ontológica, al Uno, a la totalidad reacia a la multiplicidad, a la diferencia y la separación. Sin embargo, lejos de silenciar a las licencias hermenéuticas, con el camino andado del texto de 1961 —y con la afinación de la marcha en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*— Levinas sostiene que en el *Nefesh Hajaim*: «Se trata del ser designado en su pluralismo y en las relaciones que regulan los términos de esta pluralidad; se trata de diversos órdenes de lo real en su coherencia, o en las rupturas que los separan».¹⁰⁰ Afirmación relajada y seriamente condescendiente en

⁹⁸ Cf. Ídem.

⁹⁹ Citado por Catherine Chalié: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, p. 34.

¹⁰⁰ ADV, p. 232.

comparación con la agudeza crítica y la radicalidad que cobra el carácter de la separación en el referido texto levinasiano. Allí, la creación *ex nihilo* se precisa a fin de desmentir cualquier porfía teórica o sentimental en la participación de la creatura en Dios, y el asunto es la descripción de la subjetividad absuelta originariamente de la totalidad, sin descolgarse de lo divino ni estar englobada en alguna plenitud. La inteligibilidad de tal absolución depende del tenue rastro de la noción de una retirada del Infinito de la extensión ontológica. Noción que no sofoca, pese a su escaso desarrollo, su parentela y choque con la idea mística del *Zimzum*.

En disenso con la postura de Rosenzweig y lo expuesto por Scholem, el sentido de esa retirada conlleva el de trascendencia e implica a la nada, pero no arrastra a la filosofía de nuestro pensador a las galeras teológicas, pues no se afianza en la Revelación. Antes bien, halla referente en aquel a quien no debería regateársele la justicia de reconocerlo el verdadero padre la metafísica, cuya meditación no ha tenido vínculo con la experiencia revelatoria de la Biblia: Platón, siempre Platón.

3. De la creación del ateo

a. La filosófica pérdida de audacia de la idea de creación

Los bellísimos trazos de *Totalidad e infinito* no son de una filosofía teológica o de una teología filosófica, tampoco expresan una convicción o postura atea en el sentido ordinario del término; ni articulan una incredulidad ni invierten la medieval servidumbre del pensamiento nacido en Grecia y mucho menos la replican o votan —aunque ciertos sesgos interpretativos puedan querer esto último. Sin embargo, para Levinas la lectura de la Biblia —mediada siempre por la Torá oral y la cauda de comentarios desprendida de ésta— encarna una de las experiencias fundadoras y moduladoras de su trabajo filosófico. Hay una coexistencia de lo griego y lo judío, la cual, no obstante, no se resuelve en un discurso teológico o en una disquisición basal de dogmas, ni siquiera al estilo destotalizador del excepcional y demasiado presente Rosenzweig. La teología y los hilos colgando de ella o sustentándola, parten o encuentran su justificación última en la Palabra. En el texto de 1961

y en el resto del pensar filosófico levinasiano no se perfila una fe y el versículo no hace — ni puede, ni debe hacer— de prueba.¹⁰¹

Levinas no es un teólogo y creer o no creer no urde una preocupación crucial para él —ni siquiera llega a sus oídos como la cuestión religiosa por excelencia. Al ocuparse de la noción de creación *ex nihilo* no acomete una indagación cuyo fin esté apuntado, a partir de una pretensión confesional, hacia legitimar y avivar una fe a través de la aclaración de una intención fuera del espacio-tiempo, del proceder divino y de las determinaciones esenciales posibilitadoras de tal proceder; a diferencia, por ejemplo, de Rosenzweig, la mística cabalística y el Rabí Jaim de Volozin, las preguntas qué o quién es Dios para crear y por qué lo lleva a cabo no aparecen en el horizonte filosófico de nuestro pensador.

Ahí, el caldo significativo de la creación no refleja un ímpetu a fin a sacralizar teóricamente una de las peculiaridades divinas; más aún, ninguna particularidad de ese cariz entretiene a la reflexión; en el tratamiento fenomenológico levinasiano nunca se expone una descripción de Dios en tanto explicitación de la identificación de un correlato de la conciencia —ello resultaría un despropósito, pues la idea del Infinito es Deseo desbordado por su *ideatum*.

En esa línea, el abordaje filosófico de la creación responde a la elaboración de la reivindicación de la verdad primera que desmiente a la totalidad. Con el caso del nuevo pensamiento avisando del absurdo de una generalización, las teologías al encargarse de ella tienden a y consuman concepciones ontológicas, donde la multiplicidad y las diferenciaciones irreductibles terminan despreciadas o inadvertidas; forjan y promueven la equivalencia de ser y totalidad. Al razonar de manera ontológica sobre la Creación, se estrellan contra las ya repetidas dificultades insalvables de pensar cómo un Ser, cuya constitución debe estar provista principalmente de infinitud, tiene vecindad con entes fuera de Él o cómo ciertas entidades libres moran cabe sus adentros o enlazadas con su realidad.¹⁰² Las respuestas varían, mas socorridas por los términos de la Unidad, el estatuto de la diferencia y la separación son en ellas un recurso decorativo y ligero. En ese arcén, las ideas de trascendencia y de un *más allá*, tan caras a la teología y a las religiones, quedan privadas de seriedad y rigor. Tal como se aprecia en la mística y en el Rabí de Volozin, lo

¹⁰¹ Cf. EI, pp. 24-26.

¹⁰² Cf. TI, P. 297.

ex nihilo no aparece cual indicación de una grieta irreparable que nunca estuvo sellada entre Creador y criatura, sino suministrando de diverso modo el señalamiento de una continuidad que descarta a la alteridad y a la exterioridad; el Dios cabalístico y el del *Nefesh Hajaim* es maternal, uterino, aunque alumbre no corta el cordón y si éste se escinde sus puntas guardan la memoria, la nostalgia de ser lo mismo. Recuerdo de una participación teniendo lugar también en el cristianismo: cuando Agustín plañe con el «[...] nos creaste para Ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en Ti»,¹⁰³ la trascendencia y un auténtico *más allá* han sido defraudados y el imperio de la inmanencia instalado teóricamente.

En cambio, pensada radicalmente, la idea de creación permite superar las tesis emanantistas, a las inquietudes del pecador latiendo hacia la supuesta Unidad perdida, y a todos los aprecios dedicados a ésta. Levinas no oculta la inscripción de esa idea en el registro religioso del judaísmo, pero la radicalidad estriba en que su meditación opera un movimiento definitivo y definitorio de la fenomenología: pone entre paréntesis, adosando las escalas y propósitos míticos y piadosos, a los ontológicos que habitualmente la envuelven.¹⁰⁴ En consecuencia, lo teológico no es asumido, pues se vuelve a la noción misma de lo *ex nihilo* purificada de las fascinaciones en la totalidad. Así, se repara en el sentido de la diferencia y separación como la verdad primera de la creación; mostrando positivamente a la multiplicidad allende los términos de la caída, se rehúsa una ponderación bienvenida o tolerada de la degradación del Uno.

Ponderación de la participación contrariada, en la matización de la ínclita aseveración de que de Jonia a Jena el pensamiento se ha rendido e identificado unánimemente al Todo, desde la resonancia de la diferencia y separación que Levinas escucha en las excepciones filosóficas a las que Rosenzweig no hace justicia. No sólo la idea del Infinito de Descartes convoca al oído, la llamada viene de más lejos que la modernidad y en buen griego: el sonido de una comprensión plural del ser es timbrado por el tan joven y tan viejo Platón. Sin olvidar en el cajón a los modos fenomenológicos, no es extraño reconocer en nuestro pensador a un platónico cartesiano muy heterodoxo. El francés le ha indicado lo otro que la totalidad en la dislocación, la trascendencia y el fugaz

¹⁰³ Agustín, *Confesiones*, p. 9.

¹⁰⁴ Cf. Olmedo Gaviria, «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens», p. 521.

reflejo del ateísmo en el *cogito*; y el maestro de la Academia se lo ha enseñado al enunciar la imposibilidad de la homogeneidad ontológica, haciendo piso muchísimo antes que los dichos de *La estrella* —la que, sin embargo, quizás ayudó a la lectura levinasiana de los *Diálogos*. Si la fuerza, derechos y dignidad destotalizadores de la Revelación, cual prueba misma de un *más allá* en su realización, han sido silenciados mediante el portentoso ruido de la fiesta hecha al Todo que los reduce, la propia tradición filosófica alberga otra posibilidad, junto con la cartesiana, para desdecir a la Unidad: *la trascendencia el Bien respecto de la esencia*.

Aun con las agudas tendencias totalizadoras de Platón, esa posibilidad de haber sido atendida en el curso de las sucesiones de las propuestas filosóficas y teológicas hubiera espoleado el cese del desvanecimiento de la pluralidad del ser a favor de la Unidad, pues la totalidad y el ser hubieran quedado privados de la equivalencia que los intercambia. Levinas acomete esa atención, y a través suyo encuentra un referente para justificar el sentido filosófico de la creación sin incurrir en un discurso teológico: el resultado de la puesta entre paréntesis ya había tenido ocasión en el pensamiento que ha afirmado la exterioridad e irreductibilidad del Bien en atingencia a las Ideas, que en sistema con sus copias forjan un todo. En palabras de Levinas: «[...] la metafísica griega concibió el Bien como separado de la totalidad de la esencia y, por ello, entrevió (sin ninguna aportación de un supuesto pensamiento oriental) una estructura tal que la totalidad pueda admitir un más allá».¹⁰⁵ Existe un todo, pero a la vez hay una instancia irreductible y allende, no englobante ni englobable y Platón no ha debido esperar algo ajeno a sus circunstancias para pensarla. Levinas le reconoce las prerrogativas y las tablas, acogándose a su autoridad con las mentes en apaciguar a las acusaciones de una entrega a problemas competentes *per se* de la teología o llanamente religiosos. En ese sentido se lee en *Totalidad e infinito*:

El Lugar del Bien sobre toda esencia, es la enseñanza más profunda —la enseñanza definitiva— no de la teología, sino de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un fuera de sí al que no engloba —y que cumple gracias a esta vecindad con un ser separado su infinitud misma—, en una palabra, la paradoja de la creación pierde a partir de aquí su audacia.¹⁰⁶

¹⁰⁵ TI, p. 125.

¹⁰⁶ Ídem.

La pérdida de la audacia no expresa menosprecio a la concepción de la creación, sino la falsedad de una declaración arrogándose el monopolio de la significación de la separación y la diferencia, cuyo representante connotado sería un Rosenzweig. Antes bien, resulta la enseñanza de más calado legada por los griegos, lo verdaderamente metafísico de sus metafísicas —y en cuanto filosófica dirigida a todos los hombres, y no propiedad de un orgullo malentendido hirviendo en un particularismo o de una disciplina envanecida porque uno de sus principales objetos es el Creador. La Revelación no puede ser vindicada como la única y originaria fuente del pensamiento de la exterioridad y la multiplicidad, ni siquiera puede ser asumida cual garantía; los místicos de la Cábala judía la acogieron y con la férula de Plotino volvieron a Parménides. Platón no es profeta y pensó el *más allá* de la esencia, la cual no se deduce del Bien y no desciende de éste; el Bien no es una nada haciendo de suprema corona desde donde fluye su divina sabiduría, en la que anidarían las imágenes de unas consecuentes emanaciones. Del Bien no emana nada, sobrepasa sin tocar a la totalidad, a un *τόπος ουρανός* prolongándose negativamente hasta lo sensible.

Por mor de ello, según Levinas y con perjuicio a la risa de Glaucón, profiere el Sócrates platónico: «Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él *les llega el existir* y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de esencia en cuanto a dignidad y a potencia». ¹⁰⁷ El apunte de tal llegar a la existencia despierta el leve y forzado aroma del evento creacional, pero indubitablemente en el dicho platónico se impone la trascendencia y la immaculada desigualdad del Bien respecto de la esencia, cuya identidad no halla comunidad o parte en Él; ella no es una astilla desprendida ni una onda de lo elevado, sino algo diferente y afuera. En ese arcén, nuestro pensador no titubea en escribir: «Un Bien más allá del Ser y más allá de la beatitud del Uno, anuncia un concepto riguroso de creación, que no sería ni una negación, ni una limitación, ni una emanación del Uno. La exterioridad no es una negación, sino una maravilla». ¹⁰⁸ La indagación platónica otorga la pauta propicia para soslayar los errores ontológicos al pensar a la creación, pues la negación, la limitación y la emanación aluden a menesteres y haberes de una estructura única del ser cerrada sobre sí; negar,

¹⁰⁷ Platón: *Diálogos IV. República*, 509b. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁸ TI, pp. 296-297.

limitar, emanar encajan en la integración en sistema, denotan dependencias y necesidades aunque sea de repeler. Sistema y totalidad son sinónimos. Ahí hay partes-de, no exterioridad; nada está absuelto, las partes son fracciones exigiéndose unas a otras y su determinación les viene del conjunto. Supeditación al Todo, lo necesitado se reclama de lo faltante y esto requiere a su vez de aquél en vistas a cumplirse como satisfactor. Inexistencia de lo extraordinario, pero lejos de esas tramas totalizadoras: «El Bien es Bien *en sí* y no con respecto a las necesidades. Precisamente por ello está más allá del ser»,¹⁰⁹ interpreta nuestro filósofo rescatando a la exterioridad de las marañas de las dependencias.

La exterioridad no hace de espacio a cruzar para saldar las satisfacciones, pues estaría librado de cierto modo en la necesidad no colmada. Es lo abierto, la maravilla de la separación y la diferencia. Imposibilidad de un único dominio y orden, remitiendo a la significación de la creación *ex nihilo*, pues el ser separado y diferente es la constitución del creado en tanto no-dependiente del creador a pesar de no ser causa de sí. La creatura es atea: no tiene a Dios en sí, no viene de Él, es absolutamente distinta siendo lo Mismo. No lo necesita.

En *Totalidad e infinito*, la descripción de esa independencia no concierne a un mundo capaz de rodar por sí solo una vez llegado a la existencia; la significación de la creación *ex nihilo*, deudora de Platón, no se manifiesta en el detenimiento reflexivo abocado a cuestiones cosmológicas. El pensamiento levinasiano se aposta fenomenológicamente a la víspera del sábado: lo problemático es lo humano. Lo importante, el asunto de ese hermoso libro se compromete en la defensa de la subjetividad, a la cual no le viene indispensable ni una tematización de Dios ni del estatuto creacional del mundo, pero sí el respeto a la determinación de su singularidad. Contra la integración teórica y las consecuencias fácticas de ésta, se precisa el abordaje del yo como ateo y creado.¹¹⁰ Y sin embargo, ello solicita la apreciación de la tenue mención de la retirada del Infinito.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 125.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 110.

b. La perfección del Infinito: su retirada, lo *ex nihilo* y la multiplicidad

Si lo divino tiene sentido y es aludido filosóficamente por Levinas, ello se justifica en que lo humano no constituye un resabio del Infinito; se halla desde su advenimiento a la existencia, desde que es, escindido y prescindiendo de comportar haber sustancial o de cualquier especie con Quien lo provocó.

Al punto, lo definitivo de la existencia humana no consiste en su procedencia, en el detonante de su origen tramando una supuesta filiación divina. Lo esencial determinando a su condición de creada, se sopesa en no ser un derivado o un descendiente de una forma básica y universal. Lo definitivo difiere del corresponder positiva o negativamente a una comunidad ontológica; el no participar de un *continuum*. Incomodando a las piedades — alegres, tristes e, incluso, indiferentes—, lo relevante no se caldea en ser o no hijo de Dios, sino en no estar en Él, en no tenerlo de ningún modo inoculado en el regazo de la existencia y de no caer de algo así como su esencia. Lo decisivo es el estar separado, y la separación se abre gracias a que «La divinidad guarda las distancias»;¹¹¹ produce la otra orilla y se mantiene llevando a cabo su Trascendencia.

En ese guardar, los ecos de la idea cabalística del *Zimzum* —o las coincidencias con ella independientes de las influencias— se presentan sin citas ni referencias explícitas, pues la apertura de la separación acontece en la creación a causa de una retirada. Al decir disimulado de Levinas:

Lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en *una contracción* que deja lugar al ser separado. Así se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que *se retira* de la extensión ontológica para dejar lugar a un ser separado, existe divinamente.¹¹²

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 301.

¹¹² *Ibíd.*, p. 126. Las cursivas son nuestras. La influencia mística en la explicación de la creación en *Totalidad e infinito*, mediante la recuperación emprendida en el *Nefesh Hajaim* del *Zimzum*, es remarcada por Catherine Chalié, quien sostiene: «Al interpretar ese mito en el sentido de una retirada de la “extensión ontológica”, Levinas también hace suya la advertencia de Jayim de Volozin: el Hombre no puede captar el acto creador “por Su parte”, esto es, por la parte divina» (*La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, p. 34). En nuestra lectura, Levinas no se mete con ni afirma que el ser humano pueda efectivamente captar al quehacer y a la esencia divina; en la indagación del texto de 1961, el Infinito es inaccesible a través de la voluntad o de la potencia teórica o sentimental. Simple y extraordinariamente visita, por eso la teología no se inmiscuye en la descripción y tampoco conocer a Dios hace parte de la determinación de la subjetividad. En ese sentido, el lituano-francés nunca se pronuncia acerca ni hace algún juicio sobre el de *su lado*. No obstante, si bien la retirada de la extensión ontológica —en cuanto uno de los escasos dichos levinasianos

La creación requiere una retirada inaugurando un espacio para lo distinto, una contracción que no solidifica una esfera divina apelmazándose sino que abre sitio propicio a lo que llega, a fin de no embargarlo ni embarazarlo. La renuncia a la invasión de la totalidad,¹¹³ el rechazo a formar un Uno, efectúa la imposibilidad de la reducción de la creatura al creador. El hombre no comparte principio con Dios, no revienta de Él: creado es separado. El Infinito al limitarse a sí mismo instauro el *más allá* del ser; no se queda ni retorna surtiendo a este lado, su divinidad —su santidad— resuena en que el hombre no le guarda en sí y Él no lo acapara. Entre ambos se traba una insuperable distancia, y lo irrecortable del *más allá* se ensancha en tanto diferencia absoluta. La creación ha absuelto a lo humano —y sólo por la absolución se posibilitan las relaciones fuera del ser, porque a falta de creación *ex nihilo* a lo sumo habría un aburrido monólogo divino.

El Infinito se ha contraído quedándose infinitamente lejos, en una exterioridad absoluta, y la creatura está absolutamente separada de Él; la relación de creación no ayunta ni confunde. Levinas, congruentemente, jamás ensaya la demostración de cómo crea Dios y de qué sea la nada; no se empeña en la preocupación de poner a la luz al proceso creacional y tampoco en identificar a esta última, como sí lo hacen Rosenzweig y los místicos. Empero, la mentada absolución acusa la significación filosófica de lo *ex nihilo*, mas sin ir al Génesis y prescindiendo —al menos expresamente— de la labor filológica natural de la hermenéutica talmúdica, consueña con sus conclusiones respecto del primer versículo revelado, pues: «El verbo “crear”, *bará*, significa dar el ser a una existencia fuera de sí, poner una realidad nueva y distinta».¹¹⁴ El *de la nada* posee el sentido de la absolución en tanto que, gracias a la contracción, el Infinito no se incluye ni comprende sino que pone en pie a lo no habido: la novedad de la diferencia. Imposibilidad del Uno, la creación *ex nihilo* conlleva el sobrevenir de lo otro que Él. Al efecto se puede leer en *Totalidad e infinito*: «La gran fuerza de la idea de creación, tal como la presenta el monoteísmo, consiste en que esta creación es *ex nihilo*, no porque esto represente una obra más

sobre lo que hace el Infinito— puede leerse bajo la clave hermenéutica del *Zimzum*, las desavenencias con el de Volozin no tardan ni se prestan a encubrimientos. Próximo a Yitshac Luria, que no suelta a la herencia plotínica de los emanantistas, para el Rabí al final de cuentas sólo hay Dios y nada fuera de Él, pero a los oídos levinasianos el ser no es Uno, simple y total, y Dios, como el Bien platónico, se eleva más allá de la extensión ontológica.

¹¹³ Totalidad y extensión ontológica, en el sentido de lo restado acá, como la esencia platónica. Luego se hará notar que el yo, si bien está aquí, no se encuentra atrapado sino por lapsos y no originariamente en un todo y por ser creado queda en posición de ser evadido.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 30.

milagrosa que la información demiúrgica de la materia, sino porque el ser separado y creado no ha salido simplemente del padre, sino que él es absolutamente otro». ¹¹⁵ Lo *ex nihilo* manifiesta la inexistencia de una homogeneidad cundiendo en todas las dimensiones, delata la co-implicación de separación y diferencia; sólo porque la creación es de la nada acontece la alteridad y puede determinarse la identidad del separado en cuanto separado.

Únicamente en razón del *de la nada* el separado puede ser él mismo. Incluso, al amparo de ello, la frustración del Uno no se consume en dualidad. Por la creación *ex nihilo* existe la pluralidad y la diversidad, los entes no se forjan en el ordenamiento y ceñimientos particularizantes de una pre-existente masa caótica; ¹¹⁶ desde un dominio de este jaez, no sólo no ocurría la novedad sino que de fondo lo existente sería susceptible de repartirse en última instancia y arruinando las sorpresas, entre lo material y lo inmaterial que habría sido desde siempre. Ahí, en lugar de diferencia y separación, habría para la pluralidad de lo humano comunidad ontológica, puesto que sería parte de lo informado y, por ende, la homogeneidad y la síntesis harían la verdad primera. ¹¹⁷ En favor de lo diferente, aduce el lituano-francés:

Afirmar el origen a partir de la nada por creación, es poner en duda la comunidad previa del todo en el seno de la eternidad, de donde el pensamiento filosófico, guiado por la ontología, hace surgir los entes de una matriz común. El desfase absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término creación, en el que, a la vez se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada. ¹¹⁸

Los múltiplos de la pluralidad y diversidad, al tener el modo de la creatura, no se desmarcan de la similitud; los hombres conservan la hermandad de ser creados. Merced a la contracción, no acuden desde un útero divino, lo cual cristalizaría el desarrollo de la carencia de exterioridad. Llegar a la existencia a partir de la nada, quiere decir la falta de un

¹¹⁵ TI, p. 87.

¹¹⁶ Cf. Platón: *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, 30a.

¹¹⁷ Levinas no asevera a lo humano inmaterial e inconsciente, al contrario pero de otro modo: la sensibilidad es la inicial y dichosa producción de la identidad del yo impidiendo la comunidad ontológica, pues consolida la separación y la diferencia, y la conciencia es uno de los modos posteriores del despliegue de la subjetividad.

¹¹⁸ TI, p. 297.

principio compartido; de ese modo, ni siquiera la nada figura como la fontana o el recurso desde donde surge la existencia. La significación filosófica de la creación *ex nihilo* es que al no haber matriz común, los hombres arriban heterogéneos; no acaece un principio cimentándolos y reclamándolos procedentes de lo mismo, reivindicándolos para un Todo. Así, «Los yo no forman parte de la totalidad. No existe un plano privilegiado en que éstos podrían tomarse en su principio. Anarquía esencial a la multiplicidad»,¹¹⁹ sentencia Levinas.

La multiplicidad al responder a esa anarquía no es ilusoria ni azarosa. Es la estructura misma de la creatura,¹²⁰ aunque: «Desde Parménides, pasando por Plotino, lleguemos a pensar de otra manera. Ya que la multiplicidad aparecía unida en una totalidad cuya multiplicidad no podía ser más que apariencia, por otra parte inexplicable. Pero es una multiplicidad no unida en totalidad la que expresa la idea de creación *ex nihilo*».¹²¹ Ésta asienta que lo ilusorio es que la procedencia de la creatura sea la descomposición de un sistema, cuya efectividad no desharía a la sistematicidad. Sostenerla declara que si el Infinito se contrae, pone de pie a los hombres fuera de todo sistema sin que pierdan las distancias de sí a sí.

La ruptura con el sistema, o sea, la conformidad de la contracción con lo *ex nihilo* y la multiplicidad, podría juzgarse en tanto una disminución o un empobrecimiento de lo divino, con lo cual el llamado a afirmar una plenitud que no se echa para atrás continúa siendo una tentación teórica, tal como se advierte en el Rabí de Volozin y en la recurrencia al lenguaje de la caída. Empero, en vez de defecto o mácula, accidente odiseico a superar al final de los finales, la retirada y el espacio libre para la pluralidad son acentuados por Levinas en cuanto acordes a lo excepcional y lo extraordinario del Infinito. Así pues: «La limitación del Infinito creador y la multiplicidad son compatibles con la perfección de lo Infinito. Articulan el sentido de esta perfección».¹²² No se da menoscabo alguno, al contrario, al no proseguirse en una caída rinde asequible y comprensible la distinción entre lo Trascendente y lo inmanente; las emanaciones, *verbi gratia*, arrojan la representación de una expansión cada vez más diluida donde dicha distinción, al fin y al cabo, sería imposible

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 298.

¹²⁰ Cf. EN, p. 42.

¹²¹ TI, pp. 126-127.

¹²² *Ibíd.*, p. 126.

a consecuencia de la cerrazón de una estructura reputada por Parménides. La perfección, el existir divinamente, hace valer a la maravilla de la exterioridad y en ello cada separado cobra la dignidad de lo libre fuera de degradar o hacer sombra. Libre, es decir, independiente: sin necesidad de Dios.

c. La gran gloria: el ateo

Diferencia y separación deponen una comprensión de lo humano empecinada en la literalidad bíblica; evasión de las aseveraciones teológicas esgrimidas a partir de la autoridad de los versículos sobre la insuflación del hálito divino y del ser a imagen y semejanza. Novedad y exterior, la creatura no personifica una réplica y no se constituye en el llevarse a cabo de la recepción de una donación sustancial. Está suelta, no porque antes estuviera atada a Quien la pone de pie sino en tanto irreductible de la nada a Él.

Esta irreductibilidad no descuello soberbia, humildemente o por derecho conquistado con anterioridad, desde una elección del hombre en pos de su ser; él no se sostiene siendo causa de sí y no ha conseguido *a priori* convencer al creador de invitarlo a la vida. La irreductibilidad reposa sobre la suprema heteronomía de no deberse a sí mismo la existencia.¹²³ La creación *ex nihilo* verbaliza lo excepcional entre creador y creatura, pues en ella ésta sólo ha arribado mediante una pasividad total. Se cuele así la patencia de una cierta dependencia irreprimible de la creatura, cuyos efectos le atañen y conflictúan; la autonomía, asiduamente alabada y justificada, no puede residir en el origen del hombre — lo cual ya pone un coto decisivo a las prerrogativas que se arroga. No obstante, la anotada dependencia hace de punto de partida de su independencia; lejos de concretarlo mero resultado, la creación lo manumite al margen de una previa sumisión. Según la letra levinasiana: «La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema».¹²⁴ Esta insólita sujeción no condena a la libertad a no nacer, no enreda cabe una maraña de hebras invisibles donde el destino estaría sellado a espaldas del enredado. Acontecer de la separación frente al Infinito; desdoro de los dramas míticos, respeto en su insorteable exterioridad a lo Trascendente y al hombre.

¹²³ Cf. DL, p. 29.

¹²⁴ TI, p. 127.

Éste ha quedado libre de Aquél. Independiente de Dios, allende una totalidad en la que su particularidad no contaría: su posteridad de ente —felizmente egoísta— no se entrega, de antemano, a Él. El Infinito es Absoluto y el hombre a su modo también, pues la creación intriga escisión y alejamiento. Ello conviene a la perfección del Infinito y además: «Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz de ateísmo, un ser que, si haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí». ¹²⁵ La incidencia del creador, la manera de involucrarse en el acá se despliega al renunciar a acaparar, a través de la exterioridad a tal grado que el creado en su implantación es primero con respecto a sí, es decir, emancipado de su causa. La presencia del Infinito, su gloria es de alguna forma su Ausencia, la cual se efectúa positivamente como condicionamiento originario de lo humano para no necesitarlo —y hasta para ser capaz de negarlo. La creación, en tanto apertura de la separación, es creación del ateísmo. De ahí el paradójico y grato dicho de *Totalidad e infinito*:

Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar del Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. La ruptura con la participación está implicada en esta capacidad. Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico— realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo, comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo. ¹²⁶

Ateísmo más antiguo que la profesión de ateísmo. Modificación semántica al servicio del pensamiento de la diferencia y la separación; el ahínco levinasiano denota el aplazamiento de la confianza en el imperceptible brillo divino y de la creencia en el vacío del cielo —incluso del agnosticismo. El ateísmo es la constitución de lo humano, un fuera de Dios: una determinación inasimilable a una indeterminación o una plenitud divina que pudiera subsumir, haciendo u ordenando, a razones deudoras de ello mismo. El ateísmo es la condición de una singularidad haciendo pie: el egoísmo. El yo descrito por Levinas existe originariamente ateo, no a consecuencia de contar con la idea innata del absurdo de

¹²⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹²⁶ *Ídem*.

Dios o porque a su llegada las charlatanerías pierdan su influjo. Ateo en virtud de venir a la existencia sin ser abarcado por el Infinito ni conteniéndolo, sino siendo el Mismo; las vanidades del emanantismo, el panteísmo, la belleza vindicada a través de la interioridad del pecador y demás, son dejadas de lado en la advertencia levinasiana de la no-participación que tiene el modo de lo humano produciéndose yo.

Un egoísmo o ateísmo antelando, entonces, a la negación o asunción de la creencia. Tan anterior que a la realización de la creatura no le es indispensable advertirse llegando de la nada —ni siquiera cuando Dios viene a la idea se le revela tal condición, aunque ese venir la exige. Empero, dicha anterioridad es la condición de posibilidad de los asideros de la fe: sólo merced a la ruptura, por la imposibilidad de la participación, la creencia puede ser auténtica. Únicamente a causa de la irreductibilidad de lo humano a lo divino se posibilitan las religiosidades y, también, el ateísmo en su sentido lato —de lo contrario la fe y la incredulidad serían la traducción del regodeo jactancioso de Dios o una desestimación de sí mismo.

De ese modo, el ateísmo significa no estar despojado ni necesitar al Infinito, gracias a la creación. Lo *ex nihilo* permite que el hombre no sea pensado en correspondencia a lo que pudiera ser Dios; lo finito no se erige extraído del Infinito, o como llegado de acuerdo a su modelo. El hombre no ha caído, por ejemplo, resbalando a partir de una serie de *sefirot*, y en consecuencia su constitución no se mide por el mal del retorno. La espera del regreso a una Unidad es errada, dado que de algo así jamás hizo parte. No hay necesidad de abolir la separación, cual si la existencia fuera la salida del Uno y sólo cumpliera su finalidad en el término del periplo; la creación no estructura un exilio de una eterna y común patria divina. El ateo no equipara a una distribución o corte de lo ya habido, a una modificación. Es el suceso de la novedad y como tal una mismidad.

Tal mismidad no está ahí arrojada sin más, se lleva a cabo. Es la vida, el proceso de la hinchazón del egoísmo singularizándose, eludiendo el sometimiento a la totalidad. No obstante, esta exclusión ejecutada por el yo siendo yo no obra una falta de relación con la alteridad. Ser creado y mantenerse separado egoístamente, descarta la situación de un ente inmaterial a mitad de un hueco. La mismidad se celebra particularización sensible para-sí. La separación comienza a pesar en el despliegue de la sensibilidad, específicamente en el

ocurrir no de una nostalgia sino del gozo. Éste encarna, materializa la producción del ateísmo.

C. Los precedentes del ateísmo

1. Pensar al cuerpo

a. Más acá de lo metafísico

Que el ateísmo sea la determinación de lo humano, significa el arribo de lo absolutamente separado sin haber desatado a su propia génesis: maravilla de la paradoja de la dependencia como independencia. Gran gloria para el creador, absolución originaria para la creatura; Dios está en el cielo y el ateo sobre la tierra.¹²⁷ Aquél se ha retirado y éste ha sido traído aquende, en tal diferencia que en su venir ya es primero para-sí: al quedar de este lado de la contracción creacional, la creatura sin ser *causa sui*, *existe a partir de sí*.¹²⁸

Al tenor, el problema de la separación no puede recogerse simplemente en los límites de una meditación metafísica, la cual apuesta con y contra la tradición filosófica por la puesta en pie de lo humano, o sea, por su comienzo, desde la contracción del Infinito. En *Totalidad e infinito* y desde sus primeras obras, a Levinas no le basta con desplegar una comprensión especulativa del arribo a la existencia: es necesario pensar cómo, al margen de ese venir o considerándolo, se desarrolla la particularización del ente que somos, pues en ello se juega la patencia de la separación en el orden de los fenómenos, lejos de los lamentos nostálgicos por una supuesta Unidad perdida o de los entusiasmos por volver a ella. Se trata de la pregunta por el advenimiento concreto del yo, de la producción de la subjetividad o, dicho en los términos de su filosofía temprana, de la asunción de la existencia por parte del existente. De ahí que regido por un espíritu fenomenológico, Levinas adelante en *De la existencia al existente* (1947) la insuficiencia de restarse sin más en el pensamiento metafísico de la relación entre creador y creatura, anticipando que el asunto de la separación no se reduce al misterioso suceso de la creación *ex nihilo*, sino que conlleva al momento donde el existente se alcanza a sí mismo. Según las líneas de ese texto:

¹²⁷ Cf. Qo, 5:1.

¹²⁸ Cf. TI, pp. 82 y 298.

Para el «ente» que comienza no hay sólo que encontrar una causa que lo cree, sino que hay que explicar lo que en él acoge la existencia. No es que el nacimiento sea la recepción de un depósito o de un don por un sujeto preexistente; incluso la creación *ex nihilo*, que comporta por parte de la criatura una pura pasividad, le impone a aquélla, en el mismo instante de su surgimiento, que sigue siendo el instante de su creación, un acto sobre el ser, el dominio del sujeto sobre su atributo. El comienzo es ya esa posesión y esa actividad de ser.¹²⁹

La traducción de la paradoja de la independencia por la dependencia, es la actividad por la pasividad. Esa actividad corresponde a lo que en el texto de 1961 cobrará el calado significativo del existir a partir de sí mismo propio del ateo, revelando a la cuestión de la separación inescindible de la problematización de la subjetivación del sujeto desde y luego de la creación, en tanto acogimiento de la existencia según la conceptualización y direcciones de *De la existencia al existente*; no puede pasar de largo que quien surge comienza a ser y que, incluso en presencia de su causa,¹³⁰ asume al acontecimiento de su comienzo en el instante mismo de su llegada.

La subjetivación, tanto en *De la existencia al existente* como en *Totalidad e infinito*, aunque no intercambiable sin más, no vive de formalismos y abstracciones ni equivale al fin del desencuentro irreflexivo llevado a cabo por los poderes odiseicos de la conciencia. Es un acontecimiento sensible: evento de la identificación corporal; la asunción de la existencia por el existente se da en la posición corporal en el cruce del aquí y el ahora, y se recupera en el análisis fenomenológico del instante, por ejemplo, del cansancio; la independencia del ser a partir de sí del ateísmo, se produce en el gozo y en el trajín de la vida económica. En el primer caso, se trata de la determinación subjetiva como hipóstasis, reventando en la indeterminación de la pura verbalidad del verbo ser. En el segundo, de la producción del egoísmo en un trío de movimientos hacia la interioridad, aunándose a la contracción del Infinito y prolongando a la exterioridad, en tanto ratificación de la subjetividad separada al comer y bañarse —gozar—, habitar, trabajar y poseer. En ambos casos, se llama fenomenológicamente la atención sobre la identificación originaria entre ipseidad y sensibilidad. Un asunto atravesando, con sus respectivas peculiaridades, esbozos

¹²⁹ EE, p. 16.

¹³⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 105.

y afinaciones, a toda la obra levinasiana —culminando en la descripción del Decir en cuanto respuesta encarnada en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

b. El temprano atisbo del cuerpo: el sentimiento de identidad

La interpretación de la obra de Levinas está al filo, sobre todo en las prisas y el afecto a las ingenuidades dadas a la sensiblería carente de rigor, de reducirla a una gran idea —la responsabilidad por y para el Otro—, situando en el ámbito de lo accesorio a las verederos y preguntas en torno a o alejadas de ella. Sin embargo, dimitiendo del descuido y las premuras, se alcanza al interior del pensamiento levinasiano el reconocimiento de otros asuntos que, aunque tendidos hacia esa idea, poseen en sí mismos una significación nada supeditada o meramente secundaria. En esta línea, la mentira no calca al dicho sosteniendo a Levinas como un pensador del cuerpo. Con avenencia y pese al inocultable cartesianismo preñado de platonismo —al margen del racionalismo y del denuesto fedónico a la materialidad que somos—, la relevancia de la corporalidad corre sus hilos a través de su itinerario filosófico, apareciendo en diferentes momentos bajo el análisis de distintos registros de la sensibilidad y hallando un relieve fino y penetrante en *Totalidad e infinito*, en tanto ella constituye la manera de la producción de la separación al tenor de la interioridad: el ateísmo es egoísmo corporal.

Sin ser rebajada en aras de una indiscutible preeminencia intelectualista o pneumática, la sensibilidad se lee urdiendo una suerte de continuidad entre las varias discontinuidades de los textos del lituano-francés.¹³¹ En general, Levinas piensa lo otro que el pensamiento se ha afanado en pensar tradicionalmente, esto es, a sí mismo. Este regodeo

¹³¹ El primer nudo de la sarta se palpa discreto, pero suspicaz en la ínclita tesis de 1930 consagrada al pensamiento de Husserl. De ese modo, dentro de lo trasladado con el encabezado *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas toca en su disquisición —leudando a las posteridades de su propia fenomenología— el haber de lo hylético en la estructuración de la intencionalidad y de su constitución profunda por obra del tiempo interno (Cf. TIPH, pp. 65-67 y 75-78). De ahí que Tania Checchi, subrayando dicha continuidad en un estudio atinente a la afirmación de Levinas como un pensador del cuerpo, escriba: «Presenciamos, así, en estos breves apuntes de *La teoría fenomenológica de la intuición* el inicio de un camino en el que nuestro autor nos llevará desde los análisis de vivencias que, como el insomnio, la pereza o la fatiga, nos permiten entrever complicadas articulaciones ontológicas previas incluso a la mundanidad, hasta el desmontaje último de todo horizonte proyectivo que la emoción, que el traumatismo de la presencia del otro lleva a cabo inexorablemente, esto no sin antes pasar por una sugerente fenomenología de la caricia, en la que encontramos algunos de los más hermosos pasajes de la filosofía contemporánea» (Cf. «De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas», p. 204). A fin de evitar el desborde, la presente investigación no llega a esas hermosuras, pero más antes que después toca al insomnio y aborda al cansancio.

en sí asume al cuerpo como un persistente extraño, que en la mejor de las circunstancias sirve al espíritu y en la peor lo frena y lo pone preso. En sus albores filosóficos mediante reminiscencias fedónicas, Levinas —en 1934 con el presentimiento de la barbarie que pronto arribaría— apunta al respecto en «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo»:

¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Soportarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior. El cuerpo le pesa a Sócrates como las cadenas que le son impuestas en la prisión de Atenas; lo confina como la tumba misma que le espera. El cuerpo es el obstáculo. Rompe el libre impulso del espíritu, reconduciéndolo a sus condiciones terrestres y como obstáculo, ha de ser superado.¹³²

Los denudedos en pos de esa superación, se fundan sobre la pretensión de que el cuerpo y aquello que le va de suyo no son lo definitorio de lo humano sino lo contrario, al grado de tomarlo y abordarlo cual uno más de los objetos de la naturaleza. No obstante, la preocupación levinasiana —sin inventarse la única y exenta de la negación de las influencias— estriba en evitar esas ponderaciones, junto con aquellas que afirman al evento de la corporalidad una potencia insuficiente o una espera cuyo sino sólo queda realizado en el saber; el cuerpo no se alza obstáculo del que es necesario desentenderse para cumplir al espíritu, tampoco su sensibilidad hace simplemente de una carencia saldada por la venia de una animación o aprehensión intelectual —en el paso de ser un mero dato hacia el reconocimiento de un objeto, el cual puede ser el cuerpo mismo.

A la vera del hedonismo, en *Totalidad e infinito* la atención a la corporalidad y su tremar sensible está lejos de las imágenes de la tumba y de las cadenas. Sumado a ello, la sensibilidad queda absuelta de la llana servicialidad al pensamiento, sin anular su papel en el suceso cognoscitivo, y el cuerpo resulta honrado en aprecio de su desenvolvimiento individualizador: producción de la subjetividad como egoísmo somático.¹³³ De este modo, en el trajín de esa reivindicación no sólo se critica a las antiquísimas tendencias y querencias filosóficas ensalzando a lo racional e intelectual como lo esencial de lo humano, las cuales presumen extraer de los pozos teóricos a todo sentido mediante una incondicional

¹³² IH, p. 31.

¹³³ Cf. J. A. Sucasas Peón, «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», p. 42.

y autónoma competencia. Se asevera a la sensibilidad la constitución del egoísmo, y el rechazo a la totalidad:¹³⁴ separación en cuanto acontecimiento de la corporalidad, en cuya materialidad viva se desarrolla una particularización impidiendo la definición del yo por referencia al Todo o a su lugar y funcionalidad en un sistema. La individuación responde a la paradoja de la independencia por la dependencia, donde el ateo es a partir de sí, y a la identificación originaria entre el sentir del cuerpo y el yo; éste y aquel son el Mismo, porque la sensibilidad remite al yo a sí mismo urdiéndolo.

Con todo, antes de acercarse al hedonismo, Levinas ha atisbado incluso más temprano que en *De la existencia al existente* a la señalada identificación originaria, desde el reparo en la modulación negativa de la sensibilidad: la vulnerabilidad —la cual orienta persistentemente a su filosofía. Ella se manifiesta con rigor descriptivo en *De la evasión* (1935), pero se adelanta en unos apuntes sin abdicar de las sospechas y resquemores en «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo». Ahí, el joven Levinas esboza la patencia de la individuación en el surgimiento de un sentimiento que contradice, en el hervir de su inmediatez, a la creencia y afirmación tradicionales de la diferencia entre el cuerpo y el yo. De la mano de nuestro pensador:

[...] el cuerpo no sólo es el eterno extraño. La interpretación clásica relega a un nivel inferior y considera como una etapa a superar el sentimiento de identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos que ciertas circunstancias agudizan. El cuerpo no nos resulta simplemente más próximo que el resto del mundo y más familiar, no sólo manda sobre nuestra vida psíquica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de estas constataciones banales, existe un sentimiento de identidad. ¿Acaso no nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo con bastante anterioridad a la dilatación del yo (*Moi*) que pretende distinguirse del cuerpo? [...] y en el callejón sin salida del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando busca en su lecho de sufrimiento una postura que lo alivie?¹³⁵

Tal sentimiento puede hacerse de impulsos desde situaciones placenteras, pero restringe su verdad en la carne a partir de la punzante desazón física del dolor, el cual hace padecer, renegando de las serenidades de ánimo del Sócrates platónico, la indistinción entre

¹³⁴ Cf. TI, pp. 82-83.

¹³⁵ IH, pp. 31-32.

el egoísmo y la corporalidad. Una identidad temblando en el grito del agonizante, o en la lucha por ir a dar a una posición menos punitiva, marcando la imposibilidad de los dualismos durante el lapso inagotable de la honda herida y de los traumatismos. Más aún, al soportar en carne viva la irreductible identidad con el yo, no puede darse la confusión con algo ahí delante o con el todo, y se extinguen las pretensiones de rebajar al cuerpo a un punto medio entre el mundo y el egoísmo. En la obstinación del sufrimiento, ni siquiera hay tiempo para desmentir al sentimiento de identidad, para negar que quien padece es el yo mismo: el individuo y no algo extraño.¹³⁶

La noción de esa identidad en la vulnerabilidad, sienta al primer antecedente del sentido del ateísmo. Éste acaece dichosamente como egoísmo según la obra de 1961. No obstante, los precedentes más puntuales de la subjetividad atea se dan en las reflexiones de *De la evasión* y de *De la existencia al existente*, a través de la problematización de la subjetivación en tanto un estar clavado del yo a sí mismo y en cuanto hipóstasis respecto del *hay*.

2. *De la evasión y De la existencia al existente*

a. El origen del ser y la evasión nauseabunda

En medio de un olor heideggeriano —sin nombrar a la penosa flor—, *De la evasión* ofrece un denuedo levinasiano que proyecta a lo lejos la cuestión de la totalidad. La proyección ocurre en el señalamiento del histórico impedimento filosófico de superar al ser: no hay más para pensar y el distintivo esencial de lo pensable es que es. La consideración tras las cosas, el dominio de lo ideal, la región de la conciencia, el devenir e incluso la nada, consiste en reconocerles o suponerles la existencia; fondo común y posibilitador de las

¹³⁶ Sin estar a las puertas de la barbarie, pero con ellas entreabiertas, en «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo», el joven Levinas describe con seriedad crítica a dicho sentimiento de identidad. A sus ojos, sobre éste se monta el racismo y particularmente el antisemitismo ideológico y de hecho del nacionalsocialismo. En la exacerbación, el yo no es la libertad que permite salvar o ir más allá de la materialidad, sino una manera de lo material mismo susceptible de asumirse en un sentido biologicista. El destino personal y social se consideran inscritos en la mentada materialidad, al grado que ella determina a la espiritualidad individual y del pueblo dictándole los derroteros. La participación en una cierta materia se conoce en la comunidad de sangre, de tal modo que «Una sociedad con fundamento en la consanguinidad se sigue inmediatamente de esta concretización del espíritu. Entonces, ¡si la raza no existe, habrá que inventarla!», según reticente trazo levinasiano (Ibíd., p. 34.). Ante ello, resta la apelación en el texto de 1934 a una libertad más allá o más acá de lo material —incluso con el cristianismo y el marxismo.

concreciones de lo habido, alentando una radicalización que, en lugar de faltarle el respeto, lleva hasta sus últimas consecuencias a la lógica del padre Parménides: el no-ser no está libre de ser. El régimen de las cavilaciones filosóficas, aun ignorando a la famosa diferencia ontológica, es el ontologismo en su más amplia significación: sólo es atendible y experimentable lo existente o lo que se cree que existe porque participa de la existencia.¹³⁷

En correspondencia, la actitud teórica y sus ejecuciones filosóficas, son un comportamiento de quien carga a su vez con la existencia: un ente sometido al ser, aun cuando no empiece por pensar al ser. Dicho sometimiento expresa una impotencia más acá de las particulares imposibilidades y de los cotos eventuales derivados de lo otro, la cual reluce en última instancia en el conocimiento, llevado a cabo como el único recurso al estar todo consumado. Lo consumado es el ser, pues al final y al principio de las cuentas *es lo que es*. Empero, el comportamiento teórico ha arriesgado tentativas de encontrar instancias liberadas del ser: al buscar su origen, la ontoteología ha sido una diligencia especulativa decidida a mostrar una exclusión del ser. Diligencia muerta antes de nacer, puesto que se trata a Dios mediante la categoría de ser o se lo toma como un mayestático ente creador; trayendo al ser siendo ya, no se supera al ontologismo.¹³⁸ Para el joven Levinas, todavía sin escuchar al *más allá* platónico, con Rosenzweig al margen y a la ausencia del sentido filosófico de lo *ex nihilo*, el problema del origen del ser y de la salida de su orden no es el de la creación. De ahí que, insinuando a las perspectivas de *De la existencia al existente*, se lea en *De la evasión*:

Este origen no es incomprensible porque deba emerger desde la nada, contrariando las reglas de fabricación, ya que es un absurdo postular entre las condiciones del ser las de una obra que lo supone ya constituido. Situar detrás del ser al creador, concebido a su vez como un ser, no es en absoluto poner el comienzo del ser fuera de las condiciones del ser ya constituido. En el ser mismo que comienza y no en sus relaciones con su causa es donde reside la paradoja del ser que comienza a ser, es decir, la imposibilidad de disociar en él lo que acepta el peso del peso mismo. Dificultad que no desaparece con la muerte del prejuicio según el cual el ser estaría precedido por la nada.¹³⁹

¹³⁷ Cf. DE, 113.

¹³⁸ Cf. *Ibíd.*, pp. 114-115.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 110.

El rastreo del origen de la existencia, en este caso, al inquirirlo en la creación fracasa en su intento por patentizar una diferencia respecto del ser, pues éste embarga al ente creador, al ente creado y a la nada precedente. Reposo de lo múltiple sobre lo mismo, es decir, imposibilidad de trascendencia, de la diferencia y de la novedad; aborto de la multiplicidad, clausura eterna de las rendijas. La tentativa ontoteológica se malogra de facto y de derecho: el existir teje y bordea todo. La cuestión del origen del ser no es la de su venir de la nada, sino la del comienzo del ente soportando su suficiencia o insuficiencia,¹⁴⁰ sentida en la asunción de su peso por ese ente mismo que puede pensarlo y padecerlo.

En consideración de la diferencia ontológica, la insuficiencia remite a lo óntico, o sea, a las características y densidades sustantivas de lo que en general se denomina cosas. Éstas pueden vacilar entre las aproximaciones a la perfección, las negativas a lo perfecto y las aspiraciones a ello. Lo puramente ontológico, el ser puro en cuanto verbalidad, no estriba ni en las cosas ni en las oscilaciones de lo perfecto a su contrario, se afirma avasalladoramente por doquier: es suficiente, pese a las limitaciones de los entes de los que hace de fondo insuperable. En palabras del joven Levinas:

[...] esta categoría de la suficiencia está concebida a partir de la imagen del *ser* tal como nos la ofrecen las cosas. Ellas *son*. Su esencia y sus propiedades pueden ser imperfectas, el hecho mismo de ser se sitúa más allá de la distinción de lo perfecto y de lo imperfecto. La brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a ninguna otra cosa. El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto que en un ser sólo se considere su existencia.¹⁴¹

La suficiencia ontológica es total, indubitable a causa de la brutalidad de su imposición sin excusas ni indulgencias; no mancha ni tizna, la existencia prevalece propalándose rotunda e imparcial y desprovista de ligerezas. Su intransigente afirmación abarrota a su peso, el cual se tiene que soportar cuesta arriba sin poder arrojar el fardo; uno no escapa ni por pies del ser y no se burla de él, no lo ve soberbiamente desde lo alto y tampoco levanta unos ojos temerarios para mirarle la mirada. Como ente, el ser humano se encuentra cercado y jalado interiormente por la gravedad, por el bruto, la tara y el neto del existir. Así, no es un añadido a su vida, sino el hecho de su propia existencia. El ser es, y

¹⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 111.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 77.

esta aseveración articula la referencialidad a sí mismo, constituyendo a su identidad, y a ella está inexorablemente entregada la del ente humano: el yo se halla clavado al ser, a su existencia. De este modo, el enclavamiento evidencia una suerte de dualidad en el hombre, pero al tiempo la convocatoria a salir urgentemente del ser. Un apremio de evasión, advertido por Levinas en la corporalidad, en la vulnerabilidad del sujeto. Por eso escribe en *De la evasión*: «En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión. También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo».¹⁴² Engaste ontológico íntegramente vallado —un contrato según la conceptualización de *De la existencia al existente*— del yo en sí mismo al existir. El estar clavado a sí hace al peso del ser, y como tal abrumba y trae la zozobra, provocando la renuncia a la paz entre los términos de la dualidad constituyendo al clavado: discordia existencial entre el yo y el sí mismo.

El clavado no es soporoso y el peso le pesa corporalmente como la imposibilidad inapelable de desembarazarse para eludirse a sí: el yo lo resiente sensible y afectivamente; concerniendo al padecerse, el paliativo o el socorro *en el mundo* no es accesible cuando se sufre la gravedad de ser uno mismo, pues la situación difiere del conflicto entre el no-yo y el yo.¹⁴³ Empero, la opresión ocasiona la necesidad de la evasión, de sortearse a fin de salir de la existencia. No se trata de la coerción al suicidio ni de inflamar el deseo de botar a la insuficiencia óptica; lo uno y lo otro pertenecen todavía al ser. El sufrimiento espolea en el sujeto, bajo el peso de la gravedad ontológica, la aspiración a respirar libre de sí. En el padecimiento corporal se perfila la salida del ser, faltando a su nombre porque en su paciencia se engendra cierto dinamismo: fuerza de flaqueza, un esfuerzo que quiere dejar de sufrir lo insufrible. Experiencia de rebelión dada dentro de lo irrealizable, en el propio sujeto, de trozar el hilo del yo a sí mismo. Ésta tensión inexorable se vive, particularmente, en el alboroto de una singular vulnerabilidad donde la impotencia corporal manifiesta la presencia del ser con la brutalidad de su desnudez. Fenómeno que patentiza siendo sin poder dejar de ser y que acomete en su imposibilidad a la evasión: la desesperación nauseabunda.

¹⁴² *Ibíd.*, pp. 82-83.

¹⁴³ *Cf. Ibíd.*, pp. 75-76.

El malestar, el trastorno corporal haciendo sentir por excelencia el estar clavado, es la náusea —delante de Sartre, Levinas. Antes de la regurgitación, ella jala desde dentro inundando al sujeto; asco confundido en la repugnancia, emanando de los hervores y mezclas de lo intestino, que atasca y sumerge en uno mismo a consecuencia del influjo desordenado del propio interior. A la letra del texto de 1935: «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 cercanos desde fuera. Estamos provocados desde el interior; nuestro propio fondo se ahoga bajo nosotros mismos; tenemos “revueltas las entrañas”». ¹⁴⁴ Esta alteración de la tranquilidad estomacal, hace sentir rotundamente pegado al nauseabundo en y a través de la viscosidad de sí mismo, como el aceite que se alarga al desbordarse sin cortarse de su untuosidad, mezclándose consigo: suceso de la ansiedad por la incapacidad de soltarse porque uno se halla anegado de sí. Vivencia del abandono cabe el ser puro al no poder abandonarse; al ritmo de la repulsiva revoltura, experiencia de la agitación y derivas de quien no consigue anular lo que es. Esa vivencia no sólo es un recordatorio de la vida, es un modo de la existencia, cuyas viscosas repercusiones suscitan un esfuerzo, una avidez por dejar de ahogarse en la náusea. Tal esfuerzo, como todo empeño tragado en un alud, es desesperado; nado sin aire y sin burlar los límites del estar parado al final de sí mismo. Con las entrañas revueltas resulta apremiante superarse, marcharse de ser lo que se es porque la náusea se realiza insoportable, siempre a punto de reventar a quien ha hundido. Y, sin embargo, impotencia perenne al existir, pues: «En la náusea, que es la imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de todo está consumando: *es la experiencia misma del ser puro* [...]», ¹⁴⁵ sentencia nuestro filósofo.

Experiencia de la impotencia dentro de lo consumado, donde el peso del estar ahí da a la náusea un cariz de vergonzante. Más acá de la ofensa al buen gusto y las providencias, ella constituye una manifestación de la corporalidad comprometiendo antes que la vergüenza venida de los atentados a las morales en turno y sus convenciones. Devela la falta originaria de la facticidad de la existencia: «La falta no consiste en haber contravenido

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 104.

las conveniencias, sino casi en el hecho mismo de tener un cuerpo, de ser ahí»,¹⁴⁶ según el dicho de Levinas. El habérselas con el ser puro es el disgusto de un cuerpo desde y por el estrépito de su corporalidad; escándalo sensible de sí mismo, pesadez del ente que se es al tener que sobrellevarse en el asco —y después de su sobrevenir.

La vergüenza y la desesperación, vibrar de la impotencia, denotan la necesidad de la evasión: en la náusea, el nauseabundo está enfilado pero se queda. La impotencia conlleva el decreto irremisible y ya cumplido del *no hay nada que hacer*, mas «[...] es la marca de una situación donde la inutilidad de toda acción es precisamente la indicación del instante supremo en donde no queda más que salir».¹⁴⁷ Esa necesidad se sufre en tanto tentativa, cuya característica es la indeterminación de la dirección y del punto de arribo merced a la desesperación; ignorancia del destino, modo de la urgencia del *adonde sea* con tal de deshacerse de lo que nunca llegará a ser insuficiente. Urgencia siempre detenida en la frontera sin aplacar a la inquietud, como si el paso al otro lado no fuera trascendencia y como si sólo el apuntar al *más allá* emprendiera la única manera de excusarse del ser: la sensación apabullante del estar hundido en sí en la náusea, implicando la necesidad de romper la desazón, lleva a cabo la evasión sin evadir.

En atención a esa afrenta ontológica a la sensatez de la lógica se dibuja, allende las ingenuidades de una equivalencia, al ateísmo en dos sentidos: la impotencia de la evasión nauseabunda hace a la subjetivación del sujeto en tanto al fragor del malestar se obliga, sin el recurso a la negativa, a la asunción de la existencia, y en la asunción ocurre el ansia de una distancia en donde la individuación no se consuma coincidencia. En razón de ello enuncia Ricardo Gibu: «La náusea refleja el hecho de que el sujeto no surge como identidad, sino como dualidad, es decir, como encadenamiento de mí (*moi*) al sí (*moi*). En efecto, el sujeto no se identifica con la existencia, sino que la asume como una carga, como un peso al que se halla enclavado de modo necesario».¹⁴⁸ La no-identificación padecida en el malestar refiere a la falta de paz, pues en la subjetivación nauseabunda el sujeto no viene en una unicidad sino tirante dentro del ahogo entre el yo y el sí mismo, entre tener que cargar el peso de la facticidad de la existencia y la pareja necesidad de evadirlo. Aquí está la indicación de la separación del Todo, por cuanto la urgencia del impedido salir es el

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 105.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 104

¹⁴⁸ Ricardo Gibu: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, p. 63.

modo de estar allende siendo aquende: pese y por la impotencia de la evasión, el egoísmo no se encuentra avenido, reconciliado con el ser.

Tal condición del sujeto, al tener que asumir la existencia durante el trance del malestar, es el espacio de la afirmación de la brutal afirmación del ser. Por la náusea y en general por todo sufrimiento serio: «La verdad elemental de que *hay ser* —ser que vale y que pesa— se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad».¹⁴⁹ La obturación de la salida patentiza al ser puro, a la gravedad del existir, el cual es interpretado en *De la existencia al existente* acentuando dicha pureza como anónima e impersonal: en cuanto *hay*, pura verbalidad. Sin embargo, en ella Levinas acusa un fracaso de la pureza porque en su haber revienta una subjetivación hipostática, la cual puede ser vivida y recuperada en el instante del cansancio. La descripción de éste vuelve a dar cuenta de nuestro filósofo cual pensador del cuerpo, haciendo concebir otro anticipo del ateísmo dado que la hipóstasis marca el inicio de una individuación, una separación a mitad del barullo de la noche, en el sentido de una determinación en la indeterminación del *hay*.

b. El instante de la hipóstasis cansada

Con la juventud entrada en sus últimos despueses —mas calada y sellada a fuego por lo inhumano e indecible— Levinas escande a *De la existencia al existente* con el asunto de lo que luego se presentará como el problema de la separación y la totalidad, dedicándose a la distinción e implicación entre un infinitivo y un participio: diferencia y punto de engarce entre el existir y el existente, con las mientes en el esclarecimiento del surgimiento del sujeto. Sin perder la serenidad y guardándose los reproches, vindica la inspiración en Heidegger de su meditación y análisis de esa relación de ruptura, recalcando la imperiosa necesidad de abandonar a la ontología fundamental sin acometer la injusticia de convocar al pensamiento a una filosofía pre-heideggeriana¹⁵⁰ —de donde hay lumbre es justo sacar chispas para tratar de moderarla e incluso apagarla.

Merced a la difícil precisión heideggeriana de la diferencia ontológica, nuestro filósofo despliega la pregunta por el vínculo de un ente con su existencia: del hombre con el ser. La dificultad cobra bríos porque discernir lo ontológico de lo óptico tropieza con la

¹⁴⁹ DE, p. 79.

¹⁵⁰ Cf. EE, p.18.

facilidad del pensamiento de distraerse de la existencia, de olvidar al ser en cuanto ser confundiénolo con alguna entidad; pareciera imposible la inteligibilidad del existir prescindiendo de la recurrencia y señorío de algo que existe. Con ello, el pensamiento se dirige y desenvuelve, incluso y más en las cimas de la metafísica, en lo óntico al grado de inventar a su más alto destino en la especulación de la noria de la existencia, sin demorarse en ésta. A la sazón de Heidegger, escribe Levinas:

El pensamiento se desliza insensiblemente desde la noción del ser en cuanto ser, desde aquello por lo que un existente existe —a la idea de causa de la existencia, de un «ente en general», de un Dios, cuya esencia no contendría en rigor más que la existencia, pero que no sería menos un «ente», y no el hecho o la acción, o el acontecimiento puro o la obra del ser. Aquélla quedará comprendida en su confusión con el «ente».¹⁵¹

En ello se juega el connotado reproche heideggeriano a la tradición, y se traza la afinidad con él de los desarrollos negativos de *De la evasión* respecto de la ontoteología. Empero, a través de la tendencia al olvido y confusión del ser, ocurre una afinación de las miras levinasianas; en el texto ocupado con la náusea, la crítica al tratamiento de un ente mayestático significa la confirmación teórica de la suficiencia y primacía de lo ontológico; en *De la existencia al existente* la afirmación del ser se ve menoscabada, también sin el planteamiento de la búsqueda de la causa de la existencia. El menoscabo corresponde a una primacía óntica que justifica al olvido y la confusión, hallándose fundada sobre que la relación entre lo existente y la existencia no traba dos términos antes escindidos: «El “ente” ha hecho un contrato con el ser; no se le puede aislar. Es»,¹⁵² lo cual rinde en un dominio que el mismo existente encarna sobre la existencia.

Ese domino hace a la asunción del ser de parte del ente, o sea, a la subjetivación del sujeto. En el acuse de este evento, Levinas emprende una inversión del andar fenomenológico-hermenéutico de *Ser y tiempo*: mientras que Heidegger abre interrogativamente al Dasein para explicitar al sentido del ser, nuestro pensador se planta en el ser puro a fin de avanzar hacia la advertencia del instante de la subjetivación. Dicho instante constituye a la separación que niega la pureza, es decir, a una total indeterminación

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵² *Ídem*.

verbal del ser, pues es el comienzo del existente como identidad: un sustantivo llamado yo.¹⁵³

Despojándola de toda mácula óptica, el tratamiento levinasiano de la insinuada verbalidad la descubre en tanto la efectuación misma y simple de la obra del existir, ni siquiera gris o vacilante sino reverberando irreducible a cualquier nombre: desnudez absoluta del *haber* ontológico. Así, merced a una suerte de reducción eidética, nuestro pensador arriba al ser sin ente, lo cual significa atender a la indeterminación y atemporalidad. De ahí la acertada elección de una compleja y común forma gramatical que, sumando la falta del carácter nominativo con la referencia a la persistente acción de lo verbal,¹⁵⁴ ayuda a dar cuenta descriptiva de la existencia en su cundir libre de sustantivaciones y fugacidad: *hay —il y a*. Éste es el fenómeno del ser impersonal.¹⁵⁵

Ello se revela como la homogeneidad de lo neutro, de tal modo que obliga a pensarlo rehusando a las especificaciones y, por lo tanto, incompatible con la mínima identidad; el *hay* excluye las distinciones de las singularidades que constituyen a la pluralidad y ahoga a las atinentes a los adentros y los afueras porque éstos no se bosquejan en la pureza del acontecimiento de la verbalidad. De conformidad, lo neutro no concede relieves, gestos, cualidades o soportes, ni principios ni finales, sólo su cundir disolviendo la posibilidad de confundir a *tal* con *cual* dado que nada cuaja o se aparta. Total indistinción: «No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay “algo”. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable».¹⁵⁶ Esta profusión de la nulidad óptica podría inducir a creerla un desarreglo primigenio, pero en virtud de su indeterminación no puede ser tomada por las mezclas y desórdenes míticos;¹⁵⁷ puestos por caso, el caos genésico y el del *Timeo* no son la realización de la pura verbalidad del verbo ser, son cúmulos de determinaciones vagas destinadas despojarse de su vaguedad, a llegar a la precisión y la ubicación.

En la inevitabilidad simplemente *hay*, mas no hay indicios ni esperas. Superada desde el momento en que los existentes se cumplen como tales al ponerse en el ser, y

¹⁵³ Cf. Ricardo Gibu: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, p. 53. Véase también J. A. Sucasas, «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», pp. 38-39.

¹⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 39.

¹⁵⁵ Cf. *EI*, p. 43.

¹⁵⁶ *EE*, p. 78.

¹⁵⁷ Cf. Ricardo Gibu: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, p. 65.

aunque advertida gracias a un acto teórico, no resulta captada de ordinario en medio de los entes —entre los que el hecho de la conciencia afirma las distancias. El fenómeno impersonal del *hay* es padecido en el trance de ciertas vivencias de excepción. En ellas, su inevitabilidad se lleva a cabo cual abrumadora indiscreción, imponiéndose particularmente en la obscuridad: «[...] la noche es la experiencia del *hay*»,¹⁵⁸ asevera Levinas. Se trata de la noche cada vez más negra, ajena a la copiosa abundancia del secreto del rincón más olvidado, más inolvidable —según el español; más bruna que aquella que dobla al orgullo, a las dudas y a los ascos de los corazones. Acontecimiento de lo nocturno desvaneciendo a las ambigüedades y la univocidad, cuya neutralidad frustra la confianza de la mirada en la lejanía o en la cercanía; la atasca en sus densidades. A la letra de *De la existencia al existente*, a expensas de esa modalidad de la noche:

No hay ser determinado, cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En ese equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*. Ante esta invasión oscura es imposible envolverse en uno, encerrarse uno en su concha. Está uno expuesto. El todo está abierto hacia nosotros. En lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno nos entrega al ser.¹⁵⁹

Esta forzada entrega se desarrolla en tanto desavenencia con la almohada, allende la discusión con ella. Es la experiencia sensible de la imposibilidad de la huida, porque «La noche es contacto, relación con ella»¹⁶⁰ en cuanto exposición al acoso del ser: lo oscuro no es sporoso, provoca *la vigilia insomne*. Al tardar el sueño en venir, la inevitabilidad del *hay* rezuma, ahorrándose las dimisiones, oprimiendo a la corporalidad del existente haciéndolo padecer su contrato irremisible con la existencia y el peso de la imposibilidad de su cese. El asedio rebosa su impersonalidad, pues la vigilia se atiborra de susurro: el ser invade tocando con el inarticulado sonido del silencio. Cuando pese a la urgencia, el reposo y el dormir no embargan, la verbalidad perturba a esa urgencia murmurándose: nadie detenta alguna palabra, algún llamado o contestación, pero *hay* rumor prodigándose, oprimiéndolo todo. Sin tiento y avivando la impaciencia, la presencia de la ausencia: «Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa responde, pero ese silencio, la voz de

¹⁵⁸ EE, p. 77.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁶⁰ CEN, p. 56

ese silencio, se oye, y espanta como el “silencio de los espacios infinitos” del que habla Pascal. *Hay* en general, sin que importe lo que hay, forma impersonal, como “llueve” o “hace calor”»,¹⁶¹ al decir de Levinas. De esta suerte, velando sin querer, el insomne se halla desamparado, cercado por el contacto nocturno, despierto de miedo. Esta experiencia se ejecuta temerosa a causa del barrullo arremetiendo desde el fondo desfondado de lo oscuro —donde se cancela la potestad para que los azules tiriten a lo lejos. Escándalo de *sentir* la participación en el *hay*, de un ir quedando envuelto y suprimido en mitad del murmullo de la nada y de nadie, del peligro de ser borrado en el anonimato. El insomne está absorto en el puro ser, arrebuñado por los sordos toques de la verbalidad y su desasosegada vigilancia acaece decaimiento de su ipseidad, entrando en la despersonalización. Por eso, el miedo es a perder lo propio, lo cual se impone porque la vigilia no es precisamente de alguien. Es el insomnio de la misma existencia: el ser no descansa, se vela a sí mismo.¹⁶² De alguna manera, no puede presentarse un sujeto, comparece el relativo a una vivencia falta de centro egológico; al anochecer, lo indeterminado *se vive*, no es algo vivido por un yo, sino *eso* que le va disipando la intimidad desazonándole el cuerpo, al vivirlo viviéndose.

Ese imperio negro y no-reclamable, ignorante de la risa y del rencor, bosa que «El insomnio nos pone, pues, en una situación en que la ruptura con la categoría del sustantivo no sólo es la desaparición de todo objeto, sino la extinción del sujeto».¹⁶³ Lo habido no se nihiliza en la vigilia, ni la densidad —física o ideal— de lo que ha llegado o puede llegar a estar ahí delante ni el despierto dejan de existir; contrato irrompible, incluso la nada seguiría siendo. El sin-sentido es el juego del *hay*, su neutralidad traga sin tregua, acapara en su inmanencia apagando al mundo y al yo. Se cierne sobre sí, homogeneizando a la multiplicidad en el cierre mismo, de forma que consume a la subjetividad. Ahí, se inflama el retardo de la recuperación de las distancias, motivo del no-aparecer del mundo: la conciencia y sus intenciones quedan pasmadas, suspendidas al contacto del murmullo.

Y sin embargo, el contacto de la noche no es eterno, la opresión del *hay* no es la última experiencia: el rumor se calla y las determinaciones cantan, el reino de lo óptico recobra sus posiciones y modos; si el miedo no devine locura, el mundo retorna recién amanecido hasta en lo profundo de una madrugada. *Alguien* troca consciente sin deshacerse

¹⁶¹ EE, p. 78.

¹⁶² Cf. *Ibíd.*, pp. 90-91.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 91.

de la existencia, pero haciendo valer sus prerrogativas desde el momento en que revienta una brizna de la advertencia de sentirse en vela y velado, lo cual ya descerraja una salida de la entrega a lo impersonal. La conciencia ejerce las distinciones y trechos, mas también constituye la posibilidad del desvelo ocupado, de la inconsciencia y de dormir. Ya ha roto con el *hay*, es la puesta en juego de la subjetividad teniendo un refugio asegurado para evadir al anonimato de la noche.¹⁶⁴

Dicho ejercicio y dicha posibilidad no tienen fundamento en sí, contra el idealismo Levinas sostiene su ubicación *aquí*; antes de la conciencia de la localización, localización de la conciencia.¹⁶⁵ Ésta está condicionada por un —vivo— y material espesor desde donde se vuelca hacia afuera y puede recogerse, venir al adentro: reflexionar y soñar. La condición es el acontecimiento originario del dominio óptico sobre el ontológico, un posicionamiento en la existencia irreductible a un proceso etéreo, a una configuración pneumática asegurada mediante potestades psíquicas: *el cuerpo* libre de la noche, en sí mismo distinción entre el adentro y el afuera, punto de partida y lo lleno que acoge los repliegues del pensamiento.¹⁶⁶ Protuberancia, manifestación concreta de que el ser, si bien llega a murmurarse, no existe pura y simplemente de una vez por todas. Leyendo a Levinas, la corporalidad: «No se pone: es la posición. No se sitúa en un espacio dado previamente — es la irrupción en el ser anónimo de la localización».¹⁶⁷ Cumplimiento de la determinación en la indeterminación, la irrupción encarna al tomar lugar, a través del reposo del peso sobre la tierra: el cuerpo realiza el *aquí*, un corte en lo neutro, ratificándose y ejecutándose en la puesta en pie, expresándose «[...] como el surgimiento de un existente en la existencia, como *la hipóstasis*».¹⁶⁸

Nudo en lo liso —mas sesgado por ambos lados—, la hipóstasis es el acontecimiento de la subjetivación del sujeto en *De la existencia al existente*, una puesta en el ser *qua* aparición de un dominio propio, privado, individual; en los términos de *Totalidad e infinito*, producción del sujeto alzándose —desde— y contra la anarquía del *hay*.¹⁶⁹ El dominio estriba en una conquista, una superación del carácter de indistinción de

¹⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 89-90.

¹⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, pp. 94-95.

¹⁶⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 95.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 98-99.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 43. Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁹ Cf. *TI*, p. 288.

la pura existencia; «[...] ésta deja de ser verbo impersonal para convertirse en predicado, como tal referido a un sujeto del que depende. Al zumbido inarticulado del *hay* se opone la enunciación del *yo existo*»,¹⁷⁰ según la interpretación de Sucasas. Conjugación corporal del existir en primera persona, la posición del ente humano en cuanto sujeto del verbo ser: «Existe alguien que asume el ser, en adelante *su ser*».¹⁷¹

La hipóstasis no difiere de la acusada asunción, no obstante, su llevarse a cabo sobrepasa a la localización. El sujeto surge cual punto de cruce entre el lugar y el presente, pues ni es una vaporosa formación suspendida dentro del vacío ni es eterna: «Espacio — aquí— y tiempo —instante— constituyen las coordenadas fundamentales de la identificación hipostática. Hipóstasis: *hic et nunc*».¹⁷² Uno ya se ha adueñado del ser erigiéndose aquí y ahora, el dominio hace lugar instantáneamente; la subjetivación del sujeto no puede prescindir de la ubicación y tampoco del tiempo porque su encuentro urde a la índole concreta de la determinación, de la particularidad de la identificación.

La identidad se presenta, se pone en el advenimiento del instante, instaurando un inicio donde no lo había: interrumpe a la indeterminación, en alguna medida separa del Todo, pues hace al comienzo del yo y de ese modo quiebra al anonimato del ser en general. Éste en su pureza, desprovisto de principio y término, acaece continuidad atemporal; su neutralidad así lo exige, de ahí la dilatación del trance del insomnio, esto es, la eternización de la noche. En cambio, la temporalidad del instante de la hipóstasis, merced a su consistencia, niega la falta de principio y de fin. No obstante, ello no implica su definición por integración en el tiempo de la duración; ésta se asemeja a la eternidad, sus horas pertenecen a una sucesión interminable, cuyos costados se proyectan y vienen de otros horas —siempre tienen historia y porvenir, aunque su tener sea ignorante. El darse del instante resulta indiferente a la serie donde se quiere su aprehensión, en sí no se aviene a la sucesión; que sea presente delata su diferencia respecto de un ahora parido y grávido, su independencia de un tejido de continuidad. En ese arcén, Levinas reniega de pensar a la subjetividad de acuerdo con la tradición, cuyas certidumbres penden de la categoría de duración, y de filo con Husserl y con Heidegger: el instante hipostático no se equipara a un momento del flujo de la conciencia sostenido gracias a su relación con una retención y una

¹⁷⁰ J. A. Sucasas, «Subjetivación. Hipóstasis y gozo», p.39.

¹⁷¹ EE, p.113.

¹⁷² J. A. Sucasas, «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», p. 40.

protención,¹⁷³ y tampoco pertenece a un drama extático. Su constitución no responde a un habérselas con un antes y un después, no ha hecho historia y carece de proyecto —sin padres, morirá sin descendencia; ni goza ni reniega de la herencia o del influjo de un ahora dejado detrás, ni vitaliza o perfila a uno siguiente. Tal condición define su instantaneidad, o sea, su evanescencia y rotunda novedad: ser solamente *a partir de sí mismo*.

Al margen de la autoridad de la tradición judía, Levinas arroja claridad sobre dicho *ser a partir de sí mismo* reduciendo a la *creatio continua* al orden fenoménico. En lugar de recurrir a Rosenzweig, el apoyo reconocido en *De la existencia al existente* viene de Descartes y de Malebranche, para quienes *grosso modo* lo creado no posee de suyo la capacidad de mantenerse en la existencia, de transitar desde el ayer hasta el mañana *mutuo proprio*: necesita la intervención asidua del Creador a fin de no regresar a la nada; la potencia creacional opera más en la conservación, prolongando en el tiempo, que en el traer *ex nihilo*. Reducida esta especulación y principalmente por Malebranche, el lituano-francés repara en la situación aislada de cada instante al estar privado de un dinamismo para liarse con otro, y que en consecuencia el presente se debate al interior consigo asumiendo la existencia. De su mano: «Al atenernos al plano de los fenómenos, al dejar de lado la relación trascendente que Malebranche percibe en el instante, queda siempre que el instante por sí mismo es una relación, una conquista, sin que esa relación se refiera a un porvenir o a un pasado cualquiera, a un ser, a un acontecimiento situado en ese pasado o en ese porvenir».¹⁷⁴

La reducción en cuestión muestra al instante cual relación de ruptura, es decir, reconcentrada en su propio intervalo; escindida de un lado de lo sido y del otro de lo venidero, sucediendo como un tipo de intimidad. El presente de la hipóstasis, así, es un momento fugaz de soledad primordial al que sólo le queda desplegarse desde sí y para sí mismo. Lo desplegado es la apuntada relación en cuanto vínculo con la existencia: el comienzo, el nacimiento del sujeto, o sea, la conquista, la asunción del ser apropiándolo. En otras palabras, la relación que articula el hecho mismo del instante produce la identidad, porque es la ocasión de un movimiento del yo hacia sí mismo; auto-referencia, el comienzo del sujeto traza un periplo, una torsión del presente para ir a parar a los linderos de su

¹⁷³ Cf. Ricardo Gibu: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, pp. 71 y 73.

¹⁷⁴ EE, pp. 104-105.

propiedad. Al efecto, el comienzo no arranca de un ahora precediéndolo, su inicio se halla contenido en su llegada: como un choque de regreso;¹⁷⁵ el presente remite a algo previo de lo que no se tenía noticia pero que le va de suyo a él mismo. Estructuración de una curvatura o retroceso consumando la soledad, y al unísono salida de lo impersonal con la significación de pertenecerse: ser sujeto tiene el sentido de ser dueño de sí mismo por un instante —paradójicamente, en el trajín de la fugacidad ya hay algo que perder, aquello de lo que se tiene noticia.

La pertenencia manifiesta la posición bajo el modo de la posesión de uno mismo y, análogo al primer lapso del *cogito* cartesiano donde el efecto precede a la causa, el sujeto a partir de sí se ostenta suficiente: en su presente no necesita de nadie —adelantando la significación del ateísmo de *Totalidad e infinito* y contra la especulación no reducida de Malebranche: ni siquiera de Dios. Empero, el sujeto al poseerse sigue siendo poseído por la existencia;¹⁷⁶ pese a la hipóstasis, la ínclita aseveración de que sólo hay ser del ente, no excluye sino que solicita complemento en el aserto *sólo hay ente del ser*. Esto queda de manifiesto en *De la existencia al existente* con resonancias de *De la evasión*, pues el estar poseído por la existencia se vive en el trajín de la torsión del presente, arrojando a la identidad como el *factum* del yo clavado a sí;¹⁷⁷ el dominio de la existencia a manos del existente, pesa en tanto la gravedad de ella sobre el ente: no se puede dejar de ser.

Desde esta perspectiva, a pesar de la superación del *hay*, en las lindes del proceso hipostático la identidad discrepa de una coincidencia feliz: el instante es de alguna manera la pena de ser. El proceso de la subjetivación se debate entre la autonomía y la heteronomía —independencia en la dependencia—, pues quien existe no puede asumir nada si no existe ya; el sujeto se libera del anonimato en virtud de su aquí y su instante, pero la determinación en la indeterminación resulta una victoria parcial sobre el ser puro, ya que su murmullo continúa perturbando en plena fugacidad del instante, sintiéndose como un insufrible *no queda más que existir*.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 105.

¹⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 60.

¹⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 109.

¹⁷⁸ Cf. J. A. Sucasas, «Subjetivación. Hipóstasis y gozo», p. 40. Vale decir que la apuntada condena al comportar pena agudiza el aislamiento del instante, remarca la imposibilidad del sujeto de salir de sí, dado que el instante no viene de otro instante ni está por delante de sí mismo. Tragedia de la hipóstasis, precio de la subjetivación: sujeción a la existencia y soledad. Un destino del que únicamente la alteridad salva: la condena a ser se presta a la posibilidad de la distracción de su sufrimiento en el mundo y se abre a la espera del

Ese deber irrecusable, esa fatalidad óptica de la inevitable carga ontológica, resulta atestiguado y padecido en ciertas situaciones corporales, donde el contrato del existente con la existencia aparece siendo un desgajamiento. Caso del fenómeno sensible del cansancio, cuya eventualidad a su vez es hipostática. Por ello, allende la cuantificación médica de la disminución del tesón fisiológico, y sorteando a las consideraciones psicológicas de la fatiga emocional que termina embargando a lo físico y viceversa, la descripción levinasiana capta al sentido del cansancio enfocando a su acontecer en el instante.

Sacudiendo a las ingenuidades y yendo a las cosas mismas, el ocurrir del fenómeno sensible en comento luce en las faenas que reclaman la vida y el mundo. La una y el otro suelen guardar y anteponer adversidades y resistencias, imponiendo a las relaciones con ellas actos denodados que únicamente emergen de la implicación corporal. Ésta es un comportamiento comprometido, un estar en contacto directo que procede sobre una realidad con vistas en la consecución de un resultado, cuya materialización se halla mediada por el sudor, el jadeo, el desgaste, el desfallecimiento y demás. Siguiendo a Levinas: «No hay, en efecto, cansancio, a no ser en el esfuerzo y el trabajo».¹⁷⁹

El trabajo y su composición —en parte— por el esfuerzo, delatan a la implicación corporal en una especie de prolongación heterogénea; se trata de una duración donde cada paso, cada instante es sufrido y sobrellevado por el esfuerzo cual si fuera el primero y el último, mejor dicho, el único. De este jaez, «La duración del esfuerzo está hecha enteramente de paradas. En ese sentido, el esfuerzo sigue paso a paso la obra que lleva a cabo. En la duración asume el instante, desagarrando y reanudando el hilo del tiempo».¹⁸⁰ La actividad, a la ausencia de ligereza y facilidad en la ejecución de una tarea o de un cometido, es un traqueteo temporal marcado a través de ese romper y volver a anudar. Esto devela a su constitución dialéctica, la cual halla soporte en el *aquí* que sirve de base al impulso, es decir, al brío del esfuerzo propiamente dicho y otorga lugar al cansancio mismo. Impuso y cansancio conciertan la dialéctica, suscitando el corte y la sucesión respectivamente; gracias al triunfo del levantarse del esfuerzo se pasa a otro ahora del traqueteo, y debido al agotamiento se da la parada o el relajamiento al interior de una dura

misterio del perdón traído por el Eros y la fecundidad. Al final de cuentas, la persistencia en el tiempo, la resurrección del sujeto y el quiebre de la soledad pertenecen al ámbito del milagro (Cf. EE. PP. 115-116 y Ricardo Gibu: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, pp. 73 y 75).

¹⁷⁹ EE, pp. 35-36.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 40.

faena. Así, la naturaleza del esfuerzo es forcejeo entre la resistencia de una fuerza demandándose llegar hasta el final y una claudicación royendo a la carne, siempre a punto de convencer para soltar y abandonarlo todo —al menos hasta la revitalización.

Por ende, el impulso supone el cansancio: revienta desde él y hacia él va; únicamente donde se presenta la fatiga un aliento extraordinario viene instado y un aliento de esta guisa no puede mantenerse incólume. No obstante, abierto el instante del esfuerzo, el impulso se lleva a cabo pese al cansancio, quiere dejar atrás ese presente en el que descuella; voluntad decidida a abandonar la desesperación del abatimiento. El impulso es extático, una anticipación pugnando por sepultar al presente que le presta su ocasión, pero: «El momento por medio del cual el impulso está más allá queda condicionado por el hecho de que está más acá».¹⁸¹ Su dirección rumbo de lo aún no sido se curva merced a su condición: el cansancio lo jala, ocasión del choque de regreso. La lasitud retrasa en el seno del presente, es un relajamiento o entumecimiento en cuanto diferencia celebrando un desfase, un no ir a la par con el empeño y, en tanto, un desgajar al esforzado. En razón de ello y por mor de la reivindicación de la experiencia, Levinas describe contundentemente al haber del cansancio como:

[...] una imposibilidad de seguir, desfase constante y creciente del ser en relación con aquello a lo que éste sigue atado, como una mano que suelta poco a poco aquello a lo que está sujeta, que se suelta en el instante mismo en que sigue estando sujeta. Más que una causa de ese relajamiento, el cansancio es ese relajamiento mismo. Es eso, en la medida en que no se aloja simplemente en una mano que suelta el peso que sostiene con cansancio, sino en una mano que se sujeta a aquello que suelta; incluso cuando lo ha abandonado y le queda de ello una especie de crispación.¹⁸²

Desformalización corporal del tiempo: presente vivo de ambigüedad, dividido entre el ímpetu que sujeta y el desgano que suelta; sensibilidad repartida en el relajamiento que no alcanza a desistir o en una crispación desertora —el impulso en el cansancio, el cansancio en el impulso. Dentro de la división el presente asume al presente, a causa del desfase del retraso del agotamiento se constituye como instantaneidad. Ahí tiene lugar la

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁸² *Ibíd.*, pp. 35-36.

distancia respecto de la existencia, rindiendo en el nacimiento del sujeto. La lasitud provoca la subjetivación, en el instante del esfuerzo torciéndose sobre sí mismo el yo queda abandonado a sí mismo. Tensión desarticulada del relajamiento y del éxtasis atollado, donde treme sensiblemente la hipóstasis: identidad de lo que se es soltando sin soltar; un sí esforzándose y un yo entumecido, el uno clavado al otro en su dislocación.

De esa forma, en el comienzo de la hipóstasis cansada no se excluye a la patencia del peso del ser, dado que la fatiga consigue y verifica ese retorno del yo al sí; implantación de la posición en tanto el inicio del sujeto en la existencia emplazando, merced al choque de regreso, al presente en el presente, condenando al yo a sí mismo. Y de ese modo: «En la tensión y el cansancio del comienzo gotea el sudor frío de la irremisibilidad de la existencia. El ser asumido es una carga».¹⁸³ El peso estriba en tener que existir, pues la fatiga vive de querer y no poder evitar lo inevitable, del apremio de parar el tener que llevar a efecto algo, de la impotencia ante el «Hay que hacer algo, hay que emprender y aspirar».¹⁸⁴ El drama y la tragicidad de existir no sólo se sufren a causa de los golpes que «Abren zanjas oscuras en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte»,¹⁸⁵ atestados en el decurso de la vida: ya caldean dentro del instante esforzado. La vulnerabilidad es inherente a la determinación del sujeto, motivo por el cual en *De la existencia al existente*, el esfuerzo no llega a ser interpretado de acuerdo a las comprensiones que ponderan al placer, la alegría, la felicidad de trabajar.¹⁸⁶ El trabajo se acentúa maldito, penoso, un sacrificio, no cual consecuencia de una caída sino porque al desplegar esfuerzo condena al presente: «Y el presente está sujeto al ser. Está sometido a él»,¹⁸⁷ recalca Levinas —quien en *Totalidad e infinito* modifica la recalcadura, reivindicando a dicho despliegue transido de dicha, debido al reconocimiento del gozo en las cadencias del trabajo.

No obstante, el retraso del cansancio se desenvuelve en sí mismo en tanto rechazo. Al espolear a la hipóstasis en virtud de su consistencia de relajamiento, el fondo del agotamiento contraviene al sometimiento ontológico, el cual se traduce como el *no queda más que existir*. De tal suerte, «Cansarse es cansarse de ser. Y esto antes de toda

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 108.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 27-28.

¹⁸⁵ César Vallejo, «Los heraldos negros», en: *Poesías completas*, p.157.

¹⁸⁶ Cf. EE, p. 40.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 108.

interpretación, por medio de la plenitud concreta del cansancio»¹⁸⁸. Las fatigas particulares tienen el trasfondo del fenómeno originario de una extenuación existencial: una lasitud de sí mismo, posición en la existencia, donde el desgano de las incallables exigencias del existir tiembla. Desaliento desarrollando el rechazo a la existencia, una abdicación sentida antes de subir a los labios, mas como la náusea, sin realizarse en una trascendencia. Según Levinas: «Evasión sin itinerario y sin término, no acaba atracando en parte alguna».¹⁸⁹ Huida frustrada, *pero huida*: un viaje preñado del lugar dejado. El cansancio al retrasar es un rechazo imposible, semejante a los viajeros de Baudelaire, *parte por partir sin deshacerse de su amarga fatalidad*.¹⁹⁰ El sujeto cansado queda puesto y se posee, existe a partir de sí. Como en *De la evasión*: ese modo de la sensibilidad no puede superar al ser y, a la vez, es una manera de excusarse del ser; empero, a diferencia del texto de 1935, en ella no persevera la dualidad: en la fatiga nace la identidad. En este arcén, el cansancio, en cuanto hipostático, apoderamiento de la existencia, hace otro de los precedentes del ateísmo: anuncia a un *ego* separado de Dios.

3. El viraje: de la vulnerabilidad al gozo.

En las primeras obras, la filosofía del cuerpo de Levinas repara en la subjetivación desde el carácter negativo de la sensibilidad: sea como dolor, náusea o cansancio, de la vulnerabilidad nace el sujeto. La naciencia, con sus respectivos asegunes, tanto en *De la evasión* como en *De la existencia al existente*, suena merced al vínculo del yo al sí que en el texto de 1947 se lee en cuanto el existir del ente *a partir de sí mismo*. Ésta es la penosa individuación hipostática, manteniéndose en su instantaneidad al margen de la alteridad. En *Totalidad e infinito* el sujeto también se produce sensiblemente a partir de sí mismo, pero su determinación no se modula negativamente, ni clavada ni allende lo otro: la subjetividad no se abre bajo el lastre del pesado tener que ser, sino como amor a la vida en el regodeo del disfrute y consumo de lo que no se es.

Pese al radical viraje, mediante el rescate de la sensibilidad tanto en sus modos negativos como en su positividad, Levinas hace valer en ella sus posibilidades de

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁹⁰ Cf. Charles Baudelaire, «El viaje», en: *Las flores del mal*, p. 551. Levinas corta esta flor a fin de esclarecer el asunto mismo de la evasión del cansancio (Cf. EE, p. 28).

subjetivación, o sea, de separación, como lo que propiamente le es originario; la provisión de datos, por ejemplo, responde a la ocasión de otras resoluciones de la existencia. Al punto, el sujeto no es esencialmente epistemológico, ha venido antes; el conocimiento tiende a avenirse a la ontología. La sensibilidad en sí quebranta las presentaciones de la totalidad: el Uno, lo neutro, el ser del ente, el Espíritu absoluto, los endiosamientos y demás. Imposibilidad de la disolución del ente humano en la indeterminación o en las funciones del sistema, la sensibilidad no aroma la diferencia: la hace. En razón de ello, en las líneas del ensayo de 1961, el sujeto sensible es el sobrevenir de la separación, de la no-participación en el Todo. Ahí la efectuación de ese sobrevenir se concreta en la apertura del gozo, el cual se abre *qua* referencia del sujeto a sí Mismo, identificándose en el candor del señalado disfrute de lo otro. Lo que se abre es el ámbito de la interioridad, en cuyo trajín se da la identificación que encarna a la individuación del Mismo. Esta separa excluyendo la determinación de lo humano por la referencia a una totalidad, por su puesto y papel en un sistema. Con la apertura de la interioridad, el sujeto se separa individualizándose a partir de sí¹⁹¹ sin pena, liberado respecto del Todo: una vida interior, constitución de una identidad abonando a la pluralidad y heterogeneidad del ser: el Mismo —determinado feliz hasta el ateísmo.¹⁹² La vida interior es des-totalizadora porque es la implantación de la mismidad, la irrupción sensible de una discontinuidad. De esta forma, con evocaciones al instante hipostático, llega a ser sugerida en *Totalidad e infinito* cobrando la significación de un *tiempo muerto*: un intervalo que no tiende a otro ni es un momento de la secuencia de la duración histórica con la que se pretende medir al desenvolvimiento de la totalidad y engullir al individuo. Interioridad consistente en estar entre dos aguas, entre dos tiempos sin ser agua: ni resultado del primero ni potencia del segundo. En sus dichas es, a su vez, una novedad irreductible, un comienzo no habido antes en el continuo de la historia e irreconciliable con ello. De ahí que, en referencia velada a la reducción de la *creatio continua* de *De la existencia al existente*, en su *Chef-d'oeuvre* nuestro pensador escriba desde Descartes: «La ruptura de la duración histórica y totalizada, que marca el tiempo muerto, es la misma que la creación opera en el ser. La discontinuidad del tiempo cartesiano exige una creación continuada, enseña la dispersión misma y la pluralidad de la

¹⁹¹ Cf. TI, pp. 303-304.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, p. 303.

creatura».¹⁹³ Si el instante hipostático quiebra al anonimato del *hay*, la interioridad en cuanto esta temporalidad discontinua trastoca de lleno a la totalidad, la rasga ostentándose diferencia; no es otra cosa que la separación, el Mismo envaneciéndose en el fenómeno del gozo.

Gozo develado en lid fenomenológica, luciendo intencional en la descripción levinasiana. De manera que la configuración de la interioridad posee la estructura descubierta por Husserl, pero en lugar de ser conciencia-de constituyendo objetividades o perdiendo lo propio en servidumbre a esta constitución, es una intencionalidad que no domina al nóema desde la nóesis. El gozo es vivir-de, cuyo ocurrir es el surgimiento del yo como el Mismo, en tanto constituido por lo vivido y, paradójicamente al mismo tiempo, un suceso a partir de sí que trama a su vez a la habitación, y al trabajo y la posesión. Independencia en la dependencia, la dichosa producción de la subjetividad del sujeto es la manifestación fenoménica del ateísmo.

Tal exhibición al nivel de los fenómenos, el aparecer del ateísmo como la separación que lleva a cabo la individuación, no puede prescindir de la reducción de la creación *ex nihilo* al interior del *Totalidad e infinito*. A la luz de ello, podrá caer en claridad el motivo de la posibilidad de realizar la existencia sin Dios y sin pena. Sin embargo y en consonancia, el esclarecimiento entraña la necesaria recurrencia explícita al pensamiento del filósofo moravo y del genio secreto —y malquerido— de la filosofía.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 81-82.

Entrada II

Desde sus ciernes y sin poder acallar a sus otros influjos, el pensamiento levinasiano es imprescriptiblemente fenomenológico. En esta lid, *Totalidad e infinito* asume la tarea de despejar la determinación auténtica, fundamental y concreta, de lo humano. Asunción acatada en la patencia de la imposibilidad de asimilar lo que originariamente somos a lo bruto de la cosa hundida en sí misma: lo humano recusa ahogarse dentro de la sedimentación de su propio peso, tiende hacia lo otro de distintos modos sin la privación de una relación consigo.

Esa tarea se le fijó a Levinas desde la experiencia juvenil de buscar a Husserl, yendo a dar al filósofo más grande del mundo —cuya pujanza intelectual no garantiza la sabiduría, a pesar de la insobornable belleza e indiscutible penetración interpretativa del libro de verde inspiración. Búsqueda y encuentro que provocaran en nuestro pensador la impresión de haber asistido al juicio final de la filosofía, en el cual no ha sido pronunciado el veredicto —ni se proferirá. Empero, en su propio pensamiento ese careo de resonancias escatológicas sigue en vilo con una inclinación hacia el moravo, no exenta de crítica y jaloneada por el malquerido e imprescindible Heidegger. La inclinación atesta al hombre y a su ubérrima meditación, ingentes páginas adonde el lituano-francés volverá siempre para comenzar y terminar. En esto último, no obstante las porfías teóricas de Husserl, se opera la reivindicación de la sensibilidad, al grado de revelar en su estremecimiento un movimiento intencional que celebra a la interioridad, constituyendo a la separación *qua* egoísmo y dicha.

En gracia a las influencias y rupturas con la fenomenología husserliana y con la ontológico-hermenéutica de Heidegger confluyendo en el ensayo de 1961, con el propósito de arrojar luz sobre la apuntada reivindicación y con las mientes en afianzar a la separación como ateísmo, se vuelve obligatoria una aproximación parcial, a través de *Ideas I* y de *Ser y tiempo*, a la intencionalidad y al estar-en-el-mundo.

D. Husserl y Heidegger

1. Visos de la conciencia

a. La reducción del encuentro con el mundo

La fenomenología husserliana toma puesto dentro de la tradición filosófica como un denuedo intuitivo y descriptivo *en pos de las cosas mismas*, tras el sueño cartesiano del establecimiento de una base de rigor inmarcesible para todo conocimiento y para las operatividades derivadas. Ir a las cosas mismas significa revelar en sus fundamentos al desenvolvimiento consciente, cuyas vivencias de ordinario se hallan acorridas de cierta ignorancia de sí en una ingenuidad que asegura los rendimientos de ese desenvolvimiento.

La señalada ingenuidad no equipara a una decadencia, tampoco obedece a una distracción caprichosa o extraordinaria, es el desarrollo de una *actitud* intrínseca de la vida de conciencia: es *natural*, dogmatismo innato que no discrimina entre espíritus; regula al discurrir habitual, mas también gobierna al trabajo del científico y hasta al del filósofo. Éstos, junto con el resto, están rendidos al mundo mediante la dedicación a sus objetos y sus quehaceres diarios, lejos de advertir a las condiciones de posibilidad de dicha entrega: olvido de la conciencia al fragor de su ejecución misma y despreocupación de una felonía del mundo. Ocasión asidua de una irreflexiva confianza, en tren de una suposición tácita y casi inquebrantable gracias a su silente influencia: no una devoción, pero sí una fe en que el mundo está ahí delante; aceptación de su presencia allende los regateos de su realidad. No es una quimera, se sospeche o no de los misterios del haberlo encontrado, se lo cree un hecho aun con sus incertidumbres, sus engaños y sus ahorros. Así, la suposición determinando a la actitud natural, es *la tesis de la existencia del mundo*.¹⁹⁴ No hay motivo para desconfiar de su consistencia real, ni una necesidad de averiguar lo que somos a fin de problematizar ese existir y a los modos de su constitución cual de verdad. La tesis alienta y sostiene al desinterés porque, al final de cuentas, al tiempo hace suponer a lo humano con la

¹⁹⁴ Cf. Edmund Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, p. 140. En adelante sólo *Ideas I*.

misma consistencia: no sólo el mundo existe realmente con sus cosas, también nosotros nos creemos con su naturaleza.

Pese a su firmeza y constancia, la actitud natural difiere de un *factum* absoluto. Desde Husserl, el hombre alberga la capacidad consciente de reservarse frente al mundo: de ir a dar a sí mismo libre de ingenuidad. Esta libertad oficia a la vocación más acendrada del sujeto, pues concreta al domo de la propia vida urdiendo un poder último sobre sí mismo. Poder cuyo ejercicio patentiza una paciencia distanciadora respecto de la inmediatez donde tiene su haber normal con los otros entes y consigo, haciendo lugar a una relación de intimidad teórica con su instancia más esencial. La realización de la posibilidad de esta relación es un asunto particularmente metodológico y la fenomenología ase su sentido de ella.

El método fenomenológico permite la reserva frente al mundo mediante la reflexividad de la conciencia —la cual caracteriza en determinado grado a las vivencias aunque sean irreflexivas—¹⁹⁵, de modo que su llevarse a cabo estriba en actos de percepción reparando sobre ella: dirección hacia la inmanencia. No obstante, la reflexión por sí sola se halla imposibilitada para garantizar a la libertad, requiere del acotamiento de una puesta entre paréntesis que ciña y guíe a su enfoque. El asiduo compromiso con y los hábitos febriles y de cualquier laya en el mundo, deben quedar dentro del paréntesis, lo cual implica no sólo dejar de emprender actos de conciencia por los que lo otro se presenta ahí delante como real, también y de fondo: apostar *in suspenso* a la tesis de la actitud natural.

De esa manera, la reflexión se afianza mediante la consabida operación de la ἐποχή, esto es, la reducción fenomenológica. Concierto que significa obrar bajo un cambio de actitud y la realización de la interrupción de los vínculos teóricos y prácticos con el mundo y, en general, respecto de todo lo trascendente. A la letra husserliana, con la suspensión:

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella barca ontícamente; ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, pp. 250-251.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 144.

Ni el mundo en sí ni la tesis son llevados al sepulcro, y tampoco se evaporan las aptitudes conscientes y corporales para la entrega en y hacia él. La reducción es una abstención, nunca el chiste de una nihilización; opera una modificación consistente en no considerar nada de lo regido por la actitud natural. Gracias a ella, la fenomenología husserliana se ajusta seriamente a su labor definitiva y definitoria: «[...] NO TOMAR EN CUENTA NADA MÁS QUE AQUELLO QUE EN LA CONCIENCIA MISMA, en inmanencia pura, PODAMOS HACERNOS ESENCIALMENTE INTELECTIVO».¹⁹⁷ Labor llevando a cabo, en correspondencia, la renuncia al recurso de todo juicio acerca de lo habido y sido espacio-temporalmente y a todo trato con ello; sin someter a prueba y sin discutir, el paréntesis ha de concentrar pese a su acreditación, productividad y beneficios, a lo material y a lo psicofísico, a lo valioso y lo práctico, a toda la cultura, incluidas las ciencias, el Estado, las costumbres, el derecho, la religión, etcétera y hasta a la tradición filosófica.

En ese sentido, a causa de la concurrencia reflexivo-reductora, la vida de conciencia concede a los despueses su desenvolvimiento ingenuo en la experiencia y sus posturas teóricas referentes a lo trascendente, mientras con ella está emplazada «[...] LA CONQUISTA DE UNA NUEVA REGIÓN DE SER, HASTA AHORA NO DESLINDADA EN LO QUE TIENE DE PROPIO, y que, como toda auténtica región, es una región de ser INDIVIDUAL»,¹⁹⁸ según se lee en *Ideas I*. Esa región deslindada es el campo fundamental de la actuación fenomenológica, un residuo indubitable en tanto esfera trascendental en plena inmanencia, desconocida o exiguamente sospechada en la actitud natural. La actitud fenomenológica va hacia lo presupuesto en la vida ingenua: la subjetividad absoluta, la proto-región infinita de la que depende todo lo demás, en cuanto permite el aparecer de ella y de lo otro.

Abierta la esfera trascendental, la percepción inmanente se dirige —como vista desde el segundo piso— al pensamiento puro, a la corriente consciente en la cabal desnudez de sus vivencias y momentos. Mas de consuno, a aquel que vive en y a través de ellas, quien detenta la atención y permanece idéntico en medio del devenir de la sucesión de los actos: el *yo puro*, el cual no es una vivencia ni parte de ellas naciendo y muriendo con la vida y término del acto en turno: parece ser constante y necesariamente. Dueño de la

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 213.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 147.

conciencia, por arrogarse con prerrogativa y sin competencia, su pureza elude hacerlo objeto de investigación directa, pues como residuo «[...] está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más».¹⁹⁹ En contraste, la pureza de las vivencias se presta al análisis directo, dado que no se trata de formas vagas y repletas de nada.

Esa disposición responde a las dos características decisivas de la conciencia trascendental: la reducción no constituye una abstracción que la forjara idealmente cual conciencia general, pues ella misma es una posibilidad concreta en cada hombre, y la suspensión representa descubrirla en su esencia: siendo la ligadura misma con el mundo y su fuente constituyente. *En absoluto* una perdularia, la conciencia reducida conserva en sí a las trascendencias mundanas;²⁰⁰ la fenomenología no es un olvido del mundo, las vivencias se muestran inseparables de él. En la interpretación levinasiana: «Todo momento de la vida (consciente y aun inconsciente, tal como la conciencia lo adivina), es una relación con *otro* distinto de ese momento mismo».²⁰¹ En otras palabras y acatando a la afamada formulación: *la conciencia es intencional*, esencialmente *de*.

Así, al despejar a la conciencia trascendental, reluce su cariz trascendente y el complejo de sinuosidades —noético-noemáticas— de la articulación de tal trascendencia. De ahí que Husserl se dedique a la descripción de la esencia de la conciencia y de sus estructuras, esfuerzo donde se revela cómo se da lo que puede darse. Con la *ἐποχή* troca evidente, al decir de Levinas, que «No es el mundo donde podemos decir el mundo».²⁰² Dicho de otro modo, el juego fenomenológico de reducción y reflexión abre metodológicamente al aparecer del aparecer: clarificación de la manera como la vida constituye a los fenómenos del mundo.

b. La estructura intencional

Desde el desvanecimiento de las oscuridades y claroscuros de la ingenuidad, gracias a las claridades despabiladas dentro de los límites traídos por la *ἐποχή*, aparece con evidencia

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 269.

²⁰⁰ *Cf. Ibidem*, p. 191.

²⁰¹ *TI*, p. 141.

²⁰² *EE*, p. 54.

que «La intencionalidad constituye a la subjetividad del sujeto»,²⁰³ escribe Levinas en su tesis del treinta. La subjetividad es el estar vuelta de la conciencia, su vida no iguala a un apelmazamiento que dada la ocasión, obligado o resuelto de manera incondicionada, renuncie a tal estado de paz o se vea impelido a abandonarlo para alcanzar a un objeto. La conciencia, habida cuenta de su esencia intencional, *ya es ese alcance*. En este arcén, la intencionalidad tampoco es una relación intercalada entre el sujeto y el objeto, un tercer término fungiendo de puente de influencias entre dos esferas cuya condena a la discordancia estaría sellada sin él. Siendo el alcance mismo, la conciencia no puede ser sino la relación de tajo con lo otro que ella: abocación y, por ende, con la mácula indispensable del mundo. De las líneas de «Sobre *Ideas* de Edmund Husserl»: «El fenómeno primitivo es esta relación con el objeto y no un sujeto y un objeto separados que daban ponerse en contacto».²⁰⁴ Ruptura de la ontología substancialista y de sus epistemologías: el sujeto no antela a los objetos del mundo para luego vincularse a ellos, y la alteridad no aguarda en cada una de sus concreciones ópticas a que algo descansando en sí mismo por fin surque los vacíos *motu proprio* o a través del socorro de un milagroso tercer término —sea real o psicológico. El vínculo está hecho, es la subjetividad misma en cuanto verdad primera.

Esa verdad tiene traducción acertada en el concitado reconocimiento de la estructura de la conciencia como *de*; las vivencias intencionales no ocurren, ni pueden quedar apreciadas por la percepción inmanente acotada por la reducción, carentes de referencia — al grado de que la vivencia de la nada es el alcance *de* ésta. Sobre esto, la ponderación en el amanecido comentario levinasiano:

La originalidad de Husserl consiste en ver que el fenómeno primero que se ofrece a la reflexión directa sobre la conciencia no es un «yo pienso» (*ego cogito*), sino un «yo pienso un objeto» (*ego cogito cogitatum*). El objeto de cada cogitación —sin verse encerrado en ella— se presenta, no obstante, como su característica necesaria y como necesariamente dada —dada en su modo de presentarse a la conciencia— en la reflexión sobre la conciencia.²⁰⁵

²⁰³ TIPH, p. 69.

²⁰⁴ IH, p. 57.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 73.

Con la precisión posibilitada por la reducción, la conciencia no se ostenta aislada, arrojada a mitad de una homogeneidad insorteable. Sus actos siempre son referentes-a; en consecuencia, *verbi gratia*, la vivencia perceptiva fenomenológicamente reducida se muestra en la inmanencia *qua* percepción de un percepto determinado. Conciencia-de *esto* o *aquello*, nunca realizándose en una oquedad, trascendiéndose a sí misma va a los entes del mundo, abdicando de una reconcentración en su inmanencia. Esta trascendencia fija al modo de la vida consciente, pues aunque puede intencionar a lo que ella es, de suyo le va no atragantarse consigo, siendo el acontecimiento del alcance de lo otro —lo cual justifica, en cierto sentido, a la obstinación irreflexiva de la actitud natural.

Al punto, el alcance no se traiciona articulándose unilateralmente sin llegada: como reducto, el carácter de la conciencia luce polar, bilateral. Se exhibe para sí repartida entre un lado subjetivamente orientado y otro objetivamente dado: el primer lado, inconcebible sin el otro, es la subjetividad pura en cuanto tal; el restante corresponde a la obra de constitución de lo objetivo por y para tal subjetividad.²⁰⁶ La región trascendental no posee la misma consistencia ontológica que la región trascendente, pero remite a lo consciente como a su correlato insuprimible. Entonces, la bilateralidad configura a la intencionalidad en tanto correlación. Que la conciencia se reparta no indica un desgarrón en ella, sino que en el alcance intencional uno y otro lado se co-pertenecen eidéticamente y, en consecuencia, bajo el régimen de la ἐποχή refulgen co-dados del mismo modo.

La co-pertenencia asevera la adecuación entre aquello de lo que la conciencia es propiamente conciencia y ésta, permitiendo al análisis intencional cernir los momentos de las vivencias: ingredientes, intencionales y no, y no-ingredientes; aquellos componen al lado subjetivo y éstos al objetivo.²⁰⁷ Se trata de la intencionalidad descubierta en su esencial estructuración noético-noemática, donde la sensibilidad resulta acusada en su animación por aprehensiones que consiguen la constitución de lo intencionado en los alcances conscientes.

²⁰⁶ Cf. *Ideas I*, p. 269.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 293.

1) El lado subjetivo: lo hylético y la noéisis

En la fenomenología husserliana, la conciencia queda descrita cual corriente compuesta por las vivencias. Éstas forman a su unidad y de alguna manera cada una de ellas participa de la intencionalidad, aunque no todas sean intencionales. De este jaez, el lado subjetivo de la conciencia posee momentos que le otorgan su carácter fundamental, pero a la vez momentos ingredientes faltos en sí mismos de la propiedad de ser conciencia-de algo. Entre unos y otros concretan a lo estrictamente denominado vivencias intencionales, concreción de los actos reventando de la conjunción de lo mentando en *Ideas I* como ὄλη sensual y μορφή intencional; materia y forma, o propiamente, los datos hyléticos y las animaciones noéticas²⁰⁸ —multiplicidades amarradas a lo noemático, es decir y dado el caso, a lo mundano reducido.

Bien que incapaz en sí y por sí de volverse el alcance de lo otro,²⁰⁹ la capa hylética posibilita vivir a lo trascendente; la referencia a las cosas del mundo requiere de los datos de la sensación —salvación de la intencionalidad de una consistencia etérea. Esos datos son del orden de la piel, ópticos, olfativos, óticos y del registro del gusto, en virtud de lo cual el filósofo moravo no titubea en añadir «Igualmente, las sensaciones sensuales del placer, de dolor, de comezón, etc., y también momentos sensuales de la esfera de los “impulsos”». ²¹⁰ Esto último descubre al espectro hylético inagotable en lo procurado o susceptible de padecer desde el afuera por los sentidos: la sensibilidad involucra a su tiempo al avivamiento de una materialidad de ebullición interna, pues tiene por suyos al variopinto abanico de la afectividad y al querer²¹¹ —en *Ideas I* se vislumbra una concepción de la corporalidad más compleja que la sujeta a la funcionalidad del empeño epistemológico.

Sea en función cognoscitiva o no, los datos hyléticos no deben ser confundidos con trozos cósmicos o de cualquier otro tipo de trascendencia, son factores de la vida subjetiva y no de la alteridad; no son ni las cualidades primarias ni secundarias del objeto que aparece. Estas cualidades no tienen albergue dentro de la conciencia, ni siquiera como réplicas representativas, pero excitan a los modos de la sensación, de manera que lo intencionado luce *tal* y no *de otra forma* gracias a que los datos sensibles son unos y no otros distintos; la

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 282-283.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 282.

²¹⁰ *Ídem*.

²¹¹ Cf. TIPH, p. 67.

mínima alteración del contenido material es la ocasión del trueque del fenómeno en una aparición objetivamente diferente²¹² —aquí se juega la verdad.

Pese a esa indispensabilidad, la carencia intencional de la sensibilidad señala la dependencia de una injerencia ingrediente de laya intelectual, a fin de obtener el alcance de lo otro, su darse a la conciencia apareciendo *así* o *asá*. Necesidad de una aprehensión evitando la sofocación de dichos actos en sí mismos, informándolos al aportar lo decisivo de la conciencia, consolidando a las vivencias en cuanto intencionales: lo hylético animado por la indiciada obra noética.²¹³

La sujeción y entrega de la sensibilidad a la animación, es la realización del vuelco hacia afuera, lo cual significa que la aprehensión noética ocasiona la constitución de la objetividad al tiempo que obra la trascendencia de la conciencia. En palabras de nuestro pensador:

Podemos distinguir en la conciencia un acto animador que otorga a los fenómenos hyléticos un sentido trascendente: dichos fenómenos significan algo del mundo exterior, lo representan, lo desean, lo aman, etc. Este acto es un elemento que, por otra parte, posee un modo de existir idéntico al de los datos hyléticos, esto es, es consciente y se constituye en el tiempo inmanente. Se conoce a sí mismo de ese modo implícito que caracteriza a las vivencias o estados de la conciencia. Sin embargo, otorga a la corriente de la conciencia un sentido. «*Intenciona*» algo que no es él, se trasciende a sí mismo.²¹⁴

La actividad noética suscita la articulación de la conciencia en tanto conciencia-de, resolviéndola en una donación de sentido a través de la cual lo otro queda alcanzado. Por eso, la intencionalidad «Es esencialmente el acto de conceder un sentido (la *Sinngebung*)».²¹⁵ Estructurando a la trascendencia de las vivencias, su producción es el suceso del tener consciente algo: la correlación se verifica, el algo resulta alcanzado mediante el sentido donado, o sea, en su determinación. Ésta en la reducción no aparece como el objeto trascendente, sino como su manera de estar dado, es decir, en cuanto correlato noemático. La aprehensión noética permeando a lo hylético, resalta que sus

²¹² Cf. *Ideas I*, p. 321.

²¹³ Cf. *Ibidem*, p. 285.

²¹⁴ TIPH, pp. 67-68.

²¹⁵ EDEHH, p. 51.

naturalezas ingredientes remiten a lo no-ingrediente porque su juego lo constituye. Esto sería imposible si la sensibilidad no fuera objeto de las animaciones, moviendo a Husserl a porfiar en la importancia de lo formal sobre lo material; lo ponderado en *Ideas I* de la sensibilidad, a pesar de su indispensabilidad para la fenomenalidad *así* o *asá*, es su asentamiento cual escenario de la actuación noética, a cuya ausencia se estancaría perdiéndose en sí y sin sentido —en la irracionalidad.²¹⁶

2) El lado objetivo: el sentido

La conciencia al ser alcance, apunta, ve, está tendida, vuelta, dirigida a algo: a un objeto trascendente. Éste ha quedado *in suspenso* por la venia reductiva, mas no ha sucumbido del todo en la ἐποχή: la referencialidad definitoria de la conciencia lo conserva con un cambio de signo. Atendido reflexivamente, lo conservado es el correlato intencional, el cual no duplica a lo mundano dado que es la aparición inmanente de lo trascendente: el fenómeno de lo otro, el nóema. Lo noemático es lo constituido trascendentalmente a causa de los ánimicos noéticos operando en la base material; hace a lo dado, a lo conciente en la vivencia, perteneciendo a ésta con una pertenencia inequivalente a lo ingrediente, pero de título eidético.²¹⁷

Toda vivencia intencional tiene esencialmente inherente un nóema, señalando que al lado subjetivo de la intencionalidad atañe siempre el orientado objetivamente: el respecto del momento ingrediente cabalmente intencional. De esta manera, los actos de la conciencia poseen a su objeto en la forma de la unidad de un acervo noemático, el cual —dicho con prisa— es *el sentido*.²¹⁸ Éste está correlacionado con la nóesis, y mediante su través la vivencia intencional se refiere ya al objeto.²¹⁹

El correlato en cuestión se halla configurado por una serie de momentos, entre los cuales Husserl distingue un núcleo al que le incumbe una plétora de características según sea el objeto. Ellas son un legajo de predicados, atinentes a los datos hyléticos y, necesariamente, constituidos tales a causa de la interpósita animación noética; por ejemplo, el azul sobreviviendo a las suspensión no concierne como fragmento ingrediente a la

²¹⁶ Cf. *Ideas I*, pp. 286-289.

²¹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 322-323.

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 294-295.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*. pp. 395-396 y 409-410.

percepción abandonada al cielo, sino que gana su lugar noemático cuando en la información de su sensación por la aprehensión se matiza,²²⁰ se lo identifica. Por eso, los predicados en sus yuxtaposiciones y combinaciones son las determinaciones de lo intencionado: depende de los predicados que el objeto aparezca como *esto* o *aquello* y no lo otro. Remisión al destino de lo material como base del darse de la alteridad y del reconocimiento de sus atributos.

Los cambios en lo hylético conllevan la variación del contenido del núcleo, las sensaciones al dar paso a otros datos promueven la posibilidad de la constitución de otras características de lo ahí delante: el aparecer de algo puede cambiar por entero en cuanto lo sentido de ello no necesariamente debe ser lo mismo y de una vez por todas. Empero, el núcleo noemático guarda un punto central que se mantiene siendo el portador de lo modificado: un momento resistiendo idéntico, aun con el devenir entero del contenido nuclear. Se trata del sujeto determinable por los predicados, lo caracterizable; una instancia que no es una unidad producto de la amalgama o agolpamiento de los predicados, sino su portador. Para Husserl, ese momento central del nóema es el objeto reducido, bajo la abstracción de todos sus posibles predicados, despojado especulativamente del *quid* que lo adereza: una equis inmaculada.²²¹ La recurrencia a la abstracción a fin de encontrar a lo inmutable en medio de lo mudable, exige una precisión de parte del propio pensador moravo:

Así pues, en todo nóema reside un puro algo-objeto semejante como punto de unidad, y a la vez vemos cómo hay que distinguir en respecto noemático dos diversos conceptos de objeto: este puro punto de unidad, este “OBJETO SIN MÁS” NOEMÁTICO y el “OBJETO EN EL CÓMO DE SUS DETERMINACIONES” —añadidas las respectivas indeterminaciones que “quedan abiertas” y son de este modo comentadas.²²²

El nóema completo se configura por el ayuntamiento de la equis, es decir, el *objeto sin más* con el contenido nuclear. Este complejo hace al *objeto en el cómo de sus determinaciones*, que no es sino *el sentido*; éste no sucede sin la equis ni a la falta de los

²²⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 320.

²²¹ Cf. *Ibíd.*, p. 400 y véase a su vez TIPH, p. 83.

²²² *Ideas I*, p. 401.

predicados. Con ello queda trazada inmanentemente la articulación de la trascendencia de la conciencia, pues la relación de ella con el objeto es el vínculo enmarcado en la reducción que mantienen lo noético y lo noemático con el *objeto sin más*.²²³ Identidad que, susceptible de la variación de sus determinaciones, fija la posibilidad de que enésimos actos alcancen mediante el sentido a lo mismo de diferentes formas. Una dependencia enriquecida merced a la multiplicidad de los tipos y modos de las vivencias.

c. La riqueza intencional

Desde *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas aduce cardinal para la fenomenología a cargo de la región trascendental, el asunto de la constitución del mundo.²²⁴ Constitución que, al hilo del sentido de la correlación, no ignora a la pluralidad de los modos de ser de los entes; la correlación delata al acceso a lo intencionado ajustado a su manera de existir. Lo constituido se presta a la constitución, sin que ésta cree o invente a su naturaleza —a pesar de que el mundo sólo exista porque existimos.

Lo existente del mundo trama una riqueza desmintiendo a las pretensiones de quererlo neutro o unívoco, la multiplicidad de su profusión óptica prospera —aunque recogida horizontalmente— más allá de los meros tipos, gracias a la diversidad de posibilidades de aparecer de los mismos entes: no hay un solo modo de ser prestándose a una única especie de fenomenalidad y, en consecuencia, a una única forma de acaecimiento intencional. Al tenor describe Husserl:

Este mundo no está para mí ahí como mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO. Sin necesidad de más, encuentro *cosas* ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, como bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc. En forma inmediata hay *cosas* ahí como *objetos* de uso, la “mesa” con sus “libros”, el “vaso”, el “florero”, el “piano”, etc.²²⁵

²²³ Cf. TIPH, p. 83.

²²⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 24.

²²⁵ *Ideas I*, p. 137.

El mundo no comporta a las cosas sin más, en una suerte de sacralidad objetiva absuelta en sí de los intereses y pasiones. Según las circunstancias y la índole misma de lo trascendente, puede darse en tanto lo relevante, lo relativamente importante o lo baladí, lo amable, lo indiferente o despreciable, lo útil o lo inservible y demás —incluso como lo gozable, lo placentero por sí—, sin que estos modos sean instituidos por la sola capacidad subjetiva. Su darse *así* o *asá* vindica al peso de sus propias cualidades, irreductibles al régimen físico y descubiertas en el enfoque noemático en cuanto correlativas de la vivencias noéticas, pero que en honor a la verdad es justo aseverar parte de la esfera trascendente²²⁶ y no cual productos o proyecciones de una licencia o descuido de la conciencia. Ésta las reconoce, en sus múltiples especies de actos, en la donación de sentido.

El reconocimiento no está enfrascado en un indiscutible desarrollo de vivencias teóricas dirigidas al mundo, pues «Éste no es un medio “indiferente” de pura representación»;²²⁷ asequibilidad del canto de mundo de hallar estructuras intencionales diferentes de las cognoscitivas. Si los entes y sus cualidades fueran integrantes de un llano conglomerado de cosas, su accesibilidad sería únicamente en tanto cognoscibles; aparecerían como relativos no más que a actos de corte gnoseológico, *verbi gratia*, en percepciones moduladas por la indiferencia, a secas. Empero, la vida rechaza ser puramente teórica, lo otro con lo que la conciencia tiene haber no es simplemente el reino del conocimiento; las vivencias no lo son *de* puros temas. La vida consciente difiere de una serie de tematizaciones, cuyas diferencias estribarían en los añadidos de coeficientes o tonos específicos afectivos, volitivos, axiológicos, etc. Los sentimientos, los querer y las valoraciones son maneras del cumplimiento intencional, de acuerdo a los modos de ser de lo intencionado —como lo incomprendible a lo que la incompreensión no despega la mirada, o lo amado alcanzado a través del amor y no de su representación.²²⁸

Sin embargo, la ponderación husserliana de tamaña riqueza intencional, siempre liada a la sobreabundancia de lo trascendente, y cuya significación mienta que los actos

²²⁶ Cf. TIPH, p.72.

²²⁷ *Ibidem*, p. 73.

²²⁸ En este marco, no mueve a sorpresa el recurso descriptivo de la conciencia a la sazón del término *vivencia*, el cual alienta a la comprensión de la existencia humana en sus acometimientos de cara la riqueza multiforme de lo trascendente —al final sólo se trata de vivir. Término precisado en sus alcances intencionales mediante la expresión cartesiana de amplio espectro de *cogito*, dando cuenta de las variadas maneras de ejecución de la conciencia teorizante, junto con la pluralidad de formas intencionales re-presentativas, emotivas, volitivas, axiológicas y prácticas, tanto en su desenvolvimiento actual como en el potencial (Cf. *Ideas I*, p. 138, y también *IH*, p. 57 y TIPH, p. 81.)

teóricos no poseen el monopolio del alcance que constituye a lo otro, recibe de la propia letra de Husserl un acotamiento en aras de una fidelidad «[...] a las enseñanzas de la civilización europea»:²²⁹ la prioridad de lo cognoscitivo, una preponderancia basando a cualquier acto o colándose en él asegurándolo. Para el moravo, de fondo y auténticamente la vida es un acceso intelectual a la alteridad y a sí misma; las estofas teóricas sustentan a toda intencionalidad —para disfrutar es menester haber percibido a lo disfrutable o al menos *ponerlo* como existente.

Allende la ingratitud, Levinas tiene parte en la denuncia de esa prioridad —obsesión— intelectualista a lo ancho de su pensamiento y desde sus primeras luces fenomenológicas instauro prudentemente escrúpulos de cara a ella. Reserva alentada por Heidegger²³⁰ y asistida paradójicamente por el propio Husserl en acometimientos posteriores de la propia obra levinasiana, donde las referencias a *Ser y tiempo* son críticamente acogidas. Este hito de la historia de las ideas, ofrece una interpretación que sorteas al intelectualismo husserliano a lomos del mismo descubrimiento de la índole intencional de la vida, describiéndola en un más acá de las experiencias teóricas: lo existencial. Aporte ontológico a la fenomenología sin extraviar a la afirmación de lo intencional de la afectividad y de lo pragmático, rescatándolo con una perspicacia inédita en la tradición filosófica en el pleno y ordinario despliegue de la existencia. En *Ser y tiempo*, ésta aparece como una comprensión pre-ontológica verbalizada cotidianamente en tanto estar-en-el-mundo: modo de ser fundamental desenvuelto particularmente en comportamientos más originarios y que basan a las actitudes cognoscitivas. Con Heidegger, el protagonismo de los poderes teóricos teje tergiversaciones sobre el mundo y el existente humano, quien no es sino cuidado y en ello *lugar* abierto en el claro del ser.

2. Atisbos de la ek-sistencia

a. El cuidado del arrojado ente comprensor

El célebre cometido de *Ser y tiempo* proyecta la recuperación, desde los confines y superficies de la obliteración metafísica de la tradición, de la pregunta por el sentido del ser

²²⁹ EDEHH, p. 32.

²³⁰ Cf. TIPH, pp. 24, 151-152 y 192.

—el tiempo. El ente con la posibilidad de ésa y de todas las preguntas, dispone de cierta manera de lo preguntado: él mismo se juega a cada instante en esa disposición de lo buscado a través la cuestión, de tal suerte que «La pregunta es la manifestación misma de la relación con el ser».²³¹ Éste, aunque olvidado en la confusión con lo óntico, no es una inédita o extraña primicia y la relación arribando a manifestación niega su originalidad en un saber conceptual y explícito: constituye una comprensión regular y vaga adelantado y fundando a las tematizaciones. Dicha comprensión define al suceso de lo humano, es decir, determina al ser de quien pregunta: el Dasein.

Con las miras siempre dirigidas al apuntado sentido, Heidegger lleva a cabo un análisis fenomenológico-hermenéutico sobre ese ente que somos —para él, aún no hay otro camino. El interés filosófico en lo humano no es antropológico sino ontológico, justificándose en la inexistencia otro *lugar* donde el ser acontezca develándose, antes de quedar buscado y en la búsqueda interrogativa. Privilegio del Dasein y motivo de la exigencia de trocarlo transparente en su ser, de explicitarlo existencialmente a fin de emprender la elaboración del planteamiento de la pregunta: esclarecimiento descriptivo de cómo es en sí mismo, en sus caracteres fundamentales de ser por cuanto su verbalidad resulta la ejecución de la comprensión pre-ontológica del ser —lo dispuesto de antemano.

Ser es ser del ente y que el Dasein quede señalado como el ente comprensor, indica que su verbalización es aperiente. Diferente de una cosa, no está-ahí. Es el *ahí* del ser: el *lugar* donde éste revienta, pero de consuno la apertura de su mismo ser, hacia los otros y respecto del mundo. *Ahí* nombra el estar-abierto, no a la sazón de algo que estando-ahí hace de boquete a llenar, sino en tanto descentramiento: «La “esencia” del Dasein consiste en existencia»,²³² sentencia Heidegger. El ente privilegiado ek-siste, el carácter de obturado no le va de suyo porque el despliegue de su ser se efectúa siendo por delante de sí mismo. Al ser el *ahí*, sólo el Dasein es ek-sistente —evocación de la articulación trascendente de la intencionalidad según Husserl, mas sin apego intelectualista e impensable, dentro de los causes tradicionales del engaste especulativo de todo ente en una reclusión impasible concedida a los ojos, en cuanto pura presencia.

²³¹ EE, p. 25.

²³² Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, p. 63. En adelante sólo *Ser y tiempo*.

Descentrado, el Dasein no se halla *desencontrado*, siendo el *ahí* guarda una relación *de ser* con su ser, es decir, se comprende en lo que es porque le va en su ser este mismo ser.²³³ Existir abierto para sí mismo, antes del *utens* y *docens* al servicio de una competencia descifradora, patentizando que la constitución ontológica del Dasein es hermenéutica. Ésta diverge de una posesión a la manera de un accidente plegado a una sustancia, resulta esencial y cumple el estar a la altura de los requerimientos de la realización del propio ente comprensor. En pocas palabras, comprender es saber en cuanto poder hacer: lo podido es la ejecución de la existencia. Reconocimiento de la condición hermenéutica como un existencial fundamental del existente, dado que responde a su poder-ser: sus posibilidades.

La figura de lo inseguro dentro del bolsillo o a buen resguardo en el necesar de los agravios, no regala la mitad de la analogía respecto del ente comprensor y sus posibilidades: él no las tiene, *las es*, pues al decir de Heidegger: «El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad».²³⁴ De conformidad, comprender no equivale a contemplarlas; no están ahí adelante, colocadas al filo de un ínterin espacio-temporal que las distanciaría de la delimitación epidérmica del hombre, quien en tales circunstancias atravesaría la distancia viéndolas modelar sus encantos o perjuicios a lo lejos. La constitución hermenéutica del Dasein se oficia empuñando o dejando pasar posibilidades, *proyectándose* hacia ellas. Despliegue de la ek-sistencia a cargo de sí misma sin defraudar a su sentido: estar comprensor por delante de sí mismo.

La comprensión concierne al habérselas con los otros, con el resto de los entes del mundo y en ello ya con el propio Dasein. Constituye al carácter de abierto, pero no por sí sola: la proyección hacia las posibilidades no es un suceso a raya de la afectividad. El existente se halla siempre afectivamente dispuesto, ya que esta disposición caldea a la aperturidad de la existencia: el *ahí* a cada instante se abre templado, aun en la represión, el disimulo o la indiferencia, de modo que «El comprender es siempre un comprender afectivamente templado»²³⁵ y toda disposición afectiva sin excepción es comprensora.

De ese jaez, la disposición afectiva resulta co-originaria del comprender; la verbalidad de la existencia, acaeciendo en los comportamientos del Dasein, no se lleva a

²³³ Cf. *Ibídem*, p.33.

²³⁴ *Ibídem*, p. 162.

²³⁵ *Ibídem*, pp. 161-162.

cabo privada de lo nombrado ordinariamente estado de ánimo. La afectividad se da en múltiples tonalidades y, en virtud de ello, el existente queda abierto y abre adverbializado por éste o aquel temple; nunca eximido de tono. Rechazo de la opción, soslayo a la decisión: «El estado de ánimo nos sobreviene»,²³⁶ se impone, compete al ámbito existencial de la heteronomía; uno no escoge al levantarse, ni después, liberarse de la afectividad y tampoco a su cómo —refutación ontológica a los ligeros decretos de los mercaderes de la felicidad.

El sobrevenir ineluctable de la afectividad es a su tiempo el momento del existir irremediable del Dasein a cargo de su existencia. Afectivamente abierto, el *ahí* treme de sí, va a dar a sí mismo allende las maneras de una percepción inmanente guiada reductivamente, la cual halla la supuesta pureza de la identidad y las sinuosidades noético-noemáticas a través de las que esa identidad se trasciende hacia lo trascendente. El ente que somos, se advierte sin la necesidad de ese recurso epistemológico mediante el temple anímico, pues éste comporta cierto dejo distante de semejanza con la reflexividad de las vivencias irreflexivas y reflejas descrita en la fenomenología husserliana. De ahí la interpretación levinasiana en esa clave:

Lo que caracteriza a la afectividad es una doble “intención”: la alegría, el miedo, la tristeza, etc. se dirigen a un objeto que se encuentra en el mundo, objeto de alegría, de miedo, de tristeza (*Wovor*), pero también a sí mismo, a aquello “por lo que” (*Worum*) uno se entristece, se alegra o se asusta. Este retorno sobre sí se hace evidente, por lo demás, en la forma reflexiva de los verbos que expresan los estados afectivos —alegrarse, asustarse, entristecerse.²³⁷

Merced a esa bi-direccionalidad afectiva, el Dasein *se encuentra*; no gana la certeza de acompañarse, ni el derecho a ufanarse por un demonio espoleando al acato del imperativo délfico. El temple devela al propio Dasein su estado de abierto, que él su *ahí*, en el modo de sentirse: revelación afectiva del cómo le va, mejor dicho, de cómo está. Este *encontrase* es el padecimiento del existente de su estar entregado a su existencia, del irle su ser en este mismo. Patencia de *que es y tiene que ser*.

²³⁶ *Ibidem*, 156.

²³⁷ EDEHH, p. 118.

El calar del ser y deber de ser vibran como carga, aunque no falte el ensayo de la evasión. La apertura del *ahí* pesa: gravedad del *hecho* mismo de la existencia al encontrarse confiada a sí misma. El temple descierra la gravedad de la facticidad, la dramaticidad del abandono del existente en lo que es, de su condición de arrojado a su *ahí*; determinación ontológica del ente con el modo de ser del Dasein, no de las cosas brutas vividas por la percepción. En *Ser y tiempo*:

El término «condición de arrojado» mienta la facticidad de la entrega a sí mismo. El *factum* de que «es y tiene que ser», abierto en la disposición afectiva del Dasein, no es aquel «que [es]» que ontológico-categorialmente expresa el carácter del hecho propio del estar-ahí. Este carácter sólo es accesible a la constitución que se origina en la mirada contemplativa.²³⁸

Los entes estando-ahí no sobrellevan el drama de la existencia, porque no ek-sisten. La facticidad de la entrega concreta al Dasein *qua* arrojado al mundo en medio de sus posibilidades, como embarcado en existir debatiéndose entre ellas, pues siéndolas y no teniéndolas ahí delante «Siempre las ha aceptado o rehusado»,²³⁹ comenta Levinas. No surgen de la complicidad de la vara, el sombrero y la astucia: no proceden de la invención. Por eso, el Dasein se encuentra dejado en medio de ellas. Esta condición no delata al origen o causa y tampoco al destino más allá de sí, de manera que la carga existencial opaca a las justificaciones racionales y credenciales y, por lo tanto, posterga a la ofrenda de sus seguridades y promesas²⁴⁰ —más aún, el *encontrase* también tiene ocasión en el ejercicio cognoscitivo y en la fe, pues como todos, ambos comportamientos se modulan afectivamente.

Gracias a su abrirse templado, tal encuentro no proviene de la voluntad de tasar a la existencia o de enfrentarla: ocurre *cotidianamente* huyendo de la carga, renegando de ella, y no cala al ritmo de la lúdica e hilarante situación del escondite que complace con la sorpresa del espejo. Según Heidegger: «El estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión. De ordinario, el estado de ánimo no se vuelve hacia el carácter de carga que el Dasein manifiesta en él, y

²³⁸ *Ser y tiempo*, p. 154.

²³⁹ EDEHH, p. 112.

²⁴⁰ Cf. *Ser y tiempo*, pp. 154-155.

menos aún cuando se encuentra liberado de esa carga en el estado de ánimo elevado».²⁴¹ La verbalidad de la existencia adverbializada por las disposiciones afectivas positivas, barbitúricas o exaltantes, pasa de largo ante su condición de arrojada, se libera en cierto sentido del peso; en la euforia todo se olvida —bondad de la actitud natural, en términos husserlianos. La carga no se descarga, su padecimiento se distrae de su gravedad, pero basta una tristeza, algún temor o el extraordinario evento de la angustia para sufrirla encima y con taras. Aquí se afina la tan reprochada predilección heideggeriana por los templos bajos o negativos: sometida a sus órdenes, la existencia palpita en su abertura de manera más potente.

Así, la modulación afectiva de la comprensión muestra al ser entregándose a ese mismo ser, al existente existiendo en vistas a su existencia. Anticipando a todo comportamiento teórico, el padecimiento de la entrega hace una asunción pre-ontológica. Y, de acuerdo interpretación levinasiana de *Ser y tiempo*: «El *Dasein* asume su existencia al cuidar de ella».²⁴² El existir es cuidado, lo cual no expresa su fundación y articulación como aflicción, cuita o el nervosismo por los pendientes; aunque no cale, también despreocupada y alegre la existencia se halla comprometida consigo.²⁴³ La constitución entera del *Dasein*, o sea, todos y cada uno de sus existenciales, se funda en el cuidado. Se trata de su totalidad originaria de ser y cualquiera de sus comportamientos es una celebración de ello: el *Dasein* es cuidado de sí, de las cosas y por los otros.

El conjunto de existenciales de la constitución del existente, se estructura temporalmente: el sentido del cuidado es el tiempo en cuanto extático. Entregado a sí mismo, el *Dasein* comprende afectivamente sus posibilidades al estar arrojado entre ellas. Exposición apretada de la explicitación de dos éxtasis y, en consecuencia, parcial. El cuidado no prescinde del presente: el futuro se juega en el adelantarse hacia los posibles, el pasado en la condición de arrojado y el éxtasis faltante cunde al estar en medio de los entes compareciendo en el mundo. La mundaneidad de éste rinde por-mor-del *Dasein*, quien habitualmente queda absorbido — en el presente— en el trajín cotidiano del habérselas con los apuntados entes, con lo a-la-mano.²⁴⁴

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 155.

²⁴² EDEHH, p. 131.

²⁴³ Cf. *Ser y tiempo*, p. 78.

²⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 210-211.

La fenomenología heideggeriana contrasta con las empecinadas tendencias tributarias del *Fedón*, las cuales estiman a lo auténticamente ontológico en lo humano en tanto una instancia que, al final y respetando a un destino inherente a su esencia, debe exiliarse del mundo. Los acometimientos de esas tendencias desatienden y desdeñan a la cotidianidad, pero Heidegger en una obediencia radical a la consigna de *a las cosas mismas*, la tematiza y pondera como el concierto a cuyo son el Dasein ya siempre ha desplegado su existencia; *caído* dentro de sus vaivenes, empuña o deja pasar sus posibilidades en función de aquello con lo que familiarmente trata. En razón de ello, su comprensión se escande desde la comprensión del mundo.²⁴⁵ Hermenéutica existencial que, siendo cuidado, se resuelve en el estar-en-el-mundo *qua ocupación*.

b. El estar-en-el-mundo

La fenomenología heideggeriana interpreta al Dasein en sí y por sí mismo, enfocando al modo común y dominante que acuerda al despliegue de la existencia: análisis de la inmediatez y regularidad de la cotidianidad. Desde ahí se restan los velos, y la comprensión se muestra articulada como ser-en-el-mundo. Éste no pinta al existente, lo determina existencialmente llevando a cabo el descentramiento de la existencia; el estar-en resulta inequívoco a una propiedad o recurso, a cuya falta al final de cuentas el Dasein podría verbalizarse con prescindencia de su habérselas con el mundo. El estar-en-el-mundo es ya dicho haber, el ente que somos es como es en virtud de que nunca es de inicio un ente replegado, a quien por provocación o capricho le diera por trabar relación con el mundo²⁴⁶ —incontenible alusión a la descripción husserliana de la conciencia.

Los dichos sobre el existencial en comento, no afirman el pie y la localización del hombre dentro de lo denominado realidad. El estar-en niega la identidad con el fenómeno del emplazamiento en un continente llamado mundo, y más a una posición sobre el espacio; diferencia respecto de un hallarse junto a esto y aquello implantado en tal o cual, y por lo que hace al punto remarcado a partir del cruce cartesiano de perpendiculares. Inasimilable a la ubicación y al puesto de un estar-ahí acogido o retenido con vecindades en otro estar-ahí,

²⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 36-37. Así mismo, véase también D. Salvatore Schiffer: *La filosofía de Emmanuel Levinas*, p.45.

²⁴⁶ Cf. *Ser y tiempo*, p. 79.

el estar-en posee el sentido del estar familiarizado con el mundo: habitar acostumbrado a lo circundante, cumpliéndose entre un complejo de entes comparecientes gracias a la mundaneidad del mundo, a los que el Dasein ha sido consignado y de los cuales sus comportamientos se ocupan.²⁴⁷

1) El trato ocupado

Puesto que el Dasein en la completitud de su ser es cuidado, en cuanto estar-en-el-mundo se despliega ocupado con los entes a los que ha quedado consignado. La ocupación puede suceder en múltiples tratos con los entes compareciendo para él dentro del mundo; tratos tanto eficientes como deficientes. Todos ellos ocurren de acuerdo al saber en cuanto poder hacer templado de la comprensión, acordes a la familiaridad propia del habitar.

De esa manera, el trato de la ocupación se desarrolla habiéndoselas con lo compareciente en los márgenes de la inmediatez, con los entes intramundanos cotidianos. Éstos no son las llanas cosas ni las abstracciones u objetos científicos, mucho menos las sustancias de la metafísica. Lo tratado familiarmente le sale al paso al Dasein en torno, correspondiendo ya a sus comportamientos más simples y fundamentales para estar a cargo de su propia existencia. Tienen por modo de ser a lo pragmático: los útiles.²⁴⁸ La habitual diligencia dedicada a éstos no comercia teóricamente, pues el estar-en-el-mundo no estriba originariamente en la relación bendecida epistemológicamente entre un ente haciendo de sujeto y otro estando-ahí delante de tal sujeto; los comportamientos cognoscitivos se encuentran cerrados al descubrimiento de los útiles en cuanto útiles. En cambio, la utilización o manipulación los respeta en su ser, dejándolos comparecer sin traicionar u olvidar a su propio carácter. Acceso originario: «Por esta razón, sobre todo, Heidegger se opone a la opinión habitual —opinión que Husserl todavía comparte—: antes de manipular hay que representarse lo que se manipula»,²⁴⁹ según Levinas. Los útiles no frustran al conocimiento, mas interpelan antes al trato ocupado y no se entregan en tanto tales a la teoría. No la necesitan a fin de comparecer cumpliéndose en su ser, ello en virtud de que no están para la visión. En el hito de 1927 se lee:

²⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, pp. 75-76 y 109.

²⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 90.

²⁴⁹ EDEHH, p. 105.

El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos *estar a la mano* [Zuhandenheit]. Sólo porque el útil tiene este «ser-en-sí» y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y «manejable», en el más amplio sentido. El puro *mirar-hacia* tal o cual «aspecto» de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano. A la mirada puramente «teórica» hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano.²⁵⁰

No existe adecuación entre el estar-a-la-mano y la teoría. Ésta lo ha perdido de una vez por todas y no valen sus denuedos por asirlo; puesta por caso, la percepción consigue la aparición del objeto-útil, mas no lo alcanza en el destino definido desde su confección. Lo a-la-mano mientras menos usado sea y la vista contemplativa se entretenga más en ello, menos comparecerá como lo que realmente es. El trato no materializa un comportamiento enterado de la estructura ontológica del estar-a-la-mano o a la aprehensión de sus determinaciones, ni siquiera a la certeza de que no fallará: no tiene los ojos del asombro ni de la concupiscencia, se aviene a su ser, al usarlo o manipularlo lo comprende en su verdad lejos de la tematización.

La ausencia de esos ojos al arreglarse a los útiles, es correlativa de una peculiaridad decisiva de su carácter pragmático: un tipo de encubrimiento indisociable de su verdad, una retirada de las luces a fin de funcionar o valer óptimamente. De esta guisa, el estar-en-el-mundo consagra su trato ocupado a sus oficios, quehaceres, producciones y demás al socorro de la inadvertencia de lo utilizado. Empero, el trato difiere de un emprendimiento hurtado de la eficacia por azar o condenado a ella a causa de la ceguera. La ocupación se funda sobre una particular manera de ver, la cual sin ser teórica le otorga dirección y seguridad: «La circunspección proporciona a toda realización y ejecución el modo de proceder, los medios, la ocasión justa, el momento oportuno»,²⁵¹ escribe el filósofo de la cabaña.

Esa mirada descubre sin ver a lo a-la-mano en su empleabilidad e incluso en su perjudicialidad, porque su apuntar es precavido y abarcante, tendido en torno. La circunspección comprende a un todo al cual se subordina cada útil en su especificidad, su carácter de servir, de ser *para*-algo viene de ello. Esta estructura delata a la relatividad de

²⁵⁰ *Ser y tiempo*, p.91.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 190.

cada útil al apuntado todo, es decir, a una complejidad de útiles dándole sentido, y a la imposibilidad del trato de ocuparse de un ente a-la-mano aislado: «*Antes* de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles». ²⁵² Ésta es una trama irreductible a un aglutinamiento o llana suma de cosas, ontológicamente se hila mediante remisiones resultando en un plexo significativo. Allí los *para*-algos obtienen su pragmaticidad, de forma que «El carácter de ser de lo a la mano es la *condición respectiva* [Bewandtnis]» ²⁵³ y no una significación brotando desde sí misma.

Al servirse de algo para esto o aquello, el existente ocupado ya ha tomado en consideración circunspectiva al plexo de remisiones fundante del conjunto de entes intramundanos, al que ha sido consignado cotidianamente. Plexo familiar, abierto de antemano y en el cual el Dasein se demora diligente y asiduamente proyectando sus posibilidades —por-mor-de-sí— y donde corre el peligro de perderse a sí. Atendiendo a esto y resumiendo, se puede leer del genio secreto de la filosofía:

Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ella. ²⁵⁴

La pérdida del existente —la caída— en los entes, supone la apertura previa, la comprensión de lo familiar llevada a cabo por la circunspección. ²⁵⁵ En y por lo abierto puede realizarse el trato ocupado, la comprensión específica de lo a-la-mano en turno, pero ello no es un ente sino la mundaneidad del mundo, el plexo remisional desde el cual lo a-la-mano comparece intramundaneamente a-la-mano —un constitutivo ontológico del propio Dasein.

²⁵² *Ibíd.*, p. 91.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 105.

²⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 97-98.

²⁵⁵ *Cf. Ibíd.*, p. 166.

2) Los paras de la mundaneidad y el por-mor-de

La mundaneidad del mundo es el acontecimiento de éste, su imperar; una totalidad respeccional donde se juega la circunspección. Urdimbre significativa, ajena en su originariedad a una captación temática, ordenando y direccionando a los entes con el modo de ser de lo a-la-mano los unos hacia los otros mediante su utilidad o funcionalidad. En términos formales, esta sistematicidad difiere, así, de un fondo tematizado y posibilitador de la habilidad del trato, en cuya ininteligibilidad o ignorancia crecería la impericia. Sin el menester de volverse explícita a la vista cognoscitiva, el Dasein está familiarizado con ella y sólo desde su respectividad los útiles comparecen en su *para-qué*, para-esto o aquello, antes de poder aparecer ahí delante.

Absorto en el trato de un útil, el existente no se comporta únicamente respecto de ese estar-a-la-mano: se encuentra entregado a la abierta mundaneidad desde el simple hecho de pisar el piso, llevar puestos los anteojos, *comer* y en el feraz etcétera del habérselas cotidiano con lo otro. Ello en virtud de que los útiles no son por y para sí mismos y, por lo tanto, su comparecencia no ocurre allende los demás entes intramundanos con el mismo carácter de ser: cada utilidad se debe a otras utilidades, se halla precedida, cabe y enfilada hacia ellas; un útil nunca se manipula al margen de más pragmaticidades, la suya depende de un resto. *Siempre es procurado implícitamente por ser medio, jamás como un fin en sí mismo*, la comprensión de su ser se mueve dentro del sistema remisional.

La fenomenalidad de ese plexo suena a partir de la consideración, por ejemplo, de la obra, esto es, de algo a elaborar o ya elaborado. La confección de una cosa requiere de útiles *para* ser producida, y al llegar a concretarse como tal o cual acusa a su propia utilidad, la cual queda entreverada a los demás *paras* de otros tantos entes a-la-mano. Conforme a la letra heideggeriana: «La obra que comparece con prioridad en el trato de la ocupación —la que se elabora— hace comparecer conjuntamente, en el uso al que por esencia está destinada, el para-qué de *su* empleabilidad. Por su parte, la obra ya hecha sólo es sobre la base de su uso y del complejo remisional de entes descubiertos en éste».²⁵⁶ La pragmaticidad viene de la pragamaticidad y la engendra; la edificación de una *casa* exige

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 92.

una serie de herramientas y medios *para*-finarla en su *para*-habitar y este destino está supeditado y anuncia a una diversidad de remisiones.

Sumando y siguiendo, las remisiones en torno de la obra traspasan las de los útiles pertinentes *para* su producción y a las anunciadas desde la patencia de su propio *para*. Alude a lo empleado *para* su conformación, a los materiales o recursos recluidos en su forma y que dándole cuerpo soportan tangiblemente al uso. Esos materiales no provienen exclusivamente de la mediación de los tratos cotidianos, en el mundo circundante comparecen entes siendo a-la-mano sin ser obras resultado de la ocupación. Esos entes corresponden a lo denominado en la jergonza ótico técnico-mercantil materias primas, aquello que no ha necesitado la intervención operativa del estar-en-el-mundo pero que únicamente por éste queda al descubierto. En ese sentido: «Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales».²⁵⁷ Ella también es intramundana, y sirve *para* hacer útiles o en una pragmaticidad yéndole de suyo; con la tierra y la hierba se elaboran adobes a fin de construir una *casa*, los cuales impiden la retirada del calor provisto por el alto amarillo concediendo lugar al día y la noche.

Además, la mundaneidad del mundo se prolonga más allá del *para-qué* de la obra y del *con* o *de-qué* de su conformación. Manda al usuario o portador *para* quien ha sido confeccionada, sea a mediada o estandarizada. El plexo remisional no sólo involucra entes intramundanos con el modo de ser del estar-a-la-mano, a su vez comparecen en el imperar del mundo los entes empladores, consumidores y demás, esto es, aquellos con el modo de ser del Dasein. Aparece, de este jaez, el otro inmiscuido en la remisibilidad anunciando al mundo como compartido. En ese trazo: «La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano en el mundo privado, por ejemplo, en el lugar de trabajo, sino que lo está en el *mundo público*»,²⁵⁸ apunta Heidegger. Ostensión de las remisiones conduciendo allende no sólo del útil empuñado en turno, sino de los entes a los cuales está consignado inmediatamente el Dasein.

El útil se oculta en su manipulación o empleabilidad, mas sería imposible como tal, junto con la realización de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo, sin el imperar de la

²⁵⁷ Ídem.

²⁵⁸ Ibídem, p. 93.

mundaneidad abierta para la circunspección. No obstante, esa expansión y precedencia de las remisiones tiene un tope: *para* de partida y de llegada, de un ser carente de condición respectiva, donde el juego remisional de un emprendimiento termina y adquiere todo su sentido. La existencia misma constituye este fin. La comprensión del Dasein, por cuanto está-en-el-mundo, pone en obra la comprensión del mundo y de los entes intramundanos: abre la mundaneidad *ahí*, proyectando sus posibilidades a través de ella por mor-de-sí mismo. En razón de ello, escribe Heidegger:

El para-qué de la utilidad puede tener, a su vez, una nueva condición respectiva; por ejemplo, este ente a la mano, que por eso llamamos martillo, está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última «es» por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser.²⁵⁹

El complejo de remisiones vale por el ente cuyo *para-qué* remite a su propio ser; todo ente a-la-mano se justifica merced a la sistematicidad, desde donde comparece mediante el tejido remisional, pero éste se abre en vistas de alguien a quien no le va ser en función de algo más. En ese tenor: «Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario “para-qué” es un por-mor-de [*Worumwille*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser».²⁶⁰ El acuse de ese primario para-qué, descubre al existente como un fin en sí mismo para sí mismo, lo cual esclarece la entrega de su ser a este mismo ser, asentando que la verbalización de la existencia no ocurre con vistas a algo más sino en aras de sí; no se trata de una suerte de contemplación reflexiva que ponga al contemplador en tanto un objetivo explícito, alcanzable en apego a un plan previo, sino de que el por-mor-de constituye una autoreferencia práctica definitiva y definitoria del Dasein enderezando a sus comportamientos a su ser, a sus posibilidades —al punto de guiar y condicionar, por ejemplo, al egoísmo.²⁶¹ Así, la apertura de la mundaneidad resulta co-originaria de la comprensión del existente. Esta co-apertura es la aperturidad íntegra del

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 105.

²⁶⁰ *Ídem.*

²⁶¹ Cf. Ramón Rodríguez, «Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de *Ser y tiempo* de Heidegger», pp. 125-128.

estar-en-el-mundo,²⁶² el Dasein sucede por-mor-de-sí a través de su trato con los entes intramundanos: comprendiéndose y comprendiendo se cuida.

c. El carácter ontológico de la sensibilidad

Con la descripción de la comprensión, desenvolviéndose concreta y cotidianamente como estar-en-el-mundo, Heidegger refleja a la noción husserliana de la intencionalidad — aparentemente— sin inoculación o base epistemológica. Descentrado, el Dasein al abrir al mundo se abre a sí mismo, abocándose hasta la absorción a los entes intramundanos por-mor-de sus posibilidades, de tal suerte que su aperturidad se adelanta originariamente a todo comportamiento teórico. Lo aperiente acusa su privilegio de ente comprensor de y del ser, y comprender es existir. La comprensión no sólo domina, funda al Dasein en lo que es. Por ende, aunque no-originarios, los comportamientos teóricos se rinden al ser-en-el-mundo del existente, y con ellos todo lo relacionado con este ente. De esa forma, en la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo*: «El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad»,²⁶³ afirma Levinas en el crítico «¿Es fundamental la ontología?».

Antes de subir a la interpretación ontológica y pese al cundir del olvido del sentido del ser, esa verdad urde a lo humano al grado de incluir en su registro ontológico a la corporalidad. Los fenómenos corporales no están desvinculados de la mundanidad, sus verbalidades no se llevan a cabo suspendiendo al despliegue de la estructura fundamental del estar-en-el-mundo. Recuperando y continuando a *Ser y tiempo*, Heidegger dice en los *Seminarios de Zollikon*: «El corporar pertenece siempre al ser-en-el-mundo. Codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar-abierto, el tener mundo».²⁶⁴ A la realización del cuerpo corporando incumbe la sensibilidad, y si el Dasein puede sentir es en virtud de haber sido interpelado en primer lugar por el mundo circundante: la sensibilidad se caldea en la

²⁶² Cf. *Ibíd.*, p.162.

²⁶³ EN, p. 14.

²⁶⁴ Martin Heidegger: *Seminarios del Zollikon*, p. 160.

mundaneidad, viviendo de los *paras* de lo sentido; únicamente a partir de la apertura del mundo, lo sentido puede comparecer a través, por ejemplo, del contacto.²⁶⁵

La corporalidad del Dasein no está apostada cual susceptión de sensaciones que, interposición favor noético, terminen en sentido. Éste la antecede desde el imperar del mundo, sólo después pueden ser sujetas a una tematización separándolas de él y abstrayéndolas en una supuesta pureza de dato;²⁶⁶ originariamente, las sensaciones se han avivado ya sin restar a lo sentido de su pertenecía a lo abierto comprensoramente por el estar-en-el-mundo. El Dasein siente a los entes intramundanos, tramados en la sistematicidad referencial; no huele al puro aroma, sino el propio «[...] de algún pan que a la puerta del horno se nos quema».²⁶⁷ Según un ejemplo puesto por la mano de Heidegger:

Para «oír» un «puro ruido» hay que adoptar una actitud muy superficial y complicada. Ahora bien, el hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches sirve como prueba fenoménica de que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya *en medio* de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primariamente entre «sensaciones», que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un «mundo». Por ser esencialmente comprensor, el Dasein está primariamente en medio de lo comprendido.²⁶⁸

De ese modo, la descripción de los fenómenos corporales, incluida la sensibilidad, resulta imposible para Heidegger al margen del existencial fundamental del estar-en-el-mundo; las sensaciones en sí mismas sólo serían un residuo atado al trato ocupado, a la comprensión accediendo atemáticamente a la mundaneidad del mundo. Así, ella queda situada dependiendo de la sistematización remisional: *participando de la totalidad* y, por lo tanto, inmiscuida en el cuidado del Dasein; antes de las delicias de *comer*, la comida se comprende a-la-mano, su sabor es de éste o aquel producto al que el existente come atemáticamente por-mor-de-sí mismo. En contraste, Levinas levantará la crítica por este sometimiento del ente humano a tal totalidad ontológica, reivindicando su carácter óptico precisamente desde la sensibilidad. Por sus mercedes se produce la separación, donde la

²⁶⁵ Cf. *Ser y tiempo*, pp. 76-77.

²⁶⁶ Cf. Martin Heidegger: *Seminarios de Zollikon*, pp. 223-224.

²⁶⁷ César Vallejo, «Los heraldos negros», en: *Poesías completas*, p. 157.

²⁶⁸ *Ser y tiempo*, p. 182.

existencia no es cuidado de ser sino amor a la vida: puro gozo sin responder a remisiones, pues en la fenomenología de nuestro pensador: «Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano».²⁶⁹ En *Totalidad e infinito*, la sensibilidad no se escande por pertenecer a un Todo, del que sería partícipe, momento o derivado. Ella constituye dichosamente al yo *qua* estar-en-el-elemento, lo cual traduce a la subjetivación del sujeto allende la remisibilidad y toda horizontalidad, produciéndose en el consumo de un mundo de cualidades y no de pragmaticidades ni de objetivaciones.

3. Totalidad y sensibilidad

a. Horizontalidades fenomenológicas

La idea de la Unidad ontológica, de la participación y condición de la multiplicidad de los entes, incluido el humano, en un Todo otorgándoles sentido o partida de origen en razón de pertenencia, deja de atenerse a las lindes de la acotación aseverada en *La estrella*. A pesar de su afán en *las cosas mismas* —o quizás imposible sin ello—, la fenomenología prolonga a sus maneras al encomio a la totalidad más allá de Jena. Prolongación conforme a la constante nostalgia filosófica por la Unidad, ya que «La fenomenología íntegra, desde Husserl, es la promoción de la idea del *horizonte* que, para ella, desempeña la función equivalente al concepto en el idealismo clásico; el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa como individuo a partir del concepto»,²⁷⁰ al decir de Levinas. En la fenomenología lo que sobrepasa es un acontecimiento panorámico meciendo a los entes, permitiéndoles perfilarse, sobresalir en su monopólico orden; en el argot heideggeriano, comparecer o abrirse; en la terminología husserliana, aparecer y quedar ahí delante. Esta horizontalidad en Heidegger es interpretada por nuestro pensador cual generosa plenitud de la luz, y puede ser rescatada desde *Ideas I* en cuanto oscuridad sin fin albergando a la claridad.

²⁶⁹ TI, p. 157.

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 68-69.

1) La luminosa plenitud del ser

En *Totalidad e infinito*, la horizontalidad es impensable deslindada de la condición y anhelo de la filosofía: la luz. Si lo horizontal acusa la parentela de la fenomenología con el idealismo, a causa de la claridad ella refulge heredera de los griegos. Viejo asunto de una herencia óptica, pues la luminosidad despuebla de oscuridad al espacio, posibilitando que la vista no se atasque en las viscosidades de la noche. Fosforescencia en tanto *apertura* inadvertida, nunca un ente propenso a ser visto sino el requisito del tendido visual hacia lo visto; en lo no-existente se establece la relación con los entes. La visión aprehende a lo visible desde esa nada y por ella; en términos modernos, el vínculo sujeto-objeto se atiene a la relación con la claridad. Indiciando a los dones griegos que no han sido doblados por los vientos, escribe Levinas evocando al sexto libro de la *República*: «La visión, como ha dicho Platón, supone, además del ojo y de la cosa, la luz. El ojo no ve la luz sino al objeto en la luz. La visión es, pues, una relación con lo que no es “algo”. Estamos en la luz en la medida en que encontramos la cosa en la nada».²⁷¹ La vista y lo visible son imposibles a la ausencia de esa condición que es algo que no es algo: la generosa plenitud de la luz.

Al amparo de la luminosidad lo otro queda sorprendido y alcanzado, ganado y dominado por los ojos a través de la distancia. Empero, la condición es universal, la generosidad luminosa no sólo completa al esquema general de la percepción visual: se la aprecia condición *sine qua non* de la estructura teórica del pensamiento. En el caso particular de *Ser y tiempo*, pudiera parecer un despropósito o una licencia hermenéutica endeble sobremanera, situarlo entre los agraciados del legado griego en cuestión —máxime con la evidencia de las astucias y las rupturas del pensamiento heideggeriano. No obstante, en «¿Es fundamental la ontología?» advierte Levinas:

La aportación esencial de la nueva ontología puede presentarse como opuesta al intelectualismo clásico. Comprender el útil no es verlo, sino saber manejarlo; comprender nuestra situación en lo real no es definirla, es hallarse en cierta disposición afectiva; comprender es existir. Todo ello indica, *en apariencia*, una ruptura con la estructura teórica del pensamiento occidental.²⁷²

²⁷¹ *Ibidem*, p. 203.

²⁷² EN, p. 15. Las cursivas son nuestras.

Esta sutil observación levinasiana, goza de oportunidad en la supeditación de lo óntico a lo ontológico pretendida en la comprensión, ya que en lo aperiente luce la horizontalidad en cuanto fosforescencia. A ésta está librado el Dasein, pues como existente se mantiene abierto en lo abierto: acunado en el claro del ser. La comprensión no es sino el hecho de estar en este claro, en esta luz.²⁷³ Esto es lo que quiere decir puntualmente la aperturidad del existente, ser el y su *ahí*, abrirse y abrir. El Dasein al hallarse en la claridad, está aclarado y aclara. Del puño del filósofo de la cabaña: «Que el Dasein está “iluminado” [“*erleuchtet*”] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad».²⁷⁴ En el claro se mueve el Dasein, se juega respecto de lo que se abre, por ejemplo, en el plexo remisional de la mundaneidad, dado que «Estar en el claro no significa que el hombre esté en la luz como un palo, sino que el *Da-sein* humano se mantiene en el claro y se “ocupa” con las cosas».²⁷⁵ En ese sentido, la luminosidad le va al Dasein en el despliegue de su existencia: él le pertenece.

La pertenencia es la apertura de la comprensión y la comprensión de la apertura;²⁷⁶ aperturidad del ser, el cual no es un ente, mas permite el descubrimiento de todo ente. Para Levinas, la comprensión obra al ser, es su verbalización y la toma por una inteligencia en virtud de la claridad. En ella lo comprendido, puesto por caso el útil, guarda una relación con lo no-ente, que condiciona y posibilita al trato del Dasein con ello: lo comprendido llega a ser tal gracias a su vínculo con la luz, con el claro, con lo abierto. De nuevo en alusión al sexto libro de la *República*, anota Levinas:

La inteligencia del ente consiste, entonces, en ir más allá del ente — precisamente hasta lo *abierto*— y percibirlo *en el horizonte del ser*. Es decir, que la comprensión, en Heidegger recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal.²⁷⁷

²⁷³ Cf. *Ser y tiempo*, p. 192, específicamente la nota llamada con la letra a.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 152.

²⁷⁵ Martin Heidegger: *Seminarios de Zollikon*, p. 226.

²⁷⁶ Cf. TI, pp. 203-204.

²⁷⁷ EN, p. 17.

Lo universal es el ser, el cual es inseparable de la comprensión del ser y constituye el horizonte luminoso que propicia la comparecencia de los entes. Tercer término irreductible a lo óntico, a los otros dos términos: el «Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles».²⁷⁸ La inteligencia o comprensión que el mismo Dasein es, devela que lo otro queda comprendido por arrimo ontológico: los entes «[...] se dejan sorprender a partir del ser, a partir de una totalidad que les otorga una significación».²⁷⁹ El ser hace al horizonte abierto, pleno de su luminosidad, siendo la sede de la entrega de la alteridad y, dado que la existencia es comprensión: «Así es como el carácter del verbo conocer se transmite al verbo existir».²⁸⁰ Transmisión realizada sobre el fondo de la luminosa totalidad ontológica, cuya insinuación al fino oído heideggeriano descuella en la fenomenología husserliana al hilo del discurrir de la percepción externa.

2) La oscura claridad del horizonte de los horizontes

El trasvase del carácter epistemológico al existencial no ha sido emprendido por Husserl, pero sus descripciones denotan que «Ver es siempre pues, ver el horizonte».²⁸¹ Antes del fragor reductivo, en *Ideas I* se pone de manifiesto la relación de la intencionalidad con la vastedad del mundo: totalidad espacio-temporal ilimitada. Por eso apunta Husserl: «Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo».²⁸² Esta conciencia trama al encuentro con la alteridad de modo ordinario, lejos de toda actitud filosófica y más aún de la particularísima de la fenomenología. Abocada así, experimenta a través de las distintas maneras de la percepción que los entes lucen, lucían y lucirán, aun con los estragos o bondades del devenir, ahí delante de y para ella.

No obstante, el mundo prolongándose sin fin espacio-temporalmente, no puede restringirse a lo visto directamente ahí delante: la vida de la conciencia se reparte entre atenciones y desatenciones, es decir, entre actualidades y potencialidades debatidas en lo inmediato, y tiene la posibilidad de confrontarse con lo lejano supuesto e insospechado: la

²⁷⁸ TI, p. 66.

²⁷⁹ EN, p. 21.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 16.

²⁸¹ TI, p. 105.

²⁸² *Ideas I*, p. 135.

oscuridad albergando claridades. Acuse de lo panorámico, pues la conciencia no se dispone simplemente hacia lo focalizado; tiene libres los rabillos oculares y ellos reciben más de lo que ven. No está confinada a la cosa sobre la que se vuelca enfáticamente: se encuentra llamada a más de lo fijado ahí delante, lo cual ha sido arrancado de las tinieblas de la desatención, aunque en sí sea un nudo de lo explícito, lo supuesto y lo desconocido. Lo tácito y oculto, no competen nada más a lo descubrible en el trajín de la serie de actos perceptivos comprometida con lo actualmente percibido, hay un contexto de aquellas estofas acompañando al aparecer central, que sitúa a la perspectiva consciente: un campo potencial de percepción. Un acto intencional no suelta a su entorno acallado, opaco, titilante y en ciertas zonas anochecido, cuya circunstancia es el allanamiento en la potencia y cuyos pedazos o entes siempre están a punto, mediante la atención del yo, de trocarse correlatos actuales, de venir a la luz.

De esa manera, lo actual no prescinde de lo inactual: hay miras de la conciencia-de asomándose, de algún modo pendientes de aquello que bordea a lo atendido. Lo visto de esa laya, estando desdibujado, sugerido o retraído en la sombra cabe, ante, arriba, abajo, atrás y demás, forja en su condición potencial una especie de pequeño horizonte, un círculo de co-presencias: pasado y porvenir de lo actual. Gracias a ese círculo chisporrotea la luz, pues los vuelcos intencionales pueden pasar de *esto* a *aquello*, donde esto y aquello lleva o procede de *tal* o *cual* —adelanto de la mundaneidad del mundo. Esta región también está ahí delante, pero tanto ella como lo actualmente intencionado se hallan emplazados y traspasados de la horizontalidad que cumple el sinfín espacio-temporal. En palabras de Husserl:

Pero tampoco con el círculo de esta COPRESENCIA, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante contorno del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está concientemente “ahí delante” en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo ilimitado. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado, en parte rodeado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA.²⁸³

²⁸³ *Ibidem*, p. 136.

Vastedad desmoronando cotos, determinada por oscura indeterminación, acogiendo y permeado a lo actual y a lo próximo a lo actual. Ese horizonte es el mundo en tanto el horizonte de los horizontes, prestándose a la aventura de la conciencia, a burlar a lo percibido ahí delante y a lo co-presente mediante la conjetura, la imaginación, la adivinación y otras maneras de la articulación intencional. Empero, al final de cuentas, desconocido. La aventura se emprende en cuanto el intento de la determinación, o sea, de la constitución del sentido de lo indeterminable; determinación que únicamente ase a la indeterminación, pues la conciencia no está fuera del mundo y si lo estuviera continuaría en una horizontalidad y no podría tenerlo a la vista por completo y de golpe —como le sucede con cualquier ente trascendente. No obstante, ese horizonte de los horizontes está, desfondado y eclipsado, a la vez ahí sosteniendo a la normalidad de la vida natural: correlato último de la seguridad y fe, posibilitando al despliegue común de la existencia — el mundo no nos fallará.

En ese sentido, la oscura indeterminación no hace a un ámbito inocuo de volátil generalidad, se muestra esencial porque revela la situación del sujeto: *dependencia y función en la totalidad*. Para seguir realizándose, la vida natural, esta breve y absurda comedia —como dice la canción— no puede abandonar a ese fondo: guarece como última instancia a todos los entes y acontecimientos correlativos de las posibilidades e imposibilidades conscientes. En referencia forzada a la herencia griega, se trata del sostén de los claroscuros de la esfera de co-presencias, de las sombras intermitentes enmarcando, recogiendo y expulsando a lo caído bajo las atenciones de la conciencia: plenitud generosa, recordando al cliché del ahogo de la luz en la ausencia de la oscuridad; nada podría sobresalir, lucir ahí delante sin ella.

Entre las posibilidades a resguardo de tal plenitud es menester contar, pese al cernirse de la imposibilidad de determinar a lo indeterminable, al ejercicio consciente del dominio y apropiación de lo intencionado; si el Dasein posee el privilegio de ser el ente comprensor, el *ahí* en la luminosa horizontalidad abierto al abrir al mundo, la conciencia tiene el privilegio de la identificación en su discurrir sobre las regiones del horizonte de los horizontes. Señorío de la nóesis respecto de lo noemático, brillando sin tapujos en la ponderación husserlina de lo teórico: «El objeto se convierte en acontecimiento del sujeto.

La luz —elemento del conocimiento— convierte en nuestro todo lo que encontramos». ²⁸⁴ Dominio que Levinas pone en duda al anteponer a toda horizontalidad, sin desestimar al ser heideggeriano, la radicalidad de la vida irreflexiva e ingenua: la corporalidad, merced a la que «Disfrutamos del mundo antes de referirnos a sus prolongaciones: respiramos, caminamos, comemos, vemos, oímos» ²⁸⁵ por delante de ejercer dominio intelectual o comprensor, resultando constituidos por lo disfrutable.

b. Del intelectualismo a la vindicación de la sensibilidad

La oposición a la idea de totalidad y de consuno a la determinación de lo humano a causa de su inscripción y papel en las horizontalidades, impresiona a Levinas desde sus lecturas de *La estrella*. No obstante, el desarrollo conceptual y descriptivo más la presentación de los contrastes de la separación, guarda adeudo con la fenomenología y son —en la mayoría de sus pasos— marcha de la misma. En este tenor, Husserl —aunque citado— no deja de ser indiciado hasta la deferencia de intelectualista en *Totalidad e infinito*, pero también reconocido ahí, como en otros tantos lugares levinasianos, por liberar a la subjetividad de los embrollos y cortedades epistemológicas de la tradición, por despejar al acontecimiento intencional y nombrar a la riqueza de sus posibilidades cara al mundo.

Sin embargo, la liberación se ve mellada a partir del privilegio otorgado a los poderes cognoscitivos de la conciencia. El filósofo moravo, de acuerdo a casi todo el pensamiento occidental, define a la conciencia desde el saber, quiere un hermanamiento entre ello y la cauda de ejecuciones conscientes restantes; las intencionalidades prácticas, axiológicas, estéticas, etc., alcanzan al mundo y le dan sentido, pero el conocimiento funda a toda la vida subjetiva o, simplemente, se declara su nervio. La conciencia teórica es universal y primera, y en ello está comprometida la índole concreta y no-objetivante de la sensibilidad; tal como el grueso de la tradición ha dicho, la sensación a fin de tener sentido debe consumarse en el sometimiento a los mentados poderes.

Con alientos heideggerianos, nuestro fenomenólogo delata los favores concedidos a esos poderes desde su tesis del treinta, al abordar al concepto de representación de las *Investigaciones lógicas*. En el bellísimo ensayo de 1961, la delación tiene lugar al tildar a

²⁸⁴ TI, p. 283.

²⁸⁵ PS, p. 113.

tal concepto como la obsesión de toda la obra posterior del moravo.²⁸⁶ Volviendo el andar hacia Franz Brentano y cortando el camino hacia él, ese concepto es el símbolo del intelectualismo husserliano, afirmando una identidad entre la representación y el acto objetivante.²⁸⁷ Éste es global, las vivencias intencionales o bien son actos de ese talante o bien están basadas en uno de ellos; cuando una vivencia no es una representación, se encuentra fundada en ella. De acuerdo con esto: «La tesis estrictamente intelectualista subordina la vida a la representación. Se sostiene que para querer, es necesario representarse previamente lo que se quiere, para desear, representarse su objetivo, para sentir, representarse el objeto del sentimiento y para actuar representarse lo que se va hacer».²⁸⁸ De ahí que vivencias como la percepción, basen indispensablemente a todas las demás vivencias intencionales, haciéndolas complejas; en cambio, las vivencias objetivantes no necesitan otros actos como la tristeza o el deseo para llevarse a cabo.

En *Ideas I* ocurre una modificación del intelectualismo: sin negar a los actos encaramados unos sobre otros, los representativos dejan de ser estimados fundamento de los no-teóricos. Éstos son constituyentes de objetos según su particular cariz,²⁸⁹ o sea, de manera diferente a los de las animaciones noéticas rindiendo en objetos cognoscibles; no resulta imperioso contemplar algo para volverse, a través del sentido, a ello. Sin embargo, el lado subjetivo de la conciencia está sellado por un omnipresente modo noético que no es sino una proto-tesis representativa.²⁹⁰ Ella es dóxica, un carácter poniendo a lo intencionado en tanto existente, esto es, que enciende la certeza del objeto como real;²⁹¹ pujanza de la obsesión —y justificación de la tesis natural y la consiguiente fe en el mundo desde el marco de la suspensión.

Toda vivencia intencional tiene por correlato un sentido diferente de la existencia de lo ahí delante, mas la proto-tesis las ayunta al saber. Prueba, en la fenomenología husserlina, de la vinculación irrecusable entre la noción de existencia y la del conocimiento, a pesar del reconocimiento de la riqueza del mundo negándose a ser pura presencia a

²⁸⁶ Cf. TIPH, pp. 53 y 81 y TI, p. 141.

²⁸⁷ Cf. TIPH, pp.89-90.

²⁸⁸ TI, p. 186.

²⁸⁹ Cf. TIPH, pp. 164-165.

²⁹⁰ Cf. Ibídem, p.125.

²⁹¹ Cf. *Ideas I*, p. 390.

contemplar²⁹² —del reclamo de los entes saliendo al paso de ser disfrutados, amados, odiados y demás allende cualquier certeza. Empero, cada vivencia intencional entraña a la proto-tesis, sin importar sus resultados noemáticos y embargándolos, aunque sea mediante una de sus modificaciones; sea la posicionalidad dubitativa, conjetural, interrogativa o de suposición. En pos de esta omnipresencia, aduce Husserl:

La ley esencial es aquí, como ya habíamos indicado antes, en primer término la de que LA PRIMACÍA DE LO DÓXICO CONCIERNE PROPIAMENTE DE MANERA GENERAL A LA DE LAS MODALIDADES DÓXICAS. Pues toda vivencia emotiva, todo valorar, desear, querer, está EN SÍ caracterizado o como ser cierto o como ser supuesto o como un valorar, desear o querer que conjetura, que duda.²⁹³

Las nóesis son téticas, pero sus maneras de poner lo objetivo están preñadas de lo dóxico; por ejemplo, los actos volitivos tienen de cierta o dudan de la existencia de sus correlatos objetivos. En consecuencia, lo que aparece corresponde a la proto-tesis o a sus modificaciones; lo noemático se modula como lo cierto, lo posible, lo cuestionable o lo dudoso.²⁹⁴

Así, de la representación a la proto-tesis representativa, el intelectualismo no se ha perdido sino recuperado en la articulación noético-noemática. A esta insobornable presencia se suma la constitución misma del objeto, puesto que según *Ideas I* todos los actos son objetivantes. Las vivencias intencionales al obrarse donación de sentido son el suceso de la identificación, donde una objetividad siempre es idéntica a sí misma. Esta identidad azuza la acusación de la predilección husserlina por lo teórico, ya que ella sería una creación consciente en cuanto rendimiento noématico. En esta línea:

La tesis husseriana del primado del acto objetivante, en la que se ha visto el apego excesivo de Husserl a la conciencia teórica y que ha servido de pretexto a todos los que acusarían a Husserl de intelectualismo —¡como si eso fuera una acusación!— conduce a la filosofía trascendental a la afirmación —tan sorprendente después de los temas realistas que parecía abordar la idea de intencionalidad— de que el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un

²⁹² Cf. TIPH, pp. 166-167.

²⁹³ *Ideas I*, p. 367.

²⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p.334.

producto de la conciencia como «sentido» dado por ella, como resultado de la *Sinngebung*.²⁹⁵

Lo intencionado no desbordaría su sentido, no sería más que su noematización para la conciencia, y la donación no haría al hecho de borrar sino de acotar, en atención a los términos levinasianos, lo otro a lo Mismo: de recibirlo como viniendo desde sus adentros. Los actos consumirían una reducción de lo trascendente a lo inmanente, una adecuación o ajuste de lo exterior a la interioridad. Entonces, la constitución sería una conquista noética trocando al sujeto en el referente por antonomasia en la horizontalidad, donde todo lo habido y por haber quedaría sometido desde siempre a las determinaciones gestadas por él. Y, dado que la donación es un poder privativo de la conciencia, lo otro no determinaría en ningún sentido al sujeto: no alteraría al Mismo.²⁹⁶ Ruido del dominio de la intencionalidad sobre lo intencionado, al ritmo del cual toda resistencia de la alteridad habría perdido su oportunidad. El domeño debe comprenderse, en el trace de la constitución de esto en tanto *esto* y no *aquello*, cual gobierno noético respecto de lo noemático; incapacidad de lo identificado de incidir y regir en el lado subjetivo de la conciencia, de lacrar a la subjetividad revelada libre y fuerte.

El voto en pro de esa fortaleza y libertad, asevera al conocimiento como lo decisivo de lo humano. De esa forma, la alteridad sólo pesaría identificada y la sensibilidad quedaría sujeta a la constitución; es decir, valorada en aras de la objetivación, en cuanto materialidad cuyo mérito residiría en justificarse por la donación de sentido. No obstante, para Levinas tal valoración minimiza hasta la ignorancia a la originalidad de la sensibilidad: desconocimiento de la vida respecto de su auténtica relación primera con lo otro, la cual no es una propensión cognoscitiva sino la gracia del contacto venido a partir del mundo. Apertura no-objetivante —ni compresora— sobre lo exterior, con la posibilidad de decantarse en los procesos constituyentes —o en la ocupación—, pero irreductible a una función epistemológica —u ontológica. Esta reivindicación levinasiana del calado significativo de la dimensión sensible, a pesar de los pesares, es motivada por la fenomenología husserliana.

²⁹⁵ TI, p. 142.

²⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 143.

Calado susurrando en la descripción de los datos hyléticos, los cuales poseen una dignidad no rebajable a una mera receptividad: no son el erial esperando a las bondades del agua noética, cuyas propiedades animadoras harían reventar a las flores más lindas. Lo hylético define a las articulaciones noético-noemáticas, porque es una disposición al mundo. Momento subjetivo pesando no sólo gracias a la animación, pues guarda en su encarnación el primer haber con lo exterior y por eso resulta indispensable al carácter de lo que aparece como *esto* y no *aquello*. Identificación suponiendo a la sensibilidad ya tendida en la falta de aprensión noética, una especie de intencionalidad de la carne. Abocación sensible, que timbra por lo bajo dentro del tratamiento de lo potencial acompañando a la actualidad atencional de la conciencia, en el análisis de la implicación de la vida natural en lo co-presente que circunvala a lo apuntado y está transido de lo indeterminable. Ahí, al reconocer una cierta disposición intencional no resuelta en acto, Husserl da el indicio de la exposición del cuerpo a los llamados de la alteridad desde sus claroscuros y, por ende, de la dependencia de las vivencias intencionales de todo aquello no-objetivado, susceptible de constitución mas marcando y posibilitando al proceso de la donación de sentido.²⁹⁷ Lo uno y lo otro, connotan el arraigo del sujeto en una región exenta, merced a su condición de contorno, del dominio noético, y que provoca el vuelco sensible hacia ella. Razón por la cual Levinas no duda, dos años antes de la publicación de su primera obra maestra, en reconocer las posibilidades de la fenomenología husserliana apuntando: «Los sentidos tienen sentido».²⁹⁸

Ese sentido no es producto de la subjetividad, es su producción originaria viviendo del contacto con la exterioridad, pues: «El mundo no sólo está constituido, también es constituyente».²⁹⁹ Esta afirmación levinasiana hace justicia radical a la correlación, indicando que lo reducido a nóema condiciona a la nóesis que lo constituye —la alimenta; si algo aparece es gracias a su haber llegado antes que la conciencia objetivante. Se considere a la representación en tanto fundamento de todos los actos o a las vivencias intencionales inoculadas de la omnipresencia dóxica, ella está condicionada y lo objetivante pertenece al después de la experiencia sensible. De ese modo, la anterioridad se escande no

²⁹⁷ Cf. EDEHH, p. 191.

²⁹⁸ *Ibídem*, p. 173. A los dos años completa: «Los sentidos tienen un sentido que no está predeterminado como objetivación» (TI, p. 202).

²⁹⁹ EDEHH, p. 192.

en la identificación —ni en la comprensión—, sino en la vida corporal, paroxismo de la ingenuidad e irreflexión, pues según nuestro fenomenólogo: «El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de “dar el sentido” a todo».³⁰⁰ El mundo constituye al sujeto antes de ser constituido, al abrir al cuerpo abocándolo hacia él; posteriormente, en cuanto posibilidad de la evolución de la sensibilidad, no cual necesidad ni sino,³⁰¹ sus entes son recuperados en la noematización —o en la ocupación.

Tal abocación y constitución, al no ser constituyentes acusan a los límites de la objetivación, pero no se confiesan merecedoras de la condena tradicional por la carencia de claridad y distinción. La sensibilidad no hace de conocimiento incompleto, inferior, balbuciente o frustrado. Para nuestro pensador, esa carencia, esa irracionalidad vale porque sin constituir se satisface, se basta; no hay llanto o sufrimiento a causa de un supuesto destino truncado, sino dicha. Dicha corporal, esto es, regodeo en sí misma.

Según la descripción levinasiana, el regodeo corporal es el gozo, el cual, de acuerdo al acuse del tendido de lo hylético a lo otro: es intencional sin tener algo ahí delante. En ello, Levinas ha tomado muy en serio el descubrimiento husserliano de la prolífica *vida* intencional, de la trascendencia de la conciencia mediante actos no-teóricos, aprovechado en *Ser y tiempo*, pero viniendo más acá en *Totalidad e infinito*. De suerte que proyectando en 1967 lo ya emprendido en ciertas formas en 1961, suelta: «Las nociones husserlinas de *intencionalidad y sensibilidad* —en modo alguno simples, ni siquiera desprovistas de equívoco ni tampoco de misterio, susceptibles de acreditar hasta la idea de *una intencionalidad sin tematización*— nos parecen ofrecer posibilidades todavía no desarrolladas».³⁰² El desenvolvimiento fenomenológico de algunas de esas posibilidades, arroja luz sobre la estructura intencional de la sensibilidad, apareciendo como *vivir-de*. Esta es la articulación del gozo del mundo, el cual antes del imperar en remisiones o de ser el horizonte de los horizontes, es un medio de cualidades consumibles donde se constituye el egoísmo al quedar hundido en ellas: *elemento alimentando y bañando*.

Lo elemental es un absoluto precediendo al egoísmo que constituye, pero el yo se implanta sensiblemente en él también *qua* ab-soluto: originariamente está-en-el-elemento.

³⁰⁰ TI, p. 148.

³⁰¹ Cf. *Ibíd.*, p. 202.

³⁰² EDEHH, p. 30. Las cursivas son nuestras.

Disfrutándolo sin necesidad de objetivarlo o comprenderlo, ese mundo es sentido *el mundo mío*: estar en él, es estar en-lo-de-sí.

c. El estar-en-el-elemento

La reivindicación levinasiana de la corporalidad absuelve fenomenológicamente a la vida de su justificación epistemológica, y a la vez la absolución embarga a su consideración como constitución hermenéutica existencial: la sensibilidad no cumple su sentido abonando a las objetivaciones asequibles, dentro del contorno de co-presencias enquistado en la oscuridad, y tampoco lo recibe en tanto epifenómeno de la comprensión de la existencia por-mor-de sus posibilidades, en la verbalidad de la luminosa plenitud de ser. Está antes, condiciona a la constitución y precede y acompaña al trato en la simpleza, por ejemplo, de abrir los ojos: el mundo es un agradable espectáculo, donde la vida disfruta sin conocer u ocuparse o, incluso, conociendo y ocupándose; dulce veneno inoculando al comportamiento cotidiano y al posible desarrollo de la actitud teórica.

En tal arcén, el mundo niega su identidad con el horizonte de los horizontes, con el fondo donde en última instancia se mueve la conciencia, discurriendo entre lo potencial y lo actual. También con el imperante en su mundaneidad, pues difiere de un plexo remisional del cual los entes cotidianos, los útiles, cobran su significación y de acuerdo al que comparecen según su ser. No obstante, envuelve sin dejarse envolver: «Lo llamamos lo elemental»,³⁰³ escribe Levinas remarcando la situación de toda relación en su haber y que las cosas vienen de ello —a través del trabajo. Se trata de un trasfondo indeterminado, cuya indeterminación no es captada por el fracaso de la aventura consciente más allá de lo co-presente, sino de una saliendo por todos lados y que con razón debe nombrarse en plural. Los elementos satisfacen a la vida corporal, antelando a los desnudos tras su identificación en tanto lo indeterminado y eludiendo una comprensión tendiente a empuñar a la posibilidad de la satisfacción.

Lo elemental no aparece ahí delante ni comparece a-la-mano, viniendo de todos lados la satisfacción que provoca se da en su interior. Baña a la corporalidad, no la ducha: la inunda. Esta inmersión tiene motivo en que lo que baña no equivale ni a lo verbal ni a lo

³⁰³ TI, p. 150.

sustancial: es el reino de los adjetivos, de los accidentes. La sensibilidad se hunde originariamente en puras cualidades. Por eso Levinas lo piensa bajo la figura de lo líquido, lo cual se vive en su liquidez, cuya sobreabundancia lo cubre todo sin llegar a ser sentida en la completitud de su dimensión. La sensibilidad no se trasciende hasta ello, los poderes noéticos no consiguen la articulación intencional: las cualidades se apuran sobre el cuerpo, como en la situación del inevitable abandono dentro de la furiosa connivencia de la sal y el agua. Atendiendo a los dichos de nuestro fenomenólogo:

Estar-en-el-elemento, separa ciertamente al ser de la participación ciega y sorda en un todo, pero difiere de un pensamiento que se dirige hacia afuera. Aquí, por el contrario, el movimiento viene incesantemente sobre mí como la ola que englute y traga e inunda. Movimiento incesante de afluir sin tregua, contacto global sin fisura y sin vacío del que podría volver a partir del movimiento reflejo de un pensamiento. Estar adentro, estar en el interior de...³⁰⁴

Heteronomía corporal: no ir sino vivir la envolvente llegada de la alteridad, al grado de que en sus adentros la conciencia no tiene tiempo de salir de la ola, a fin de secarse y de anestesiar al cuerpo bajo el sol y poder saber qué sucede mediante la reflexión o identificación de lo otro. Tiempo postergado porque la sobreabundancia hunde en el regocijo, porque lo sentido, las cualidades constituyen a la gracia y alegrías corporales. Los elementos le bastan al cuerpo y en ello su sensibilidad se basta: es suficiente en sí misma, no quiere nada más que al cielo, la tierra, al mar, al viento, a la ciudad; reivindicación levinasiana de la irracionalidad y acuse de la independencia.

Bastando, lo elemental embebe despojado de la obligación de develar o sugerir nada, ni siquiera a su procedencia y, al bastarse, la sensibilidad carece del anhelo de resolverse objetivación para saldar la curiosidad de tal procedencia. Despertando a la sensibilidad por sumersión, el elemento no baña como fluyendo desde alguna fuente, sobreviene desde el *ninguna parte*; las cualidades no están basadas en un sistema más vasto que permitiría seguir su procedencia, sea en el trato con ésta y luego la otra cualidad, sea por identificación de lo antes sólo co-presente. No hunden en tanto sobresaliendo de una

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 153-154.

horizontalidad, en la cual estarían fundadas: ellas son fundantes.³⁰⁵ Al fluir sin tregua, lo elemental conserva su indeterminación; la ola es su profundidad. Ésta no se valla, de tal manera que al bañar lo hace con una faz, un aspecto; cubre con su único lado perseverando indeterminado. No canta ni su principio ni su fin. En este sentido, se lee en *Totalidad e infinito*:

El elemento no tiene formas que lo contengan. Contenido sin forma. O mejor dicho, sólo tiene un lado: la superficie del mar y del campo, la punta del viento, el medio sobre el cual se dibuja esta cara no se compone de cosas. Se despliega en su propia dimensión: la profundidad, inconvertible en amplitud y longitud en la que se extiende la faz del elemento.³⁰⁶

El lado se materializa al contacto con el cuerpo, no a causa de que al elemento le sea propia alguna geometría o esté conformado por una serie de perfiles irregulares —entrega las cosas, pero no es una cosa. Éstas —como ha mostrado la descripción fenomenológica de la percepción inadecuada— no manifiestan una sola cara; sus escorzos, aunque nunca dados a un solo golpe de mirada, dejan identificar a la conciencia un tipo de integridad que, gracias a la síntesis de los mismos, dibuja una determinación entregable a la ratificación o al desengaño. Determinada, la cosa aparece sin traspasarse a sí misma, con límites advertibles mediante el movimiento del cuerpo. En cambio, el elemento se extravía en su indeterminación, se prolonga en su hondura y bañando impide una perspectiva exterior. En él: ««Nada termina, nada comienza»».³⁰⁷ De esa manera, se exime de la rigidez de los contornos cósmicos y de la objetividad. Sin embargo, merced a su indeterminación no libra a lo anónimo. Dentro de su profundidad murmura la pura verbalidad del verbo ser: el *hay*; tras la cara del elemento viene lo impersonal. Por eso, convocando a las descripciones de lo nocturno calcadas en *De la existencia al existente*, Levinas escribe en *Totalidad e infinito*: «El elemento donde habito está en la frontera de una noche. Esto que escinde la cara del elemento que está vuelto sobre mí, no es un “algo” susceptible de revelarse, sino una profundidad siempre nueva de la ausencia, existencia sin existente, lo impersonal por

³⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 156.

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 150.

³⁰⁷ *Ídem.*

excelencia».³⁰⁸ Estar-en-el-elemento conlleva la posibilidad de caer en la reverberación del silencio de la noche, pues el elemento prolongándose en su profundidad puede dejar afluir —como vuelta de chaqueta— al *hay*. Amenaza de la suspensión del gozo, trocándolo inquietud y despersonalización al contacto con lo anónimo y, así, emplazamiento de la totalidad.

La salida de ese nocturno espesor de la indeterminación, que en los antecedentes del pensamiento de la separación Levinas afirmaba perfilada o realizada en los fenómenos negativos de la sensibilidad, se asevera ahora en el despliegue del mismo estar-en-el-elemento: «Esta salida del horror del *hay* se ha anunciado en la alegría del gozo».³⁰⁹ Lejos ha quedado la ostensión de la asequibilidad de la separación en el sentimiento de identidad auspiciado dolorosamente o como hipóstasis cansada, o indiciada en el fracaso de la evasión nauseabunda. Se produce *qua* estremecimiento dichoso del cuerpo. Esa producción individúa: implantación de la ipseidad, de una alegre dependencia desgarrando a la homogeneidad de lo anónimo: felicidad del egoísmo. Éste ocurre en, mejor dicho, *de* los elementos, en cuyo haber la singularización del yo no acaece sintiendo la carga de la existencia entregada a sí misma y arrojada a sus posibilidades: «El ser humano no se encuentra en un mundo absurdo en el que estaría *geworfen*. Y esto es absolutamente verdadero»,³¹⁰ sostiene nuestro filósofo.

El yo es un sujeto dichoso, quien de inicio no padece *ser y tener que ser*, gracias a la gloria de estar-en-el-elemento —de estar vivo. Su gozo no es un atributo agregado a algo debajo y permanente: es la producción de la subjetividad en la recepción brindada por los elementos; paraíso de la leche y miel, no el camino del vagabundeo de cuarenta años. Empero, ¿cómo el estar-en-el-elemento se diferencia de una participación ciega y sorda en un todo que estaría conformado por las cualidades?, ¿cómo sucede el egoísmo sin desdibujarse dentro de lo elemental, sin que la sensibilidad sea la confusión con ello?

Estar-en-el-elemento significa que el yo es autóctono, habitando dentro y viviendo *de* lo otro que se prolonga profundamente. Ese yo es el Mismo, esto es, se identifica y la identificación es la concreción de la separación dependiendo de la alteridad. Dependencia ajena a la anulación, sin alienar al yo sino permitiéndole estar en-lo-de-sí. Éste es el *mundo*

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 161.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 205.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

mío, donde el egoísmo cobra su independencia porque: «El “en lo de sí” no es un continente, sino un lugar donde *yo puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre».³¹¹ Ser separado estando-en-lo-de-sí es gozar del elemento —de la dulzura de morar y de los frutos del trabajo—, y la separación libera de la disolución en lo gozado; no imita al intervalo resultado del desgajamiento de una parte de otra mayor, ni al alejamiento poniendo vacío de por medio entre un punto y otro. La autoctonía únicamente sortea a la totalización, a la integración o reconducción a una unidad, en virtud de que lo en-lo-de-sí se celebra debido a la apertura de la interioridad; la separación no nombra al abandono o abstinencia del mundo, sino a ganarlo en el través de una serie de repliegues impidiendo la falta de diferencia. En el impedimento el Mismo *parte de sí*, ya que los repliegues son la cadencia de su egoísmo. En palabras de Levinas:

La separación es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí. El hecho de partir de sí equivale a la separación. Pero el hecho de partir de sí y la separación misma no pueden producirse en el ser más que abriendo la dimensión de la interioridad.³¹²

Lo en-lo-de-sí constituye al ámbito del juego de los repliegues, o sea, de la dimensión de la interioridad abierta. La apertura, inequivalente a la de la plenitud luminosa del ser, comienza con el propio gozo: principio sensible de la individuación llevando inscritos los otros dos repliegues. Se estructura intencionalmente, es vivir-de lo elemental y su dichoso movimiento se efectúa en tanto regodeo en sí mismo pero siendo *de* lo otro. En razón de ello, el egoísmo aparece cual espiral, envolviéndose, encontrando dicho en la recurrente formulación levinasiana de la independencia en la dependencia. Los otros dos movimientos procedentes del vivir-de marcan lo en-lo-de-sí económicamente, pues son la continuación de la separación en cuanto porfía de la mismidad: el Mismo luego de gozar las cualidades, pospone esa vida para ir a casa, desde donde puede salir con el afán de

³¹¹ *Ibíd.*, p. 61.

³¹² *Ibíd.*, p. 304.

apropiarse de lo elemental trabajando. Entonces, el juego de la interioridad se completa con la habitación y el trabajo consiguiendo la posesión.

Así, la separación se lleva a cabo en la individuación e identificación sensible del Mismo, a través de la vida interior, en relaciones y modos con la alteridad indables a la supeditación o pérdida en un único Uno. Esa vida comienza y prosigue en las dichas corporales y en ello: «El gozo lleva a cabo la *separación atea*: desformaliza la noción de la separación, que no es un corte en lo abstracto, sino la existencia “en lo de sí” de un yo autóctono».³¹³ Que el creado pueda vivir sin Dios implica que, como Mismo, despliegue su existencia más acá del cuidado y de las tematizaciones: gozando de la vida, siendo feliz de sus necesidades en la bondadosa ingenuidad del egoísmo corporal, en el dulce remanso de la casa disfrutando de las cosas arrancadas con la alegría de las manos y el contento del sudor de la frente —antes del reclamo de la mirada del prójimo.

³¹³ *Ibíd.*, p. 134. Las cursivas son nuestras.

E. Los repliegues de la vida

1. El gozo

a. La distancia de la necesidad: la mordedura y el alimento

La fenomenalización de la ruptura de la totalidad, no se ostenta para Levinas en el escándalo de la muerte que cada uno muere, como podría pensarse a partir de Rosenzweig. La ruptura no tiene mostración cual particularización angustiada, desmintiendo al consuelo filosófico de que el cumplimiento de la finitud es nada: el fenómeno de la separación es el gozo de la vida misma. Su descripción nace de la consagración fenomenológica a la advertencia del ser humano en la constitución de su mismidad. Ésta se produce y mantiene en relación con lo otro, donde los términos se absuelven de la totalización. Relación material, que en lugar de fundir o perseverar en una filiación, oficia la diferencia entre lo humano y la alteridad. La materialidad originaria de ésta son las cualidades, y la del Mismo: su cuerpo rebosante de necesidades, o sea, henchido de dependencia.

Lejos del apego a las concepciones obstinadas, procedentes por ejemplo de las lecturas platónicas con la cruz rayando al corazón, Levinas no interpreta a la necesidad como la esencia de la menesterosidad o imperfección humana. La noción negativa, afín generalmente a los espiritualismos o a las causas de la Razón, pretende el esclarecimiento de las necesidades a la luz de lo enfermo y mísero. La limitación, ahí, es el sentido irremediable de la dependencia, la cual se palia y halla compensación parcial a través del resarcimiento de un estado, en el mejor de los casos, libre del malestar que retornará —libre parcialmente del mundo y libre, por ejemplo, para pensar. Las filosofías tomando partido por esta noción, minimizan y llegan a vituperar al placer de la satisfacción procurada en el alivio, pues en aquél huelen más dolor y desventura: peligro de una mayor y desdichada dependencia. La obturación a la índole positiva de las necesidades está ejecutada, de tal guisa que el reparo en lo placentero del hecho de depender no tiene ocasión. No obstante, en su alba las dependencias materiales del cuerpo no duelen o supuran debilidad, trocan en sufrimiento y limitación cuando se impone la postergación dilatada de la satisfacción —y el

exceso; la indigencia y las penurias no han sido atadas con cordón de tres hilos ni les han cortado los caminos, pero su posibilidad no determina *per se* a la corporalidad en cuanto ocasión de la indefensión y mucho menos de la infelicidad.

En *Totalidad e infinito* dependencia no es sinónimo de insuficiencia e imperfección, el cuerpo no encarna al impedimento de la dicha a causa de una esclavitud natural. Es su momento. Vive-de lo elemental, y el vacío de la necesidad clamando por lo necesario jala la cuerda de la felicidad y de la suficiencia; el grito no es de dolor, el contento articula y modula la voz. La dependencia no se padece como castigo o pesada condición de la finitud: «El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades. La paradoja del “vivir de algo” o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida»,³¹⁴ dice Levinas. Lo necesario no corresponde a una falta llamando a su apaciguamiento, a la represión de una mortificación o a la prevención de otra para poder continuar con la vida. Lo elemental gusta, satisface a la dependencia, la cual no es una carga sino el gozo de tener que comer.

El paradigma y símbolo de la necesidad es el hambre, y si el elemento baña: el cuerpo muere. El mundo de los elementos se vive *qua* consumible, por ende las cualidades pueden ser pensadas como aquello que alimenta a la sensibilidad. Aquí, comer resulta irreductible a la conciencia-de comer, que termina en ciencia y técnica, así como a los procesos físicos y químicos de la nutrición. Alimentarse del elemento no salda la dependencia merced a la llana apropiación de vitalidades: «Que la necesidad sea cosa distinta de la falta, también se desprende del hecho de que alimentarse es cosa distinta de absorber calorías».³¹⁵ Esto no excluye que la alteridad sea requerida a fin de perseverar y restaurar al cuerpo, pero la necesidad cumplida no hace sin más al aprovechamiento de trozos de lo otro. En el fondo siempre está el gozo como vivir-de, pues según nuestro filósofo:

La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida —lo veremos— como lo que sostiene al acto mismo que se dirige a ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación.

³¹⁴ *Ibidem*, p.133.

³¹⁵ CEN, p. 73.

El hambre es la necesidad, la privación por excelencia y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida. Esos contenidos son vividos: alimentan la vida. Se vive su vida.³¹⁶

La mordedura involucra la transustanciación de lo otro en carne del Mismo, pero más que la asimilación de nutrientes o el proceso de la ceba, Levinas acusa el enseñoramiento del ser.³¹⁷ lo mordido pierde su alteridad deviniendo yo. Más acá: la vida necesitada y satisfecha es gozo; lo definitivo de toda hambre y alimentación, por ejemplo, la necesidad de calor y el ir a dar a su abrigo, es el disfrute. La vida vive la vida de las cualidades, por cuanto goza en su apetencia y satisfacción de ellas.

No obstante, esa vida podría suponerse un retorno a la dimensión del elemento, una suerte de resarcimiento de un Todo fragmentado por una caída, el cual estaría apuntado en la necesidad que haría las veces de nostalgia de la Unidad perdida. Sin embargo, la mordedura difiere de un movimiento de integración, separa: lo otro se transmuta en Mismo, no al revés; los alimentos no consumen. Paso atrás, se trata de un movimiento de retroceso escandiendo ya a la necesidad. Ésta delata a la separación, pues en lugar de firmar la pertenencia, puesto por caso, a lo animal y vegetal, asienta la liberación del hombre de la lisa condición de lo natural y de todo lo necesitado. En palabras de Levinas:

La distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende, constituye la esencia de la necesidad. ¡Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta! La parte del ser que se ha desarraigado del todo en el que estaban sus raíces, dispone de su ser y, en lo sucesivo, su relación con el mundo, sólo es necesidad. Se libera de todo el peso del mundo, de los contactos inmediatos e incesantes. Es a distancia.³¹⁸

No hay que esperar —afortunadamente— a la inteligencia —tan propensa a la sobreestima y soberbia— para reclamar la diferencia de lo humano cara a lo no-humano. En la sensibilidad ya está celebrada la distancia, la apetencia señala el desgarrón de la inmediatez: singularización óptica y personal. La dependencia no es participación sino desarraigo porque es el alegre escándalo de sí misma, ya que: «La necesidad es el retorno

³¹⁶ TI, p. 130.

³¹⁷ Cf. CEN, p. 68.

³¹⁸ TI, p. 135.

mismo, la ansiedad del Yo para sí, egoísmo, forma original de la identificación, asimilación del mundo, en vista de la coincidencia consigo, en vista de la felicidad»,³¹⁹ entrega Levinas años después de la publicación de su primer *Chef-d'oeuvre*. En ese sentido, la dependencia conlleva independencia, no sólo se convierte en soberanía: en sí es un regodeo egoísta, identificación como contento por tener que satisfacerse; la necesidad de alimentarse también alimenta. El gozo es de lo otro y de sí mismo, en consecuencia, su estructura intencional se tiende paradójica: dependencia independiente, gusto al morder y rara pero ineluctable alegría corporal del *factum* de necesitar. El acaecimiento sensible del vivir-de es una relación con la relación, ya que en la necesidad el gozo se hincha de sí mismo: egoísmo somático, enredo de la cuerda de la felicidad, llevando consigo el primer y esencial movimiento de la interioridad.

b. La doble intencionalidad de la articulación del vivir-de

El movimiento primero de la interioridad que señala lo en-lo-de-sí produce la separación y, aunque oficia un señoramamiento sobre el ser, no elimina la determinación del Mismo por lo otro. Ella no lastra, constituye al regocijo de la sensibilidad bañada por lo elemental. Placer que de entrada no es el pago o la consecuencia de un esfuerzo o mérito, está allende de materializar justicia alguna; no ha menester laborar a fin de regodearse en el socorro del calor del sol o del bienoliente heraldo de la tierra mojada —como si el mundo nos quisiera de veras: sólo se trata de vivir.

Este tratarse, acaecer de la sensibilidad, es aseverado en la fenomenología levinasiana en tanto el modo fundamental del suceso descubierto por Husserl: no la conciencia-de sino el vivir-de. Éste es la estructura intencional del gozo, cuya dirección se marca desde y por las pulsiones de la necesidad. Avivado ya en ésta, el vivir-de no puede ser apatía o indiferencia respecto de aquello que guarda la posibilidad de la satisfacción. Empero, en cuanto movimiento originario de la interioridad, el tendido de la sensibilidad viviendo *de* lo otro difiere de un *hacia* llegando a lo necesitado cual trazo de recta o descentramiento. Trascendencias de este jaez están ahogadas por el baño elemental, de modo que el movimiento iniciado desde el prurito de la dependencia, en lugar de observar a

³¹⁹ HAH, pp. 54-55.

la férula del trecho menos extenso entre un punto y otro, a la presteza potencial consciente enfilada hacia afuera o a la apertura de la ek-sistencia del Dasein perteneciente al claro: lleva a cabo una insistencia, esto es, una festiva inquietud inmanente.

La intencionalidad del gozo es un haber con el mundo, la vivencia *del* elemento. Mas, particularmente en contraste con la articulación descrita en la fenomenología husserliana: es distinta del alcance intencional de lo ahí delante, del surcado de una distancia susceptible de ser reducido a la correlación entre un lado subjetivo y otro objetivo; alcance entendido según el esquema pintado mediante el recorrido ya hecho de la vista hasta lo visto, sin considerar al disfrute de la visión. El gozo es *de*, pero en tanto repliegue: desarrollo de la mentada inquietud inmanente en una contracción, en un enrollamiento. La figura de la espiral o del remolino, ilustra apropiadamente al trajín del primer movimiento de la interioridad porque ofrece la comprensión de la contrapartida de un estancamiento de la cosa en sí misma, y a la vez de un movimiento abocado al afuera que, de algún modo, lo sacaría desde su punto de partida —la obra de la donación en el lado subjetivo de la conciencia. Para Levinas: «Precisamente en tanto que “enroscamiento”, en tanto que movimiento hacia sí, se realiza el gozo».³²⁰ El enroscamiento no sólo hace a la apropiación de lo elemental en la satisfacción, donde lo mordido termina siendo el Mismo, al tiempo forja al egoísmo en cuanto madeja del hilo de la felicidad —algodón de azúcar de la dicha.

No obstante, el enroscamiento intencional, si bien difiere de una estructuración meramente direccionada desde el adentro hacia el exterior, tiene en su diferencia cierto aire de familia con las vivencias de la conciencia y con la disposición afectiva: la tendencia curvándose de la sensibilidad no es unívoca, dedicada únicamente a lo otro, también es de rumbo ambivalente. Razón por la cual en 1943 esbozando una «Teoría de la necesidad», Levinas vacilaba en lo intitulado *Escritos inéditos I*: «La apetición es apetición de las cosas o del disfrute».³²¹ En cambio, en *Totalidad e infinito* la disyunción borra su presencia dando paso a la conjunción: el enroscamiento es una doble vida de un solo tajo, la curva es *de* tanto en su punta como en lo cóncavo y en lo convexo. De ahí el aire de semejanza del gozo con los estados de ánimo analizados por Heidegger y con las vivencias intencionales descritas por el filósofo moravo, pues así como aquéllos son *de* lo intramundano y abren al

³²⁰ TI, p. 138.

³²¹ CEN, p. 66.

encontrase del Dasein, y así como éstas son *de* esto o aquello siendo conscientes de sí mismas —en cierto grado, pero proyectando y fundamentando al acto de la reflexión: así el disfrute se eriza *de* lo sentido y *de* lo que se siente. En este caso, no se padece o se huye de la carga de la entrega de la propia existencia a ella misma, ni entraña o cumple un acto teórico del corte de la reflexividad. Esta última negativa mueve a Levinas a puntualizar:

No es que se trate de la visión de la visión: la relación de la vida con su propia dependencia frente a las cosas, es gozo, el cual, como alegría, es independencia. Los actos de la vida no son rectos y como dirigidos hacia su finalidad. Vivimos en la conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo y, como diremos más adelante, el egoísmo mismo de la vida.³²²

Por delante del filosóficamente venerado y ejecutado acto del espejeo, que llega a asegurarse reductivamente, y de todo presentimiento cognoscitivo de las vivencias, esa conciencia de la conciencia concierne al régimen corporal: sensibilidad dichosamente abandonada a sí misma desde la tendencia a lo sentido, gozo *de* gozar. La vida al vivir *se* vive, se disfruta en sus necesidades y satisfacciones o, de acuerdo a la escritura ahogada de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: «La vida goza de su propia vida, como si ella se alimentase de vida tanto como de aquello que hace vivir, o, de modo más exacto, como si el “alimentarse” tuviese esta doble referencia».³²³ Complacencia del tremer de la propia carne ayuntada con la *de* lo otro, no cual suma de placeres sino en tanto la producción misma de la subjetividad sin rectificar a la curva con su doble intención: el enrollamiento del vivir-de es el hinchamiento de la vida, su independencia y suficiencia — sólo a partir de ella en relación sensible con sus propias dependencias y alegrías, revienta el tópico sobado de la decisión y fortuna de *vivir la vida* hasta «convertir mis reveses en victorias»,³²⁴ como dice el zurdo y edulcorante Benedetti. El remolino forja al Mismo bastándose, de manera que el gozo no es un embelesamiento o arrobamiento placentero difuminándose hasta la desintegración por integración en lo elemental: *concreta al ego*,

³²² TI, p. 131.

³²³ AE, p. 131.

³²⁴ Mario Benedetti, «Mucho más grave», en: *El amor, las mujeres y la vida*, p. 89.

hace a la identificación, a la feliz coincidencia consigo porque la vida al tramarse *de* es para-sí.

c. La producción del egoísmo

El gozo es el sentido y el acontecimiento más profundo de la corporalidad: regocijándose es la producción de la subjetividad del sujeto. Esta producción se lleva a cabo como el remolino mismo de la vida, que viviendo también vive *de* su vida. Al respecto, la descripción levinasiana de la subjetividad consume una herejía. Tradicionalmente lo que se piensa constituyente del sujeto, en última y definitiva instancia, es su suficiencia intelectual, es decir, su libertad y capacidad de *reconocerse* realizándose para-sí por encima de su dominio determinante de lo que no es él. En cambio, según Levinas, el cuerpo gracias a su sensibilidad, antes de un reconocimiento como el indiciado, acontece para-sí. Se trata de la insistencia de la vida en sí y a favor de sí, de su contracción inequívoca al alcance intencional del yo, dueño de sus actos, representando a su conciencia y hallándose en el fondo a sí mismo, y diferente a la vez de una comprensión del mundo por-mor-de la existencia. La vida-de es para-sí, no viéndose desde un segundo piso o cuidándose, sino en tanto despreocupada ingenuidad respecto de todo aquello ajeno a su felicidad y provecho. Por eso ella en su contracción ocurre egoísta, pues se efectúa para-sí al punto de no inmutarse a causa de los males aquejando al mundo ni por los llantos provocados y las injusticias infligidas al prójimo —a quien puede dar nietzscheanamente no porque a éste le falte algo sino debido a que a ella le sobra. La vida se acoge, se da la bienvenida, no se encarga de otro asunto que de disfrutar y mucho menos la inquieta responsabilidad alguna —por y para el Otro: «Es para sí, como en la expresión “cada uno para sí”, para sí como es para sí “el vientre hambriento que no tiene orejas”, capaz de matar por un bocado de pan; para sí, como el saciado que no comprende al hambriento y que lo aborda filantrópicamente, como pordiosero, especie extraña»,³²⁵ aduce nuestro pensador subrayando la insistencia de la vida en complacerse, en que no existe sensiblemente nada más importante.

³²⁵ TI, p. 137.

Sordera de vientre apetente, dispuesto sólo a oír a los hilarantes dictados de su dependencia: coincidencia y conciliación de la vida consigo misma en tanto producción del ego. El remolino intencional de la sensibilidad es el «Ovillamiento de una madeja, movimiento propio del egoísmo»³²⁶ obrando a éste mismo. El enroscamiento singulariza al puro yo, no al yo puro. En *Ideas I*, el yo soporta a las vivencias, es una identidad límpida, un polo neutro. Está arrogado el señor de la conciencia, el detentador del poder de objetivación. Ese polo carece de carne resultando insensible, tal como aquel otro ego identificado con la Razón, el cual en lugar de afirmar su singularidad sería la seña del triunfo del padre Parménides —la totalidad haría ley porque la «Razón no tiene plural».³²⁷ En contraste, para Levinas el egoísmo no pierde su carácter somático, su singularidad no ha de intercambiarse por un fondo o soporte neutro y tampoco por una suerte de abajamiento de la diosa Razón. El enrollamiento del gozo hace al ego, al Mismo siendo feliz. Pero la felicidad no barniza a la intencionalidad, la teje con su hilo al calor del movimiento centrípeto. En correspondencia escribe nuestro filósofo: «El Yo, en efecto, no es el *soporte* del gozo. La estructura “intencional” es aquí completamente diferente. El Yo es la contracción misma del sentimiento, el polo de una espiral de la cual el gozo perfila el enroscamiento y la involución: el centro de la curva es parte de la curva».³²⁸ El gozo es la urdimbre del yo, tejido, carne y rumbo del egoísmo; las dichas constituyen a la mismidad, la felicidad no llega como accidente a una sustancia. Por eso, en la ocasión del disfrute se subjetiva el sujeto, pues se exalta el Mismo y no otro.

De esa manera, el primer movimiento de la interioridad rinde en ipseidad corporal, irreductible al formalismo de una identificación tautológica concentrada en el cascarón conceptual de la primera persona, el cual refiere a todos y ninguno; el concepto hurta la individualidad en cuanto la vuelve caso de un género. La ipseidad del ego gozoso se ríe de su conceptualización —pero al caer en ella, por la fuerza de los denuedos naturales de la filosofía en sus dichos, queda traicionada pero no apagada. Además, la intencionalidad del remolino aparta al cuerpo, lo particulariza no dentro de una forma material rara y exótica sino como propio en el disfrute, al sentir sintiéndose en sus dependencias y satisfacciones.

³²⁶ AE, p. 132.

³²⁷ TI, p. 138.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 137-138.

De ahí la interpretación de Sucasas, loando la recuperación levinasiana del papel de la sensibilidad en el advenimiento de la subjetividad:

El goce nos proporciona la clave para desvelar el sentido originario de la expresión *cuerpo propio*: en el tránsito del cuerpo hambriento (dependiente del medio circundante como su fuente nutricia) al cuerpo soberano (que, sobre el suelo firme del aquí, afirma su poderío frente a un exterior que no resiste a la voracidad del mordisco), en ese tránsito —decimos— el cuerpo propio se revela como auto-identificación encarnada, como egoísmo somático.³²⁹

El cuerpo propio, advenimiento de la subjetividad allende las formalizaciones y las rarezas, desde el hambre hasta la satisfacción, se consagra identificación: encarnación del Mismo en su felicidad intransferible, sintiéndose dichoso con la ocasión de lo otro; toda experiencia del mundo es gozo de sí —qué bueno respirar, sentirse vivo. Y con ello, resalta la independencia del sujeto en la soberanía del placer: queda aparte por favor del remolino intencional, en-lo-de-sí al interior del elemento. No un yo indeterminado o representante de algún orden superior: un yo feliz. Contraído alegremente sin estar en posición de deshacerse de su dependencia, más aún, sin la voluntad o tentación de hacerlo porque desde ella se independiza: consolidación de la unicidad a pesar y, sobre todo, gracias a su constitución por la alteridad; únicamente por el placer de necesitar y consumir lo consumible, el yo puede ser el Mismo y bastarse.

En consecuencia, la suficiencia de la sensibilidad, a partir del momento de la necesidad aún no satisfecha pero ya contenta, acentúa a la ipseidad, el egoísmo del Mismo. Que el yo sea el Mismo, no otro y no por añadidura suficiente, asevera su separación. La producción de la subjetividad no difiere del acontecimiento de ella, forjando la unicidad del yo, la cual denota su constitución de diferente frente a lo diferente, en razón de la retirada a sí ejecutada por la intencionalidad del vivir-de. Este retiro, paso de la interioridad, cumple la separación señalando lo en-lo-de-sí y: «La separación por excelencia es soledad, y el gozo —felicidad o infelicidad— son el aislamiento mismo»,³³⁰ apunta el lituano-francés. El movimiento del disfrute aísla al yo produciéndolo solo. Esta soledad no es, puesta por caso, aquella que a la retirada de la lluvia de abril duele y no luce la ropa de domingo; se descarta

³²⁹ Alberto Sucasas, «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», p. 42.

³³⁰ TI, p. 137.

estructuración intencional tendida hacia una ausencia, lo otro no ha desaparecido y Dios no está enfermo —como cuando nació Vallejo. La soledad es la condición del separado, de quien vive sólo para-sí mordiendo a la alteridad, consumiéndola con miras a hincharse alegre y despreocupadamente. Se trata del aislamiento efectuado egoísmo, pues el yo hace a la ruptura sensible del Todo; la imposibilidad de la Unidad estriba en el recogimiento intencional que se concreta ipseidad corporal. Para Levinas la ruptura, personada con la gracia de punta a punta del hilo de la felicidad, resulta muy seria:

El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra. El desgarramiento de una totalidad sólo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en algo a la totalidad que desgarrar. El egoísmo es la vida: vida... o gozo.³³¹

La producción de la subjetividad es la producción de ese desgarramiento. La soledad del egoísmo, envolviéndose en cabal ingenuidad y a la ausencia de la envidia de otra suerte, viviéndose pero ignorando sin pena a su fenomenalidad, da cuerpo a la imposibilidad del ser Uno y Único. El primer movimiento de la interioridad consiste felizmente en la destotalización, en la suficiencia e independencia del yo hace ruido la pluralidad del ser. De ese modo, el Todo se ha roto gracias a la producción en cuestión, desde la que se enerva alegremente el ego soberano sin más esfuerzo que vivir. No obstante, esta suficiencia hedonista no se mantiene imperturbable, regodeándose al interior de lo elemental el Mismo está expuesto a un tipo de perfidia: el mundo podría fallarle, si bien las cualidades al abañarlo y dejarse a los dientes no lo reciben cual tierra de exilio postrándolo de hinojos, siempre pueden traicionarlo perdiéndose en sus profundidades. La mera posibilidad de la traición abre el tiempo e impele a los otros dos movimientos de la interioridad, desde los cuales se lacra económicamente lo en-lo-de-sí y la separación continúa produciéndose.

³³¹ *Ibíd.*, p. 192.

d. La inquietud del porvenir

La subjetivación, la producción del egoísmo no materializa una subjetividad todopoderosa. La independencia depende de la alteridad, el gozo no constituye al elemento y su dependencia no se resuelve en la simple afirmación de lo constituyente. Estar-en-el-elemento significa deleitarse *del* elemento, pero al unísono estar a expensas de ello; de entrada, necesidad de la dureza para erigir y mantener la posición corporal. Lo otro condiciona sosteniendo a la vida desde el principio, por ende la felicidad no puede disimular las imposibilidades de su soberanía dependiendo-de. El disfrute de las cualidades tiene cotos, su apertura no empata a una serie de pozos horadando uno tras de otro a sus suelos. Los regocijos sensibles no se han establecido a plazo fijo, mas la perpetuidad no colma sus duraciones.

Ese límite responde a la indeterminación de la profundidad de lo elemental, llamando a la inestabilidad de la felicidad: a su inseguridad. La dicha se halla privada de las perchas para asegurarse contra lo desconocido y las peripecias del elemento, se vive como fortuna, como la suerte de disfrutar de lo que sobrepasa. Acuse de que la existencia no es una pena postrando de antemano en situación, bajo la gravedad de *ser y tener que ser*, sino una ventura —es un placer haber venido a la existencia. De este jaez, la limitación del gozo no reside en que el Mismo haya sido arrojado sin su consentimiento en un mundo con sólo éstas y no otras y más posibilidades para él. Antes bien, se expone al mañana sin comprender y sin la frustración de la magia despedazada al estrellarse contra la facticidad de la existencia. En este sentido se lee en *Totalidad e infinito*:

El gozo es una exaltación, una punta que deja atrás el puro ejercicio de ser. Pero la felicidad del gozo, satisfacción de las necesidades, y que este ritmo —necesidad-satisfacción— no compromete, puede empeñarse por la preocupación del mañana, incluso en la insondable profundidad del elemento en el que se baña el gozo. La felicidad del gozo florece en el «mal» de la necesidad y depende así de «otro»: reencuentro dichoso, suerte. Pero esta coyuntura no justifica ni la denuncia del placer como ilusorio, ni la caracterización del hombre en el mundo por el abandono (*déreliction*).³³²

³³² *Ibíd.*, p. 162.

El gozo rechaza a su estimación de apariencia y que el Mismo sobrelleve originariamente el peso de su existencia entregada a sí misma, arrojada entre sus posibilidades. El ritmo necesidad-satisfacción no es una carga, hace a una casualidad feliz; generosidad de lo elemental, cuya conveniencia a la vida necesitada deja a la zaga a cualquier penuria o desdicha y al cuidado ontológico. Mas casualidad, pues al final de cuentas, el alimento mordible excitando a la felicidad sin rogativa o labor de por medio, se sustrae y pierde en lo que nuestro pensador denomina el *ninguna parte* o *apeiron*: los elementos se dan al escapar.³³³ Engendran una traición, desde donde rumora la inseguridad del porvenir, la posibilidad del retorno de la impersonal oscuridad de la existencia sin existente: «Hemos descrito esta dimensión nocturna del porvenir bajo el título de *hay*. El elemento se prolonga en el *hay*»,³³⁴ recuerda y suelta nuestro fenomenólogo. Entonces, en la urdimbre del gozo ha pasado un punto suelto, una hebra desatada de vulnerabilidad amenazando con deshilar a la felicidad, volviéndola preocupación por lo venidero: «Estar afectado por una cara del ser, al tiempo que todo su espesor permanece indeterminado y viene sobre mí de ninguna parte, es abismarse en la inseguridad del mañana».³³⁵ La alteridad está en tren de huida, la casualidad se desvanece y ello anuncia la posibilidad de la indigencia y la menesterosidad.

A pesar de su gratuito y suficiente enseñoramiento del ser, el gozo no carece de labilidad al despabilarse el sentido temporal, merced a la profundidad indeterminada de lo elemental. La inseguridad infligida se debe a que las cualidades bañan sin reposar o adherirse a una sustancia. Vienen del *ninguna parte* y ello socava la posesión de la fuente, en consecuencia sus dones se pueden perder declarando su fragilidad y la del propio disfrute. Y sin embargo, el cuerpo no es solamente una singularidad óptica bañada y mordiente a expensas de su suerte: es «[...] también lo que *permanece*, es decir, que habita y posee».³³⁶ Inagotable en la incertidumbre de su sensibilidad, es capaz de suspender su dependencia atrasando a los malestares de la inminente insatisfacción. No se vara dichosa encarnación de la dependencia de la alteridad, concreta la posibilidad de trocar, debido a la saciedad regalada, a las necesidades en dependencias domeñables.

³³³ Cf. *Ibíd.*, p. 160.

³³⁴ *Ibíd.*, p. 161.

³³⁵ *Ibíd.*, p. 160.

³³⁶ *Ibíd.*, p. 155.

La preocupación respecto del mañana cae en la potestad de las capacidades corporales, el sujeto cobra todos sus bríos posibles de su independencia, pues aparece amarrando la satisfacción de sus necesidades y produciendo la continuación de la destotalización: su frío, su desnudez, su hambre, su sed, sus gustos innecesarios y demás son susceptibles de relajar su inquietud ante la amenaza, en virtud de que el Mismo está en posición de abrir una relación de dominio con el mundo guiada por el gozo y su estructuración intencional. Relación de asunción, donde el Mismo determina sin eludir a su estar determinado por ello: el trabajo. Éste lleva a cabo una independencia económica, suponiendo a lo propiamente económico. No resulta necesario que lo necesario ya se haya hurtado, el sujeto se aparta de lo elemental a fin de gozarlo con seguridad después: habitando la casa. Morar no viene de una peripecia, ocurre a partir del juego del vivir-de y lo prolonga: «Porque el Yo existe recogándose, se refugia empíricamente en la casa. La edificación sólo toma esta significación de morada a partir de este recogimiento».³³⁷ El disfrute cuece en sí al resto de las posibilidades de la vida interior; dicho de algún modo, proyecta y atiza la factibilidad de su desarrollo que sigue siendo la producción de la separación. Por la venia del gozo: el ateo llega a casa y puede trabajar.

2. Los dos movimientos económicos

a. El privilegio de la dulzura de la casa

El ovillamiento de la sensibilidad direccional y empuja más acá a la corporalidad, dota al Mismo de los impulsos para ir a dar a la localización; no pone a las puertas del cielo, pero sí en el umbral de un emplazamiento al interior del elemento. Inmanencia alojada dentro de la inmanencia de la indeterminación de la alteridad, apareciendo contundentemente como lo en-lo-de-sí del yo, pues es una clausura abierta y delimitada que mediante sus límites traza la cabal distinción entre su propio fuero interno y su afuera; abusando de la imagen, éste establece la concavidad elemental. Encuentro de la casa, trabando distancia respecto de lo cualitativo, impidiendo el baño; emplazamiento impermeable, suspendiendo la sumersión

³³⁷ *Ibíd.*, p. 171.

sin trascender. Con esta textura y desde tal situación, aparece en su determinación extraterritorial.³³⁸

Definida por la extraterritorialidad, la casa se espacia como pompa con acceso o grieta de hueco en el pleno del elemento sin entregarse a la indeterminación de su profundidad; *salida hacia adentro*, dispuesta a la llegada del Mismo, una forma de la quietud al margen y, a la vez, en medio de aquello que informe lo inunda todo y susurra la noche. Edificación o sitio haciendo lugar, siendo en sí misma un retroceso frente a lo anónimo de la tierra, del aire, de la luz, de la ciudad, etc. Auspicio económico de la ruptura del separado, por ejemplo, en consideración de la existencia natural; al habitar, sea dentro de una cueva o en cualquier otro lugar silvestre, el yo no queda engastado ni estibado en la naturaleza, dado que la morada corta la comunicación con la espontaneidad vegetal y animal. Empero, el impulso venido del remolino intencional no conduce a un espacio neutro, que eliminaría simplemente a las dichas provocadas por los elementos a cambio de poner fuera de la incertidumbre del mañana: detiene el haber directo con el mundo, pero no es ninguna vida contemplativa ni un escrúpulo espiritual custodiado ascéticamente. La morada es una implantación donde el Mismo asume su corporalidad, al hacerle espacio y animar en determinado sentido la suspensión del gozo: él domina a su cuerpo, gana la posesión del mismo porque aplaza a sus disfrutes inmediatos. Mas tal dominio tampoco se realiza dentro de lo inhóspito, que facilitaría en virtud de su escasez el cese del placer: la casa, dimensión de la interioridad, acoge familiarmente a la vida.

La familiaridad arrullando a este morar, no empata ni desarrolla a la que caldea a la cotidianidad del despliegue del estar-en-el-mundo. En atención a *Ser y tiempo*, la casa sería un estar-a-la-mano y, por lo tanto, condicionada y con sentido merced a la mundaneidad del mundo, es decir, sería lo que es por su participación en el sistema remisional previa y habitualmente abierto. Para Heidegger, cualquier estar-a-la-mano se debe a la luminosa horizontalidad del ser, la cual resulta familiar. Así, cada uno de los entes del complejo de útiles habido en una habitación, no comparece por separado y como por sus propios méritos, para después colaborar en una suma dando cuenta del cuarto: «Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto, que, por su parte, no es lo que se halla “entre las cuatro paredes”, en un sentido espacial geométrico, sino un útil-

³³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 168.

habitacional». ³³⁹ Una sección de la casa está anticipada por la disposición remisional de la totalidad de útiles: un aposento es un estar-a-la-mano-habitacional, donde otros entes con el mismo modo de ser son descubiertos y respetados a partir de su fundación en el plexo remisional. En este sentido pragmático, cada cámara se constituye por su pertenencia a un todo que sin necesidad de acreditarse se llama casa. Ésta, apostada también en el plexo remisional, desde donde cumple su *para-qué*, es otro útil-habitacional jugando sistemáticamente su función en la ocupación: incumbe al Todo. En cambio, según Levinas, pese a su indiscutible y acostumbrada funcionalidad, la casa está antes y mella a la totalización, pues de acuerdo a su índole extraterritorial consiste: «[...] en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el “yo” se recoge al habitar en lo de sí». ³⁴⁰ Morar no excluye el trato con un útil *para* habitar, pero la casa no es un mero medio cotidiano justificado en vistas del por-mor-de. De la mano de nuestro fenomenólogo:

Se puede interpretar la habitación como utilización de un «utensilio» entre «utensilios». La casa serviría para la habitación como el martillo para la introducción de un clavo o la pluma para la escritura. Pertenece, en efecto, al instrumental de las cosas necesarias para la vida del hombre. Sirve para abrigar de la intemperie, para ocultar de los enemigos y de los inoportunos. Y sin embargo, en el sistema de finalidades en el que se mantiene la vida humana, la casa ocupa un lugar privilegiado. ³⁴¹

El privilegio no le viene a consecuencia de ser un ente intramundano recurrente en la verbalización cotidiana del cuidado, pues morar no resulta crucial porque sea un trato asiduo, inmiscuido en la comprensión de las posibilidades dadas de un ente arrojado al mundo *siendo y debiendo ser*. El lugar privilegiado de la casa depende de que al recogimiento del Mismo, ella corresponde con su recibimiento, con hospitalidad. Ésta constituye a la familiaridad, la cual la denota *qua* el remanso de dulzura por delante de su instrumentalización; una dulzura que no amortigua a un supuesto estar arrojada de la existencia, como si fuera una contingente compensación. Por ella son realizables los comportamientos cotidianos.

³³⁹ *Ser y tiempo*, p. 91.

³⁴⁰ *TI*, p. 174.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 169.

La dulzura produce la extraterritorialidad, es decir, abre la interioridad de la morada, y recusa su concepción cual estancia o refugio libre de alegrías sensibles o como si éstas fueran epifenómenos de la comprensión en su interior: habitando, el Mismo se halla a placer merced a la dulce recepción del hogar; la habitación es una modulación del vivir-de. El calor de la casa y la ausencia de extrañezas, suponen la *intimidad* resolviendo a su interioridad en hospitalaria. La intimidad es una complicidad con alguien y gracias a ella hay una felicidad privada que, siendo la apuntada modulación intencional, suple deleitadamente a la gozosa soledad del ego. Al punto deja leer Levinas:

No se trata de un estado del alma subjetivo, sino de un acontecimiento en la ecumenicidad del ser: un delicioso «desfallecimiento» en el orden ontológico. Por su estructura intencional, la dulzura le viene la ser separado a partir del Otro. El Otro que se revela precisamente —y por su alteridad— no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura.³⁴²

El Otro, quien al revelarse sin negar al Mismo convierte un lugar en una casa, es la Otra. El momento de la interioridad, de la separación al tenor económico, sólo es posible por la primera revelación del prójimo: lo femenino. El Mismo asiste a la proximidad de las jambas y el dintel por el impulso del remolino intencional, pero: «La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación».³⁴³ Ella abre las puertas, recibe suscitando al desfallecimiento delicioso, pues lo femenino habita la morada antes que cualquier habitante: *a priori* de la dulzura, dulce *a priori*; su revelación acusa su constitución receptora, espera y acoge toda llegada y todo regreso —prejuicio levinasiano que comprende uterinamente al hogar.

La mano de la mujer forma definitivamente a la casa, la convierte en mundo privado y la retira del mundo, siendo la fontana de la feliz intimidad.³⁴⁴ Su presencia depone los escándalos y los protagonismos, es discreción y no necesariamente debe ser empírica.³⁴⁵ Por eso la intencionalidad de la habitación, vivencia de la dulzura, difiere de una abocación hacia otro cuerpo del que se alimentaría. Se cumple como un estar entregado a la casa, un

³⁴² Ídem.

³⁴³ Ibídem, p. 173.

³⁴⁴ Cf. CEN, p. 80.

³⁴⁵ Cf. TI, pp. 175 y 188.

derramamiento en ella en cuanto complacencia en la cordialidad rezumando de la alteridad femenina. Ésta trama, así, al cariz hospitalario del hogar.

Sin embargo, el Mismo no ha llegado a la casa a fin de demorarse indefinidamente en el derramamiento sino para volver a ella, lo cual exige salir. De esta forma, la morada no es un fin definitivo y su lugar privilegiado entre los entes a los que ha sido consignada la existencia, esto es, dentro del sistema de finalidades donde se mantiene la vida, reside en ser condición: la del tercer repliegue de la vida interior. En la crítica levinasiana al estar-en-el-mundo, el sentido de la casa, al no aparecer fuera de su inserción en un plexo remisional y tampoco retraída de su *para-qué*, suena por la hospitalidad brindada femeninamente. Empero, la complacencia de la dulzura también debe interrumpirse en aras del propio gozo. Esta interrupción devela a la casa como disposición del mundo, éste en tanto plétora de cosas con sentido nace a partir de ella.³⁴⁶ No surge por la gracia de las donaciones y decisiones conscientes ni se abre de antemano para la comprensión del ser: la dulzura de la intimidad es su acceso, pero a la vez la posibilidad de guardarlo para después. En su fuero, el gozo inmediato se aplaza, mas el aplazamiento no indica que esa relación de regodeo egoísta haya devenido imposible: la casa no está a piedra y lodo, son suyas las puertas y las ventanas. Siendo condición, invita a hacer pie fuera y regresar: a que el egoísmo continúe hinchándose suficiente e independientemente, ya que con las puertas y las ventanas de par en par, el Mismo está en posición de ir a trabajar y volver con lo ganado. Ello atiza al orgullo, al envanecimiento ingenuo e inocente del ego —gracias a las faenas y astucias de Ulises mañero, yo tengo *esto* o *aquello*. El trabajo origina la apropiación de lo inapropiable, o sea, de lo que antes era regalo elemental, mas únicamente a causa de que la morada es *anterior posteriormente*: anterior al mundo porque, a través de sus salidas, permite ir a ello; y posterior, ya que el mundo *qua* elemental siempre ha arribado primero. Al final de cuentas, el hombre no está en el mundo caído desde la trastienda celestial ni arrojado y ya desamparado: viene del ámbito privado, cuando se encuentra afuera lo está desde la intimidad abierta dulcemente.

³⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 174.

b. El trabajo y la posesión

La casa tiene compostura ambigua, es *anterior posteriormente*: se encuentra implantada en el pleno del elemento como *salida hacia adentro*, pero a la vez como *entrada hacia afuera*. Esta ambigüedad configura a la extraterritorialidad, ámbito de la superación de lo elemental sin sobrepasarlo, que siendo habitado prepara un retorno ejerciendo actos y gestos referidos a la morada misma. Este regreso modula también al gozo, vive *de* lo otro doblegándolo por partes y sin obtener una asunción absoluta —al menos hasta hoy, a pesar de todos nuestros excesos.

La asunción significa encarrilar al tercer repliegue de la vida interior, esto es, tomar al mundo: trabajarlo. El trabajo es inexorablemente la efectuación de una vocación corporal. Más que labores especializadas o incrustadas en sistemáticas demasiado complejas —como las apostadas febrilmente en lo diagnosticado por Herbert Marcuse sociedades industrializadas avanzadas—, el trabajo aparece en *Totalidad e infinito* en tanto relaciones básicas rayando en el tanteo y amparándose en la maña: técnica inaugural habiéndose las directa o indirectamente con lo material. Se trata de asir, triturar, amasar, manipular y demás, cumplimientos de la mano que no se inscriben esencialmente en un sistema, respondiendo a la resistencia de lo otro con el objetivo de saciar las necesidades de quien trabaja³⁴⁷ —el Mismo trabaja para-sí.

La profundidad del elemento se presenta a los desnudos del trabajo como la apuntada resistencia. Sin quedar ahí delante identificada, oposición al contacto de las vehemencias y astucias de la mano en posibilidad de deshacerla. Levinas la describe incompatible con la patencia fáctica de la imposibilidad —sobre lo imposible no hay trabajo, acaso esfuerzo gastado inútilmente en la desesperación o resignación. La resistencia confronta al contacto «[...] como abdicando ya ante la mano que busca el punto vulnerable, que, astuta y con malas artes, la alcanza lateralmente».³⁴⁸ Al vencer a esta falaz resistencia, el Mismo hace frente a la posible perfidia del elemento, toma providencias para detener a la amenaza. El tercer movimiento de la interioridad, continúa el aplazamiento del gozo abierto al interior de la casa, que al modularse como habitación resguarda de la incertidumbre del mañana, del cual dispone el Mismo al trabajar. A la letra levinasiana:

³⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 177.

³⁴⁸ *Ídem*.

«Una insondable profundidad que el gozo sospechaba en el elemento, se somete al trabajo que domina el porvenir y apacigua al susurro anónimo del *hay*, al barrullo incontrolable de lo elemental, que inquieta aun en el mismo gozo».³⁴⁹ El trabajo dispone del tiempo, mantiene a raya a la verbalidad de la existencia sin existente y se patentiza como el preventivo —y remedio— contra la incertidumbre del porvenir; retarda el momento en el que el sujeto quedaría sumido al contacto con la noche, y niega a la indigencia y a la insatisfacción del hambre como su determinante y seguro sino a causa de su dependencia.

El trabajo ensancha la independencia del yo, sigue produciendo a la separación: reafirmación egoísta asumiendo a la alteridad, asegurándose respecto de lo desconocido e incierto. Seguridad de *no estar a expensas de nadie*, dependiendo del mundo pero apropiándolo. Esta apropiación robustece lo en-lo-de-sí, es posesión ganada con la morada por destino y consagrada a la satisfacción de las necesidades sosegadas en el aplazamiento. La consecución de las posesiones no resulta de un empeño en seco: el gozo es el corazón de la subjetividad —como lo teórico lo es para Husserl—, de suerte que se vive *del* trabajo.

1) La alegría *de* trabajar

El trabajo no es una pena abandonada al suelo maldito, la dura e impuesta empresa de hacerse cargo de una impagable deuda procedente del desliz por una manzana; en su justa medida, se diferencia radicalmente de la dolorosa prueba de que la vida es una fatiga que no saca ningún provecho bajo el sol.³⁵⁰ Cuando deviene brutalización del cuerpo y la conciencia, sofoco y agobio de la existencia, su acaecer lleva a cabo un abuso inhumano: explotación, cuyos lapsos de descanso son parte del abuso y su posibilidad. No obstante, antelando a ese injustificado devenir, la felicidad corporal lo mide atravesándolo. En este sentido y por su propia tradición credencial, Levinas no tiene acuerdo con la concepción genésica del trabajo manada de la exégesis literal, la cual lo refiere resultado de la imprecación: castigo omitiendo al disfrute. Una omisión que también acusa en *Ser y tiempo*, donde sospecha una noción de la organización y desarrollo del trabajo como explotación, pues para él: «El límite en el que la necesidad se impone al gozo, la condición proletaria que condena al trabajo maldito y en que la indigencia de la existencia corporal no

³⁴⁹ Ídem.

³⁵⁰ Cf. GN, 2: 17-19 y QO, 2: 11 y 23-24.

encuentra refugio, ni ocio en su casa, es el mundo absurdo de la *Geworfenheit*». ³⁵¹ Ahí, el gozo sería un epifenómeno de la comprensión y el alimento sólo puede interpretarse en cuanto útil, como combustible del cuerpo ³⁵² y medio para lo comprendido; el Dasein está cuidando antes de tener hambre.

En el ensayo de 1961, el hambre originariamente es dicha y no la seca tendencia al resarcimiento de la fuerza; necesita y quiere al pan. De ahí el apremio de salir de casa a ganar qué llevarse a la boca y el trazado de un círculo: hay que trabajar para comer y comer para trabajar. El pan revigoriza permitiendo la ejecución de los ahíncos que lo traen, pero laborar por él significa asir la posibilidad de morderlo y, por ende, de gozarlo desde las ansias bullendo dentro de la boca que aún no le ha hincado los dientes. Al comerlo, al reducirlo al Mismo, la vida queda alegremente facultada para la brega en pos de él. No obstante, las labores no sólo mantienen a la vida, la colman de sí misma, la contentan para sí: «[...] si como mi pan para trabajar y vivir, vivo *de* mi trabajo y *de* mi pan», ³⁵³ sentencia nuestro pensador alentando al dicho de que trabajar es un encanto en sí mismo y no únicamente en virtud de lo provocado por sus frutos. Se trata del juego de la conciencia de la conciencia en el enrollamiento, régimen corporal del disfrute de la actividad de la vida misma, completando la justificación del trabajo. Ganar y comer pan y viceversa, son el dominio del mañana y la mitad de tal justificación: «Pero el trabajo, gracias al cual vivo libremente, que se asegura contra la incertidumbre de la vida, no da a la vida su última significación. Llega a ser también aquello *de lo que* vivo. Vivo de todo contenido de la vida, aún del trabajo que asegura el porvenir. Vivo de mi trabajo como vivo del aire, de la luz y de pan». ³⁵⁴ El trabajo hincha deleitando a la vida, por eso si las circunstancias no han sido alteradas aparece lejos de la condición de arrojado que la sometería a la gravedad del *ser y tener que ser*; vivir *de* él, no iguala al encuentro de la existencia con lo pesado de la existencia, y tampoco la oculta sino que la lleva a cabo en consonancia con su fenómeno primero: el gozo.

Levinas advierte a ese fenómeno en el propio fragor de lo denominado trato ocupando con lo a-la-mano, lo cual se requiere de ordinario al trabajar. De inicio, los útiles

³⁵¹ TI, p. 165.

³⁵² Cf. *Ibidem*, p. 153.

³⁵³ *Ibidem*, p. 130.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 165.

no excluyen al disfrute mereced a que su confección, impensable sin otros entes intramundanos, incluye en sus formas ergonomía y ornato dejándolos más acá de sus estrictos *paras*; suelen ser cómodos y reposan en cierta inutilidad, esto es, vienen, se ofrecen y se prestan a la complacencia. Se forjan desde el gozo de quien los produce *para* servir, pero también para el agrado: «Se engalanan con artes decorativas, se sumergen en lo bello, donde toda superación del gozo retorna al gozo».³⁵⁵ Tal retorno delata a los útiles como más que lo preciso y oportuno *para* algún quehacer determinado, en tanto moviendo a la alegría: son objetos de placer. Al final, según Levinas:

Todo objeto se ofrece al gozo —categoría universal de lo empírico— aun si me provee de algún objeto-utensilio, si lo manipulo como *Zeug*. El manejo y la utilización de útiles, el recurso a todo el aparato instrumental de una vida, sirve ya para fabricar otros útiles o para hacer accesibles las cosas, termina en gozo. En tanto que material o aparato, los objetos de uso se subordinan al gozo: el encendedor al cigarrillo que se fuma, el tenedor al alimento, la copa a los labios. Las cosas se refieren a mi gozo.³⁵⁶

Pero la subordinación no envuelve sólo a los útiles en cuanto útiles: se vive *de* su manejo y utilización. El respeto a su modo de ser esta preñado y acompasado por el disfrute, es decir, también place —o se sufre— ocuparse con lo a-la-mano. Trabajar con éste o aquel estar-a-la-mano, la ejecución misma de empuñarlo o rendirlo a su función, resulta agradable. Vibración de la vida viviendo *de* la vida.

Entonces, en la subordinación del trato al gozo, incluida la ocupación desarrollada por el trabajo, se vive-de lo otro y *de* la vida y, por lo tanto, en ella tiene ocasión la producción de la separación del Mismo. El gozo rompe al sistema, interrumpe a la mundaneidad porque en su suceso todo acaba en él. El Mismo se demora en lo placentero, no por-mor-de-sí sino por mor del disfrute, o sea, las remisiones de los estar-a-la-mano pierden su remisibilidad debido a que los útiles y el ejercicio de la manipulación a su tiempo hinchán al egoísmo. Del argot de *Totalidad e infinito*: «El gozo —satisfacción y egoísmo del yo— es un acabamiento con relación al cual los seres toman o pierden su significación de medios, según se coloquen en su camino o se desvíen de él. Pero los

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 159 y Cf. a su vez PS, p. 116 para una anticipación de estos dichos levinasianos.

³⁵⁶ TI, p. 151.

medios, pierden sus significación en el acabamiento».³⁵⁷ Este acabamiento de la instrumentalización a mitad o en el trajín de la efectuación del trabajo manipulador, quiebra a la absorción en el mundo dada en la ocupación con un ente intramundano determinado, pues éste está como fin de la alegría.

Así, el gozo se encuentra a la base o abraza a todas las relaciones con las cosas. En este sentido, en la ocupación no se halla ausente, al punto de que el Mismo llega a amar lo que hace. Esto no indica la ilusión o la inexistencia de los disgustos, las incomodidades o los sufrimientos al trabajar: la explotación puja desde todos lados. Empero, toda zozobra, injusticia, tristeza y demás en torno o en las labores se enciende gracias a que lo primordial es el disfrute. Éste se ovilla aun en los afanes más arduos, de tal suerte que «Se puede transformar en deporte la maldición del trabajo».³⁵⁸

2) La posesión y la odisea manual

El trabajo, anticipando a su desarrollo con recurrencia a utensilios y originariamente a mano limpia, realiza la última de las cadencias centrípetas del Mismo. Su movimiento completo es un tipo de periplo abonando a lo en-lo-de-sí y al propio egoísmo; la salida de la casa no articula una verdadera trascendencia, el primer paso afuera con objeto de trabajar es uno menos para volver. Este juego de inmanencia suspende o aquieta a la alteridad del elemento, domina a la inseguridad del mañana obrando la propiedad de y en aquello a lo que no se le puede imponer: la tierra, el mar, el calor, la ciudad, etc., no son de nadie, pero consienten la posesión. Ésta consolida dominio, gracia y favor de la mano llevando a cabo el trabajo, labrando determinaciones parciales en lo indeterminado, cuyos resultados son las cosas: engaste de las cualidades en formas.

Al hacer pie fuera de la casa, lo elemental sale al paso del Mismo como materia prima, mas perseverando anónima e indeterminadamente. La forma es una mella sobre tal perseverancia, la conquista acometida por la mano. Ésta fracasa tiernamente en el dispendio desordenado de caricias librado a la otra piel, pero trabajando muestra incluso a su sensibilidad debajo de sus capacidades para vencer a la falaz resistencia de lo otro, para *informarlo*. En ello, lo conquistado ha sido ganado como definido, es decir, con sus propios

³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 117.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 152.

contornos. Definición correspondiendo a la cosa, cuya forma marca intervalos entre ella y lo otro, quedando desasida y distinguiéndose de lo demás. Su configuración se debe, así, a que la mano es un órgano operador de aprehensiones, que antes de asistir a la comprensión de algo a-la-mano jugando en el cuidado de la existencia: com-prehende, toma a los entes. Esta com-prehensión es el principio de la posesión, enseñoramiento manual arrancando las cosas a la alteridad.³⁵⁹

De esa guisa, el itinerario y esfuerzos de la mano son económicos, dado que arrancar es el modo primigenio de adquirir. La adquisición introduce las cosas dentro del mundo en cuanto mundo. Lo poseído, *qua* procedente del trabajo definiendo por la forma a la materia, entra en el orden de lo identificable; entrada en el sentido de que lo *informado*, sin auxilio o condición de una idea o parámetro teórico sino al vuelo del contacto directo con la materia, sale del ámbito de lo anónimo —como llamado desde la necesidad.³⁶⁰ Una salida que no tiene que ver tampoco con una previa apertura de un horizonte luminoso del ser, el cual involucraría al imperar por anticipado del mundo en su mundaneidad: la comprensión lleva al mundo, o sea, en tanto aprehensión original el trabajo vuelve a lo adquirido lo propio de él. En el referido orden, las cualidades merced a la mano reposan en soportes, siendo desviadas del cambio o del escape que cumpliría la perfidia elemental y de su disolución en la indeterminación que puede ser la del *hay*, pues: «La posesión pone el producto del trabajo como lo que permanece en el tiempo, como sustancia»,³⁶¹ apunta el lituano-francés. Lo identificable, siendo sustraído de lo informe, acaece durable; a causa del trabajo, el Mismo se hace de lo que ya por sí mismo está imposibilitado para emprender la huida y que resiste, menos o más, a los distintos e inexorables embates del tiempo. La durabilidad condiciona, de este modo, la recurrencia a las cosas y, por lo tanto y puestas por caso, la posesión se halla supuesta por la confección y la manipulación de los útiles.³⁶²

La situación de lo durable, señala el concierto entre lo económico y la urdimbre egoísta del Mismo. El movimiento manual aprendiéndolo corresponde a la retracción que dota de impulso y orientación a fin de arribar a casa, la apropiación es otra modulación intencional del remolino del gozo, ya que las cosas al concretar la mella en la

³⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 176 y 179.

³⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 177.

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 178.

³⁶² Cf. EN, p. 18.

indeterminación del elemento quedan del lado del trabajador. En esta línea: «La posesión al obrar reduce al Mismo a lo que, en principio, se ofrece como otro. La existencia económica (tanto como la existencia animal) —a pesar de la extensión infinita de las necesidades que hace posible— sigue estando en el Mismo. Su movimiento es centrípeto»,³⁶³ dice Levinas. Reducción efectuada por la mano que no termina su itinerario apostando a las cosas cabe el sujeto, el movimiento de la adquisición se cumple rigurosamente económico cuando los pasos están de regreso saldando al periplo. El trabajo: «Viene de la casa y a ella retorna, movimiento de la Odisea en la que la aventura corrida en el mundo sólo es el accidente de un retorno».³⁶⁴ Trabajar procede de morar y el Mismo llega desde el interior con objeto de llevar a ello lo exterior. Las cosas son afines a ir a dar a ese destino doméstico porque su configuración de arrancadas está sujeta a un doble sometimiento manual: han sido com-prehendidas y su com-prehensión las ha hecho muebles; son transportables. Tal condición ratifica la suspensión del gozo, que provocarían al ser consumidas en lo inmediato de su adquisición: la mano las aprehende, pero las pone lejos de la boca en las posteridades del disfrute.

Entonces, quedan acusadas las providencias tomadas de cara al mañana, pues las cosas son bienes guardables, que al no caer de súbito entre los dientes entran en la categoría de lo tenido y disponible. El Mismo *tiene* en casa, por eso el tercer movimiento de la interioridad se cierra en el regreso a la dulzura, guardando lo com-prehendido en la morada. El trabajo: «Al tomar las cosas, al tratar al ser como mueble, como transportable a una casa, dispone del imprevisible porvenir en el que se anunciaba el dominio del ser sobre nosotros».³⁶⁵ La mano da forma a lo otro, pero no consigue por sí sola la posesión, relaciona lo elemental *informado* con las necesidades en el través de la postergación del consumo, tanto dilatando la mordida como al depositar lo aprehendido en la casa. Ahí cabe parte del mundo a pedazos, y lo que no entra en su interioridad vuelve a su cualificación elemental arrimado a la satisfacción, sin opacar a la separación ni hacer sombra al dichoso orgullo de vivir *de* trabajar y *de* tener cosas.

³⁶³ TI, p. 193.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 194.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 178.

3. El amor a la vida

a. El paraíso y el amor descuidado

La separación ocurre hacia atrás, los tres repliegues de la vida interior la producen, y no sólo incluso sino casi siempre en entreveraciones dando —parte del— carácter concreto a la existencia; lo que ha estado en calidad de reserva dentro de la casa, por ejemplo, puede ser sustraído a fin de disfrutarse afuera cuando la necesidad clama sus pregones convocando a la satisfacción —aunque ese cuando esté instituido y reglado en tanto hora de descanso y el pan sea el de los pobres: alegre y repartido, como canta el español. Las entreveraciones de los movimientos de la interioridad, delatan que el gozo teje y rige a la vida, que es lo primero y lo último volviendo como la primavera al cumplir su vieja promesa. La delación reivindica positivamente al hecho de existir, el pesimismo o cualquier otra visión sombría sobre la vida acallan a sus desilusiones desde la ingenuidad irreflexiva del antojo, pues: «En el origen, tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso»³⁶⁶ y no un expulsado, abandonado y abatido de hambre, entre los abrojos.

El estremecimiento egoísta arrebujándose directamente por los elementos o por las cosas, que en cuanto arrancadas y de camino a la boca no ocultan al mordisco su esencia cualitativa, hace a la subjetivación paradisiaca de Adán;³⁶⁷ de manera que el disfrute no es ni Abraham ni Moisés —en su ingenuidad e irreflexividad sensible, el Mismo aún no ha sido visitado por la Palabra sacándolo del mundo. El egoísmo en el paraíso está en-lo-de-sí, felizmente absuelto en la inmanencia, sin interesarse por los secretos de la alteridad o por su propio esclarecimiento y sin tratar originariamente como estar-en-el-mundo con las cosas *para*. Ni ocupación ni objetivación de fondo, la felicidad del gozo no reside en comprender ni representar. Ser yo significa gozar por gozar *de* lo otro. En este sentido, contra Husserl, pero más contra Heidegger, en el paraíso:

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

³⁶⁶ *Ibidem*, p.163.

³⁶⁷ Cf. CEN, p. 158.

es fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida —y aun los martillos, agujas o máquinas lo son— objetos de gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos.³⁶⁸

De lo que vive el Mismo, si bien cabe que se desarrolle ayuda y motivo de la objetivación y que sea en vistas de la existencia, no adquiere sus derechos en los actos teóricos ni siendo *para* vivir. A la carne arremolinada de gozo eso no interesa, los elementos y las cosas son esencialmente vividos por el contento que provocan. Por eso, en la fenomenología levinasiana el gozo no se rinde al por-mor-de la ek-sistencia: la vida-de sin llegar a desenvolverse teóricamente es diferente del cuidado. Éste, en la interpretación de Levinas, es preocuparse de ser: preocupación verificándose como voluntad desnuda de ser y amparándose en los otros entes *para* asegurarse.³⁶⁹ En el sentido del cuidado, el Mismo es la posibilidad de perseverar en el ser y comprendiéndolo como *para* vivir. Aquí, el alimento funge como útil-comestible y perfila la remisión, en el entramado de la mundaneidad al que pertenece, al por-mor-de; éste otorga valor a la satisfacción de la necesidad, de manera que el placer resulta un sucedáneo y en el mejor de los casos en vistas del propio ser.

Sin embargo, la crítica levinasiana al cuidado heideggeriano señala, ya en el tiempo de *De la existencia al existente*, que aquello *de lo que se vive* no hace fundamentalmente de medio sino de fin de la vida: «Respiramos por respirar, comemos y bebemos por comer y beber, nos abrigamos por abrigarnos, estudiamos por satisfacer nuestra curiosidad, nos paseamos por pasearnos. Todo esto no es *para* vivir. Todo esto es vivir».³⁷⁰ Lo fresco, lo caliente y delicioso, lo embriagador, lo abrigador, lo revelador, lo espectacular y el ubérrimo resto, sólo secundariamente sirven *para* mantener a la existencia: la regocijan y el regocijo es la vida misma. Únicamente cuando la miseria y las privaciones despojan a las necesidades de la alegría de sus dependencias, por la fuerza de las circunstancias que requieren ser trastocadas, es indispensable comer, beber, abrigarse, obtener conocimientos

³⁶⁸ TI, p. 129.

³⁶⁹ Cf. EE, p. 47 y TI, p. 131.

³⁷⁰ EE, p. 56.

y demás *para* seguir respirando; en tales circunstancias el alimento es *para* vivir, pero incluso ahí el gozo urde el llenado del estómago.

En ese arcén, el paradisiaco en-lo-de-sí no es el reino de los medios, sino de los fines del gozo. Este no surge como epifenómeno del trato: la felicidad corporal no es un accidente, es la vida constituida independiente en la dependencia de lo otro. Gozar no es cuidar: si la utilidad se rinde al cuidado de la ek-sistencia, el gozo no tiene ese fin; es como el auténtico juego: vale y se consume en sí mismo, no importa más —algo sentido entre el vino, el humo y las risas o cuando el niño franquea la puerta de la escuela. Se trata de una despreocupación, de un descuido de la existencia, de la desconsideración sensible de los rendimientos de las necesidades saldadas. Coto hermenéutico impidiendo tomar al alimento cual útil, en cuya comprensión se adelanta la comprensión del ser del ente comprensor, pero alentando la reivindicación hedonista del sentido de la satisfacción misma. En términos de *Totalidad e infinito*:

El gozo, la sensibilidad que desarrolla, se produce precisamente como una posibilidad de ser, ignorando la repercusión del hambre hasta la preocupación por la conservación. Aquí reside la verdad permanente de las morales hedonistas: no buscar, detrás de la satisfacción de la necesidad, un orden con relación al cual adquiriría valor la satisfacción, tomar por término la satisfacción que es el sentido del placer. La necesidad del alimento no tiene por meta la existencia, sino el alimento.³⁷¹

El orden rehusado, mejor dicho, inadvertido en la cadencia del descuido del gozo, es la plenitud luminosa del ser a la que pertenece el ser del Dasein; al Mismo no le va a cada instante su ser en este mismo ser. Despreocupación que Levinas tilda de positiva, pues acusa el placentero quiebre de la totalidad dado que la felicidad no obedece más que al gozo: vivir en el paraíso no remite a nada más, el disfrute no tiene otra finalidad que disfrutar.

Sin otra finalidad, la negatividad no alcanza a la despreocupación del gozo, ya que al ovillarse en su doble intencionalidad ni responde al cuidado ni es cuidado. Acaece amor: vivir *de* lo otro viviendo la vida es el *amor a la vida* y no un estar a cargo de la existencia, del propio ser. Según la puntualidad de Levinas:

³⁷¹ TI, 153 y Cf. PS, p. 114 para unos dichos que han sido la base de las líneas citadas.

La vida no es una voluntad desnuda de ser, *Sorge* ontológica de esta vida. La relación de la vida con las condiciones mismas de su vida llega a ser alimento y contenido de la vida. La vida es *amor a la vida*, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola, estos contenidos conforman el premio de mi vida.³⁷²

Que no sea cuidado, que no sea por-mor-de-sí, no afirma la frustración de su ser para-sí. La vida goza de gozar, sus propios haceres transidos de alegría corporal son su recompensa. Se quiere al querer sin importar los horizontes de fondo: el amor los desgarrar al *vivirse* viviendo lo otro allende toda referencia. Amor sobrepasando la entrega de la existencia a sí misma, amando la dicha provocada al disfrutar de la necesidad *de* lo elemental y *de* las cosas. Pone fuera de los existenciales, el Mismo siendo feliz de sus necesidades no está sometido a la comprensión del ser: «El amor a la vida no se parece a la preocupación de ser que se reduciría a la inteligencia del ser o a la ontología. El amor a la vida no ama el ser, sino la felicidad de ser»,³⁷³ sostiene nuestro fenomenólogo remarcando que lo definitivo y definitorio dista de desplegar la existencia en pos de ella misma. Lo decisivo es gozar la felicidad, simple y sencillamente estar-contento al grado de rechazar un bocado más a fin de no soterrar el mismo estar-contento: Adán tumbado en el jardín, en casa con Eva —y trabajando, no por castigo sino porque el creador se ha marchado a la otra orilla y, por lo tanto, corriendo el riesgo del paganismo; antes de abrir los ojos al bien y el mal y de escuchar los pasos del paseo divino a la hora de la briza.³⁷⁴ La relación de la vida consigo en su ingenuidad edénica, no sólo es la aceptación de como es, con la plétora de sus dependencias: *se ama como es*. El contento corporal justifica y enardece tal amor, y *qua* felicidad no mueve a resignación: exalta.

Esa exaltación no sucede en razón del privilegio de un ente que es el *ahí* del ser y que por ello puede preguntar por él desenvolviéndolo, ocurre merced al hecho de la dicha individualizando; produciendo al sujeto, no como un momento ineluctable de la verbalidad del verbo ser sino precisamente en tanto ente separado: «Y el ente por excelencia es el

³⁷² TI, p. 131.

³⁷³ *Ibíd.*, p. 163.

³⁷⁴ Cf. GN, 3:5-8.

hombre». ³⁷⁵ Exaltación óptica, no ontológica, del único que se estremece egoísta, alegremente diferente frente a lo diferente: idéntico en el regodeo corporal de su unicidad enroscada. El ente soberano a partir de sus dependencias, evadido de la participación en el ser por puro placer. Y sin embargo, susceptible de toda vulnerabilidad en medio del paraíso.

b. El desamor a la vida

El amor a la vida, como todo buen amor, no se declara encima del cuerpo; ni angelical ni curtido en la anestesia. El estado incólume sobre el pedestal del desdén hacia los placeres, la supuesta liberación de las tentaciones y afecciones sensibles y, en consecuencia, la salvedad respecto de todo menoscabo, es el sueño sordo al estremecimiento egoísta. Actitud onírica postulando a la felicidad cual especie de contemplación pura o aniquilación sensible, porfiada en otros mundos o al menos inventando a la auténtica humanidad desprovista de carne y de sangre —postulación que paradójicamente se disfruta. Sin embargo, el amor se abraza a sus necesidades —loco las aprieta—, irreflexivo e ingenuo se abandona a ellas sin miedos y sin confundir a las pulsiones de las apetencias, donde el gozo ya se celebra, con la menesterosidad y dolores rondando a la corporalidad. No se enrolla arisco, se fía a las bondades del placer, dado que sólo de ellas hay felicidad. Ésta no puede privarse de las dependencias: «La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades», ³⁷⁶ según el dicho levinasiano.

Siendo sensibilidad, lo cual incluye a la afectividad y al sentimiento, la vida necesita necesitar; desde ahí se ama en su exaltación. Un ente exento o despojado de dependencias, de las hambres naturales o creadas y, de ese modo, allende la posibilidad de satisfacerlas, se halla impedido para realizarse soberano mediante el acaparamiento de aquello que contenta: imposibilidad, entonces, para sentirse feliz; tal vez esté al margen de la desdicha, pero tal situación no equivale a la de la felicidad. La inexistencia de necesidades o la mutilación de ellas puede ser el emplazamiento en la impasibilidad, una serenidad e imperturbabilidad corporal soterrando al advenimiento de la infelicidad y de las desazones del malestar. Esa inexistencia sería a su vez ausencia de sufrimiento, pero la dicha no de

³⁷⁵ TI, p. 138.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 164.

halla hilada de esta falta, su hilo es la algarabía sensible de necesitar y satisfacerse; el sufrimiento tiene uno de sus momentos cuando la felicidad se marcha, pero su falta no la iguala y ésta en el mejor de los casos es ataraxia conseguida por ascetismo. Ella se pretende la superación de las necesidades y el abandono de las mismas, mas: «La felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino de la satisfacción de todas las necesidades».³⁷⁷ Al estribar en el estar corporal urdido de dicha, resulta insobornable por la apacibilidad de las calmas prometidas por las abstenciones. Paz ya despreciada en las vanidades más pequeñas y grises, y más aún en los apremios naturales más simples y básicos, *naturales* al punto de la completa inadvertencia prolongada durante años, conscientes por mera contingencia; la dependencia del aire, sea o no el vientecillo de la libertad, por ejemplo: «Anticipa la alegría de la satisfacción que es *mejor* que la ataraxia».³⁷⁸ No obstante, la oposición al adjetivo que desautoriza a la imperturbabilidad desde la autoridad indiscutible de la algarabía corporal, quizá nace de un desamor que no siempre está desprovisto de razones, que tal vez llega al desprecio justificado a causa de las circunstancias obligando a rasgarse las vestiduras, colorearse el pelo de polvo y derramarse en sal y agua —por uno o por los otros.³⁷⁹

El verdadero desamor no se *incorpora* a partir de la ocurrencia o del capricho, su posibilidad jadea inscrita en la estructura ambigua —insoportable contradicción a oídos lógicos— de la independencia en la dependencia de la vida, pues: «La existencia de este equívoco es el cuerpo»,³⁸⁰ aduce Levinas. Equivocidad material manifestando la soberanía y la autonomía del Mismo gracias a la influencia de lo otro, pero a la vez indicación de la susceptibilidad del acaecimiento corporal de ocurrir modulado más allá de la apacibilidad: las distintas maneras de la disminución vital y del sufrimiento, las cuales engendran al desconsuelo de la desesperanza y hacen vagabundear con la tristeza sin hallar refugio, siempre son posibles —como un ladrón. El cuerpo es suficiente, muerde y reduce a sí Mismo a la generosa alteridad, en su seno le abren la casa y arranca las cosas, mas también es finito, padece y de su flaqueza no saca obligatoriamente fuerza, e incluso, ni siquiera un hilo casi transparente de queja.

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 134.

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 163.

³⁷⁹ Cf. JB, 1:20 y 2:12-13.

³⁸⁰ TI, p. 182.

La felicidad del gozo puede corroerse de vulnerabilidad y el Mismo ser expulsado del paraíso. En este sentido y con fidelidad a la reivindicación de la heteronomía que le va de su suyo a su filosofía, Levinas no elabora una ponderación acrítica de la corporalidad; el placer es el modo originario del acontecimiento del cuerpo, lo cual no implica que se halle dispensado de la fragilidad —ni que esté eximido del sometimiento al trato dedicado a las cosas, a la intervención fallida o afortunada del médico, a los ultrajes y demás. El cuerpo es susceptible de sufrir, de vacilar entre la salud y la enfermedad y de sucumbir a ésta, del despojo de todo domoño de lo otro y de sí. En razón de lo cual apunta nuestro pensador: «La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto. La vida testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible del cuerpo-amor en cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad».³⁸¹ La vulnerabilidad, envistiendo o en sus distintos avisos, avienta a la cara del Mismo que a pesar de toda la dicha y soberanía: la vida no es de una vez y para cualquier después suficiente, que ni puede ni podrá asegurarse dueña total de sí misma y que si la felicidad se marcha tal vez no regrese.

Cuando ese regreso se tarda, parece inasequible o ha sido declarado irremediamente imposible, cuando se sufre desde más abajo o desde más arriba, cuando se sufre solamente —cual prosa Vallejo: la vida no se regatea las prerrogativas para renegar de la vida, para desquererse sin ternuras ni compasiones o al menos para quererse con desgana —como desaconseja Benedetti. El sufrimiento, que en «En algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» Levinas consideraba el momento del sentimiento de la determinación de la identidad del yo, enardece la posibilidad de rechazar a la vida donde y sólo donde tiene su ocasión. No obstante, la alegría corporal habita o de alguna manera logra manchar de sus glorias al dolor y las penas. Una vida vivida insufrible únicamente resulta sentida así por contraste con el amor, al cual sigue aspirando porque lleva sus marcas en la piel; el hambre constituyendo al pesar insoportable de la insatisfacción tiende a la satisfacción y una indigencia existencial al bienestar: «Como un bajo proletario que sólo codiciara el confort del interior burgués y sus horizontes de patrón».³⁸² De esta forma, el rechazo a la vida solamente es tal en virtud de que en sus entrañas es amor a lo que se

³⁸¹ Ídem.

³⁸² *Ibíd.*, p. 196.

rechaza, desesperación de no poder resolverse en lo que esencialmente es la vida: dicha sensible. No se trata de un desamor sin amor, sino por amor: «El dolor, lejos de cuestionar la vida sensible, se coloca en sus horizontes y se refiere al gozo de vivir. A partir de aquí la vida es amada»,³⁸³ escribe sin titubeos Levinas. La desdicha usurpa el lugar de la felicidad, perturba al Mismo hasta la desesperanza, al punto de encenderle la idea de alzarse la mano y dejarla caer sobre sí, pero en ello el recuerdo carnal de los ritmos amorosos no se ha perdido y el ideal de la alegría continúa pulsando; el suicida no detesta la vida, desprecia la imposibilidad de vivirla dichosamente, la tragicidad embargándolo atesta negativamente al amor a la vida.³⁸⁴

Si la vida no fuera originariamente felicidad, desesperar de ella carecería de sentido; las aflicciones, además de mostrar la dependencia y las labilidades humanas, delatan al gozo que no estremece, que se ha apagado y que no serviría al infortunio sino a todo lo contrario si bajo su cadencia el cuerpo volviera a estar trémulo de él. De ahí el dicho levinasiano: «Toda oposición a la vida se refugia en la vida y se refiere a sus valores. Este es el *amor a la vida*, armonía preestablecida con esto que solamente va a llegarnos».³⁸⁵ Llegada querida o justificante del lamento prefiriendo terminar con todo, y ya esperada alegremente por los pruritos de las necesidades. Lo humano, al final de cuentas, es amor: a la vida y a lo provocado por lo otro y por eso a lo otro, de modo que el Mismo es propenso a afanarse en la muerte si aquello que le falta no arribará para oficiar a la satisfacción, pequeños placeres venidos tanto de lo indispensable como de lo dispensable, de lo nimio e incluso de lo perjudicial;³⁸⁶ en aras de la vida, el amor es capaz de perder en el placer de lo letal. Lo humano es gozo aquí y allá, y sólo después —tergiversando un verso de Neruda— queda «Acorralado entre el mar y la tristeza».³⁸⁷

c. Del amor al Deseo

La felicidad no agita en lontananza, ni en el reino de los cielos ni en la nada, y su discurrir se ignora a sí mismo y a lo demás alimentando a su constitución. Sin ser indiferencia, el

³⁸³ *Ibíd.*, p. 163.

³⁸⁴ *Cf. Ibíd.*, p. 168.

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 163.

³⁸⁶ *Cf. Ibíd.*, p. 130.

³⁸⁷ Pablo Neruda, «Poema trece», en: *Veinte poemas y una canción desesperada*, p. 59.

amor a la vida realiza por antonomasia a la actitud natural; la absorción en el trato ocupado en el mundo y la conciencia fuera del paréntesis no transpiran su sentido profundo. Éste rezuma desde el egoísmo, el cual en cuanto vientre sin orejas está de lleno para-sí, o sea, regodeándose de alegría sensible. La sordera del regodeo hace a la ingenuidad, a la despreocupación del yo y por lo otro, a la desatención de sí y del modo de gozar *de* lo gozado; disfrutando, al Mismo no le concierne ni por casualidad saber ni cómo ni cuándo, ni ciento volando, ni ayer ni mañana —como en la canción. Esta ingenuidad acusa al aislamiento egoísta ajeno a los resquemores y las culpas, se trata de un «Estar solo sin soledad. Soledad inocente».³⁸⁸ De esta guisa, no sólo despreocupación sensible respecto de cualquier fenomenalidad: egoísmo sin necesidad de dar gracias por la suerte de estar vivo y ante todo con su alegría libre de remordimientos, henchido excluyéndose de responsabilidad porque aún no escucha reclamos.

Soledad inocentemente egoísta, después de ella que se caiga el cielo y venga cualquier infortunio. Esta distracción, o mejor dicho, contracción no obedece a una saña dispuesta de antemano contra los demás, la felicidad del Mismo no lo estremece cual recompensa de alevosías y ventajas; la vida interior lo cierra a aquello que no inflame a su egoísmo. Éste rechaza sinonimia con el pleito o con la aversión, se halla tan plácido que sus oídos están atiburrados con la cera contra las sirenas y sus ojos cegados en relación con las desgracias de las existencias padeciendo insatisfacciones y congojas. Aquí no hay maldad ni malicia, prepondera la ipseidad del yo. Esa preponderancia es el privilegio de la inmanencia, del juego del ego en-lo-de-sí a consecuencia de las placenteras cadencias centrípetas. Y sin embargo, el privilegio cae gracias a Dios: el ovillamiento se desovilla y la vida interior se ve reorientada por la relación con el Otro, la cual no traba ni termina en una totalidad divina o humana: «Tal relación es la metafísica misma»,³⁸⁹ según Levinas. El desovillamiento y la reorientación son la trascendencia, la salida del *mundo mío*.

Salida cabalmente diferente de la experiencia sensible del gozo, donde la inmanencia cosida y hecha de las dichas egoístas de la interioridad, se abre a la dimensión del verdadero *más allá* de ella; la cual tampoco es el reino de los cielos ni la nada. Lo abierto es la altura: paso del amor a la vida al Deseo metafísico. La constitución y modo de

³⁸⁸ CEN, p. 157.

³⁸⁹ TI, p. 76.

éste resulta inequívoco a la feliz constitución y maneras de la necesidad, no se sacia ni tiende a la saciedad: desea *más allá* de lo que puede colmar. El Deseable no apacigua al Deseo, la metafísica difiere del vínculo del alimento con el hambre, puesto que al decir de nuestro pensador:

Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en el que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*.³⁹⁰

Los elementos, la casa y las cosas no son lo Deseado, Quien no corresponde a la necesidad porque visita irreductible: Infinito. Las necesidades no padecen la irreductibilidad del *absolutamente otro*, ya su insatisfacción consume en la identidad del yo a la alteridad que las puede satisfacer y las satisface; el disfrute tejiéndolas, subsume, apropia a lo que en principio parece extraño y ajeno, pero termina siendo lo Mismo. Empero, el Deseo abandonado al Deseado ni siquiera lo alcanza, burla a la articulación de una nóesis tendida y asiendo a su nóema: su estructura es una curvatura peraltándose cada vez más, sin alcanzar al Altísimo, Quien la provoca viniendo a la idea. Provocación por y para el rostro del prójimo. Éste no se atasca ni participa en-lo-de-sí, ni se presta ni se resiste a la posesión, y tampoco comparece intramundano. No tiene nada que ver con el Mismo y sus domeños, a su vez viene de la otra orilla: «Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el “en nuestra casa”»,³⁹¹ se lee en uno de los trazos más bellos de *Totalidad e infinito*. Extranjería irrumpiendo en plena inmanencia, abriendo la trascendencia del sujeto a través de la mirada, ante la cual las manos no pueden estar vacías.

A pesar de todo, entre la trascendencia y la inmanencia hay un haber: ésta es exigida por aquella. La producción del egoísmo y el amor a la vida que éste es, ignorando al Otro posibilita su irrupción. La ignorancia al proceder de los movimientos de la vida interior,

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 57.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 63.

ocurre indispensable al Deseo. De lo contrario, la salida de la inmanencia sería en falso, irrealizable, dado que reinaría la totalidad. El desgarrón de ésta se llama yo, esto es, el ente feliz y singular, cuya corporalidad es el régimen de la separación: encarnación del ateísmo. Así, el único pudiendo desear y en ello abrirse heterónomamente paso hacia *más allá*, es el ateo. En este sentido: «El yo dotado de vida personal, el yo ateo cuyo ateísmo es sin carencia y no se integra a ningún destino, se sobrepasa en el Deseo que viene de la presencia del Otro».³⁹² Al sobrepasarse rescata a la creación escuchando la Palabra, siendo enseñado, guardando la distancia y la diferencia con el prójimo y con Dios. De esta suerte, lo concreto y fundamental de la existencia se debate entre el amor a la vida y el Deseo, mas en el paso de lo uno a lo otro, para Levinas: «La sal de la vida: la verdadera exterioridad».³⁹³

³⁹² *Ibíd.*, p. 82.

³⁹³ CEN, p. 79.

Vivir sin-Dios

La respuesta: la dicha del ateísmo

¿Cómo y por qué el hombre puede vivir sin-Dios siendo creado? Respuesta con premura: *es ateo y vive feliz*. Su realización sin-Él ocurre *porque* lo esencial de la existencia creada *ex nihilo* es la separación, distancia y diferencia absoluta respecto del creador. Éste y su Trascendencia, no corresponden a las estimaciones teológicas y religiosas que suelen pensar y creer a lo humano bajo el consuelo nostálgico y la supuesta necesidad totalizadora de la participación en lo divino, como si la no-participación afectara a la perfección del Altísimo y el hombre fuese desatendido y relegado. Hay un solo Dios, Quien está *más allá* del ser como el Bien y no comparte principio ni naturaleza con su creatura. El creado es ateo, ni está ni viene de Él como cayendo desde una plenitud desbordada, aunque fuese en tanto la última y más reseca gota, y tampoco lo guarda en sí, cual pretende el pecador buscándolo introyectivamente a fin de paliar la inquietud de su corazón.

Por su creación *qua* ateo, el ser humano no tiene ningún resabio divino y queda salvaguardado de una anulación en ello. En esto *la contracción creadora del Infinito* es decisiva, su retirada recalca su exterioridad y el alejamiento, además de posibilitar la venida a la existencia, suprime la disipación, la absorción de la creatura. Empero, la contracción no motiva la lectura del ateísmo en *Totalidad e infinito* cual penosa circunstancia del creado, plantado en el lado del desamparo que habría resultado del distanciamiento. La Trascendencia de Dios, al recogerse del otro lado, originariamente no conflictúa ni teórica ni sentimentalmente. La separación no es vivida como absurdo o abandono —es más: «Pero ¿por qué remitir al creador? Sin ello, *Geworfenheit* [derelicción]»,³⁹⁴ suelta Levinas en los *Escritos inéditos 1*. Lejos del desamparo, el ateísmo es el modo fundamental y alegre de la soledad. Al no ser *causa sui*, sin duda depende de Quien lo ha puesto en pie, pero el calado significativo de dicho modo radica en la afirmación de la existencia independiente de su origen; lo cual sería imposible si la creación no fuera *ex nihilo*, pues la dependencia haría la participación en lo sagrado —que no se intercambia por lo Santo.

Lo anterior apunta a la identificación del ateo con el Mismo, y a la relación de la creación con la producción de la subjetividad, puesto que a la letra levinasiana: «Ser yo,

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 261.

ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos».³⁹⁵ Términos contra la totalidad, cuya afrenta en el plano de los fenómenos es la dicha corporal. La afirmación de la existencia independiente de Dios procede, en última instancia, de ella: regodea y a una individualiza. La individualización forja la independencia de sí, la distinción con lo habido: producción de la identidad, una ruptura positiva con lo otro. Separación, liberación respecto de la totalidad, o en otras palabras: esta libertad es la felicidad impidiendo al Todo, reconviniendo dichosamente al padre Parménides, y que según *Totalidad e infinito* no contradice ni niega a la creación: «Liberación que destella en la claridad de la felicidad-separación. Su libre vuelo y gracia se sienten —y se producen— como el desahogo de las buenas horas. Libertad que se refiere a la felicidad, hecha de felicidad que, en consecuencia, es compatible con un ser que no es *causa sui*, que es creado».³⁹⁶ Compatibilidad entre el enrollamiento intencional de la sensibilidad y la creación del ateísmo.

La descripción de las alegrías corporales ofrece una desformalización del sentido de la creación *ex nihilo*, mas ésta no corresponde sin más a una especulación, a un discurso alegórico o preparatorio disponiendo la escena a la fenomenología levinasiana de la vida interior: la creación del ateísmo es la condición de posibilidad de la metafísica, y es el presupuesto de la producción de la subjetivación del sujeto, de la asunción de la existencia por el existente —según los precedentes conceptuales y descriptivos de *De la existencia al existente*. La compatibilidad de la felicidad con el ente creado, se juega en la separación misma: en la contracción del Infinito y en el ovillamiento del egoísmo, es decir, en la distancia entre la exterioridad y la interioridad. Este *entre* hace valer la diferencia de lo Trascendente respecto de lo inmanente, sin que se trate de una desavenencia. Los sucesos de la retirada del Infinito de la extensión ontológica y de los movimientos centrípetos del Mismo sobre ella, no estructuran la panorámica de una contradicción, no constituyen la oposición mediada por el espacio y dada entre lo grande y lo pequeño, la cual es la sistemática donde lo uno es la negativa del otro: la referencia por lo que falta o sobra, una totalidad. Ésta es frustrada merced a la separación, la cual levanta temprano al amor a la vida, junto con sus descuidos y despreocupaciones. En este sentido, a la contracción del

³⁹⁵ TI, p. 166.

³⁹⁶ Ídem.

Infinito no sigue una pena del creado a causa de su retirada: el Mismo en lugar de contravenir o ir tras el Retirado, a través de la nostalgia por una supuesta Unidad perdida en una caída ontológica, se resuelve feliz mediante sus tres movimientos en-lo-de-sí. La vida interior no sufre por la ausencia de Dios, se realiza ingenua e inocente sin-Él, es decir, diferente. El ateísmo es la constitución originaria de lo humano como egoísmo enfilado, esto es, retrotraído económicamente. Aquí aparece el acontecimiento corporal en cuanto desgarrón; dichosa, dulce, esforzada y acaparadora ruptura de la aspiración a cualquier totalidad, incluida por supuesto la de la fundición en Dios.

En ese arcén, la descripción levinasiana de la felicidad obedece a la falta de consideración de una subjetividad constituida de un solo tajo, dada o acabada. El sujeto se subjetiva, adviene gozando y de ese modo cumple en cierto sentido, por sí mismo y en dependencia de lo otro, los efectos indiciados en la significación de una *creatio continua*, pues el gozo y el enroscamiento de sus desarrollos mantienen produciendo a la separación; si el Infinito no invade a la extensión ontológica, firme —Santo— en su Trascendencia, el Mismo al individualizarse e hincharse, egoísta y soberano gracias a su vida interior, evade *a partir de sí* la integración afirmando su unicidad e identidad —integración que luego podrá anhelarse y hasta ser rogada. La suficiencia de la felicidad celebra tal evasión, suficiencia de la corporalidad trémula del gozo sin menester de nadie más para apropiarse y vivir *de lo otro*; al auxilio, a fin de no sucumbir a lo anónimo de los elementos y reducirlos placenteramente al Mismo, no le llega el llamado. La afirmación egoísta traduce la asunción de sí, la posesión corporal de sí espoleando la seguridad de no estar a expensas ni de los otros ni de Dios. Esta suficiencia reluce en el despliegue corporal del trabajo, desde donde se toman las providencias, pero muchas veces donde hay tiempo en medio de los hechos:³⁹⁷ mientras el sujeto esté en condiciones de trabajar y aunque la encomienda o la dedicación al Altísimo asistan, Él resulta prescindible sin sentir su prescindencia. El Mismo puede *a partir de sí* arrancar las cosas y llevar el pan a la dulzura de su casa; más aún, como modificación del trabajo tiene la capacidad de hacer de Ulises mañero. La creatura no depende, así, del creador y tampoco es su contradicción u opuesto. Lo positivo de la separación que encarna determina al hombre creyendo en su suficiencia y desplegándola,

³⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 136.

allende la preocupación por Él al grado de envanecerse soberbia y *naturalmente* en su ateísmo —con la salvedad de que luego la creencia o su negación tengan lugar.

En el ardor del gozo, de la vivencia *de* la dulzura y de la alegría del trabajo y la posesión, la cuestión de la existencia divina o de saber o creer si se es o no creado: se ahogan dentro de la dicha, no tienen cabida. El ateísmo es el *amor a la vida* que se ha adelantado al amor, al desprecio, a la incredulidad, a la renuncia y demás que se dedican a Dios. En la condición de separado del ente humano Levinas recupera al hedonismo, pero el registro del placer es la dicha que no se halla decidida meditativa y moralmente de antemano; la felicidad no sucede cual producto del labrado de la vida a través del acato a una serie de pautas o mandamientos cuyo fondo, en última instancia, es el voto a favor del gozo y la elección de vivir sin tomar en cuenta a Dios. Reivindicación de la irracionalidad y originariedad del placer, no en cuanto meta de la razón consciente de sus bondades — tampoco asimilación a la orgía. El ateísmo en su producción egoísta va un paso adelante del pensamiento y la creencia, no es su consecuencia, y su irracionalidad no desdora a lo humano. De esta manera, la sensibilidad llevándolo a cabo, no está descrita en *Totalidad e infinito* cargada de la negatividad e insuficiencia que tradicionalmente se lee en varios puntos de la historia de las ideas. Su calado positivo, desliga al ateísmo de una tara de dolor y padecimientos por la distancia infranqueable y la diferencia absoluta de Dios. En este tren, la felicidad no es considerada beatitud, el resultado del encuentro con lo divino que borraría el dolor y tales padecimientos, como quiere Agustín con todo y su recurrencia a las metáforas sensibles. Él dista de ser los «[...] los aromas que no se disipan en el aire y sabores que no se menoscaban por comer el alimento»:³⁹⁸ no es necesario, no satisface ningún hambre ni corporal ni incorpórea y, por ende, no es indispensable para la felicidad. Más aún: ni siquiera inquieta, pues el egoísmo persevera ingenuo e irreflexivo, es decir, felizmente ateo. En esta línea escribe Chalier:

El ateísmo no equivale, por tanto, en este caso a una negación de Dios, sino que solamente atestigua la posibilidad humana de satisfacer sus necesidades sin tener en cuenta para nada el rito, la bendición o la gracia. O también, puesto que Levinas relaciona esta satisfacción con la felicidad, el ateísmo significa que *los hombres*

³⁹⁸ Agustín: *Confesiones*, pp. 185-186.

*pueden ser felices sin Dios, ya que lo que les satisface es inevitablemente de tipo material.*³⁹⁹

De ese modo, al *cómo* puede vivir el hombre sin-Dios responde la algarabía de sus necesidades, *de* las cuales el ateo es feliz. El ateísmo en sentido lato o la fe vienen después, las dependencias y sus respectivas satisfacciones cumpliendo a la separación son sordera en cuanto al asunto o al haber con el Infinito.⁴⁰⁰ En razón de esto y de lo anterior, no debe ser interpretado desde la perspectiva de una insufrible certeza o sentimiento de que Dios —nos— creó y se marchó, de que a partir de su retirada a lo humano únicamente le resta la aflicción del abandono, una orfandad imposible de soslayar. El ateísmo significa que originariamente el hombre no ha sido creado para Él, ni para las cuitas o el sacrificio. El ateo existe en aras de ser feliz, sintiendo la alegría de tener necesidades, estando en la posibilidad de saciarlas viviendo *del* encanto de su trabajo, saliendo y regresando a casa. Por eso, al gozar puede vivir sin-Él. Y sin embargo, el ateísmo en cuanto imposibilidad de participación en o de Dios y en su estremecimiento egoísta: posibilita la revelación. En palabras de Gaviria Alvarez:

A l'époque de la préparation et de la publication de *Totalité et Infini*, l'étude de l'homme comme «créature» occupe une place prépondérante et elle s'approfondit dans les écrits postérieurs. Mais cette idée n'a pu être employée qu'en lui restituant son intentionalité première, sa visée originelle. Levinas montre que l'idée de création «telle que l'apporta le monothéisme» a une «grande force», explique

³⁹⁹ Catherin Chaliar: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, pp. 52-53. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰⁰ No obstante, Levinas llama la atención sobre la posibilidad de que la separación se desenvuelva pagana, lo cual tendría lugar en lo inmediato del *después* mentado. Particularmente, la posibilidad late en la vida-de saciándose de lo elemental, pero cabe llevar la interpretación al momento del trabajo. En cuanto relaciones directas con la materialidad natural, al constituir al hombre cuando es necesitada y consumida y al ceder en su resistencia falaz, su adoración es asequible, una suerte de respeto y agradecimiento por las bondades recibidas. Las necesidades satisfechas y los dones —las cosas arrancadas— espolearían la dignificación de los elementos como divinidades —algo cercano a lo aseverado, por ejemplo, por Ludwig Feuerbach (Cf. *La esencia de la religión*, pp. 23-30). Sin embargo, Levinas pone el acento en que se trataría de divinidades míticas que más que dar, poseerían la potestad de quitar atizando la inquietud por el mañana. Según su dicho: «El porvenir del elemento como inseguridad, se *vive* concretamente como divinidad mítica del elemento. Dioses sin rostro, dioses impersonales a los que no se habla, señalan la nada que bordea el egoísmo del gozo, en el seno de su familiaridad con el elemento. Pero es así como el gozo lleva a cabo la separación. El ser separado debe correr el riesgo del paganismo que atestigua su separación y en el que se cumple esta separación hasta el momento en el que la muerte de estos dioses lo llevará al ateísmo y a la verdadera trascendencia» (TI, pp. 160-161). Ateísmo de acuerdo al sentido ordinario y trascendencia realizada Deseo del Infinito, ambos posibilitados por la creación del ateísmo.

une «merveille», sous un double aspect: d'une part la création est *ex nihilo* dans le sens que la créature est «absolument autre», séparée, existant à partir de soi; mais, d'autre part, le fait d'être séparée, n'empêche pas la créature de «recevoir une révélation», d'apprendre qu'elle est créée.⁴⁰¹

La separación inaugurada por la creación *ex nihilo*, resulta la condición de la revelación: sólo el ateo está en posición de escuchar a Dios. Por eso, es una gran gloria para Éste haber puesto en pie un ente ab-suelto de Él, capaz de atenderlo desde allende. Atención extraordinaria, tanto que no ocurre como apertura a una voz surcando los cielos —distinta que hacia las letras cuadradas—, a partir de la cual late la posibilidad de aprender que se es creado. La escucha al Infinito es la enseñanza de su idea, cuyo despliegue acaece Deseo metafísico provocado en el ente felizmente egoísta, quien se halla impedido para producirlo por sí. La idea del Infinito no es objeto de reminiscencia ni una invención del ateo, pero su producción acusa que el enroscamiento de la sensibilidad difiere de la solidificación de una concha. La felicidad no empata a una cerrazón infranqueable, la corporalidad no se aprieta hasta el final a sí, el sujeto es solicitado por y para la exterioridad. Esto no asevera la anulación del ateísmo, sino su modulación metafísica por la mirada del Otro.

Esa mirada impone la franqueza, la derechura del cara a cara, frente a su presencia —irrepresentable— que cuestiona al egoísmo sin excluir o echar por tierra a la separación. Hace sentir al ateo su ingenuidad, lo expone abriendo su interioridad, desde donde la producción de la subjetividad ocurre de otro modo que el egoísmo, en cuanto idea del Infinito. El ateísmo egoísta lejos del ateísmo metafísico no consolida lo concreto y lo completo de lo humano del hombre —tras la estela de *La estrella*: éste sólo se ha vuelto tal porque habla, más aún: porque escucha al rostro del prójimo provocándole dicha idea, suspendiendo su felicidad. El hombre no necesita al Infinito en ningún sentido, mas Él viene de esa manera sin traicionar a su Trascendencia y sin deshacer las distancias de su contracción. A pesar de que puede vivir sin-Él, en ello el ateo rescata a la creación.

⁴⁰¹ Olmedo Gaviria Alvarez, «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens», p. 519. A su vez, Cf, TI, p. 111.

Epílogo: el rescate de la creación

La metafísica es imposible dentro de la totalidad: sin ateísmo, la alteridad del Otro, en cuyo rostro se abre la altura, no tendría ocasión porque su diferencia se amarra a partir de la producción sensible de la subjetividad del sujeto,⁴⁰² de la identidad soltándose del Todo; y sin ateísmo, a lo sumo habría un monólogo divino —semejante al pretendido en el único teólogo aristotélico. Para que haya revelación, tiene que haber separación tanto del prójimo como del Infinito, condición plural permitiendo la trascendencia del Mismo deseando. El Deseo es suscitado en el ente dichosamente solo, que ama la vida sin preocupación por Dios o por el prójimo, acusando las vibraciones últimas y más radicales de la separación, pues la revelación no establece una participación integrando una Unidad sino el estrépito ético del ateísmo. El Deseo está posibilitado por éste, no lo evapora: lo atesta siendo su modulación metafísica. Modulación realizando la relación con el Otro, es decir, la idea del Infinito.

Esa idea es originada merced a que el interpelado no es divino y porque el Infinito no es sagrado sino Santo, o sea, su Trascendencia no iguala a una inmanencia hechizando o entusiasmando hasta la disipación del yo en su divinidad;⁴⁰³ el ateísmo resiste dado que la participación no queda impuesta en la revelación. Dios recusa lo sagrado, en ello estriba su altura y si Él es Santo, gracias a la creación *ex nihilo* y al ovillamiento egoísta el ser humano a su modo también. Por eso, el ateo excluye la pérdida y la entrega a una potencia o entidad superior que al llamarlo lo fundiría en ella: recibir la idea del Infinito es absolverse de Él, condición de la caída de los ídolos, de los misticismos, de los misterios, de las creencias increíbles y de todas las mentiras religiosas de buena o de mala voluntad. En ese sentido, se lee en el ensayo de 1961 la asequibilidad de una desmitificación, pero sin asimilarla a una conciencia objetivante. En ese texto:

La idea de lo infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos. Pero, la fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso. Para recibir la revelación es necesario un ser apto para este papel de interlocutor, un ser separado. El ateísmo condiciona una revelación

⁴⁰² Cf. *Ibidem*, p. 63.

⁴⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 100.

verdadera con un verdadero Dios: καθ' αὐτό. Pero esta relación es tan distinta de la objetivación como de la participación. Escuchar la palabra divina no remite a reconocer un objeto, sino a estar en relación con una sustancia que desborda su idea en mí, que desborda lo que Descartes llama su «existencia objetiva». Simplemente conocida, tematizada, la sustancia no es más «según sí misma».⁴⁰⁴

Al unísono que distinta de la participación en lo sagrado, en tanto verdadera relación con el verdadero Dios, la idea del Infinito significa lo infinito en lo finito; lo más en lo menos. Se trata de un conocimiento extraordinario, de otro modo que el objetivante: pensamiento incitado desde la exterioridad pensando *más allá* de lo que piensa, revelado precisamente en razón de venir de lo Pensado y no del pensador. Es una idea, mas no a la sazón de un acontecimiento de la conciencia teórica, representativa, no en cuanto correlación noético-noemática, no como adecuación: suceso de afección en el que lo finito se encuentra sobrepasado por Quien elude su noematización. Puro y radical Deseo; puro, pues oficia una atención sin distracciones hacia quien lo provoca; radical, puesto que es despertado desde la santidad, es decir, heterónomamente y alejado de los modos del ritmo necesidad-satisfacción. Situación metafísica, lapso donde la separación no desfallece. El Deseo sin dejar de ser relación con el Deseable no suprime las distancias, ya que Él no se entrega a la idea: la desborda, ahondando al Deseo cual hambre alimentándose de sí misma. Este desbordamiento no sólo ocurre por el Absolutamente Otro, al tiempo también por el prójimo: «Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido. Es esperada como la alteridad del Otro y también como la del Altísimo. La dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza»,⁴⁰⁵ apunta Levinas.

La metafísica siendo disposición hacia lo alto, es la detención del feliz y sordo dominio del Mismo, pues deseando no puede poder sobre las mentadas alteridades: trasciende. La idea del Infinito se lleva a cabo *qua* des-enrollamiento, salida de la inmanencia en-lo-de-sí, movimiento hacia la exterioridad como abocación y presteza a lo inconmensurable. Momento de la desmesura y «La desmesura medida por el Deseo es rostro»,⁴⁰⁶ por eso el ateísmo en tanto metafísico acaece ético. La idea en cuestión es la

⁴⁰⁴ Ibídem, pp. 100-101.

⁴⁰⁵ Ibídem, pp. 58-59.

⁴⁰⁶ Ibídem, p.85.

experiencia por y para el Otro, la cual no rinde en seguridad credencial ni proporciona pruebas de Dios: no es teológica. Es una intriga de sentido incontenible, de la significación infinita viniendo de la altura. De ahí que el Deseo sea: «[...] *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado».⁴⁰⁷ Enseñanza traída por el rostro del prójimo, haciendo llegar la Palabra de Dios a través de su mirada.

La mirada enciende al Deseo, y éste acoge al rostro siendo la ocasión de la enseñanza. Refrendo de la diferencia entre el ateo y Dios, entre lo finito y lo Infinito y entre el yo y el Otro, en virtud de que se enseña desde *más allá*: la Palabra traída no ha aguardado ni reventado desde aquello que es el Mismo; si no nace del conocimiento, tampoco del gozo. No es recordada cuando el rostro mediante su mirada asalta al sujeto, quien no es el alma esclava que la sabría desde la eternidad como sabe geometría, porque el maestro hace llegar la novedad y entre él y el yo no existe coincidencia. De ese modo: «La enseñanza es un discurso en el que el maestro puede aportar al alumno lo que el alumno aún no sabe»:⁴⁰⁸ arriba de lejos y es el evento de la visitación del Infinito, o sea, el acaecimiento mismo de su venir a la idea.

No obstante, la visitación —como en la felicidad— no atañe a una visión beatífica demorándose en la contemplación del rostro —éste no despabila idolatrías. Lo económico está comprometido en la enseñanza, de suerte que con ello el ateo *responde* a la Palabra, pues: «Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres».⁴⁰⁹ Ella comienza con la interrupción de la felicidad y con la puesta en cuestión de la posesión: mirando al Mismo, el Otro le descubre todo lo que él no tiene, lo sorprende con recursos que ni siquiera sabía que tenía, pero que disfrutaba. De esa guisa, el prójimo a su vez enseña el *mundo mío*, espolea la objetivación, la llegada de las cosas al lenguaje: «Ver el rostro es hablar del mundo»;⁴¹⁰ pronunciarse acerca de éste es aprender lo tenido. Enseñanza reposando en la enseñanza de la idea del Infinito, haciendo de las cosas ofrendas en el discurso: suspensión del gozo y del uso, cuya fuerza puede desembocar en arrancarse el pan de la boca más allá de la incómoda pausa en la degustación, interminable

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 197.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 101.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 192.

bajo la mirada. Des-enroscamiento del egoísmo o *alteración* del ateísmo hasta el desprendimiento, ya que el mundo aparece como posesión susceptible de volverse regalo: «Pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el Otro no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad; incapaz de abordar al Otro con las manos vacías». ⁴¹¹ Por eso la metafísica no se efectúa al margen del prójimo y de lo material; él es indispensable en la relación con Dios, su rostro abre hacia la altura cuestionando al egoísmo con sus economías. Apertura imposible sin la creación del ateísmo, acusando la imposibilidad de relacionarse con el Altísimo fuera de la intersubjetividad, de la pobreza y extranjería del Otro. Tal apertura, esto es, el Deseo o la idea del Infinito salva la distancia entre el ateo y el creador lejos de deshacerla. Gracias al ateísmo metafísico, modulación heterónoma del ateísmo resuelto egoísmo, el ser humano rescata lo que se perdería si Dios no se revelara, si a partir de su contracción no visitara desde su huella en el rostro —sólo por la subjetividad tiene gloria el Infinito. De las líneas de *Totalidad e infinito*:

Las relaciones que se establecen entre el ser separado y lo Infinito rescatan lo que había de disminución en la contracción creadora de lo Infinito. El hombre rescata la creación. La sociedad con Dios no es una adición a Dios, ni un desvanecimiento del intervalo que separa a Dios de la creatura. Por oposición a la totalización, la hemos llamado religión. ⁴¹²

El rescate se lleva a cabo, pues, como Deseo y esa religión, anterior a los libros e instituciones, depende de la dicha del hombre de vivir sin-Dios, separado de Él con el estomago pleno y con las posibilidades de unas manos que realizan tal plenitud sin necesitarlo. Religiosidad en tanto la misma puesta en cuestión de esta suficiencia egoísta, es decir: *responsabilidad por y para el Otro*. El creado debe responder de la fragilidad del prójimo, remediando el hecho de que Dios en su contracción es Trascendente hasta su ausencia: sin contar con que Él travesará la distancia y la diferencia para reparar las injusticias y curar las heridas hechas al Otro. Responsabilidad ordenada por Él, pero sin-Él: atea, porque la obligación ética apuntando hacia la justicia es ineluctablemente parte, junto con ésta, de los asuntos humanos. Primado de la relación de hombre a hombre, importancia

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 74.

⁴¹² *Ibíd.*, p. 126

del Otro sobre la de Dios, ya que: «Todo aquello que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva religión»,⁴¹³ escribe nuestro pensador.

Y sin embargo, religiosidad que no necesariamente culmina en la justicia —aunque tampoco obligatoriamente en la injusticia. A pesar de haber escuchado heterónomamente la Palabra, el ateo puede volver a su egoísmo, enroscarse ratificando a la separación y ejerciendo la obliteración del llamado: «[...] a partir de aquí se comprende que la idea de lo Infinito que exige la separación, la exige hasta el ateísmo, tan profundamente para que la idea de lo Infinito pueda olvidarse».⁴¹⁴ Olvido señalando a la separación indisoluble, al ateísmo en tanto anterior, siendo retorno a lo en-lo-de-sí, a la ingenuidad del egoísmo donde reina el *amor a la vida* y la responsabilidad queda desoída pese a la escucha del mandamiento traído por el rostro: *no matarás*, el cual resuena en el Deseo que él provoca —en el Decir del cuerpo *heme aquí*.

⁴¹³ *Ibídem*, p. 102.

⁴¹⁴ *Ibídem*, p. 198.

Conclusión

Aunada a las múltiples omisiones y acometimientos hermenéuticos, incompatibles o poco acordes a los tratamientos pretendidos de mayor puntualidad dedicados a la obra levinasiana, particularmente respecto de *Totalidad e infinito*, tal vez la falta más reprochable e inocultable en la que incurre este trabajo se agolpe en sus detenimientos monográficos: con las mientes en afirmar la felicidad de la vida separada de Dios, ateísmo producido tanto por la contracción creadora del Infinito como a través del suceso de la interioridad, el camino de esta investigación discurre en todas sus secciones (A-E) desbrozando lugares textuales cuyo modo no puede sino tildarse de expositivo. Momentos que en sí mismos sólo lacónicamente e incluso de manera elíptica están surcados o llaman a los momentos propositivos, pero que en su turno los fundamentan siendo el andamiaje o la ocasión para convocar al contraste; ése ha sido el motivo de la recurrencia a las veredas — quizá cansadas— abiertas en lo leído mediante la llana exposición de la comprensión llevada a tinta de los pensamientos de Rosenzweig, la mística judía, Husserl, Heidegger y de las obras del mismo Levinas.

Al punto, la decepción anunciada en la Presentación posee las prerrogativas para agudizarse y justificarse más, a partir de la experiencia de la mirada debiendo pasar sobre tales lugares monográficos. Sin embargo, aunque de menor extensión, los otros momentos no respuntan ni bordan sin más a la repetición: el camino también ofrece aportaciones, tanto refrendos como novedades —las cuales generalmente ocupan sitio dentro de los apartados postreros de las secciones—, delatando algunas de las contribuciones originales de nuestro pensador y a las apropiaciones y lejanías referentes a las influencias, recibidas positiva o negativamente por él, involucradas en la presente tesis. Así, los apuntados refrendos y novedades aparecen *qua* ciertas posibilidades del carácter específico de los despliegues llevados a cabo por Levinas: el cariz de su asunción del complejo de la historia de la filosofía, de su porfía en su acendramiento filosófico de consuno con la tradición judía, del remarque de lo imprescindible del cuerpo en la producción de la subjetividad, de su opción crítica a favor de Husserl abriendo la confrontación con Heidegger y de la patencia de la superación de la negatividad de la sensibilidad reivindicando al placer. Ello ha conducido a la *respuesta* al *problema* planteado, y a lo que no sería un error mentar

como una exigua introducción al ensayo de 1961 elaborada en correspondencia con la ambivalencia de la noción de ateísmo.

En atención al hilo conductor esbozado, al ponderar la demasía de la presencia rosenzweigiana, ha quedado de fuera del ocultamiento que la adhesión levinasiana al de Kassel dista de un apego dogmático a una base sobre cuyo ras únicamente restaría levantar otros desarrollos de corte complementario. Acallando los escándalos, la base resulta puesta en cuestión y la oportuna referencia a la presencia de *La estrella* en *Totalidad e infinito* apela a reparar en esa puesta: hay ocasiones de excepción de Jonia a Jena desoyendo al padre Parménides, filosofías sorteando la concepción del ser Uno y Único intermitentemente y sin problematizar a la totalidad; no se trata de un remedio o de un remiendo a la postura de Rosenzweig, sino una lectura más fina, prudente y justa de la tradición apreciando a las astucias destotalizadoras latentes en los griegos y en Descartes, pero retirada de la ingratitud hacia el nuevo pensamiento. Gracias a la advertencia de esas latencias y a su talante fenomenológico, Levinas halla acorro a fin de renegar y rebatir a las valoraciones catalogándolo un mero pensador religioso o un teólogo.

Burlando los regateos, en esta investigación Levinas nunca deja de ser atestado filósofo, pues no necesita guarecerse bajo las alas de la Revelación con el propósito de pensar a la distancia y diferencia entre Dios y el hombre. En ello Platón y Husserl están de su lado. De ahí que el remarque de la recepción de la concepción platónica del Bien *más allá* de la esencia, sea imprescindible en lo escrito para comprender el sentido filosófico de la creación *ex nihilo*, sustentando la purificación de la contracción del Infinito y del ateo de las estimaciones parmenídeas de la mística judía. Estimaciones cuestionables con el bagaje provisto mediante la lectura del ensayo de 1961, pero a las cuales Levinas no siempre acusa en congruencia con sus propios dichos y con la fuerza requerida —a pesar de su recelo dedicado a esa vena de su tradición religiosa. Por eso, ante su condescendencia hacia la meditación sobre la Creación del Rabí Jaim de Volozin, el reproche no se ha ahogado arriba: el *Nefesh Hajaim* vota al Todo, mas nuestro pensador lo inscribe en los desnudos en pos de la vindicación de la pluralidad y la separación. Ésta ha sido recobrada aquí, sin los miramientos sentimentales y credenciales, a partir del rigor filosófico de *Totalidad e infinito* como en suceso del ateísmo, el cual va por delante de una actitud o pensamiento incrédulo. Ha sido descrito en su acaecer originario: la corporalidad.

En razón de ello, se ha precisado afirmar explícitamente y excluyendo los tapujos a Levinas en cuanto un pensador del cuerpo, por derecho propio y no desde la ocurrencia interpretativa. La filosofía de la separación encarnada cuerpo tiene despunte en *De la evasión* y en *De la existencia al existente*, pero antes en las amanecidas líneas de «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo». Este pequeño texto generalmente es abordado —no sin justificación— en virtud del presentimiento de lo indecible de la barbarie y de la crítica al antisemitismo concretado en la idolatría racial emprendida por el nacionalsocialismo, mas también entrega las ciernes de la descripción del desgarrón corporal al Todo. Una entrega interpretada en este trabajo en sí misma y porque comienza el allanamiento de una vía hacia la asunción de la existencia de parte del existente, desde donde se cuelan las sugerencias de que el ateísmo no sólo ocurre a causa del creador sino a la vez en la producción sensible de la subjetividad; sugerencias alumbrándose con la luz de la significación de la *creatio continua*.

El esclarecimiento de dicha producción ha exigido reconocer la fidelidad levinasiana, allende la obediencia sorda y las ingenuidades, a la fenomenología husserlina por sobre la del malquerido Heidegger. Esa fidelidad recupera posibilidades indiciadas o preparadas por el moravo respecto de la apertura de la sensibilidad, particularmente la atinente al aparecer del sujeto constituido por la alteridad antes que como constituyente; en Husserl, a pesar del privilegio de lo teórico y de la incursión de su pensamiento en los tributos a la totalidad, Levinas halla la indicación de la intencionalidad sensible que se arrebuja egoísta y felizmente suscitando la exaltación óptica, la individuación corporal de la separación. Motivo por el cual, pese y merced a los disensos del lituano-francés, ha sido menester subrayar la deuda bien recocida con el admirado y decisivo padre de la fenomenología —aunque Heidegger duela y se haya atravesado con sus genialidades acompañando permanentemente a las descripciones de nuestro pensador.

En ese arcén, la influencia y desapegos atingentes a ambos fenomenólogos alemanes se remonta más acá —y más allá— de *Totalidad e infinito*, pero ahí son indubitavelmente los dos referentes con quienes se mide la fenomenología de la vida interior. El tratamiento descriptivo de ésta se ostenta en cuanto la ejecución de un viraje del propio Levinas, pues como se ha puesto de manifiesto en este discurso, su pensamiento transita —al límite de su primer obra maestra— desde la subjetivación en la vulnerabilidad,

desde los fenómenos negativos del cuerpo, hasta el gozo en tanto la ocasión de la producción de la subjetividad. De esta guisa, de las penas sensibles a la algarabía hedonista de la corporalidad, también ha dejado constancia lo propuesto.

Con ese andar, se ha arribado a la *respuesta al problema* plateado al arranque de esta investigación, lugar donde suena la novedad de la interpretación del ateísmo en cuanto separación, prestando oídos al juego entre la retirada del Infinito y el ovillamiento egoísta vitalizando y orientando a los repliegues de la vida interior. Juego provocando la determinación de la existencia del ateo *qua* amor a la vida y no a Dios, sin desazón por vivir sin-Él y tremiendo alegría sensible. Dicha que ha dado pie para volver ostensible lo concreto del sujeto, en arreglo a los dos sentidos del ateísmo: la felicidad y la responsabilidad, mostrando que sólo merced a su contracción Dios viene a la idea sin acabar con su santidad. Lapsó del rescate de la creación como relación ética, de la revelación de la enseñanza con la condición del gozo. Con ello se troca irrefutable que Levinas no detenta a la subjetividad determinada únicamente por y para el prójimo: el egoísmo trémulo de placer nunca es denostado. La dicha de la separación queda festejada fenomenológicamente en *Totalidad e infinito*, despojada de los resquemores moralinos y de cualquier laya, en sí y porque sólo el ateo puede escuchar la llamada del Altísimo escrita en el rostro.

Finalmente, en este cierre poblado en su escasez extensiva del recuento de las aportaciones de los trazos de este trabajo, resulta indispensable sacar de la voz baja un supuesto que lo recorre; escamoteada esta explicitación, se corre el riesgo de la impresión de una incongruencia o una grieta entre las dos partes de la investigación; y en su cumplimiento aunque sea parco, halla mayor afianzamiento la comprensión del haber entre la contracción del Infinito y los repliegues de la vida interior. Sin esconder las manos: Levinas es un fenomenólogo, pero al tiempo un metafísico respirando —cada vez más— de su tradición religiosa; no es un judío reflexionando por y en aras de una fe y un cerrado particularismo, es un filósofo complejo, poroso —recurriendo a un término de Edward Casey. En tal complejidad se empeña la ínclita aserción de su filosofía entre lo griego y lo judío, lo cual no significa tampoco su instalación en las galeras del pensamiento débil o en una indecisión acomodaticia a la circunstancias, significa que no se efectúa en un solo registro. Tal es la suerte del asunto de la separación, la cual se enfoca metafísicamente

desde la creación *ex nihilo* y fenomenológicamente desde la vida interior. Los registros no permanecen comunicados, son maneras de pensar complementándose y, en el caso que ha ocupado a esta tesis, que se encuentran en el sentido de la felicidad del ateo y en su heterónoma modulación ética. Encuentro revelando la insobornable preocupación levinasiana: no Dios, sino lo humano del hombre.

Bibliografía

De Emmanuel Levinas:

LEVINAS, Emmanuel: *De la evasión* (trad. de Isidro Herrera), Madrid, Arena Libros, 1999.

_____: *De la existencia al existente* (trad. de Patricio Peñalver), Madrid, Arena Libros, 2000.

_____: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. de Antonio Pintor Ramos), Salamanca, Sígueme, 1995.

_____: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. de Manuel E. Vázquez), Madrid, Síntesis, 2009.

_____: *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (trad. de Juan Haidar), Madrid, Caparrós Editores, 2004.

_____: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. de José Luis Pardo), Valencia, Pre-Textos, 2001.

_____: *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas* (trad. de Miguel García-Baró con la colaboración de Mercedes Huarte y Javier Ramos), Madrid, Trotta, 2013.

_____: *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos* (trad. de Miguel García-Baró con la colaboración de Mercedes Huarte), Madrid, Trotta, 2015.

_____: *Ética e infinito* (trad. de Jesús María Ayuso Díez), Madrid, La balsa de la Medusa, 2008.

_____: *Fuera del sujeto* (trad. de Roberto Ranz y Cristina Jarillot), Madrid, Caparrós Editores, 2002.

_____: *Humanismo del otro hombre* (trad. de Daniel E. Guillot), México, Siglo XXI, 2009.

_____: *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. de Tania Checchi), Salamanca/México, Sígueme/Epidermis, 2004.

_____: *Los imprevistos de la historia* (trad. de Tania Checchi), Salamanca, Sígueme, 2006.

_____ : *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* (trad. de Manuel Mauer), Buenos Aires, Lilmod, 2006.

_____ : *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. de Daniel E. Guillot), Salamanca, Sígueme, 2006.

Escrituras:

Biblia de Jerusalén.

Secundaria:

AGUSTÍN: *Confesiones* (trad. de Antonio Brambila), México, San Pablo, 2008.

BAUDELAIRE, Charles: *Las flores del mal* (ed. bilingüe de Enrique López Castellón), Madrid, Abada Editores, 2013.

BENEDETTI, Mario: *El amor, las mujeres y la vida*, México, Alfaguara, 2016.

CASPER, Bernhard, «Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig» (trad. de Mariana Leconte), en: *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

CHALIER, Catherine: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea* (trad. de María Pons Irazazábal), Barcelona, Herder, 2004.

CHECCHI, Tania, «De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas», estudio conclusivo en: *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. de Tania Checchi), Salamanca/México, Sígueme/Epidermis, 2004.

DELEUZE, Gille: *El saber. Curso sobre Foucault* (trad. de Pablo Ires y Sebastián Punte), Buenos Aires, Cactus, 2018.

FEUERBACH, Ludwig: *La esencia de la religión* (trad. y ed. de Tomás Cuadrado), Madrid, Páginas de espuma, 2008.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», en: *La Estrella de la Redención* (trad. De Miguel García-Baró), Salamanca, Sígueme, 1997.

GARRIDO-MATURANO, Ángel E., «¿Hay nada antes del principio? Acerca del sentido y de la sostenibilidad de la idea de *creatio ex nihilo* en *La Estrella de la Redención* de F. Rosenzweig», en: *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, n° 34 (2), 2017, pp. 433-449. Versión electrónica en:

<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/56109/50783/>, 27/02/2021.

GAVIRIA ALVAREZ, Olmedo, «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens», en: *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 72, n°15, 1974, pp. 509-538. Versión electrónica en:

[https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1974_num_72_15_5802#:~:text=Levinas%20estime%20que%20l'id%C3%A9e,qu'on%20en%20a%20faite.&text=derni%C3%A8re%20soit%20donn%C3%A9e%20par%20l'%C3%AAtre%20\(28\).](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1974_num_72_15_5802#:~:text=Levinas%20estime%20que%20l'id%C3%A9e,qu'on%20en%20a%20faite.&text=derni%C3%A8re%20soit%20donn%C3%A9e%20par%20l'%C3%AAtre%20(28).), 27/02/2021.

GIBU, Ricardo, «El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina», en: *Open Insight*, Volumen IV, n° 5, Enero 2013, pp. 99-113.

_____ : *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México, Itaca/BUAP, 2011.

HEGEL, G.W.F: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. de José Gaos), Madrid, Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin: *Seminarios de Zollikon* (trad. de Ángel Xolocotzi), México, Herder, 2013.

_____ : *Ser y tiempo* (trad. de Jorge Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2009.

HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (trad. y refundición de la trad. de José Gaos por Antonio Zirió), México, UNAM/FCE, 2013.

MALKA, Salomon: *Emmanuel Levinas. La vida y la huella* (trad. de Alberto Sucasas Peón), Madrid, Trotta, 2006.

NERUDA, Pablo: *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Buenos Aires, Sol90, 2003.

PLATÓN: *Diálogos IV. República* (trad. de Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, 1988.

_____ : *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 1992.

RODRÍGUEZ, Ramón, «Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de *Ser y tiempo* de Heidegger», en J. Urabayen y S. Sánchez-Migallón: *Reflection on morality in contemporary philosophy*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2014.

ROSENZWEIG, Franz: *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención* (trad. de Ángel E. Garrido-Maturano), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

_____ : *La Estrella de la Redención* (trad. De Miguel García-Baró), Salamanca, Sígueme, 1997.

SCHIFFER, D. Salvatore: *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética, ética* (trad. de Heber Cardoso), Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

SCHOLEM, Gershom: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación* (trad. de José Luis Barbero), Madrid, Trotta, 2008.

SUCASAS PEÓN, J. A., «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», en: *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* (Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad), n° 176, Barcelona, enero-febrero, 1998, pp. 38-43.

VALLEJO, César: *Poesías completas* (ed. de Ricardo Silva-Santisteban), Madrid, Visor Libros, 2008.

Índice general

Contenido.....	6
Abreviaturas de las obras citadas de Emmanuel Levinas.....	8
Presentación	9
<i>El problema</i> y los sentidos del ateísmo.....	9
El camino de la investigación.....	11
ENTRE LO GRIEGO Y LO JUDÍO	
Entrada I.....	17
A. La opción ontológica de la tradición: la preponderancia de la totalidad.....	19
1. Rosenzweig.....	19
a. <i>La estrella</i>	19
b. El mortal desmentido al Todo.....	19
2. La totalidad y los momentos excepcionales de Jonia a Jena.....	30
a. La equivocidad ontológica de <i>Totalidad e infinito</i>	30
b. La caída y la necesidad del retorno.....	30
c. El mérito imperecedero de los griegos.....	33
d. Descartes y los dos momentos del <i>cogito</i>	35
B. El sentido filosófico de la creación <i>ex nihilo</i> : la reivindicación de la separación.....	40
1. Rosenzweig y el carácter teológico de la creación.....	40
a. El Mundo, Dios y la Revelación.....	40
b. El poder creador y la creaturabilidad continua de la nada.....	41
2. La mística totalidad del judaísmo.....	46
a. La emanación de la nada y el <i>Zimzum</i>	46
b. Una posterior y explícita recepción del <i>Nefesh Hajaim</i>	50
3. De la creación del ateo.....	58
a. La filosófica pérdida de la audacia de la idea de creación.....	58

b. La perfección del Infinito: su retirada, lo <i>ex nihilo</i> y la multiplicidad.....	64
c. La gran gloria: el ateo.....	68
C. Los precedentes del ateísmo.....	72
1. Pensar al cuerpo.....	72
a. Más acá de lo metafísico.....	72
b. El temprano atisbo del cuerpo: el sentimiento de identidad.....	74
2. <i>De la evasión y De la existencia al existente</i>	77
a. El origen del ser y la evasión nauseabunda.....	77
b. El instante de la hipóstasis cansada.....	83
3. El viraje: de la vulnerabilidad al gozo.....	95
ENTRE FENOMENOLOGÍAS	
Entrada II.....	98
D. Husserl y Heidegger.....	99
1. Visos de la conciencia.....	99
a. La reducción del encuentro con el mundo.....	99
b. La estructura intencional.....	102
1) El lado subjetivo: lo hylético y la nóesis.....	105
2) El lado objetivo: el sentido.....	107
c. La riqueza intencional.....	109
2. Atisbos de la ek-sistencia.....	111
a. El cuidado del arrojado ente comprensor.....	111
b. El estar-en-el-mundo.....	117
1) El trato ocupado.....	118
2) Los paras de la mundaneidad y el por-mor-de.....	121
c. El carácter ontológico de la sensibilidad.....	124
3. Totalidad y sensibilidad.....	126
a. Horizontalidades fenomenológicas.....	126
1) La luminosa plenitud del ser.....	127
2) La oscura claridad del horizonte de los horizontes.....	129
b. Del intelectualismo a la vindicación de la sensibilidad.....	132
c. El estar-en-el-elemento.....	138

E. Los repliegues de la vida.....	144
1. El gozo.....	144
a. La distancia de la necesidad: la mordedura y el alimento.....	144
b. La doble intencionalidad de la articulación del vivir-de.....	147
c. La producción del egoísmo.....	150
d. La inquietud del porvenir.....	154
2. Los dos movimientos económicos.....	156
a. El privilegio de la dulzura de la casa.....	156
b. El trabajo y la posesión.....	161
1) La alegría <i>de</i> trabajar.....	162
2) La posesión y la odisea manual.....	165
3. El amor a la vida.....	168
a. El paraíso y el amor descuidado.....	168
b. El desamor a la vida.....	172
c. Del amor al Deseo.....	175
Vivir sin-Dios.....	179
<i>La respuesta:</i> la dicha del ateísmo.....	179
Epilogo: el rescate de la creación.....	185
Conclusión.....	190
Bibliografía.....	195