



# BENEMERITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*“LA EXCEDENCIA DEL LENGUAJE ÉTICO  
EN LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL  
LEVINAS”*

## TESIS

Que para obtener el grado de: **DOCTORA EN FILOSOFÍA  
CONTEMPORÁNEA**

Presenta: Mtra. María Elizabeth Aquino Rápalo

Director: Dr. Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro

Asesores:

Dr. Diego Ulises Alonso Pérez

Dr. Jorge Medina Delgadillo

Puebla, Pue. 9 de Diciembre 2024



A MI HERMANO JORGE ARMANDO AQUINO †

El día de tu fallecimiento lloré las lágrimas más amargas de mi vida. Pero la esperanza más cierta la encontré cuando entendí que cada día es un día menos para volver a verte; a partir de ese momento, decidí dedicarte cada momento de felicidad porque la espera no tiene que ser dolorosa. Te amo siempre y te extraño siempre.

*«No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque donde tú vayas, yo iré, donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada. Que Yahveh me dé este mal y añada este otro todavía si no es tan sólo la muerte lo que nos ha de separar.»*

Rut 1, 16:17

## NOTA DE AGRADECIMIENTO

Esta investigación es el resultado del trabajo realizado en el programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Apoyado gracias al financiamiento que otorga el Gobierno de México a través del Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) y su Programa Nacional de Posgrados de Calidad.

Quisiera agradecer, primero, en el aspecto académico a mi asesor el Doctor Ricardo Gibu Shimabukuro quien, con amistad, me ha acompañado durante 15 años desde las clases en la licenciatura y me asesoró en las tesis de maestría y doctorado. Por otro lado, agradezco el apoyo, durante esta etapa de doctorado, de mis lectores los Doctores Diego Ulises Alonso Pérez y Jorge Medina Delgadillo por sus atentas y puntuales observaciones para con mi trabajo. También agradezco a todos y cada uno de mis profesores de la licenciatura, maestría y doctorado quienes con cariño y pasión infundieron en mí *la sabiduría que nace del amor*.

En el aspecto familiar únicamente quiero agradecer a mis pilares. Primero, a quien le debo lo que soy y mi ejemplo más grande, mi padre Jorge Aquino Villanueva por infundir y alentar la idea de estudiar filosofía y que con su amor, lealtad y confianza ha estado conmigo siempre, gracias Papi. Y segundo, agradezco infinitamente a quien ha sido el ejemplo de mujer y madre en mi vida Alicia Luna Sánchez quién con ternura, alegría, sencillez y fidelidad ha cuidado y velado por mí desde los 17 años, gracias Lichita.

También quiero agradecer a mis hermanos de otra familia, a mis amigos. Amigos, que forjé después de un periodo de anonimato y, que, sin juzgarme, me acogieron en su corazón: a mi “bro” Abraham Galicia, mi “comadre” Vanessa Huerta, mi “enana” Verónica Osorno, “Alex” Alejandro Macías y “Dieguito” Diego Ulises. Además, quiero agradecer al grupo de estudio y recreo Fenomenólogos Anonimexx por tener el “hambre” de leer y comentar nuestros textos y entre bromas abrir el panorama de nuestras respectivas investigaciones. Para terminar, agradezco también el cariño de mi generación del doctorado: Adrián (†), Mari Carmen, Anaid, Elsa, Rodo, Felipe, Gabriel, Moisés, Arturo e Imeldo. Con quienes entablé una amistad muy bella, pues pasamos alegrías y una invaluable pérdida juntos.

Gracias a todos y cada uno de ustedes por acompañarme, principalmente, en un trayecto que no sabemos cuándo termina, pero que sabemos que queremos recorrer juntos: la vida.

INTRODUCCIÓN	7
Siglas de Levinas	18
CAPÍTULO I: <i>Levinas lector de Husserl y Heidegger</i>	19
1.1 Lectura e interpretación levinasiana de la intencionalidad y la intuición fenomenológica en la tesis del 1930	22
1.2 Lectura de las <i>Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo</i> . El primado del presente	32
1.3 Lectura e interpretación de la analítica del <i>Dasein</i>	39
1.4 Interpretación de la verbalidad del ser y la diferencia ontológica	45
Conclusiones del Capítulo I	50
CAPÍTULO II: <i>Apropiación levinasiana de la fenomenología</i>	51
2.1 Diferencia entre necesidad, gozo y deseo metafísico	54
2.1.1 Indeterminación del ser	54
2.1.2 Evasión, hipóstasis y escatología	60
2.2 La sensibilidad: el gozo del mundo de los alimentos	66
2.2.1 La separación	73
2.3 Apropiación e interpretación del tiempo en Husserl	83
2.4 La primacía de la ética sobre la ontología	91
Conclusiones del Capítulo II	103
CAPÍTULO III: <i>La propuesta levinasiana del lenguaje: la excedencia</i>	105
3.1 La corporalidad como principio de la ética	108
3.1.1 La sensibilidad como conciencia no-intencional	108
3.2. Crítica al pensamiento de la mismidad: La noción de poder	116
3.2.1 El poder en la filosofía occidental	116
3.3 La enseñanza	123
3.3.1 La verdad como inadecuación: La libertad puesta en cuestión	123
3.4 La excedencia del lenguaje	136
3.4.1 Lenguaje enfático: significación y metáfora	136

3.4.2 Del pensamiento de la mismidad al pensamiento de la alteridad: sonido, palabra y decir	143
Conclusiones del Capítulo III	155
CONCLUSION	156
BIBLIOGRAFÍA	166

## INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía está permeada por el deseo o la aspiración de la verdad. Desde los filósofos clásicos hasta los contemporáneos la aspiración por poseer lo que es verdadero siempre está ahí. No obstante, el siglo veinte comprende problemas sociales y culturales que ponen en *jaque* los desarrollos filosóficos y el deseo por asumir a la verdad como una, inmutable y de orden metafísico. Ese análisis de la verdad como absoluta, parece ya no ser suficiente puesto que el dominio de lo otro mediante el acto de la razón es evidente en la técnica, la vida o el comportamiento humano y tiene, más que en otras épocas, la tendencia a totalizar lo otro, a anular la diferencia ya sea mediante la discriminación, la guerra o la imposición de creencias, la violencia que aniquila la diferencia es lo que marcó el siglo pasado e impacta directamente en el presente. En este contexto es dónde aparece tanto el movimiento fenomenológico como el pensamiento de Emmanuel Levinas, ambos relevantes para los retos que afronta este, ya, siglo XXI; puesto que la fenomenología nos ha mostrado que el gran problema epistémico, iniciado por Platón, puede ser tratado no como una aporía entre conocimiento sensible e intelectual, sino que la fenomenología, en su pretensión de *volver a las cosas mismas*, ya no es una propuesta epistemológica más, sino que es una vivencia de la verdad, presente tanto en la sensibilidad como en la intuición; así, en su descripción de esencias amplía la vivencia de la verdad a otras problemáticas de las cuales la filosofía debe dar cuenta y una de ellas es el problema de la alteridad. Si bien Edmund Husserl y Martin Heidegger sentaron las bases del problema de lo otro, también es cierto que dejaron abiertos ámbitos del pensamiento que exceden a la conciencia intencional y es, precisamente, sobre esos ámbitos que exceden en los que se centrará nuestro autor. No obstante, analizar los espacios que exceden a la conciencia no fue algo propio del Levinas del año de 1974 sino que, como todos los pensadores, su propuesta fue evolucionando y ello implicó un conocimiento profundo de la fenomenología, para, incluso, llegar a la ruptura de la conciencia intencional. El lector podrá notar, pues, que a lo largo de este trabajo hemos buscado exponer la evolución del pensamiento levinasiano en dos partes esenciales: la lectura que el francolituano tuvo de sus maestros y la apropiación del método para aplicarlo a temas como el ser, el tiempo y su propuesta de la ética como filosofía primera y finalmente concretizar esa evolución en la propuesta de un lenguaje excedente.

Primero, se busca exponer a Emmanuel Levinas en tanto lector asiduo de sus maestros. Sin embargo, cabe mencionar que hablar de una lectura de las obras de Husserl y Heidegger en el pensamiento levinasiano implicaría un trabajo mucho más extenso, pues, en tanto que fenomenólogo, nunca se aparta, realmente, de las obras de sus maestros. Por ello, y para tratar de conducir al tema del lenguaje excedente, se expondrán de manera lacónica los siguientes temas, a saber: la intencionalidad y la intuición husserliana, la temporalidad husserliana, la lectura de la analítica del *Dasein* y la verbalidad del ser, pues lo que se busca es hacer énfasis en la postura novedosa de la lectura que el pensador lituano-francés tuvo de la fenomenología y la ontología. Conocer a Levinas como lector de Edmund Husserl y Martin Heidegger no sólo tiene que ver con cuestiones de herencia en el pensamiento, sino que se trata de un paso ineludible dado que el lenguaje excedente que pretende exponer el filósofo de Kaunas tiene su origen en la intencionalidad fenomenológica y la facticidad ontológica. Comenzaremos, pues, exponiendo la lectura de la intencionalidad y la intuición en *La teoría fenomenológica de la intuición* puesto que, en la tesis de 1930, se expone que el carácter fundamental de la conciencia es la intencionalidad, o sea, lo *vivido*, ya que ello, es todo aquello que se encuentra en el flujo de la conciencia:

«Por vivencia (*Erlebnis*) entendemos, en el sentido amplio del término, todo aquello que se encuentra en el flujo de la conciencia, por lo tanto, se trata no sólo de las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales [...] sino de todo lo que hay de real en esta corriente y en sus partes concretas [...] No todo elemento real constituyente de la unidad concreta de una vivencia o acto intencional es en sí mismo intencional, esto es, no todos poseen propiedades de *ser consciente de algo*. Esto es así, por ejemplo, para los datos sensoriales (*Empfindungsdaten*) que juegan un importante papel en la intuición perceptiva de las cosas»<sup>1</sup>.

Esta cita es importante por dos razones, en primer lugar porque muestra cómo para la fenomenología las sensaciones no deben ser confundidas con los elementos de las cosas, sino que son propiedades de la sensibilidad misma y por otra, porque la particularidad de la sensibilidad fenomenológica será lo que el francolituano traslade a la conciencia no-intencional porque desde la tesis de 1930 nuestro autor ha notado que Husserl en el §85 de *Ideas* señala que hay elementos privados de intencionalidad como lo es la sensibilidad que capta los datos *hyléticos*, los cuales son momentos cualitativos de las cosas. Esto fue de suma

---

<sup>1</sup> Cf. *Ideen* I §36 (citado por Levinas en la *Teoría fenomenológica de la intuición*)



importancia para la evolución que el filósofo de Kaunas hizo de la sensibilidad hasta exponerla como conciencia no-intencional. Una vez hecha la lectura de la intencionalidad pasamos a exponer la intuición; ello porque el filósofo lituano-francés sabe que para el maestro de Friburgo la intuición constituye el proceder mismo del pensamiento hacia la verdad, es decir, de acuerdo con la fenomenología no toda representación tiene el mismo derecho de plantear algo como existente porque el pensamiento por sí mismo no puede plantear la existencia del objeto; por esta razón, el modo de la conciencia a través del cual ésta –la conciencia– entra en contacto con el ser es la intuición. De *La Teoría fenomenológica de la intuición*, nos interesó el capítulo 5, puesto que en él se explica que en la intuición se da la famosa adecuación del intelecto con la realidad sin embargo, esto es sólo un paso dentro de la elaboración de la fenomenología de Husserl<sup>2</sup>, pues el concepto de verdad cambiará por el de *sentido* en la medida en la que la verdad no es adecuación, sino inadecuación porque tanto para el filósofo Moravo como para el nacido de Kaunas la verdad no está en el juicio: «Al contrario, el juicio presupone este fenómeno primero de la verdad, que consiste en encontrarse con el ser. El hecho mismo de hacer un juicio sobre el objeto no es sino un nuevo modo de estar ante él»<sup>3</sup>. Este dato es relevante porque, como se verá en el tercer capítulo, para el filósofo lituano-francés, la verdad no está en el juicio, sino en la pregunta y por ello, la apropiación de la verdad como inadecuación propuesta por Husserl, será fundamental en la excedencia del lenguaje, entendido éste como una relación dialógica.

Expuesta la importancia de la intencionalidad, pasaremos a una exposición breve de *Las Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*. La razón de este paso de la intencionalidad al problema de la temporalidad es doble, por una parte, está el hecho de que para Husserl la conciencia, y la intencionalidad que le es fundamental, es tiempo y, por ello, consideramos que es un tema clave en la filosofía levinasiana que impacta directamente en su análisis del lenguaje como excedente. Lo que se resalta en este capítulo es específicamente la impresión originaria o protoimpresión. Levinas sabe que para Husserl la vida consciente se desenvuelve en el tiempo inmanente que es radicalmente diferente del tiempo cósmico o

---

<sup>2</sup> Cfr. *TIPH*. Pág 121

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.* Pág 118–119 (todas las citas textuales de las obras de Levinas se tomaron de las traducciones al castellano de las obras correspondientes)

del tiempo de la naturaleza y que para el filósofo Moravo la conciencia es tiempo<sup>4</sup>. No obstante, el filósofo francolituano advierte que en el análisis del tiempo del maestro de Friburgo hay un primado del tiempo presente. Pero, la protoimpresión husserliana, que se da en el tiempo presente, tiene un carácter relevante, ya que es en ella que se produce la diferencia entre objeto intencional y conciencia, pues ésta –la protoimpresión– posibilita la distancia entre el sentir y lo sentido. La protoimpresión es la que posibilita la individuación del sujeto y esto, para el autor de *Totalidad e Infinito* tendrá una relevancia particular, a saber, la protoimpresión es una *génesis espontánea* y, como se verá a lo largo del trabajo, para el filósofo de Kaunas es importante que la protoimpresión no pierda el carácter de génesis, mas es menester advertir que el tiempo es algo más que la conciencia y que, por lo tanto, no es suficiente decir que el presente es el momento culmen de la vida de la conciencia. Cabe advertir al lector que este apartado es sólo la condición de posibilidad para explicar, posteriormente, lo que será la propuesta diacrónica y el pasado inmemorial. Puesto que lo que nos interesa mostrar es que para el filósofo lituano-francés lo importante de la génesis espontánea del presente es que es el momento en el que el yo asume su responsabilidad y que, a diferencia de sus maestros, no es un yo que se construye a sí mismo a través de representaciones, sino mediante el acto de responsabilidad.

Posteriormente, pasaremos a una exposición crítica de la analítica del *Dasein* y de la verbalidad del ser. El motivo que nos impulsó a introducir a Heidegger es porque gran parte de la propuesta de Emmanuel Levinas está en diálogo con el filósofo de Messkirch y pasar por alto la lectura de la ontología heideggeriana sería un error metodológico porque en la obra levinasiana podemos encontrar referencias o influjos del pensamiento del filósofo suabo por lo que consideramos necesario hacer una breve exposición de cómo Levinas leyó la propuesta ontológica de *Ser y tiempo*. Está de más decir que el francolituano lee a la obra del maestro de la Selva Negra desde la admiración que le causó en sus años de doctorado. No obstante, desde textos muy tempranos advierte que la ontología heideggeriana expuesta en *Ser y Tiempo* es una ontología de la mismidad, puesto que sus análisis devienen en la pérdida de la alteridad y la exposición del ser como algo indeterminado; de ahí la lectura crítico-existencial de Levinas hacia Heidegger que está presente en el ensayo *¿Es fundamental la*

---

<sup>4</sup> La conciencia: «es una corriente en el tiempo. La vida se despliega en *el tiempo inmanente* que es muy diferente al tiempo cósmico, al tiempo de la naturaleza» Cf. *TIPH*. Pág. 65

*ontología?* Pues la ontología tiene un aporte importante en su análisis de la facticidad del ser y los existenciales, pero la inclusión de la alteridad en el pensamiento heideggeriano a través del *Mitsein* no da cuenta suficiente de qué es la alteridad, sino que éste —el *Mitsein*— sigue siendo analizado desde la mismidad del *Dasein*. La ontología heideggeriana en la lectura levinasiana no puede presentarse como fundamental si se pone en el centro el problema del ser y la indeterminación con que se ha expuesto y se olvida el deber ser; puesto que, para el filósofo de Kaunas, comprender el ser implica hablarle, no sólo nombrarlo mediante un verbo indeterminado. Como se verá la lectura de Heidegger es mucho más crítica que la de Husserl pues las propuestas hermenéutico-ontológicas del filósofo de la Selva Negra serán justamente el pivote para hablar y replantear el vocabulario del nacido de Kaunas. En este apartado el lector verá la mención de términos fundamentales para la propuesta levinasiana, tales como: la evasión, deseo metafísico e hipóstasis, empero, éstos serán expuestos de manera más puntual cuando se hable de la apropiación que Levinas hace de la fenomenología y la ontología.

En el segundo capítulo pasamos a leer la apropiación que hace de la fenomenología. A partir de aquí, el lector podrá constatar que no se trata de una exposición exhaustiva de la filosofía levinasiana, sino sólo de la sensibilidad, la temporalidad anárquica y la ética como filosofía primera ya que, consideramos, por una parte, son novedosos por el modo en el que utiliza el método fenomenológico y, por otra, por la forma en la que dialoga críticamente con la ontología. Es, pues, a partir de la exposición de estos temas que pretendemos encaminarnos hacia el lado hermenéutico. En virtud de la lectura que se ha realizado, podemos afirmar que Levinas, como muchos de los discípulos de Husserl o Heidegger, no es un husserliano o un heideggeriano, es decir, no es un expositor escolar de las teorías de sus maestros. Él ha descubierto en la fenomenología un punto a partir del cual se puede pensar; de hecho, lo dice en las primeras líneas del ensayo *La técnica fenomenológica*: «*La fenomenología une a los filósofos*, aunque no del mismo modo que el kantismo unía a los kantianos o el spinozismo a los spinozistas. Los fenomenólogos no se remiten a tesis formalmente enunciadas por Husserl, no se consagran exclusivamente a la exégesis o a la historia de sus escritos. Una manera de hacer los vincula»<sup>5</sup>. Por tanto, en este capítulo, será evidente que nuestro autor no

---

<sup>5</sup> Cf. *DEHH*. Pág. 163

abandona esta *manera de hacer* puesto que ve a la fenomenología como método de forma destacada; ya que, la fenomenología está esencialmente abierta a re-analizar temas como el ser y la temporalidad para elaborar a través de ese *hacer* la propuesta de la ética como filosofía primera. Así pues, en el primer apartado, el lector podrá advertir que se menciona la inversión del método fenomenológico<sup>6</sup>. El lituano-francés ha notado que la fenomenología parte del darse de los objetos a la conciencia; sin embargo, nuestro autor, en lugar de partir del darse de los objetos a la conciencia va a partir de la sensibilidad retomando de Husserl el hecho de que la intencionalidad de la conciencia parece abrir la sensación empirista encerrada en ella misma, es decir, advierte que a la base de la intencionalidad propuesta por el filósofo Moravo están: «Los datos hyléticos se encuentran en la base de la intencionalidad. Lejos de desempeñar en el sistema el papel de un residuo cuya evacuación progresiva debía propiciarse, la sensación ocupa en la mediación husserliana un lugar cada vez mayor»<sup>7</sup>. Esto será el punto de partida para mostrar a la sensibilidad como una estructura.

Empero, esa estructura de la sensibilidad llevó todo un recorrido que se comenzó a trazar desde los escritos del cautiverio y que finalmente se vieron bien culminados en *Totalidad e Infinito*. El punto central que buscamos resaltar en esta primera exposición de la sensibilidad es el carácter pasivo que la sensibilidad tiene porque, aunque no es un análisis novedoso por parte del francolituano, sí hace una apropiación de la sensibilidad husserliana al exponerla como conciencia no-intencional, la cual es más originaria que la conciencia intencional y, para ello, fue necesario poner como fundamento la diferencia entre necesidad y Deseo, y esto es, ya, un nuevo aporte por parte del lituano-francés. Aunando en las novedades de lectura que Levinas tiene con respecto a sus maestros, pasamos a la apropiación de la temporalidad husserliana, en la cual queremos resaltar lo que ya se ha dicho líneas más arriba: que la protoimpresión husserliana será tomada por nuestro autor como génesis espontánea; sin embargo, esta exposición busca ya introducir los elementos de la tradición

---

<sup>6</sup> Esta idea la hemos tomado del curso de Posgrado del CSIC *Dimensiones prácticas de la fenomenología* impartido por Miguel García Baró en el año 2018. Con todo, cabe decir que un especialista en Husserl podrá notar que la inversión de la que habla Baró sólo es válida para el Husserl de la fenomenología de *Investigaciones Lógicas e Ideas I*. Puesto que si se analiza el segundo apartado de *Totalidad e Infinito* bajo una mirada estrictamente husserlina es claro que Levinas no se está tomando en cuenta la fenomenología genética, sino que se sigue en la misma línea que se había trazado en la *Teoría fenomenológica de la intuición*. Cfr. [https://www.youtube.com/watch?v=uXbrz44K\\_Zs](https://www.youtube.com/watch?v=uXbrz44K_Zs)

<sup>7</sup> Cf. DEHH. Pág. 214

hebraica presente en la filosofía levinasiana, por ello, habrá referencias a lecturas talmúdicas y a la liturgia judía para la exposición de la novedad temporal que hace Levinas. Finalmente, el último apartado de este segundo capítulo hace un salto hacia la clave de pensamiento del nacido de Kaunas, a saber, la ética como filosofía primera. Aunque ciertamente, esta propuesta pertenece a un Levinas maduro con respecto a lo que se expuso en los subtemas anteriores, no es contradictoria su inclusión porque, como se sabe, el francolituano desde escritos de juventud ha señalado críticamente a la filosofía occidental como una filosofía del poder; por tanto, cuando el filósofo judío denuncia en el ensayo *Ética como filosofía primera* que para la ontología todo queda reducido al acto de la razón hay ya un desarrollo de la intencionalidad encarnada y la temporalidad anárquica que ya se mencionaron en subtemas pasados. Además, en este punto lo que buscamos es abrir una senda que nos lleve a la excedencia del lenguaje y esa ha sido la ruptura de la conciencia intencional y el análisis del rostro como enigma.

En el tercer y último capítulo recogemos la inversión de la conciencia intencional, la pasividad de la sensibilidad y los señalamientos a la filosofía del poder para concentrarnos en el tema del lenguaje excedente y mostrar cómo la fenomenología y las lecturas talmúdicas se entrecruzan en la propuesta del pensador judío en la cual hay una inversión de la subjetividad moderna cuyo poder no esté en el Mismo, sino en el Otro. El punto clave que encontramos aquí es que Levinas, a pesar de seguir el método fenomenológico, reconoce que Husserl sigue en la lógica de la mismidad, puesto que en la concreción del espíritu hay un privilegio de lo teórico, de la representación y del saber, por tanto, hay un sentido ontológico del ser, que si bien, el filósofo de Kaunas es consciente de que la obra de Husserl tiene sugerencias opuestas con respecto al sentido ontológico del ser –como son la intencionalidad no teórica, la teoría del mundo de vida y el papel del cuerpo– tomará un camino alternativo con respecto a las formulaciones de la filosofía trascendental de Husserl<sup>8</sup>. Pues como dice Bernet:

«[...] la fenomenología trascendental se dedica a estudiar la correlación entre los actos de una conciencia pura y los objetos noemáticos, es decir, los objetos sólo en la medida en que son objeto de tales actos. Al investigar los objetos como correlatos de los actos de la conciencia pura, la fenomenología trascendental los priva de su autonomía, de su independencia con respecto a la conciencia, pero no los priva de su trascendencia. Su trascendencia se conserva no sólo porque el objeto de un

---

<sup>8</sup> Cf. *EN*. Pág. 152

acto intencional puntual no es en sí mismo una parte constitutiva de ese acto, sino también porque varios actos que se suceden en el tiempo pueden seguir relacionándose con la unidad de un mismo objeto»<sup>9</sup>.

Como veremos en este último capítulo en el pensamiento levinasiano existe la intención de salir del primado del pensamiento teórico que, según el filósofo de Kaunas, está dominado por el *ego*. El pensamiento teórico revela una pronunciada tendencia a reducir toda la realidad a la razón explicativa, es decir, conocer la realidad significa reducir todas las cosas a la misma unidad del sistema racional pensado por el yo. Incluso para la fenomenología trascendental todo lo que es extraño, todo lo que es otro se convierte en correlato de la conciencia intencional. Para Levinas la mediación fenomenológica toma otro camino distinto a la filosofía del poder, mas no se aleja tanto de ella, porque en la fenomenología hay un imperialismo ontológico aún más visible, pues el *médium* de la verdad es el ser del ente y la verdad respecto del ente supone la apertura del ser –idea que fue desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo*–. Para el filósofo de Kaunas, decir que la verdad del ente radica en la apertura del ser equivale a decir que la inteligibilidad del ser no está en nuestra conciencia, sino en nuestra no-conciencia: «Toda la fenomenología, desde Husserl, consiste en promover la idea de *horizonte*, que para ella desempeña un papel equivalente al de *concepto* en el idealismo clásico: el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa»<sup>10</sup>. No obstante, la pregunta que se abre aquí es: ¿Cómo se apropia Levinas de esta filosofía de la libertad? La respuesta que pretendemos defender en el presente trabajo es: mediante la propuesta de un lenguaje excedente. Empero, este tipo de lenguaje conlleva la introducción de elementos de la tradición hebrea. Así, el deseo de Levinas de echar mano del judaísmo dentro de su sistema filosófico consiste en explorar el monoteísmo bíblico como otra fuente de sentido que nos muestra que no tenemos poder sobre el origen, por tanto:

«Los versículos bíblicos no están aquí para probar, sino que testimonian una tradición y una experiencia. ¿No tienen el mismo derecho a la cita que

---

<sup>9</sup> «As a consequence, transcendental phenomenology is devoted to a study of the correlation between the acts of a pure consciousness and noematic objects, objects just in so far as they are aimed at by such acts. By investigating objects as correlates of the acts of a pure consciousness, transcendental phenomenology deprives them of their autonomy, of their independence with respect to consciousness, but it does not deprive them of their transcendence. Their transcendence is preserved not only because the object of a punctual intentional act is not itself a constitutive part of that act, but also because various acts succeeding one another in time can still relate to the unity of one and the same object. » Cfr. Bernet, R.: *Levinas's critique of Husserl*, compendiado en *The cambridge companion to Levinas*, Cambridge University press, 2004. Pág. 83

<sup>10</sup> Cf. *TI*. Pág 41

Hölderlin y Trakl? La pregunta tiene un alcance más general: las sagradas escrituras leídas y comentadas, en Occidente, ¿han inclinado la escritura griega de los filósofos o sólo están unidas a ellos teratológicamente? ¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?»<sup>11</sup>

Esa filosofía hecha desde el palimpsesto, es la que consideramos quiere ir a los espacios excedentes. Empero, esta apuesta de pensamiento no se opone a la formación fenomenológica de nuestro autor ya que no rechaza a la fenomenología, para volverse partidario de la tradición profética; sino que ha adoptado la técnica fenomenológica porque se caracteriza por adaptar el método de sus investigaciones al tipo ontológico o «región» del ser que en cada caso se trata o si se prefiere, al modo de ser de cada ente. En la filosofía de Levinas la alteridad del Otro no se debe tratar desde la ontología, sino desde su trascendencia, por tanto, el método para abordar el problema de la alteridad debe ser desde la perspectiva en la que el Otro se manifiesta como enigma y no como fenómeno. De este modo podrá evidenciar que la filosofía occidental no ha hecho otra cosa más que centrarse en el poder de el Mismo y olvidarse del Otro, en cambio, si tratamos de ir más allá del ser, o sea, desinteresarse de él, podemos describir fenomenológicamente aquello que trasciende, como es el enigma del rostro del Otro y expresarlo en el decir de su trascendencia, por lo que nuestro autor afirmará que el *Decir* es más importante que lo *Dicho*. Empero, cabe advertir que, como dice el mismo Levinas, la filosofía se habla en griego<sup>12</sup>, es decir, tiene un lenguaje ontológico, mas no es lo mismo la lengua griega que la sabiduría griega:

«[...]la lengua griega es una cosa y la sabiduría griega es otra [...] La sabiduría griega es por lo tanto una apertura, pero es también la posibilidad de hablar con signos que no son entendidos por todo el mundo y que, en tanto signos de complicidad, pueden llegar a traicionar. La sabiduría griega es por lo tanto un arma de astucia y de dominación. En filosofía, es el hecho de poder caer en las sofística. En ciencias, de poder ponerse al servicio de la fuerza y de la política. Una sabiduría estrictamente humana correría siempre el riesgo de invertirse en mentira e ideología. [...] Exclusión de la sabiduría griega no en tanto que saber, sino en tanto que saber puramente humano, saber sin Torá. En el humanismo puro se filtra ya esa desviación hacia la retórica y todas las traiciones contra las que el propio Platón luchaba ya. Quizás el estilo talmúdico, cuya interpretación nos resulta tan trabajosa, sea también producto de esa lucha contra la retórica. Yo agregaría que la sabiduría judía se opone ante todo a la brujería del lenguaje»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. *HAH*. Pág. 128–129

<sup>12</sup> Cfr. *DVI*. Pág. 122

<sup>13</sup> Cf. *AV*. Pág.56

Es más bien esa brujería del lenguaje a la que el pensador judío quiere denunciar, pues, es gracias a ella que se nombra lo que está en el pensamiento y es, precisamente, lo que nos hace ver el carácter servil del lenguaje y evita el lenguaje enfático que nombra más allá del ser. Como se podrá constatar a lo largo del presente trabajo, el filósofo lituano-francés, no está en contra de la tradición griega, sino que trata de explorarla desde la perspectiva hebrea y ello lo plasma en la lectura talmúdica titulada *La traducción de la Escritura*<sup>14</sup> comentando el tratado Meguilá 8b y 9<sup>a</sup>-9b en el apartado titulado el *Privilegio del griego* en el que afirma de manera muy interesante que la traducción de la escritura al griego no está prohibida; empero, la negativa ante las traducciones radica en que la escritura pierde su capacidad de «volver impuras las manos»<sup>15</sup>. Esta afirmación es interesante porque coincide con la vuelta a las cosas mismas propuesta por la fenomenología, es decir, así como la fenomenología estudia la experiencia humana y los modos en que las cosas se nos presentan ellas mismas a través de dicha experiencia, así la palabra de Dios debe leerse sin la premura de las manos atareadas o bajo la lupa de una exégesis científica que nos lleve a mera doxología<sup>16</sup>, sino desde el modo mismo de presentarse. Y es justamente en este punto en el cual aparece la relevancia del lenguaje, la filosofía se escribe en griego, que es una lengua preciosa por su exactitud; pero evita el resonar del texto y deviene en un yo que se impone al Otro y en el uso de la palabra al servicio del pensamiento, cuando la palabra sirve al pensamiento ésta –la palabra– impone conceptos fijos que culminan en el silencio. Es así como a partir de la crítica al pensamiento de la mismidad surge la propuesta hermenéutica de Levinas que podríamos esquematizar en una oposición entre dos tríadas que desarrollaremos en el cuerpo del texto: silencio, concepto y dicho, contra sonido, palabra y decir. Sin embargo, el problema no es que el lenguaje esté al servicio del pensamiento sino en que ese pensamiento parte de una subjetividad que busca dominar. Es por ello por lo que Levinas quiere traducir el no helenismo de la Biblia en términos helénicos, sin repetir las fórmulas

---

<sup>14</sup> Cfr. *AHN*. Pág. 49–75

<sup>15</sup> Esta frase es utilizada por primera vez en la lectura *Por un lugar en la Biblia*. En ella Levinas comenta el tratado Meguilá 7<sup>a</sup> en el que se discute la admisión en el canon bíblico del libro de Ester. La discusión versa sobre cómo el libro de Ester vuelve impuras las manos, es decir, es un Rollo que se toca *desnudo*, sin preparación previa y sin maestro. Esto es relevante porque, según el comentario que ahí se hace, este tipo de acercamiento a la escritura revela la sabiduría que entraña, a la cual no se accede mediante la impaciencia de una metodología (entiéndase como una serie de pasos ordenados para llegar a una verdad objetiva) que se erige como unívoca y absoluta, sino yendo al Rollo mismo, sin mediación y sin prejuicios (Cf. *AHN*, Pág.21–48)

<sup>16</sup> Cf. *AHN*, Pág.37



bíblicas en su sentido obvio y para ello, es necesario, replantear el poder que tiene la subjetividad para así, presentar la excedencia del lenguaje apoyado en el estilo judío<sup>17</sup>.

Cabe decir, nuevamente, que a lo largo de este trabajo se ha tratado de mostrar que la otra fuente de sentido de la que bebe nuestro autor tiene el sustento filosófico en el modo en el que trata el tiempo, a la alteridad, al ser, etcétera. Pero invita a la lectura de Levinas como pensador, o sea, a buscar los espacios que exceden a la conciencia.

---

<sup>17</sup> Cfr. Dubost, M.: *Lévinas Du style de l'autre à l'autre style*, compendiado en *Le Style des philosophes*, Editions Universitaires de Dijon, Presse universitaires de Franche-Comté, 2006. Pág. 257–265

## SIGLAS DE LEVINAS

AE	<i>De Otro modo que Ser o más allá de la esencia</i>
AHN	<i>A la hora de las naciones</i>
AT	<i>Alteridad y trascendencia</i>
AV	<i>Más allá del versículo</i>
DE	<i>De la evasión</i>
DEHH	<i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>
DL	<i>Difícil Libertad</i>
DVI	<i>De Dios que viene a la idea</i>
EE	<i>De la existencia al existente</i>
EI	<i>Ética e infinito</i>
EN	<i>Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro</i>
HAH	<i>Humanismo de otro hombre</i>
IH	<i>Los imprevistos de la historia</i>
LC	<i>Libertad y mandato</i>
NLT	<i>Nuevas lecturas talmúdicas</i>
QLP	<i>Cuatro lecturas talmúdicas</i>
TA	<i>El tiempo y el otro</i>
TI	<i>Totalidad e Infinito. Ensayos sobre la exterioridad</i>
TIPH	<i>La teoría fenomenológica de la Intuición</i>
	<i>*Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio</i>
	<i>*Escritos Inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos</i>

### Siglas de otros autores citados

<i>Ideen</i>	<i>Ideas (I y II)</i>
<i>KrV</i>	<i>Crítica de la razón pura</i>
<i>LU</i>	<i>Investigaciones Lógicas (I y II)</i>
<i>SyT</i>	<i>Ser y Tiempo</i>

## CAPÍTULO I: *Levinas lector de Husserl y Heidegger*

Emmanuel Levinas se reconoce a sí mismo como fenomenólogo porque, en tanto que filósofo, es discípulo tanto de la fenomenología de Husserl como de la ontología de Heidegger de *Ser y Tiempo*. Esto no quiere decir que sea un mero repetidor de las teorías de sus maestros, sino que, como pensador, se apropia del método descriptivo para sus intereses y en este primer apartado expondremos cómo fue esta apropiación en su filosofía. Sostenemos que del filósofo Moravo toma la descripción de esencias, la reducción, la sensibilidad y la intencionalidad; mientras que del filósofo suabo retoma que esa conciencia intencional es la de una existencia (*Dasein*) encarnada como ser-en-el-mundo. De ambos se aleja al poner la primacía en el Otro y no en la Mismidad, ya sea de la conciencia, ya sea de la existencia (*Dasein*); es decir, se separa siempre buscando aquello que excede la misma descripción fenomenológica. Nuestro pensador es partidario de poner el acento en los «por qué» y busca establecer la primacía de los fenómenos, por lo que nunca se separa de *las cosas mismas*. No separarse de las cosas mismas significa ser fiel a su modo de darse sin imponerles significaciones de teorías previas, dejarlas manifestarse desde sí mismas tal cual ellas se dan en la intuición que es la base de toda evidencia. Así, por ejemplo, la síntesis de la percepción sensible se nos muestra como no acabada, pues siempre hay aspectos ocultos de las cosas y su entorno, siempre se ve sólo un perfil del objeto y éste aparece siempre en un campo perceptivo<sup>18</sup>, pero sus demás perfiles sólo están apercebidos y esto es la famosa descripción de la percepción y sus escorzos (*Abschattungen*); lo cual, no es algo negativo, sino novedoso porque la fenomenología, a diferencia de la filosofía clásica, no niega la imperfección de un fenómeno por la manera en que aparece, sino que pone a esa «imperfección» como esencial del mismo, en otras palabras, la fenomenología incluye, en su descripción, todo lo que en otras épocas de la filosofía se negaba por no estar en adecuación con un ideal que se imponía como «desde arriba» a las cosas y sus maneras de aparecer. Por este motivo es por lo que el filósofo francolituano siempre se considera a sí mismo como fenomenólogo, porque la fenomenología le permite atenerse a las cosas mismas y, así, estudiar la trascendencia, la separación, la excedencia y describirlas más allá del ser. La excedencia, el otro y el infinito

---

<sup>18</sup> Cfr. *Ideen I* §44

no son meras ideas, sino experiencias de algo que no se da, pero de lo que tenemos evidencia en la mostración de su no darse, precisamente, en su excedencia.

Lo anterior es importante porque existen detractores de nuestro filósofo en tanto fenomenólogo, como Cairns<sup>19</sup>, para el cual el lituano-francés interpretó incorrectamente a Husserl a partir de la lectura de *Ser y Tiempo*. Según Cairns los señalamientos que Levinas hace en la tesis de 1930 acerca de que Husserl, al hablar de la conciencia teórica, se mantiene en la misma línea de la filosofía occidental es una lectura incorrecta del pensamiento del Moravo<sup>20</sup>. Estas críticas podemos reducirlas a dos: la primera, la creencia de que el fundador de la fenomenología imputa injustificadamente a los actos dóxicos un papel privilegiado en la constitución de las cosas reales; y la segunda, semejante a la que Derrida le hace en el ensayo *Violencia y Metafísica*, que invalida la pretensión de Levinas de salir del lenguaje ontológico usando, en gran medida, dicho lenguaje<sup>21</sup>. A pesar de que parte del señalamiento es cierto, también hay que decir que es impreciso, pues no se contaba con la inmensa obra inédita del maestro, así que el diagnóstico estaba principalmente basado en la obra publicada y conocida en la época. De ahí que varios de los discípulos de Husserl notaran una especie de intelectualismo en la fenomenología de *Ideas I*, el cual claramente se insinúa en el tan mencionado y polémico parágrafo §49, razón por la que muchos de ellos se separaron del filósofo Moravo. A diferencia de ellos, el autor de *Totalidad e infinito* será fiel a su maestro, en algunos puntos quizá sin saberlo, al grado que podemos decir con Richir que su obra

---

<sup>19</sup> La crítica de Cairns a Levinas data de 1934, es decir, poco después de la publicación de la tesis de 1930, pues Cairns estaba encargado de traducir la tesis de Levinas como una introducción de la fenomenología a Inglaterra. Ciertamente esta crítica es muy antigua, pero es, dentro de lo que hemos podido encontrar, la única que sostiene que Levinas no leyó correctamente a Husserl. Ya que, según el filósofo inglés, el señalamiento presente en *La teoría de la intuición fenomenológica* que el filósofo lituano-francés hace con respecto al primado de la conciencia dóxica es fruto de una mala lectura de Husserl. No obstante, y como se sabe, le pretensión de Levinas en la tesis doctoral, sí, es introducir a Husserl a Francia, pero también presentarse como un lector crítico del maestro de Friburgo, mostrando, con la ayuda de la lectura de *Ser y Tiempo* que la fenomenología también debe dar cuenta de la relación con la alteridad. Cfr. Cairns, D.: *Review of Emmanuel Lévinas, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930. Trad. al inglés de Fred Kersten, 1934. Texto electrónico disponible en: <http://www.dorioncairns.net/Lévinasreview.htm>

<sup>20</sup> En el texto *El no seguir el camino o las rutas del hereje* de Aguirre García en el que se expone el texto de Cairns dice: «De entrada, Cairns sostiene que las interpretaciones que hace Levinas de la fenomenología de Husserl son equivocadas: “Aplicadas a la fenomenología de Husserl, las críticas de Levinas me parece que muestran equivocaciones fundamentales”» Aguirre, García, J. C.: *El no seguir el camino o las rutas del hereje*. Anuario colombiano de fenomenología Volumen III, Universidad de Antioquía, 2009. Pág. 135–136

<sup>21</sup> Cfr. Derrida, J.: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989. Pág. 107–210. También véase Ricoeur, P.: *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 1991.

representa algo así *como una revancha póstuma de Husserl contra Heidegger*<sup>22</sup>. De cualquier manera, sería absurdo buscar en nuestro filósofo un mero repetidor o especialista del fundador de la fenomenología porque no hace una lectura de anticuario de la fenomenología –como se verá a continuación– sino que existe en él, desde la tesis de 1930, una interpretación de las enseñanzas de sus maestros en fenomenología, pero como todo buen discípulo, su objetivo es pensar por sí mismo para forjar una propuesta novedosa teniendo como centro de sus reflexiones a la alteridad. Por esta razón, nos adherimos a la postura expuesta por López Sáenz en el texto *La interpretación de Emmanuel Levinas de Ideas I de Husserl*, pues compartimos que: «La interpretación levinasiana de la controvertida “reducción” marcará tempranamente tanto sus diferencias con Heidegger como su adhesión a la fenomenología genética, especialmente a la intencionalidad horizontal y no representativa»<sup>23</sup>.

En virtud de lo anterior, lo que se busca enfatizar en el presente capítulo es el Husserl que marcó su pensamiento, la interpretación y apropiación que de sus enseñanzas hizo –incluso dentro de las lecturas talmúdicas–, o sea, lo por él expuesto en *Investigaciones Lógicas, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo e Ideas I*, principalmente, así como lo expuesto por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Ambos autores fueron fundamentales en el camino filosófico de Levinas y ello desde su doctorado, en ellos encontró un camino abierto por el cual transitar. Por ello, la intención de este capítulo es mostrar a Levinas como lector crítico de Husserl y Heidegger, enfatizando que esa lectura no puede reducirse ni a una mera repetición de lo dicho por sus maestros, ni a la de uno que reniega todo lo por ellos afirmado para refugiarse en sus convicciones confesionales; afirmar esto, además de incorrecto, es hacer una interpretación injusta de la fenomenología levinasiana y polarizarlo como filósofo. Lo que tampoco implica negar su otra gran fuente de inspiración como pensador, a saber, el judaísmo; tenemos también que reconocer en él a un pensador

---

<sup>22</sup> «No cabe duda de que nadie como Levinas ha ido tan lejos en la consideración y en el radical cuestionamiento de toda la obra de Heidegger, desde *Sein und Zeit* hasta su última filosofía. Tampoco nadie ha puesto de manifiesto de mejor manera, no solamente la sombra, sino también, el ultraje que esta obra hizo a la de Husserl. Y aunque Lévinas no se plantea en ningún lugar volver a los problemas y aporías de la egología trascendental, ello no impide que su obra, que, como sabemos, conduce a una especie de rehabilitación abiertamente anti-heideggeriana de la subjetividad, represente algo así como una revancha póstuma de Husserl» Cf. Richir, M.: *Fenómeno e Infinito*, traducción de Diego Ulises Alonso Pérez y Francisco Javier Parra Bernal. Publicado en Eikasis revista de filosofía. Nú. 119 enero-febrero 2024. Pág.228

<sup>23</sup> Cfr. López, Sáenz, M, C.: *La interpretación de Emmanuel Levinas de Ideas I de Husserl*. Co-herencia, vol. 15, núm. 29, 2018. Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT. Pág. 123

confesional, aunque muy a su manera. Nuestro autor es igualmente deudor de ambas tradiciones. Así, lo que se busca mostrar aquí, es que hay una intención de apropiación de la propuesta fenomenológica de ambos autores a través de una lectura que no es exclusivamente confrontativa, sino principalmente interpretativa. Lo que se verá a continuación, entonces, servirá para que en capítulos posteriores se puedan resaltar aquellos aspectos que el oriundo de Kaunas retoma para hacer su descripción fenomenológica de la excedencia del lenguaje ético, puesto que para él la vida concreta del sujeto implica la relación con los otros a través de un lenguaje que no conceptualiza y la fenomenología debe dar cuenta de ello, mas las huellas de esa excedencia las encuentra en la descripción fenomenológica misma.

### **1.1 Lectura e interpretación levinasiana de la intencionalidad y la intuición fenomenológica en la tesis de 1930**

Levinas en la *Teoría fenomenológica de la intuición* se propone exponer el pensamiento de Husserl como un pensamiento en *marcha*. Para el filósofo francolituano la fenomenología y el método fenomenológico exponen racionalmente el eco de un pensamiento que habla<sup>24</sup>, que elabora una descripción de lo dado, pero también se trata de un pensamiento que *siente*<sup>25</sup>, es decir, no se trata sólo de un pensamiento intelectualista, sino que la característica propia de la fenomenología es estar en movimiento y en constante corroboración con la evidencia. Un año antes de la publicación de *La teoría fenomenológica de la intuición* el filósofo judío escribió *Friburgo, Husserl y la fenomenología*<sup>26</sup>, en el cual, además de hacer una reseña de su estancia por Friburgo, comienza a proponer a la fenomenología como un humanismo, en el siguiente sentido: como un pensamiento sensible, como un pensamiento que no se reduce a una mera actividad intelectual, sino que tiene una relación inmediata con el mundo a través de la sensibilidad. Para nuestro autor, quien está descubriendo las ideas de Husserl y Heidegger, una de las aportaciones fundamentales del método fenomenológico es que no reduce la sensibilidad a meras consideraciones objetivas y abstractas, sino que la resignifica

---

<sup>24</sup> Cfr. *TIPH*. Pág. 23

<sup>25</sup> La sensibilidad es un tema recurrente en el pensamiento de Levinas, como se verá más adelante no se trata de una simple propuesta estética sino de la sensibilidad en tanto que vivencia que se encuentra localizada en la corporalidad.

<sup>26</sup> Cf. *IH*. Pág. 89-100

y, por ello, busca su especificidad en la medida en que es ella la que nos relaciona con el mundo y es ella la que hace posible, aunque como punto de partida, la intencionalidad de la conciencia:

«La primera labor del fenomenólogo ha de ser, pues, determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia propia de la conciencia. Y ya conocemos la respuesta. La conciencia como tal no está replegada sobre sí misma, como una cosa, sino que tiende hacia el mundo. Lo supremamente concreto en el hombre es esta trascendencia con respecto a sí mismo. Esto es, como dicen los fenomenólogos, la intencionalidad»<sup>27</sup>

Como primer punto tenemos, entonces, ese rescate que hace la fenomenología de la sensibilidad y su importancia; como segundo punto, tenemos a la intencionalidad y al método en cuanto tal. La intencionalidad no se reduce a una intencionalidad meramente abstracta y lógica o que sirva exclusivamente a la descripción de esencias, el método no es algo así como una receta de pasos a seguir y que nos daría siempre el mismo resultado. Para el filósofo de Kaunas la fenomenología: «No se trata, pues, de un código de proposiciones *estáticas de las que sólo restaría exponer sus rígidas formas, sino de un pensamiento que vive*<sup>28</sup> y se transforma, y a cuyo seno será necesario arrojarse y filosofar»<sup>29</sup>. *La teoría fenomenológica de la intuición* es la primera muestra de que para él la fenomenología husserliana no es un código de proposiciones ya establecidas y que debemos seguir, sino que, en su capacidad de atenerse a lo dado con intuición en la descripción, puede adentrarse en la experiencia (*Erfahrung*) misma para acercar el pensamiento a lo «sentido». Es decir, nuestro autor parte del intento de acercar el pensamiento a la manera efectiva en que la conciencia se refiere a su objeto, dicho en términos husserlianos, y que ampliará al: «[...] horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo»<sup>30</sup>, dicho en términos heideggerianos<sup>31</sup>. Desde estos dos puntos de partida, o sea, la descripción que se adecúa a la

---

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 94

<sup>28</sup> Resalto en cursivas elementos que encuentro de sumo interés ya que, desde un análisis personal, el hecho de que Levinas considere al método fenomenológico como un pensamiento vivo me remite a la idea que desarrolla posteriormente en *De Otro modo que Ser o más allá de la Esencia* como la de una Torá oral que no es estática, sino que está viva. Es decir, cabe plantearse la posibilidad de que Levinas ve en la fenomenología el germen de la herencia hebrea en el pensamiento occidental.

<sup>29</sup> Cf. *TIPH.* Pág. 23

<sup>30</sup> Cf. *SyT.* §32

<sup>31</sup> Ciertamente la tesis de 1930 gira en torno a la fenomenología husserliana, mas la influencia ontológica de Heidegger ya empieza a resonar; dando como resultado que en los años de 1948-1966 –ya en la formulación de

evidencia del modo de darse de las cosas y el modo de conciencia en el que aparecen, así como de la situación hermenéutica de la conciencia que describe en tanto que es una existencia encarnada en el mundo (ser-en-el-mundo) que comprende afectivamente, nuestro autor buscará aquello que excede a lo diáfano del fenómeno –aún con sus escorzos– y aquello que está antes o más allá de la existencia angustiada ante su muerte, es decir, lo excedente, aquello que rompe o irrumpe en la conciencia y que no se reduce a un mero objeto por ella constituido, aquello que saca a la existencia de su angustia y la llama a hacerse responsable por el otro. El tema de esta tesis será justamente eso excedente, tanto en la ética, como en el tiempo y, finalmente, en el lenguaje. Sin embargo, lo que ya se puede adelantar es que en este primer escrito hay elementos correspondientes a este tema y que fueron el pivote para un replanteamiento del mundo, el cuerpo y la sensibilidad. Por ejemplo: la exposición del «acto significativo» para hablar del «pensamiento puramente significativo». Si consideramos al capítulo 5 de esta obra como su punto neurálgico, veremos, como se expondrá más adelante, que en él, el filósofo lituano-francés muestra que a través de la noción de intuición y su plenificación (*Erfüllung*) Husserl cumple la idea de verdad como *adecuación* tan buscada en la filosofía realista, no obstante, él mismo aclara que ésta no es la definición definitiva de verdad en el Moravo, sino sólo uno de sus modos, un momento dentro de la realización de la verdad, puesto que el criterio de la verdad es la evidencia, y la evidencia excede la mera adecuación –en este caso, antecede–, aunque la adecuación se halle en la percepción interna que la hace posible. Pero también hay una inadecuación de la percepción externa que está en relación con la verdad y que la posibilita, que es eso que siempre excede a mi percepción y la hace siempre incompleta. Esto lo traslada a su propuesta hermenéutica como la inadecuación entre la respuesta y la pregunta en el cuestionamiento ante el Otro<sup>32</sup>, así como la inadecuación entre la expresión del rostro del Otro y su mero aparecer.

Ahora, para llegar a la intuición, a su plenificación y a la excedencia que siempre está implícita en ellas –siguiendo la exposición del autor de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*– es menester adentrarse *grosso modo* en la intencionalidad de la conciencia. Según

---

su propia propuesta y bajo el influjo de la analítica trascendental heideggeriana– Levinas asociará el *sentido* al lenguaje y en el Legajo A de los escritos de cautiverio dice: «El sentido se <¿refiere?> al lenguaje, el lenguaje no es signo del dato, sino *metáfora*. Prioridad del sentido figurado sobre el literal» Cfr. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág 169

<sup>32</sup> Cfr. *TIPH*. Pág.92 y *Palabra y silencio*, Pag. 125



Levinas: «La intencionalidad es para Husserl un acto de auténtica trascendencia y el prototipo mismo de toda trascendencia»<sup>33</sup>, esto es, el término «intención» no tiene nada que ver con un carácter ético<sup>34</sup>, como lo era en la filosofía clásico-medieval, o sea, no se trata de una dirección de acciones hacia un resultado bueno o malo, sino que expresa el hecho de que cada acto de conciencia es consciente de algo a lo que está dirigido, algo que «intenciona»; sea un deseo, un recuerdo, un objeto o un juicio, de modo tal que en la fenomenología husserliana la intencionalidad no es una propiedad de la conciencia, sino el modo de existir de la conciencia, en tanto que siempre está dirigida a su objeto y ello en un modo concreto de conciencia: en tanto conciencia<sup>35</sup> desiderativa, judicativa, rememorativa, etcétera.

A lo largo de la obra levinasiana, pero particularmente en los escritos anteriores a *Totalidad e Infinito*, la intencionalidad es presentada de dos maneras que podemos considerar como complementarias. 1) Por un lado, el filósofo judío reconoce lo que ha hallado en las reflexiones husserlianas, a saber, la riqueza de posibilidades que nos abre dicho concepto en términos de ir más allá del idealismo o el realismo, pues: «La intencionalidad de Husserl no puede ser tomada como una mera *propiedad* de la conciencia, una característica indiferente a su modo de existir, una simple modalidad de los contenidos de la conciencia. La intencionalidad caracteriza el modo mismo de existir de la conciencia»<sup>36</sup>. Así que la conciencia no es un mero atributo, tampoco una cualidad, mucho menos una cosa, cual caja en la que se pudieran guardar objetos, sino es el modo en que como humanos existimos, o sea, estando volcados hacia aquello que aparece. Sin embargo, la teoría de la intencionalidad, dentro del periodo de 1930 a 1961, se revela como insuficiente para describir fenómenos como la alteridad, pues ésta es deudora aún de un esquema que pone el fundamento en una conciencia cuyas posibilidades de comprensión dependen tanto de representaciones como de una noción de evidencia que se estructura a partir de una auto-evidencia. Así como podemos afirmar que en la intencionalidad siempre hay presupuesto algo que la excede y que en el fundador de la fenomenología se llama horizonte, así también podemos decir que eso

---

<sup>33</sup> Cf. *TIPH*. Pág. 68

<sup>34</sup> «El término *intención* debe ser tomado aquí en un sentido más amplio que el que se le otorga en expresiones como «buena intención» o «tener la intención de hacer esto o aquello». Este término expresa el hecho, en apariencia poco original, de que cada acto de la conciencia es conciencia de algo» Cfr. *TIPH*. Pág. 68. Levinas se está remitiendo específicamente al §96 de *Ideas*

<sup>35</sup> Cfr. *Ideen I* §84

<sup>36</sup> Cf. *TIPH*. Pág.68

presupuesto, aunque es el punto de partida del oriundo de Kaunas, su reflexión sobre lo excedente lo llevará más allá de lo pensado por su maestro. 2) Por otro lado, el concepto de intencionalidad no sólo refiere a nuestro modo de existir-en-el-mundo, sino que, dado que la fenomenología es descripción de ese modo de ser, la intencionalidad remite a la noción de fenomenología en tanto camino. Nuestro filósofo en *las Reflexiones sobre la técnica fenomenológica*<sup>37</sup> –texto de 1959– expone los puntos que él considera clave de la fenomenología husserliana, poniendo énfasis principal en señalar que es un método –precisamente camino–, no una metodología, esto significa que: «La fenomenología es método de una manera destacada, pues está esencialmente abierta. Puede ser practicada en los dominios más variados, un poco como ocurre con el método de la física matemática tras Galileo y Descartes, como la dialéctica tras Hegel y, sobre todo Marx, o como el psicoanálisis tras Freud. Cabe hacer tanto una fenomenología de las ciencias, del kantismo o del socialismo, como una fenomenología de la fenomenología misma»<sup>38</sup>. Es decir, lo que Levinas sostiene en este texto y que fue mostrado desde la *Teoría fenomenológica de la intuición* es que la fenomenología es un método porque la descripción que hace del modo de dirigirse de la conciencia y del darse de aquello a lo que se dirige<sup>39</sup> es un camino que siempre se vuelve a recorrer y que, por lo tanto, no se trata sólo de una serie de pasos ordenados a seguir para llegar a una verdad irrefutable, sino precisamente de una forma de describir la experiencia de los objetos dados a la conciencia y de las vivencias mismas en las que son dados.

---

<sup>37</sup> Cabe aclarar que es un texto muy posterior a la tesis de 1930; no obstante, y como lo dice el mismo Levinas, su intención no es ni juzgar a Husserl, ni exponerlo históricamente, pero nos parece la exposición más atinada por parte de Levinas con respecto a los tópicos centrales de la fenomenología que tomará para sí, tanto de manera canónica como de manera crítica. Cfr. *DEHH*. Pág. 163

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>39</sup> Cabe decir en este punto que según Camacho Galván que: «El concepto de intencionalidad es ampliado, criticado y transformado en la obra de Levinas. Lo que es innegable es que se halla presente y adquiere relevancia toda vez que de éste depende incluso el camino que hemos de seguir si queremos describir, filosofar en sentido fenomenológico. La obra de Husserl hace posible la comprensión de la existencia de lo ideal en relación con el pensamiento, en una reconciliación –más allá de la disputa realismo e idealismo– entre lo uno y lo múltiple; es decir, entre la idea y la variedad infinita de formas de hacerse presente en el pensamiento. Lo lógico remite a lo subjetivo en las LU y esa es una de las grandes aportaciones de la fenomenología a la historia de la filosofía en general. En los Prolegómenos de las LU se lleva a cabo la distinción entre factores psicológicos y lógicos de una ley lógica. Al respecto comenta Levinas: «El objeto no remite al sujeto por su contenido, por el hecho de que tiene tal o cual sentido, sino por el hecho mismo de tener un sentido» Cfr. Camacho, G. L.: *Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en la obra de Emmanuel Lévinas*. Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 2018. Pág. 31–32

Además, de acuerdo con lo que Levinas expone en el capítulo 5 de la *Teoría fenomenológica de la intuición*, es gracias a la fenomenología que el concepto de verdad es remplazado por el de sentido, es decir, la verdad no queda atrapada en el concepto de adecuación; pues el sentido contiene esencialmente la característica de ser dirección de la conciencia, en otras palabras, el sentido es movimiento y acto. Esto significa que la verdad además de ser adecuación es un acto de la conciencia, o sea, la verdad en tanto adecuación es imposible sin la vivencia en la que se corrobora esa adecuación. Por ello, la intencionalidad, en tanto modo de estar dirigido a las cosas, hace posible la vivencia de la verdad se muestre como un tipo muy específico de adecuación y, sobre todo, de inadecuación –excedencia– en la que hay una especie de unidad indisoluble –pero inacabable– entre el sujeto experienciante y el objeto experienciado. Este tipo de relación tan específico entre sujeto y objeto es lo que, para el oriundo de Kaunas, cobra más valor dentro de la intencionalidad y que se suele llamar *a priori* de la correlación. Y es en esta correlación, sin embargo, en la que ve una primacía de lo teórico, ya que en la *Quinta investigación*<sup>40</sup> ella es acceso privilegiado al ser<sup>41</sup>. Esto es problemático porque, aunque el filósofo Moravo hable de actos no teóricos, como los actos de la voluntad o el deseo, resulta difícil ver qué aportan a la constitución del objeto y cómo pueden reconciliarse estas dos significaciones –la del acto objetivante y la del no-objetivante– en la existencia de un mismo objeto. Parece que para Husserl la verdadera constitución del objeto se realiza a través de los actos objetivantes propios de la representación (*Vorstellung*). De cualquier forma, si la noción de acto objetivante está tomada de la esfera de la aserción, entonces, tendrá como consecuencia que:

«[...] el hecho de situar el juicio y la percepción bajo el mismo género de acto, y de ver en el juicio sólo una nueva formación categorial que tiene la misma cualidad que la percepción y el acto de nombrar; todo esto prepara el camino para la teoría intuicionista de la verdad [...]. De todas maneras y a pesar del supuesto intelectualismo husserliano, por vez primera, la distancia entre el juicio y la percepción es acortada, por vez primera, juicio y percepción aparecen en el mismo plano. Esto nos permite suponer que la verdad debe ser idéntica en cada uno de estos actos y que la justificación del juicio tendrá algo en común con la justificación de la percepción»<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Levinas remite a *LU II*, Quinta inv., §40 y §41

<sup>41</sup> Cfr. *TIPH*. Pág. 90

<sup>42</sup> Cf. *TIPH*. Pág. 91–92 (Levinas remite al §95 de *Ideas I* cuando señala que situar al juicio y a la percepción bajo el mismo género de acto)

O, como dijimos líneas arriba, si la verdad como adecuación es excedida es porque ella también tiene que ver con la vivencia en la que esa adecuación es experimentada. Es de esta manera como, explorando las *Investigaciones lógicas*, Levinas se da cuenta de que la intuición no termina de completar (*Erfüllen*) el sentido porque, como lo señala la cita anterior, juicio y percepción aparecen en el mismo plano y, por ende, hay algo excedente que escapa al juicio. El sentido debe ser excedente, puesto que es lo más propio de la intencionalidad husserliana, el mismo Francolituano en el texto *La Ruina de la representación* (1959) cita las *Meditaciones Cartesianas*<sup>43</sup> para mostrar la excedencia significativa propia de la intencionalidad porque ella designa una relación tal con el objeto de que éste –el objeto– lleva un sentido implícito que porta otros horizontes correlativos que no se podrían descubrir en una actitud ingenua<sup>44</sup>. Será hasta 1960 que se apropie de esta idea como deseo metafísico en *Totalidad e Infinito* o, también, como excedencia del lenguaje en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, puesto que lo que nuestro pensador busca es ir más allá de la intuición, hacia aquello que la excede pero que le sirve como horizonte, hacia lo otro en tanto que Otro. Aunque, como se ha mencionado anteriormente, esta postura es cambiante porque la intencionalidad introduce posibilidades descriptivas inagotables que son fundamentales para poder acercarse a una idea de la alteridad y de la excedencia, es decir, ese ir más allá de la intuición implica un siempre retornar a ella.

Como se sabe, la intuición para el fundador de la fenomenología denota la percepción directa y en persona del objeto, ya sean objetos concretos o abstractos y, de esta manera, el concepto de intuición se halla en relación y oposición, según se quiera ver, a otros conceptos como: conocer, evidencia, significación, sentido. Aquí tenemos que ser más específicos, así que partamos de que existen dos tipos de actos: los que confieren la significación y los que

---

<sup>43</sup> En la traducción de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* por hecha por Manuel E. Vázquez aparece la cita de las *Meditaciones Cartesianas* de la siguiente manera: «...Su operación original, dice él, consiste en desvelar las potencialidades ‘implicadas’ en las actualidades (estados actuales) de la conciencia. Y de este modo opera desde el punto de vista noemático la explicación, la precisión y la eventual elucidación de lo que es ‘significado’ por la conciencia, es decir, de su sentido objetivo». Cfr. *DEHH*. Pág. 188. No obstante, en la traducción de las *Meditaciones Cartesianas* de José Gaos y Miguel García Baró aparecer de la siguiente forma: « El análisis intencional lleva sin duda, en ciertas direcciones temáticas de la atención, también hacer divisiones y en tanto es así puede seguir sirviendo la palabra; pero *su obra doquiera peculiar* es el descubrimiento de las potencialidades «*implícitas*» en las actualidades de la conciencia, mediante el cual se lleva a cabo en el respecto noemático la «exhibición», la «iluminación» y eventualmente la «aclaración» de lo presunto por la conciencia del *sentido objetivo*». Cfr. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de cultura económica, México, 1996. Pág. 95

<sup>44</sup> Cfr. *DEHH*. Pág. 188

cumplen o llenan (*Fülle*) la intención significativa o, para decirlo con otras palabras, hay tanto intención significativa como cumplimiento significativo. Para el pensador francolituano el punto medular está en la intención significativa porque gracias a ella la fenomenología va más allá de la psicología y el vitalismo. Bettina Bergo con respecto a esto señala que: «Levinas exploró los modos de la intuición de Husserl desde las simples percepciones de los objetos hasta los bloques de construcción del juicio y, por extensión, de la lógica. La significatividad de los juicios dependía de los actos de distinción, vinculación, identificación y negación, que Husserl calificaba como “intuición categorial”»<sup>45</sup>. Al hacer la exploración de los modos de intuición, lo que quiere demostrar es que vivir no es solamente percibir, sino también juzgar; en otras palabras, vivir no es únicamente un percibir sensible de objetos concretos, sino que también es una forma de percibir «estados de cosas» (*Sachverhalte*):

«La célebre proposición según la cual “toda conciencia es conciencia de algo” o que la intencionalidad caracteriza esencialmente a la conciencia resume la teoría husserliana de la vida de espíritu: toda percepción es percepción de lo percibido, todo juicio es juicio de un estado de cosas juzgado y todo deseo es lo deseado. Esto no es una correlación de palabras, sino una descripción de los fenómenos»<sup>46</sup>.

Con esta afirmación sucinta, pero impregnada de la teoría husserliana, Levinas resumió la posibilidad abierta por la fenomenología, para la cual ninguna experiencia es ajena, ya sea simbólica, intuitiva o conceptual, cualquier experiencia puede ser sometida a una descripción de esencia tanto de ella misma como de lo en ella implícito. A lo largo de la primera parte de *La obra de Edmund Husserl* –ensayo en el cual el filósofo francolituano está desarrollando las *Investigaciones Lógicas*– se puede apreciar cómo, según su lectura, para el Moravo en la Primera Investigación Lógica tener una palabra en mente no significa tener una imagen o un símbolo que se refiera a un hecho externo o idea inmanente; sino que estamos dirigidos a través de la palabra como tal, percibimos su significado espontáneamente, de tal modo que ese *pensamiento está idealmente presente en el pensamiento*<sup>47</sup>. Es decir: «La palabra, en tanto que expresión, no es percibida por sí misma;

---

<sup>45</sup> «Levinas explored Husserl’s modes of intuition from simple object perceptions to the building blocks of judgment and, by extension, of logic. The meaningfulness of judgments depended on acts of distinction, binding, identification, and negation, which Husserl qualified as “categorial intuition” » Cf. Bergo, B.: *Levinas and Husserl*, The Oxford Handbook of Levinas, Edited by Michael L Morgan, Jan 2018. Page 6.

<sup>46</sup> Cf. *DEHH*. Pág.50

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.* Pág.51

es como una ventana a través de la cual miramos lo que ella significa. La significación de la palabra no es, pues, una relación entre dos hechos psicológicos ni entre dos objetos de los que uno sería signo del otro, sino entre el pensamiento y lo que él piensa»<sup>48</sup>. Empero, descubrimos a través de la reflexión que lo que está idealmente presente en el pensamiento podría contener lo que ambos son en sí mismos, esto es: que son ideales, pero, también, lo que es distinto de ellos mismos, su sentido. Aquí tenemos una distinción: para aquellos objetos intencionales, los cuales pueden ser fijados en un concepto, identificación; mas para el rostro del Otro, excedencia<sup>49</sup>, pues no es algo que puede ser reducido a los meros poderes constitutivos de la conciencia. Esto será importante para nuestro fenomenólogo y se verá especialmente reflejado en la obra de 1961 en la que el rostro humano es lo absolutamente *Otro* para el pensamiento, el rostro es algo que excede a cualquier acto intencional y que no puede ser reducido a un mero objeto intencional. De este modo vemos cómo en esta primera gran obra de Levinas ya hay elementos que apuntan a un lenguaje excedente<sup>50</sup>; no obstante, antes de llegar directamente a él, nuestro filósofo reconoce la importancia de otros elementos tales como la sensibilidad, puesto que no es posible llegar sin más a un lenguaje excedente, sino que se llega gracias a la inversión del método fenomenológico que comenzará con la sensibilidad y continuará en la conciencia no-intencional. Y cuando hablamos de inversión, nos referimos precisamente a que le dará todavía más importancia a eso rescatado por su maestro, a saber, a la sensibilidad y a la conciencia no-intencional.

Otro gran aporte de la fenomenología fue mostrar que la filosofía tradicional sitúa el origen del *sentido* en el psiquismo como saber y no en la especificidad de la sensibilidad, por esto, el autor de *Totalidad e infinito* advierte que cuando Husserl amplía la noción de intencionalidad como el reconocimiento de la conciencia como proyecto del mundo, se

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>49</sup> Cf. Bergo, B.: *Levinas and Husserl*, The Oxford Handbook of Levinas, Edited by Michael L Morgan, Jan 2018. Page 6–7

<sup>50</sup> El lenguaje excedente al que apunta Levinas contiene un entramado de elementos tanto fenomenológicos como ontológicos. Dentro del plano fenomenológico podemos decir a bote pronto que está la no plenificación, pues la intención a la que apunta la conciencia va más allá de lo dado, cabe recordar que el rostro no es un fenómeno, sino que es un enigma y, por ende, no es un polo intencional que se presenta a la conciencia, sino que está más allá de cualquier representación y tematización. Por otra parte, en los elementos ontológicos está la superación de la categorización o conceptualización de la palabra a través de sustantivos o verbos copulativos que han sido herencia de la filosofía occidental y será a través de la herencia hebrea que muestre que la categoría no es fija, sino que exceden la utilidad histórica y política de servir como homogeneizadoras. La categoría en el lenguaje excedente se mostrará como acontecimiento del ser.

amplía la «comprensión» fenomenológica y se distingue de la intelección clásica –que se preocupaba sólo por cuestiones inmutables y que comprendía a la sensibilidad como un mero receptor de impresiones puras–; cuando el fundador de la fenomenología amplía la comprensión de la intencionalidad a los colores y los sonidos, estos se tornan también en propiedades del objeto y no se reducen a meras cualidades de la conciencia (aunque también lo sean, recuérdese la diferencia entre rojo sentido y cualidad rojo<sup>51</sup>) pues la existencia de los objetos consiste en el «aparecer» espontáneo de éstos en una estructura *noético-noemática*. Tomando esto como referencia, el nacido en Kaunas ahondará en la descripción fenomenológica para ir a estratos más profundos a través de ella, ya que, según la fenomenología, los objetos se ofrecen siempre como pertenecientes de antemano a la conciencia, es decir, como pertenecientes a un ámbito que la conciencia abre y anticipa, y es de aquí de donde parte nuestro pensador, pero al mismo tiempo, como señala Checci: «[...] vinculará, para criticarla –la conciencia intencional–, con la idea antigua que hace de la luz emanada por la conciencia la única relación posible con el mundo y los demás»<sup>52</sup>. Finalmente se puede decir que Levinas reconoce la importancia y el rescate de la sensibilidad, la intencionalidad y la conciencia no-intencional, empero, las radicaliza hasta afirmar su supremacía frente a la intuición o, mejor, su excedencia.

## **1.2 Lectura de las *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*. El primado del presente**

Para el filósofo francolituano la conciencia interna del tiempo suele confundirse con la descripción de la conciencia de sí que caracteriza a todo acto de conciencia y esto se debe a lo siguiente: la constitución de la presencia de los contenidos de conciencia se experimenta como duración, la cual, a su vez, es sucesión –uno tras otro– y simultaneidad –a la vez– en las que en cada momento el objeto temporal es identificado, reconocido y puede ser rememorado. Pero, y por esto el análisis del tiempo remite a la conciencia de tiempo

---

<sup>51</sup> «El rojo sentido es un dato fenomenológico que, animado por cierta función aprehensiva, expone una cualidad objetiva; él mismo no es una cualidad. Cualidad en sentido propio, esto es, propiedad constitutiva de la cosa que aparece no es el rojo sentido sino el rojo percibido. Sólo de forma equívoca se llama «rojo» al rojo sentido, pues rojo es nombre de una cualidad real» (Cf. Husserl, E.: *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Editorial Trotta, Madrid, 2002. Pág. 28)

<sup>52</sup> Cf. Checci, T.: *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, Universidad Iberoamericana, México, 1997. Pág. 42 (lo que está entre guiones es un añadido de mi parte)

(*Zeitbewusstsein*), esa duración de los objetos es sólo posible gracias a la conciencia de esa duración, o sea, a que la conciencia también está presente en el presentarse de esos objetos. Esto tiene dos implicaciones: 1) hay una primacía del tiempo presente respecto del pasado y del futuro; 2) hay dos direcciones de la conciencia temporal constitutiva: la primera dirección, que también es conocida como intencionalidad transversal, es el modo en que la temporalidad de la conciencia intencional constituye las determinaciones intencionales de los objetos y la segunda dirección es la de una conciencia última o intencionalidad longitudinal que se capta a sí misma en la duración<sup>53</sup>. Husserl llama longitudinal (*Längsinintentionalität*) a la intencionalidad que atiende las fases de conciencia, mientras que a la que se dirige a sus contenidos –objetos–, la va a llamar transversal (*Querintentionalität*)<sup>54</sup>. Con esto tenemos que en el tiempo el primado del presente no se refiere sólo al primado de la presencia de las cosas, sino, sobre todo, al primado de la conciencia siempre presente ante la cual las cosas se hacen presentes y duran.

Respecto de estas dos direcciones de la conciencia de tiempo se levanta la crítica de Heidegger, la cual es interesante porque otorga herramientas a la propuesta levinasiana, aunque su propuesta será también criticada por el oriundo de Kaunas. El filósofo de la Selva Negra acusa a Husserl de limitarse a una aclaración fenomenológica de la conciencia de tiempo y de pasar por alto el tiempo como realización originaria de la trascendencia, es decir, es un análisis que hace ver al tiempo, principalmente, como un objeto de conocimiento teórico, lo cual también contribuye al privilegio del tiempo presente<sup>55</sup>. Levinas, por su parte, también considera que hay una primacía del presente en los análisis del tiempo de Husserl, pero su crítica va en otra dirección, en una de apropiación e interpretación<sup>56</sup>. Esta

---

<sup>53</sup> «Thus, the retention which I am having of the past phase of the tone is necessarily also a retention of the preceding continuity of retentions right up to the primordial impression of this phase of the tone. Husserl calls the intention toward the tone (toward the "object" [Objekt] the "transverse intentionality" of the retention. He calls the intention toward the retentions (toward the flow of consciousness) the "longitudinal intentionality" of the retention (379ff., 82ff./ C, 108ff.). Within this longitudinal intentionality of the retention, the time-constituting flow itself appears to itself» Cfr. Bernet, R.: *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University press, 1999. Pág. 111

<sup>54</sup> Cf. Husserl, E.: *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*. Pág 80-83,116-118 y 379

<sup>55</sup> Cfr. Bernet, R.: *Levinas's critique of Husserl*, compendiado en *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge University press, 2004. Pág. 86

<sup>56</sup> Para Levinas es claro que la conciencia del tiempo interno se distingue de cualquier acto objetivante, por tanto, a diferencia de la crítica de Heidegger a Husserl, el tiempo no es un objeto más de la conciencia. Esta idea va tornándose cada vez más clara a partir de 1907 cuando Husserl abandona la idea de las sensaciones temporales. Levinas era consciente de esto y lo dice en su tesis doctoral, de hecho, la cita que hace referencia a esto está en la introducción general a este trabajo.



interpretación de la protoimpresión fungirá como pilar para considerar al tiempo desde su anacronía y ver al instante presente como momento de renovación. Pues más que poner el acento en la mera primacía del presente, lo que importa es ver en ese presente de la protoimpresión aquello que se escapa o, para decirlo con nuestro concepto guía, excede al presente de la conciencia. De todas maneras, en la crítica heideggeriana a la propuesta temporal del fundador de la fenomenología hay un aspecto relevante, a saber, que el camino abierto por el filósofo suabo abre algo dejado de lado por el Moravo: que el tiempo también tiene que ver con las preocupaciones de nuestra existencia como ser-en-el-mundo y este es el aspecto relevante que retoma. La preocupación de Heidegger por la facticidad humana es, para el filósofo lituano-francés, ir a un estrato inferior de la conciencia que no debe de ser descuidado ni dejado de lado. Así que las reflexiones de nuestro pensador oscilan entre lo propuesto por sus maestros en fenomenología, de los cuales retoma algo y, a la vez, critica algo. Como sea, es atinada una descripción que afirma:

«El origen de toda conciencia es la impresión primera *Urimpression*. Pero esta pasividad originaria es, al mismo tiempo, la espontaneidad inicial. La intencionalidad primera donde se constituye el presente. El presente es el surgimiento mismo del espíritu, su presencia en sí mismo. Presencia que no encadena: la impresión pasa. El presente se modifica, pierde su agudeza y su actualidad, sólo es retenido por un presente que lo reemplaza»<sup>57</sup>

Pero que sea atinada la descripción, no quiere decir que sea completa. Nuestro autor en el ensayo titulado *Intencionalidad y sensación* muestra que, para él, el presente no tiene la primacía pues justamente la realidad que establece el presente y el carácter temporal que posee nunca aparece por completo y se encuentra siempre desbordado por el pasado y por el futuro, porque el peso del cuerpo y la tierra que lo soporta. Así, tanto por el peso de la corporalidad, como por la significación ética que desarrolla después, Levinas rescata de la noción de *Urimpression* la sensibilidad que le acompaña como una espontaneidad primera y que nos apunta a lo importante, o sea, a aquello que se escapa del presente, que lo rodea y lo hace posible: «Sólo la protoimpresión está libre de toda idealidad. Es la forma actual del *ahora*, mediante la que se constituye, a través del acoplamiento de las retenciones y protenciones, la unidad de la sensación idéntica en el flujo»<sup>58</sup>. Lo que debemos tener en

---

<sup>57</sup> Cf. Bernet, R.: *Levinas's critique of Husserl*, compendiado en *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge University press, 2004. Pág.77

<sup>58</sup> Cf. *DEHH*. Pág. 223

cuenta es que en la primacía del presente está implícito lo siguiente: que el tiempo no es solamente forma que reviste a la conciencia, sino que es lo propio de la subjetividad, ya que, dicho husserlianamente, la temporalidad y el tiempo son el despliegue mismo de la subjetividad. Por lo tanto, el famoso campo temporal originario compuesto por protoimpresión, protención y retención es, además de la forma del tiempo, la condición de un espíritu libre. Por ello, de acuerdo con el nacido en Kaunas, para Husserl el tiempo es engendrado por la libertad y es denominado «flujo» porque se está hablando principalmente de la libertad del sujeto: «La conciencia de sí, antes que una simple constatación de su ejercicio, es intelección y, por tanto, luz y libertad. Se cumple en la conciencia inmanente de tiempo»<sup>59</sup>. La conciencia de tiempo hace posible a la intencionalidad misma y su siempre presente insinúa que no se requiere de nada más para su autoconstitución y la constitución de sus objetos.

En todo caso, lo importante para el autor de *Totalidad e infinito* es el énfasis que el nacido en Moravia le otorga al presente, lo que hace que el tiempo fenomenológico no tenga la forma de una corriente de conciencia o de un contenido como si fuera la cualidad o el atributo de un objeto: «Las intenciones y las sensaciones inmanentes a la corriente de la conciencia no son una especie de la realidad psicológica cuya descripción proporcionaría la fenomenología; están implicadas en el sentido de la subjetividad profunda de la que no cabe decir que sea un ser»<sup>60</sup>. El yo, el tiempo y la libertad son, para Levinas, cruciales en su interpretación de la filosofía husserliana; ya que el tiempo cumple esta libertad y esta libertad se cumple en el yo, en su aventura temporal; el tiempo no es preexistente al espíritu, no lo compromete en una historia, entendida como sucesión de hechos, sino que el sentido del mundo se constituye en un tiempo inmanente que es el tiempo de la libertad, el tiempo del despliegue de esa libertad. La primacía del presente representa el triunfo de la Mismidad, lo que en múltiples ocasiones el francolituano reprocha a su maestro. Dicho en otras palabras: el triunfo de la intencionalidad es el triunfo del sujeto. El análisis triádico, yo, libertad y tiempo, es el análisis de la autoconstitución del sujeto, en la que se confirma como dueño de sí mismo, incluso sobre su pasado<sup>61</sup>. Según el pensador judío el equívoco entre la actividad

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 76

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 223

<sup>61</sup> Levinas en el ensayo *Del uno al otro. Trascendencia y tiempo* señala que el análisis del tiempo de Husserl llevaría a entender la diacronía como una eternidad fallida porque el pasado y el futuro no son más que modos

y la pasividad que se da en la impresión originaria estará guiado siempre por la libertad del sujeto, a propósito de ello dirá Ricardo Gibu: «La primacía del presente no significaría otra cosa que la posibilidad de tematizar la constitución de la propia subjetividad y de todo acto intencional»<sup>62</sup>. Esto es relevante porque desde el ensayo *Intencionalidad y sensación* se hace un análisis clave para comprender la relación entre conciencia interna del tiempo y libertad. Dicha clave la podemos comprender a partir del peso que le da el autor de las *Investigaciones lógicas* a la capacidad de la conciencia interna del tiempo de anticipar el objeto intuido a través de los escorzos (*Abschattungen*). Esta capacidad anticipadora se vincula a la primacía husserliana de la libertad como lo explica Gibu:

«La unidad vivencial se da en un flujo temporal en el que se realiza la síntesis entre lo real y lo ideal, entre los datos hiléticos y las cualidades objetivas. La conciencia es un «flujo temporal de una ‘capa’ sensual que implica partes reales» y este contenido real o hilético «se distingue de las cualidades de los objetos mentados o esperados a través de la intención trascendente». Hay como una analogía entre ambos polos, entre el contenido hilético y las cualidades objetivas. La sensación, como unidad vivencial de esta analogía, no es una materia en bruto sino un contenido inmanente experimentado que deviene esbozo (*Abschattung*) de lo objetivo, anticipación real del objeto intencional. El paso del contenido inmanente a la condición de objeto se realiza a través de la intuición. Si el esbozo se comprende como la anticipación del objeto intuido, la intuición puede comprenderse no sólo como un aprehender (*Auffassen*), sino también como un interpretar (*Interpretieren*) o como un percibir interpretativo (*Deuten*). Aprehender e interpretar no son juicios, sino actos por los cuales las sensaciones se convierten en objeto para mí de modo ante-predicativo»<sup>63</sup>

---

de descomprimir la representación: «El análisis husserliano de la temporalidad ¿no vuelve a anunciar el tiempo en términos de presencia y de simultaneidad, de presentes retenidos y anticipados? ¿Saber del tiempo! Como si el tiempo se agotase en su forma de ser conocido y conformarse a las exigencias de su manifestación. Es este un análisis en el que el sentido de lo significativo se confunde con su adecuación al presente y a la representación con la simultaneidad de un conjunto que se introduce y se despliega en un tema; o, aún más radicalmente, con su aptitud para la *presencia*, es decir, para ser (entendido como verbo); como si, en la noción de presencia –o en la noción de ser expresada por la presencia– se confundiese un modo privilegiado del tiempo con el nacimiento mismo del saber en la representación, la tematización o la intencionalidad. Como si el saber concreción de la presencia constituyese el psiquismo de todo pensamiento. La manifestación coincidiría con la significación del sentido y apelaría a su comprensión. La representación (*Ver-gegenwärtigung*) –reminiscencia e imaginación– arrancarían al pasado y al futuro –simples modos de des-predimiento, de la inaccesibilidad a la mano, y por ello, de lo incomprensible– la presencia ya o aún inaprensible de lo caduco y de lo porvenir. La representación sería una aprehensión primera a la que incluso el intelecto remite la comprensión que funda. Reduciría estos «presentes» del pasado y del futuro, en principio, inaprensibles, a la simultaneidad del tema. Como si el tiempo en su diacronía, se convirtiese en una eternidad fallida, en la «imagen móvil de la eternidad inmóvil» o del Uno consumado.» Cf. *EN*. Pág 168

<sup>62</sup> Cf. Gibu, R.: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Ítaca, México, 2011. Pág. 50

<sup>63</sup> Cf. Gibu, R.: *Hermenéutica de la pasividad*. Acta philosophica, I, 23, 2014, Pág. 90-91

En virtud de lo anterior podemos entender que si surge la conciencia interna del tiempo es porque el yo es determinado por la impresión originaria. Esto es así, porque Husserl distingue dos intencionalidades a saber, a nivel de la conciencia primaria del tiempo y a nivel de la percepción de la cosa. Levinas es consciente de esto cuando dice en *Intencionalidad y sensación*: «Existe un vínculo entre la conciencia de la impresión –donde espontaneidad y pasividad se confunden– y la intencionalidad que mienta idealidades identificables»<sup>64</sup>. La vivencia de estas unidades inmanentes es la conciencia del tiempo y por ello remite en la nota 19, del mismo ensayo, al parágrafo 43 de *Las lecciones de la conciencia interna del tiempo* donde se desarrolla la idea de escorzo (*Abschattung*) respecto del tiempo, en contraste con la percepción del objeto. Incluso en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, el pensador lituano-francés mantiene esta diferencia entre la conciencia primaria del tiempo y la percepción del objeto, propia de *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, a pesar de que falte la exploración de los manuscritos acerca del presente vivo; ya que, lo que quiere, al mantener esta distinción, es mostrar la genialidad que se encuentra detrás de la protoimpresión husserliana y que señala como punto más destacable de la filosofía de la intencionalidad<sup>65</sup>; a saber, que el tiempo de la duración de los objetos depende

---

<sup>64</sup> Cf. *DEHH*. Pág. 219

<sup>65</sup> «En cualquier caso, de lo que estamos hablando es del tiempo recuperable. A un nivel que para Husserl es original, la temporalidad comporta una conciencia que no es siquiera intencional en el sentido «peculiar» de la retención. La *Urimpression*, la impresión originaria, la protoimpresión, a pesar del solapamiento perfecto en ella de lo percibido y la percepción (que no debería ya dejar pasar la luz), a pesar de esa estricta contemporaneidad entre ambos que es la presencia del presente, a pesar de la inmodificación de ese «absolutamente inmodificable fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulteriores» –ese hoy sin ayer ni mañana–, a pesar de todo ello, la protoimpresión no se *imprime* sin conciencia. Por cuanto «inmodificada», idéntica consigo, pero sin retención ¿no se adelanta la originaria impresión a toda protoimpresión y, así, no resulta acaso anterior a su propia *posibilidad*? Husserl parece decirlo al llamar a la impresión originaria «comienzo absoluto» de toda modificación que se produce como tiempo, fuente originaria que «no está ella misma producida» que nace por *génesis espontánea*. «No se desarrolla» (no es germen), sino que es «creación originaria». Lo «real» precedido y sorprendido a lo posible: ¿no sería esta la definición misma del *presente*, el cual, indiferente en esta descripción («¿la generación no tiene germen!») a la pro-tensión, no dejaría por ello de ser conciencia? Aquí reside, sin lugar a dudas, el punto más destacable de esta filosofía de la intencionalidad «constituyente» del universo, en la cual el prototipo de la objetivación teórica rige todos los modos de la posición intencional, aunque sea axiológicos o prácticos, y en la cual se afirma, en todos los casos, un paralelismo riguroso entre las tesis dóxicas, axiológicas y prácticas. De manera que Husserl no habría llegado a liberar al psiquismo de las primacía de lo teórico, ni en el orden de la destreza con los «utensilios» ¡ni en el de la emoción axiológica!, ni en el pensamiento del ser –¡diferente de la metafísica de los entes!– La conciencia objetivadora –la hegemonía de la re-presentación– resulta, paradójicamente, superada en la conciencia del presente. Y esto, ciertamente, torna comprensible la importancia primordial o el principio que, en el conjunto de sus investigaciones, adquirieron los manuscritos aún tan poco explorados sobre el «Presente vivo». La protoimpresión, aunque rehabilite el «dato sensible» del sensualismo empirista, vuelve a hallar, en el contexto de la intencionalidad (*que en Husserl sigue siendo imperiosa*) –o después de la negatividad hegeliana–, su poder

del tiempo como modo de ser de la conciencia porque es ella la que le da el carácter de presente al tiempo.

Para el nacido en Kaunas en el pensamiento de Husserl hay una primacía del presente, pero ese presente de la conciencia será, en su interpretación, diacrónico, es decir, hay algo excedente en ese presente que remite a un tiempo pasado inmemorial que está contenido en el mandato del rostro del Otro. Esto quiere decir que Levinas retoma lo descubierto por el Moravo respecto de la conciencia de tiempo, pero dándole importancia a aquello excedente, aquello no contenido en la conciencia de tiempo, pero que la hace posible. También retoma de su maestro que la manifestación de un sentido empieza a nivel de la sensación, mas difiere en la no-intencionalidad de la protoimpresión, ya que: «[...] el flujo ensambla la multiplicación de las modificaciones que se dispersan a partir del presente vivo»<sup>66</sup>. Por ello, el tiempo de la sensibilidad para el filósofo Moravo es el tiempo de la recuperación, o sea, el presente; en cambio, el lituano-francés no busca hablar del tiempo en términos de presente, sino que quiere expresar –por decirlo de alguna forma– la diacronía irreductible que está más-allá-de-lo-mismo, más allá del siempre presente de la conciencia de tiempo. Así pues, será mediante el concepto de *hipóstasis*, como aparición del sujeto, que el autor de *Totalidad e infinito* retoma la importancia del tiempo presente en tanto diacrónico, pues éste no es eliminado o vilipendiado porque el presente es génesis y aunque su análisis posee, como toda la filosofía levinasiana, algunos rasgos del análisis del tiempo hecho por el fundador de la fenomenología, hay elementos de su herencia hebrea que también están en el trasfondo de sus reflexiones sobre el tiempo. Por tanto, la simbiosis entre fenomenología y judaísmo está también aquí latente en su propuesta diacrónica, en tanto que apunta a aquello irrecuperable, irrepresentable, que antecede al tiempo de la conciencia y remite al tiempo del otro. Desde luego que la protoimpresión husserliana ya implica una diacronía –y Levinas es consciente

---

de asombrar. Conciencia que se produce al margen de toda negatividad dentro del Ser que todavía opera en el seno de la temporalidad de la retención y de la protensión. El presente vivo tiende a volver inteligible la noción de origen y de creación, esa noción de espontaneidad en la que actividad y pasividad se confunden absolutamente. Pero basta con que esta conciencia, *originalmente* no-objetivadora y no objetivada en el presente vivo, sea tematizable y tematizadora en la retención sin perder con ello nada de su sitio temporal adjudicador de «individuación», para que la no-intencionalidad de la protoimpresión vuelva a entrar en el orden y no encamine a más-acá-de-lo-Mismo ni a más-acá-del-origen. Nada penetra de incógnito en lo Mismo para interrumpir el flujo del tiempo y la conciencia que se produce bajo las especies de este flujo» (Cf. *AE*. Pág. 68–70)

<sup>66</sup> Cf. *AE*. Pág. 70

de ello<sup>67</sup>—, sin embargo, lo importante para él está en ese desfase insuperable que remite a la excedencia del tiempo y en la idea de hipóstasis como posición del cuerpo. Tanto el presente como el tiempo no son sólo continuidad y síntesis, sino posibilidad latente de un nuevo comienzo, así como remisión a un pasado inmemorial. De esta forma se podrá entender por qué para nuestro autor el tiempo —no sólo la protoimpresión— es una diacronía esencial, es decir, es la coexistencia de ritmos diferentes respecto a la indistinción de un zumbido constante: el tiempo no se reduce a la recuperación que impide el desgarramiento del hilo de la conciencia<sup>68</sup>, sino que hay algo que la excede, que ella no puede ni anticipar ni representar. Es a partir de esta diacronía que el filósofo judío puede desvelar la importancia de la relación con el Otro en un trasfondo conceptual en el que, a semejanza de Husserl, es posible hablar de la libertad del yo. Sin embargo, antes de hablar de la apertura en la temporalidad y el movimiento del tiempo entendido como la trascendencia hacia el infinito del Otro y la aventura ética que de él brota, cabe la posibilidad de detenerse en lo que Levinas entiende por escatología e hipóstasis y la importancia que, en ambos conceptos, juega el presente. Sin embargo, primero pasemos por la lectura crítica y la interpretación que hace de Heidegger.

### **1.3 La lectura levinasiana de la analítica del *Dasein***

Levinas en sus inicios tuvo gran admiración por el filósofo de la Selva Negra. En la entrevista otorgada a Philippe Nemo en el año de 1981<sup>69</sup>, reconoce el gran aporte que Heidegger dio a la filosofía a través de *Ser y Tiempo* y que resuena en la sonoridad del verbo ser tan presente en la propuesta de una ontología fundamental. Sin embargo, la admiración del autor de *Totalidad e infinito* por el nacido en Messkirch fue mermando no sólo por sus posturas políticas, sino también por el curso que tomó su propuesta filosófica, particularmente, en el tema del lenguaje. Eso sí, el distanciamiento del nacido en Kaunas respecto del filósofo suabo ya es visible desde los textos que se enmarcan en su etapa temprana, tales como *Reflexiones en torno a la filosofía del hitlerismo*, *De la Evasión* y *La ontología en lo temporal*, en los cuales podemos rastrear ese distanciamiento y que podemos resumir de la siguiente manera: la ontología fundamental, a pesar de su originalidad, sigue siendo una ontología de la

---

<sup>67</sup> Cfr. *DEHH*. Pág. 223

<sup>68</sup> Cfr. *AE*. Pág. 70

<sup>69</sup> Cfr. *EI*. Pág 35-41

mismidad. Desde luego la influencia heideggeriana en la obra levinasiana es innegable y ya está plasmada desde su primer gran texto cuando señala: «A nuestro parecer, el problema que plantea aquí la fenomenología trascendental se orienta hacia un problema ontológico, en el sentido singular que Heidegger atribuye a este término»<sup>70</sup>. En términos generales podemos decir que lo que fascina al filósofo francolituano de la filosofía heideggeriana es el hecho de que la ontología, como la fenomenología, «destruyen» –por decirlo de alguna manera– la relación sujeto-objeto tradicional. La novedad de la fenomenología, por un lado, está en que la intencionalidad no es una relación sujeto-objeto, sino que es la relación misma del sujeto *con el* objeto; por ello, la relación intencional no «busca» el sentido, sino que ella es la realización del sentido mismo del objeto. La novedad de la ontología fundamental, por otro lado, va todavía un paso más adelante porque redefine la intencionalidad a través de la estructura abierta del *Dasein* que desborda la noción de conciencia intencional o, para decirlo de otra manera, el carácter intencional de la conciencia se vuelve el drama de la comprensión-afectiva del ente que existe como ser-en-el-mundo. En virtud de ello, la propuesta ontológica heideggeriana significa, para el nacido de Kaunas, una continuidad de la fenomenología husserliana. Esto porque en la fenomenología husserliana la conciencia no describe un objeto exterior a ella misma, sino que una vez que ha sido realizada la reducción fenomenológica, la conciencia describe su propia experiencia de vida en la cual son vividos los objetos y la realidad misma. Y es desde aquí de donde parte, para él, la filosofía heideggeriana, pues aquí se introduce una nueva dimensión en el estudio del ser.

En ese ser de la conciencia la teoría no puede tener primacía: «¿Es acaso nuestra primera actitud ante lo real, la de una contemplación teórica? ¿No se presenta el mundo, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, por usar el término de Martin Heidegger?»<sup>71</sup>. Estas preguntas lo que dejan ver es que Levinas está de acuerdo con complementar la fenomenología trascendental a partir del pensamiento de los discípulos críticos del fundador de la fenomenología, entre ellos el filósofo de la Selva Negra, pues no solamente se busca el estudio de las estructuras de la conciencia, sino que importa hacer hincapié en que esa conciencia es una existencia encarnada como ser-en-el-mundo<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. *TIPH*. Pág. 24

<sup>71</sup> Cf. *TIPH*. Pág 152

<sup>72</sup> Cfr. *TIPH*. Pág 23-24

Lo anterior, para autores como Jean François Lavigne, representa que la interpretación levinasiana de la fenomenología de Husserl estuvo marcada desde el principio por la influencia de Heidegger:

«¿En qué parece a Levinas Heidegger susceptible de aclarar a Husserl mejor que lo que Husserl se explicó a sí mismo? En que le da el medio de colocar toda la problemática fenomenológica bajo la dependencia de la cuestión del ser [...], la interpretación levinasiana de Husserl estuvo, por lo tanto, desde el principio dirigida por la problemática heideggeriana de la *Seinsfrage*»<sup>73</sup>

Ciertamente, y como lo sugiere la cita anterior, para las etapas en las que el filósofo judío redacta y concluye su tesis doctoral, *Ser y Tiempo* ya era un texto con bastante peso dentro de la filosofía alemana y los ecos heideggerianos de la crítica al intelectualismo de Husserl son evidentes en nuestro pensador, por lo que no resulta sorprendente encontrar explícita e implícitamente algunos ecos heideggerianos. Pero sería un grave error reducir la filosofía levinasiana a una mera repetición de las críticas del autor de *Ser y tiempo* al filósofo Moravo, pues lo que hace es nutrirse, interpretar y distanciarse de sus maestros en fenomenología. Es en el texto *Martin Heidegger y la ontología* que el nacido en Kaunas, de manera análoga que como lo hizo con Husserl, introduce a Heidegger en Francia. Si bien tanto en *Martin Heidegger y la ontología* como en *La ontología y lo temporal* no hace un análisis exhaustivo de *Ser y Tiempo*, lo que sí hay que reconocer es que hace una exposición accesible de lo que es la propuesta de la ontología fundamental.

De las semillas más fructíferas que Heidegger sembró en el pensamiento de Levinas está la analítica del *Dasein* y la diferencia ontológica. La distinción entre ente (*das Seiende*) y ser del ente (*das Sein des Seiende*) le parece a nuestro pensador crucial no sólo para el desarrollo de su propio pensamiento, sino para el desarrollo ulterior de la filosofía en general, puesto que el ente –*das Seiende*– se refiere al objeto particular y el ser del ente –*das Sein des Seiende*– mienta el hecho de que cada objeto *es*, con lo que vuelve a tener toda la fuerza la verbalidad del verbo ser. Es decir, el ente es la realización de manera específica y claramente individual de ciertas posibilidades dentro del ser y, quizá lo más importante, esas posibilidades de ser no son meras abstracciones vacías, sino posibilidades del ser del ente

---

<sup>73</sup> Emmanuel Levinas, *Positivité et transcendance*, bajo la dirección de Jean-Luc Marion. Actas del coloquio sobre E. Levinas realizado en la Sorbona, 12-13 de diciembre de 1997. Participación de LAVIGNE, J.F., “Levinas avant Levinas”, l’introducteur et le traducteur de Husserl, PUF, París, 2000, Pág.58-59



que soy yo mismo (*Dasein*). Por ello, el ser del ente está configurado por la estructura de todas las posibilidades de realización de los distintos entes, porque el ser hace posible la aparición del ente y esa «estructura» del ser es la «estructura» del *Dasein* o, para usar el concepto técnico heideggeriano, esa estructura de la existencia son los existenciaros. De ahí que la ontología fundamental sea equivalente a una analítica del *Dasein*. Como sea, la gran revolución filosófica del filósofo suabo consistió, en primer lugar y, sobre todo, en denunciar el olvido del ser haciendo hincapié en la diferencia ontológica; en segundo lugar, en mostrar que el ser no es algo abstracto, sino que tiene que ver con la comprensión-afectiva que hace la existencia (*Dasein*) de sí misma. El nacido en Messkirch lo explica del siguiente modo en la *Carta sobre el humanismo*:

«El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente. Como al hacer esto el hombre no puede evitar tener una representación del ser, también el ser se explica solamente como «lo más general» de lo ente, y que por ende lo abarca por completo, o como una creación del ente infinito o como lo hecho por un sujeto finito. Simultáneamente, y desde tiempos remotos, el «ser» aparece en lugar de «lo ente», y viceversa, los dos se mezclan y envuelven en una extraña confusión todavía impensada. Como destino que destina la verdad, el ser permanece oculto»<sup>74</sup>

De acuerdo con el pensamiento heideggeriano la pérdida del ser en el ente permitió que ambos conceptos quedaran confundidos o incluso identificados, desde Platón hasta Hegel<sup>75</sup>. En el caso de Platón<sup>76</sup>, según el autor de *Ser y tiempo*, es en el diálogo de *El Sofista* donde el filósofo griego juzga que el ser debiera ser un concepto general y que todos los entes –empíricos– están implicados en la noción de ser como idea universal. De esta manera, Platón identificó al ser con la *idea (eidos)* supraempírica y universal. La *idea* nos muestra la verdad del ser y, por tanto, acabó convirtiéndose en el ente verdadero. Tal hecho determinó que un ente sustantivo –la *idea*– suplantará la identidad del ser, cuya verdadera naturaleza, verbal, quedó oculta en el ente durante siglos<sup>77</sup>. Ello impuso una estructura de poder ideal en la que

---

<sup>74</sup> Cf. Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*, Alianza editorial, Madrid, 2004, Pág. 52

<sup>75</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2015. Pág.27-28

<sup>76</sup> Platón, *El sofista* 244 a

<sup>77</sup> A lo largo de la *Carta sobre el humanismo* podemos encontrar numerosas referencias a lo que será al hecho de liberar al lenguaje de la acción “nombrar”, por decirlo de alguna manera, al ser. Para dar paso a que el ser sea un acontecimiento en el genio de la poesía. (Cfr. Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*, Alianza editorial, Madrid, 2004). Sin embargo, al ser este un texto del segundo despliegue del pensamiento

no cabe una historia libre para el ente, sino sólo el dominio del orden supraempírico, eterno e inmutable, sobre el empírico, temporal y finito, así la historia de la filosofía occidental es una historia determinada desde la *idea* que categoriza, controla y ordena el mundo empírico, es decir, una historia de poder y de dominio. Por estas razones, desde las primeras páginas de *Ser y Tiempo* se considera absolutamente necesario volver a realizar la pregunta acerca del ser, cuyo desciframiento juzga posible si encontramos verdaderamente la diferencia entre ser y ente.

Con la finalidad de desenmarañar este asunto es necesario estudiar al ente que comprende el ser, el *Dasein*, como el ámbito que hace posible el acontecer del ser, lo cual llama la atención de Levinas y le hace notar la importancia de este enfoque, de lo cual tenemos constancia en el texto *Martin Heidegger y la ontología*<sup>78</sup>, donde se resalta que el filósofo de la Selva Negra acaba considerando que el ser se realiza en el existir (*Dasein*) que se muestra en la comprensión del ser. Esto que tanto fascinó al autor de *Totalidad e infinito*, es también aquello de lo que se distancia, pues aquí también se puede decir que el ser es la totalidad, según la terminología levinasiana, puesto que el ser del ente es imposible sin el sistema de remisiones, sin el útil y, por ende, el ente queda englobado en su totalidad en la comprensión del ser. Y debido a que para Heidegger el *Dasein* es el ente que comprende al ser y en esa comprensión es de un ente «al que le va en su ser este mismo ser»<sup>79</sup>, entonces, sigue habiendo primacía de la mismidad del *Dasein*, aunque sea una mismidad no abstracta, sino una mismidad que vive el drama de su existencia. Para Levinas, por ende, a pesar de que Heidegger ha mostrado la pérdida del ser en el ente y le ha devuelto la importancia al carácter fáctico de la vida, así como a la verbalidad al ser gracias a la diferencia ontológica, la ontología no ha dejado de ser una filosofía del poder y la identidad, puesto que se mantiene en la lógica de la mismidad que reduce la multiplicidad a unidad y a la totalidad<sup>80</sup>.

---

heideggeriano se desconoce a ciencia cierta qué tanta influencia tuvo en el pensamiento de Levinas; no obstante, la diferencia entre el decir y lo dicho en *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia*, parece dar cuenta de que Levinas sigue en diálogo con el filósofo de la Selva Negra.

<sup>78</sup> Cfr. *DEHH*. Pág. 98-99

<sup>79</sup> *SuZ*: 16/ *SyT* § 35.

<sup>80</sup> Todos los señalamientos críticos de Levinas a Heidegger no son fortuitos o inocuos. En este punto podríamos decir que hay una especie de coincidencia y divergencia entre ambos autores. Heidegger considera que, a partir de la metafísica inaugurada por Platón, se generó una estructura de poder en la que la idea supra sensible, determina el mundo sensible. En el caso de Levinas hay en la historia de la filosofía, una filosofía del poder, pero ésta es anterior a Platón. En este punto podríamos decir, de algún modo, que ambos autores coinciden porque están en contra de las determinaciones del mundo físico a partir de un sistema de pensamiento. Sin

Desde luego, reconociendo que la analítica del *Dasein* expuesta en *Ser y Tiempo* fue de suma relevancia para el joven Levinas, pues en escritos como *De la existencia al existente* o *el Tiempo y el otro*, se valdrá de estos elementos y será patente la deuda que tiene con el oriundo de Messkirch, no tanto en un aspecto positivo, sino en el hecho de haberle proporcionado las herramientas para reformular al sujeto a partir de una facticidad anclada a la noción de una pasividad que no es de tipo gnoseológico, pero que nuestro autor llevará más allá, pues tampoco es una pasividad ontológica, sino ética, o sea, es una pasividad que se funda en la responsabilidad que acontece en el extremo abandono de las certidumbres del yo<sup>81</sup> y su libertad. En el texto *Martin Heidegger y la ontología* se puede notar que el nacido en Kaunas destaca a la disposición afectiva, la existencia y la derelicción (*Verfallen*) como temas centrales del filósofo suabo de los cuales se inspiró porque con ellos se puso el acento en la facticidad y la concreción de la vida, sin embargo, el lituano-francés resalta que esa concreción de la vida es imposible sin la sensibilidad y toda la propuesta que hace de ella como conciencia no-intencional, pues ello nos conduce a una larga serie de replanteamientos de los temas como: la temporalidad, la historicidad y la muerte, en los que se busca no sólo tener presente a la existencia concreta como ser-en-el-mundo, sino aquello que también la excede y excede esas descripciones.

---

embargo, Levinas señala que la filosofía del poder, presente en toda la historia de Occidente, es la reducción de la multiplicidad a la unidad; Heidegger, por su parte, es concreto al señalar a un culpable: la metafísica que pone al mundo en función de la idea puede legitimar todo tipo de atrocidades como el dominio de la técnica o el capitalismo. Aunque en este aspecto podrían volver a tener cierta semejanza, ya que Levinas sostiene que reducir la multiplicidad a la unidad ha generado un *mal elemental*, porque en nombre de una idea o de concepto, como el concepto de raza, se cometió el holocausto y veinticinco siglos de filosofía no han sido suficientes para evitar dos guerras mundiales o la idea de que hay subjetividades superiores a otras y que en nombre de las diferencias ontológicas, se pueda eliminar, abusar o victimizar a la alteridad y en esto ya no coincide con Heidegger. Porque el diagnóstico levinasiano es lapidario. Esta imposibilidad de la filosofía occidental para mantenerse “a resguardo del *Mal elemental*” estaría ligada a su concepción de la espiritualidad. La inmanencia en la que siempre cae la ontología es para Levinas, pensar el sentido a partir de la categoría de totalidad, por tanto, el otro está carente de estatura filosófica, es puro sinsentido y no puede sino aparecer como un escollo al ser eliminado. Como sostiene Emmanuel Muer: «[...] la historia de la filosofía de Occidente –más allá de las particularidades de cada uno de sus protagonistas– “puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, como una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una *totalidad* en la que la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna cosa fuera de ella y llega así a ser pensamiento absoluto”. En otras palabras, esta tradición originada en Grecia –a la que Levinas reserva el nombre de “ontología”– siempre pensó el sentido como la recomposición de una presunta totalidad perdida, siempre privilegió la unidad –piénsese, por ejemplo, en la unidad del ser de la que ya hablaba Parménides– respecto de la multiplicidad, la mismidad a expensas de la alteridad» (Cfr. Muer, M.: *Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana*, Revista de filosofía y teoría política 2009 (40) Pág. 91–114 ISSN 2314–2553. [https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/download/RfYTPn40a04/html\\_17?inline=1#8](https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/download/RfYTPn40a04/html_17?inline=1#8) )

<sup>81</sup> Cfr. Pinardi, S.: *La noción de “pasividad” en la ética de Emmanuel Levinas*. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 53, julio-diciembre, 2015, 647-660, ISSN: 1130-2097. <https://philarchive.org/archive/PINLND-3>

Con esto ya podemos más o menos tener una noción de lo que rescata nuestro pensador del autor de *Ser y tiempo* y de por qué en un principio se centra en la analítica del *Dasein* y su primacía de la ontología fundamental, esto es: que no se puede tener un acceso fenomenológico al ser sino es desde la comprensión-afectiva concreta que hace la existencia (*Dasein*) sobre su propio ser. Lo anterior suministra elementos suficientes para justificar que tanto la teoría del conocimiento como la antropología queden subsumidas en la ontología y así se pregunta: «¿La “irrealidad” del salto que lleva a cabo el sujeto al ir hacia el objeto, lejos de ser extraña al tiempo, acaso no sería un modo de él? ¿La teoría del conocimiento no se absorbe en la ontología, el conocimiento en la existencia? Éstos son justamente los problemas que Heidegger va a plantearse»<sup>82</sup>. No obstante, lo que queremos resaltar es que para Levinas el problema del ser nos remite al problema de la existencia humana encarnada como ser-en-el-mundo; porque el hombre es el ente que comprende al ser, es decir, para Heidegger el acontecimiento del ser no puede efectuarse fuera de la sede en donde dicho acontecimiento tiene lugar, o sea, el *Dasein*, siendo más específicos, el *ahí-Da* del ser-*sein*. Esto no quiere decir que el *Dasein* sea creador del ser, sino que en el *Dasein* el ser acontece: «Esta comprensión del ser es ella misma el ser: no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre»<sup>83</sup>. Esto demuestra, según el autor de *Totalidad e infinito*, que para el oriundo de Messkirch la ontología y la fenomenología se funden; aunque la ontología haya partido de la fenomenología, ésta termina por absorberla y por llevarnos al problema de la existencia humana: el problema del ser remite al problema del hombre. Pero ¿acaso no el problema del hombre remite al problema del otro? ¿Acaso no el problema del hombre remite a la ética como filosofía primera?

#### **1.4 La verbalidad del ser y la diferencia ontológica**

Para Levinas la reconsideración de la ontología por parte de la filosofía contemporánea posee aspectos que la hacen digna de atención porque hacen patente que el conocimiento del ser en general presupone una *situación de hecho* del sujeto que conoce; es decir, se está superando la suposición de una razón ingenua y desencarnada tan típica de la ontología clásica que liberaba al alma de las contingencias temporales y mundanas, dando como resultado una

---

<sup>82</sup> Cf. *DEHH*. Pág. 96

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 101

razón que se ha olvidado de los problemas de la vida cotidiana, que se ha olvidado de que es una razón encarnada en una existencia concreta y fáctica. En cambio, cuando se reconsidera el problema del ser dentro de la vida cotidiana descubrimos que la novedad que aporta la ontología contemporánea radica en situar al sujeto que comprende el ser en la facticidad del mundo y de su existencia, por ello cuando el autor de *Totalidad e infinito* admite que la ontología auténtica es la heideggeriana –tomando en cuenta que fue descubierta por Husserl<sup>84</sup>– reconoce que la facticidad coincide con la existencia temporal porque: «comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo»<sup>85</sup>. Otro aporte interesante de la ontología heideggeriana lo encontramos en que el mundo al que hace referencia no es ni el mundo de las ideas de Platón, ni el mundo que inaugura la historia del progreso –Hegel–, sino que se trata del mundo cotidiano que nos rodea, el mundo fáctico, pues: «En las ocupaciones temporales está ya inscrita la comprensión del ser. La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición»<sup>86</sup>. Para el fenomenólogo francolituano lo cautivador y, al tiempo, sospechoso de la ontología contemporánea radica en que «todo el hombre es ontología»: toda su vida y hasta su muerte están comprendidas en el ser, inclusive desde un punto de vista del olvido. Y es frente a esta subsunción de todo lo humano, mundano y temporal respecto de la comprensión del ser que nuestro pensador pondrá su atención para buscar aquello que lo excede, aquello más allá del ser, para decirlo con su lenguaje tardío.

De cualquier manera, el aporte que Heidegger hizo respecto de la ontología es invaluable y también está presente al subrayar que la contingencia y la facticidad no son datos de la intelección, sino el acto mismo de la intelección y, gracias a ello, se retorna a los temas originales de la filosofía: «La cuestión abstracta de la significación del ser en cuanto ser y las cuestiones de la actualidad se vinculan espontáneamente»<sup>87</sup>. Empero, la pregunta natural que surge es: ¿Cuál es el problema con la propuesta heideggeriana? ¿En qué sentido se dice que

---

<sup>84</sup> La afirmación anterior puede ser confrontada en el capítulo 4 *De la descripción a la existencia* del texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, en el cual Levinas habla de los aportes dados por Husserl y Heidegger a la fenomenología como método y a la ontología como estudio del Ser. (Cfr. *DEHH*. Pág. 144–148). También véase nuestro subcapítulo 1.3 en el que señalamos que el punto de partida de la ontología heideggeriana es el ser de la conciencia.

<sup>85</sup> Cf. *DEHH*. Pág 14

<sup>86</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem*

en ella el otro queda olvidado? En el tercer y cuarto subtema del ensayo *¿Es fundamental la ontología?* El filósofo judío señala que el nacido en Messkirch tematizó la alteridad, pero de una manera que no la pone en primer plano, como ahora lo veremos. Levinas reconoce que en la analítica existencial se expone que la relación fundamental con los entes es en tanto que útiles, lo cual, tiene una relevancia doble, la primera y más importante es que el trato con los entes en tanto que útiles rompe con la estructura teórica del pensamiento occidental – primacía de la teoría ante lo que está ahí presente (*Vorhandenheit*)– y la segunda, estrechamente ligada con la anterior, es que si la relación más próxima con los entes intramundanos es de utilidad no es porque el útil goce de primacía ontológica o gnoseológica, sino porque como dice Escudero: «Estos [...] remiten de manera simultánea a otras personas, es decir, en el descubrimiento de los entes intramundanos se descubre un *co-descubrimiento* de los otros»<sup>88</sup>. En los §22-24 de *Ser y Tiempo* se hace un análisis de la espacialidad y los útiles, que, si bien el adjetivo «útil» puede sonar peyorativo, en la filosofía heideggeriana adquiere un significado bastante peculiar ya que el útil es útil en la medida en la que es lo *existencialmente* más cercano a mí: «El ente “a la mano” tiene cada vez una cercanía variable, que no se determina midiendo distancias. Esta cercanía se regula por el manejo y el uso en un “cálculo” circunspectivo. La circunspección del ocuparse determina lo que en esta forma es cercano considerado también la dirección en la que el útil es accesible en cada momento»<sup>89</sup>. Gracias al cariz que el pensador de la Selva Negra le da al ente intramundano como útil podemos entender que su utilidad no está en la posición espacial que ocupa en términos objetivos (*Vorhandenheit*), sino en su estar a la mano (*Zuhandenheit*)<sup>90</sup>. Por otra parte –y dejando intencionalmente de lado todo el tratamiento de la espacialidad constitutiva del *Dasein*<sup>91</sup>– este tratamiento con los entes intramundanos en tanto que útiles tiene, como se ha dicho, una importancia en la estructura del pensamiento porque: «Pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado,

---

<sup>88</sup> Cf. Escudero, A.: *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 1, Herder, Barcelona, 2016. Pág. 223

<sup>89</sup> *SyT* § 22

<sup>90</sup> Cf. Escudero, A.: *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 1, Herder, Barcelona, 2016. Pág. 216

<sup>91</sup> Para más información acerca de este tema consúltese: *Ser y Tiempo* §23–24 y Escudero, A.: *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 1, Herder, Barcelona, 2016. Pag. 217–22

acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo»<sup>92</sup>. Ahora bien, como se dijo más arriba, el trato con los útiles nos lleva al co-descubrimiento de los Otros, por ello, para Levinas la noción clave en *Ser y Tiempo* para referirse a la alteridad es el *Mitsein*; ya que el *Mitsein* es la coexistencia con los otros que tienen mí mismo modo de ser (*Dasein*). Así que es una evidencia fenomenológicamente constatable de que el *Dasein* no existe de manera solitaria o aislada, sino que los otros también están junto con él. Es verdad que Heidegger señala y resalta que los otros no son meras cosas que están ahí, pues no está reduciendo a los otros seres-humanos a simples alteridades que coinciden en el mundo, sino que también se co-existe (*Mitdasein*) con ellos:

«“Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos como tiene el carácter ontológico de un “co”-estar- ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del *Dasein*; él “también” se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos *existencial* y no categóricamente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinados por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros.»<sup>93</sup>

Así que Levinas pone su atención en el co-estar (*Mitdasein*), pues es un dato primario, pero para buscar lo que en este coexistir (*Mitdasein*) excede a la descripción fenomenológica hecha por el filósofo de la Selva Negra. Para él, el *Dasein* se compromete espontáneamente consigo mismo y con el «destino» de su existencia que se juega en el estar vuelto hacia la muerte (*sein zum Tode*) en el que asume su finitud. Dicho de otra manera, se trata nuevamente de una filosofía de la mismidad o, si se prefiere, de una filosofía que le da primacía al Mismo, puesto que la relación con los útiles y con los otros es un existenciarío del *Dasein* y la alteridad queda en segundo plano cuando de lo que se trata es de la propiedad de asumir su finitud. La respuesta ante la pregunta quién es el *Dasein* puede dar cuenta de por qué al nacido en Kaunas le parece que el trato con los útiles y con los otros es un retorno al pensamiento de la mismidad: «[...] El *Dasein* es el ente que soy cada vez yo *mismo*; su ser es siempre el *mío*»<sup>94</sup>. El término *mismidad* –que el fenomenólogo francolituano usa para referirse a la

---

<sup>92</sup> Cf. *DEHH*. Pág. 15

<sup>93</sup> Cf. *SyT*. § 25

<sup>94</sup> *SyT*: 25 (Las cursivas son mías)

reducción de lo Otro al sí Mismo— es usado por Heidegger para hablar de una estructura ontológica, pero también de una indicación óptica de que este ente —el *Dasein*— es siempre un *yo* y no otros: «El quién queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí” [*das “Selbst”*]. El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad.»<sup>95</sup>. De hecho, si se hace una lectura atenta de *Ser y tiempo* se descubre fácilmente que el trato con los otros queda siempre en el plano de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), en el ámbito de la caída (*Verfallen*), o derelicción para guardar la traducción levinasiana, es decir, de las habladurías (*Gerede*), la avidez de novedades (*Neugier*) y la ambigüedad afectiva (*Zweideutigkeit*). Por lo tanto, aunque efectivamente el filósofo de la Selva Negra concretiza la ontología en la facticidad de la vida que es-en-el-mundo y aunque en ello esté presente el coexistir con los otros, el constante retorno del *Dasein* a la mismidad hace que la alteridad quede en segundo plano, aunque se reconozca que pertenece y forma parte de esta facticidad. En el caso concreto de los otros, se reconoce que no son una proyección del sujeto, mas se sigue en la lógica bajo la cual el Mismo está por encima del Otro. Aunque es verdad que los otros, en la ontología heideggeriana, también son *Dasein* con los que *se co-está*, el *Dasein* confirma su primacía en el modo de ser *con*-los otros —aunque no es la única forma de confirmar su modo de ser— por tanto, es comprensor y hacedor de su destino porque el ser se identifica con su existencia. Pero si traemos al primer plano a la alteridad, entonces, nos topamos con una experiencia que desborda a la Mismidad, nos encontramos con un excedente, con un misterio.

Resumiendo: Para el pensador francolituano la ontología heideggeriana es innovadora porque se ocupa de la existencia histórica en la medida en la que posee un carácter dramático y ese drama se ejecuta como ser-en-el-mundo. Si tomamos en cuenta que la existencia es ontológica y que estamos englobados en el acontecimiento dramático de estar-en-el-mundo, así podemos ver que el aporte de la ontología consiste en que comprender nuestra situación no es definirla, sino hallarse en una disposición afectiva comprensora. Y esto es lo que Levinas retoma y reinterpreta de Heidegger: pensar es comprometerse con aquello que se piensa. Sin embargo, para el filósofo judío esto no basta, pues lo originario no está en la Mismidad y su finitud, no está en su comprensión del ser de su propia existencia y en la

---

<sup>95</sup> *Ibidem* (Las cursivas en la palabra mismidad son más)



asunción de su finitud, sino que lo originario es algo excedente. Esta excedencia es visible – en su invisibilidad– para la existencia cuando se descubre sometida a la obediencia del mandato del Otro, lo que nos saca del drama de la existencia y nos conduce a la tragedia, para decirlo levinasianamente. El autor de *Totalidad e infinito* ejemplifica lo anterior con la tragedia del Rey Edipo<sup>96</sup>: el relato es tragedia, no porque hay un destino irrecusable, sino que el destino de Edipo ha sido marcado por las huellas involuntarias que dejó Layo al momento de deshacerse de él. Por lo tanto, el cumplimiento del oráculo no es el cumplimiento del *Logos*, sino que la *Moirai* está en el seguimiento de las huellas involuntarias. Lo que con esto se quiere resaltar es lo siguiente: todos somos responsables más allá de nuestras intenciones, pues es imposible no producir este tipo de descuidos porque nuestra conciencia no agota nuestra relación con los otros y con la realidad. Como se reafirmará en los capítulos posteriores el autor de *Totalidad e infinito* sí considera al autor de *Ser y tiempo* como un filósofo revolucionario y fundamental, sin embargo, de ninguna manera, estará de acuerdo con que el destino de la existencia se juega en la condición ontológica del *Dasein* porque: «[...] la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento universal»<sup>97</sup>. He aquí la discrepancia con el pensamiento heideggeriano<sup>98</sup>: la ontología contemporánea, aunque reconduce el ser a su facticidad existencial como ser-en-el-mundo, retorna al pensamiento y primacía de la mismidad y su lenguaje da cuenta de ello. Para el nacido en Kaunas lo más importante es aquello que excede la asunción de mi tiempo finito, aquello que desborda mi ser-en-el-mundo, porque ésta sería la única manera de salir de esa lógica de la mismidad, por ello el filósofo lituano-francés tratará de mostrar que la verdad no es el tesoro que ha de ser revelado al hombre, sino, más bien, el verdadero tesoro se encuentra en la enseñanza, la belleza, el bien y la justicia, lo que no es alcanzable por vía

---

<sup>96</sup> Cfr. *EN*. Pág. 15

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 17

<sup>98</sup> Ciertamente Levinas tiene diferencias personales con la postura política de Martin Heidegger; sin embargo, desde el punto de vista filosófico –que es lo relevante en su propuesta de pensamiento y en el presente trabajo– la diferencia está en la propuesta ontológica en la que el *Dasein* es la expresión de el Mismo. Para más información acerca de la diferencia política entre Heidegger y Levinas véase: Caygill, M.: *Levinas and The political*, Taylos and Francis e–Library, 2005.

ontológica, sino ética (y metafísica), lo que sólo es posible mediante una ética como filosofía primera.

### **Conclusiones del capítulo I**

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, Emmanuel Levinas hace una lectura crítica y detallada tanto de Edmund Husserl y su filosofía trascendental como de Martin Heidegger y la ontología de la facticidad. De las diversas cosas que se mencionaron, quisiera que el lector mantuviera en mente, para los capítulos posteriores, dos ideas centrales a saber: la intencionalidad de la conciencia y la facticidad del ser-en-el-mundo. Esto, debido a que, consideramos que lo que al filósofo francolituano le interesa de Husserl es el hecho de que siempre hay algo que excede a la intencionalidad de la conciencia; de igual modo, del filósofo de Messkirch, retoma el hecho de que la contingencia y la facticidad no son datos de la intelección, sino el acto mismo de la intelección, no obstante, esos datos desbordan a la mismidad, o sea, la exceden. Por tanto, la senda que queremos recorrer de la mano de nuestro autor es la excedencia tanto de los horizontes de sentido, como del ser-en-el-mundo.

## CAPÍTULO II: *Apropiación levinasiana de la fenomenología*

Como se ha visto hasta ahora, Emmanuel Levinas, como muchos otros fenomenólogos, no tiene la intención de repetir de manera canónica a Husserl o Heidegger como un mero especialista (*Scholar*) de sus maestros, sino que ya desde escritos tempranos buscará apropiarse de la fenomenología, centrándose en el tema de la alteridad y desde esta perspectiva dar su propia visión en la que se entrecruzan la filosofía y el judaísmo. Puesto que en el pensamiento levinasiano, como se verá en este capítulo, hay una especie de coincidencia –quizá una suerte de espejo– entre las «corazonadas» filosóficas que ha encontrado en el pensamiento fenomenológico y la tradición hebrea, pues cuando se lee a Levinas más allá del fenomenólogo siempre surge un asombro ante la interesante convergencia que logra entre las dos tradiciones. Entre los temas en los que se busca resaltar, tanto esta convergencia, como la tesis principal de la presente investigación que es la excedencia, están la sensibilidad, la temporalidad (como temporalidad anárquica<sup>99</sup>) y la ética sobre la ontología.

Este capítulo comienza estableciendo la diferencia entre necesidad, gozo y deseo metafísico. A lo largo del primer apartado, lo que se pretende es precisar algunos términos que en el capítulo anterior quedaron mencionados tales como: la indeterminación del ser, la evasión, la hipóstasis y la escatología. La aclaración de estos términos cien por ciento levinasianos es para dirigirnos a los tres temas más importantes del presente apartado y mostrar cómo Levinas se apropia de la fenomenología y la combina con elementos hebreos. La diferencia entre necesidad, gozo y deseo, como el lector podrá corroborar, nos abre el camino para hablar de la sensibilidad que en la propuesta levinasiana es entendida como el fruto de la inversión del método fenomenológico. El filósofo lituano-francés ha entendido a la sensibilidad como una estructura muy especial<sup>100</sup>, la cual es mucho más originaria que la

---

<sup>99</sup> El camino de Levinas para llegar a la temporalidad anárquica va desde escritos de 1948 hasta la tesis de 1974 que es donde explícitamente la nombra temporalidad anárquica (Cfr. *AE*. Pág. 175–181). En este trabajo se ha decidido nombrarla únicamente así y, en la medida de lo posible, evitar el uso de los términos tiempo auténtico o tiempo de la fecundidad o diacronía para no crear equívocos en la exposición de la temporalidad levinasiana como si hubiera tres formas de entender el tiempo y no sólo una misma que fue evolucionando hasta demostrar esa *a-kronos* –si se me permite el término– que nos conduce a la excedencia.

<sup>100</sup> «El espíritu del sistema de Husserl, el papel que en él juega la idea de intencionalidad se oponen de la manera más clara a una suposición tal. Para empezar, los datos *hyléticos*, tal como muestra la constitución husserliana del tiempo, están ya de algún modo constituidos por una intencionalidad más profunda, propia de la conciencia, de la cual hemos hecho abstracción en este estudio. Sólo desde el punto de vista de la corriente ya constituida,

intencionalidad activa. La sensibilidad, y el giro que Levinas le da como conciencia no-intencional –que detallaremos hasta el tercer capítulo–, muestra la importancia de la pasividad como algo anterior a la intencionalidad activa; es decir, la relevancia de centrarnos en la sensibilidad radica en que Levinas parte de ella, como la ha mostrado Husserl, pero hace una apropiación al exponerla como una conciencia sin intención; ya que la no-intencionalidad de la conciencia remite a una sensibilidad como responsabilidad. Esta posición es novedosa porque la conciencia no-intencional resultará ser más originaria que la conciencia intencional husserliana poniendo como fundamento principal la diferencia entre necesidad y deseo. Esto nos permite comprender que todo el camino recorrido por el lituano-francés trata de mostrar una excedencia, tanto en la primacía de la sensibilidad, de la temporalidad anárquica y de la anterioridad de la ética sobre la ontología.

Posterior a la exposición de la sensibilidad pasaremos a la apropiación de la temporalidad husserliana. El paso del tema de la sensibilidad al tema de la temporalidad ha sido decidido porque en la sensibilidad levinasiana hay un análisis muy interesante de la corporalidad que asocia constantemente al tiempo; por tanto, nos parece un paso coherente entre un tema y otro, pues el filósofo lituano-francés los vincula en repetidas ocasiones desde escritos de juventud hasta sus obras mayores. En este segundo subtema se expondrá al tiempo como la anarquía; anarquía que mostrará la importancia de la separación en oposición a la unidad, ya que la primacía de la alteridad está en relación con una perspectiva que se analiza desde la temporalidad y es, justamente, en este punto donde se vuelve a presentar la importancia de la protoimpresión como génesis espontánea. Es decir, se expondrá la reformulación de la *Urimpression* husserliana y mostraremos cómo el instante presente permite renacer constantemente y, de esta forma, se renueva el tiempo; esto va de la mano con la crítica a la conciencia intencional de la propuesta del tiempo en Husserl, en la cual se expuso que el primado del tiempo presente es en el fondo el primado de la conciencia teórica. Para comprender mejor el análisis fenomenológico del tiempo del filósofo lituano-francés, introducimos elementos de la perspectiva hebrea porque, efectivamente, la diacronía del tiempo puede pensarse desde el regreso al infinito de la temporalización del tiempo que surge

---

la sensación (*Empfindung*) es algo inmaterial. Sin embargo, la sensación es comprensible, sólo como correlativa a un acto de sensación, a un acto más profundo y de estructura muy especial. Hay entonces, en el corazón de la conciencia, una intencionalidad. Se trata del elemento primero y último de la conciencia, que ya no puede ser, a su vez, el objeto de algo más». Cf. *Ideen* I §36 (citado por Levinas en la *Teoría fenomenológica de la intuición*)

al tratar de solucionar el problema del tiempo, en tanto tiempo vivido y tiempo hecho conciencia. Sin embargo, la diacronía del tiempo puede completarse con la perspectiva que otorga la tradición hebrea cuando habla de la creación como renovación y el perdón como retroacción del tiempo, ya que aunque la diacronía y la anacronía vienen de un problema fenomenológico, con la perspectiva hebrea Levinas nos muestra al tiempo como creación constante y, con ello, se resalta mejor la excedencia del tiempo que remite a la excedencia del lenguaje ético, la cual se considera que sería menos visible desde una perspectiva meramente fenomenológica y es por ello que se considera de gran relevancia mencionar cómo el filósofo judío replantea y relaciona la temporalidad con la idea de creación ya que como sostiene Catherine Chalier: «[...] la idea de creación permite pensar en una relación entre lo mismo y lo otro que no haga de la multiplicidad una expresión degradada del Uno»<sup>101</sup>. En virtud de que se pretende mostrar la novedad del pensamiento levinasiano, el lector notará que empezaremos a tomar en cuenta las lecturas talmúdicas<sup>102</sup> ya que consideramos que estos textos apoyan y precisan elementos de la temporalidad que sólo quedaron señalados en el capítulo anterior<sup>103</sup> y de la relevancia que nuestro autor le otorga a esta otra fuente de sentido.

Finalmente, cabe advertir al lector, que en el último subtema se hará un salto temporal de los escritos de juventud a escritos posteriores a 1961. El motivo de este salto temporal es porque, aunque, efectivamente, Levinas habla del primado de la ética desde escritos de juventud, no lo hará tan explícitamente sino hasta *Totalidad e Infinito* que es cuando se consolida su propuesta filosófica. Ahora bien, la apropiación de la fenomenología para hablar de la sensibilidad y la temporalidad en los escritos de juventud son condiciones de posibilidad para entender el primado de la ética y la importancia del francolituano en el contexto de la fenomenología francesa contemporánea. De este modo, buscamos unir al análisis de la sensibilidad y el tiempo, el problema de la alteridad y, con ello, plantearnos si la pregunta

---

<sup>101</sup> Cf. Chalier, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Herder, Barcelona, 2004. Pág. 30

<sup>102</sup> Cabe aclarar que lo que se pretende al introducir temas propios del judaísmo no guardan la intención de proponer a Levinas como un filósofo que tradujo y justificó filosóficamente una especie de fideísmo. Se trata de exponer que hay un paralelismo en la fenomenología y el judaísmo, no en tanto que religión sino, como fuente de sentido para la razón.

<sup>103</sup> Cfr. Apartado 1.2 Lectura de las *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*. El primado del presente.

por el ser es más fundamental que la *justificación*. A lo largo de este último subtema expondremos cómo el autor de *Totalidad e Infinito* considera que la pregunta por el ser no es más fundamental que la responsabilidad con respecto al Otro. Es decir, la pregunta por el ser tiene otro fundamento; un fundamento ético que posee ya la captación originaria presupuesta en la ontología; por tanto, a pesar de que la ontología busca los principios, la ontología misma tiene un principio. Esto es relevante porque la discrepancia que Emmanuel Levinas tiene con respecto a la ontología de la mismidad –o sea, la de Martin Heidegger– no es la de una superposición simplista de la ética sobre la ontología, sino la de la captación del origen en la relación con el Otro, lo que Levinas denominará *hacer antes de saber*<sup>104</sup>. Por tanto, el primado de la ética frente a la ontología es una toma de distancia con respecto de la ontología heideggeriana porque en esa propuesta ontológica –por lo menos la que está presente en *Ser y Tiempo*– está el culmen del pensamiento de la mismidad, pues, como ya se dijo, el *Dasein* –que es en todo caso siempre él mismo– es donde tiene lugar la pregunta por el ser y se realiza el acceso a la comprensión del ser. En cambio, para Levinas, el sentido está en la responsabilidad para con el Otro, de ahí el primado del rostro del Otro como una significación sin contexto que se presenta como enigma a través del oído y que apunta a la excedencia; además, esto será relevante para lo que en el capítulo tercero se diga del sonido como hipóstasis.

## 2.1 Diferencia entre necesidad, gozo y deseo metafísico

### 2.1.1 Indeterminación del ser

En los escritos de juventud de Emmanuel Levinas, tales como los *Escritos del cautiverio*, *De la existencia al existente*, o *El tiempo y el Otro* se esboza lo que posteriormente, será la crítica a la totalidad; la cual parte de lo que él denomina *la irremediable situación de ser*. Para el filósofo lituano-francés el hecho de ser sin objeto es lo realmente significativo de la filosofía heideggeriana<sup>105</sup>, ya que muestra al ser como indeterminación pura y es, a partir de esta interpretación, que Emmanuel Levinas le otorga el nombre de *il y a (hay)*. Empero, ¿qué significa el *il y a*, según nuestro autor? Para contestar a este cuestionamiento la metáfora del

---

<sup>104</sup> Esta frase está tomada de la lectura talmúdica *La tentación de la tentación* cuya exposición desarrollaremos en el capítulo siguiente

<sup>105</sup> Cfr. *TA*. Pág. 83

insomnio que plantea el filósofo de Kaunas nos parece la mejor respuesta puesto que puede acercarnos a entender el atributo del *existir anónimo*, ya que en la experiencia del insomnio se puede *percibir* el anonimato del *hay*:

«Lo característico del insomnio es la conciencia de que no hay descanso final, es decir, de que no hay medio alguno de abandonar la vigilia en la que nos mantenemos. Vigilia sin objeto. Mientras estamos fijos, perdemos la noción de nuestro punto de partida y de llegada. El presente queda adherido al pasado, es todo él herencia del pasado, sin ninguna renovación. Siempre el mismo presente o el mismo pasado que dura —Un recuerdo sería ya una liberación de ese pasado—. El tiempo no parte aquí de punto alguno, tampoco se aleja ni se difumina»<sup>106</sup>.

La cita anterior muestra que el *hay* sería el objeto de la metáfora del existir sin existente pues: «Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*»<sup>107</sup>. Ese existir sin fisuras, ese ser puro del que es imposible escapar, es el *hay*: «La noción de ser irremediabilmente sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites. La angustia, según Heidegger, es la experiencia de la nada. ¿No se trata más bien —si por muerte entendemos nada— del hecho de que es imposible morir?»<sup>108</sup>. Sin embargo, nuestro autor considera que es paradójico caracterizar el *hay* por la vigilia, como si realmente existiera en él una especie de conciencia, pero para el filósofo de Kaunas, lo que caracteriza realmente a la conciencia no es un perpetuo estado de vigilia, sino que ésta requiere de la posibilidad de descanso en el sueño, ya que para que la conciencia participe de la vigilia, necesita reposar. Así, lo que hace específica a la conciencia es la capacidad de conservar, en todo momento, la posibilidad de retirarse para dormir; la conciencia es la capacidad de dormir, de poner en pausa el *hay* que es la esencia del ser en su significado de algo neutro<sup>109</sup>. Por tanto, en el *hay* se encuentra todo aquello que no posee conciencia y se

---

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.* Pág 85

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.* Pág 84

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.* Pág 87

<sup>109</sup> Levinas a partir de *La existencia al existente* está introduciendo una nueva interpretación del *Hay*; por lo que es cuidadoso en diferenciarlo del *Es gibt* heideggeriano. Dice Tania Checci, con respecto a la distinción entre el *Il y a* levinasiano y el *es Gibt* heideggeriano, en el estudio titulado: *Myth and il y a A Convergent Reading of René Girard and Emmanuel Levinas*: «The *Il y a*, as the “brutal fact of being” as he calls it in this precocious booklet, is experienced, according to the later descriptions of *Existence and Existents*, firstly as the loss of all definite objects at night time, and eventually as a continuum of existence that engulfs the subject in, for example, insomnia. The *elemental*, on the other hand, is described in his opus magnum

manifiesta, no como existente, sino como pura existencia. Esto último implica, para nuestro autor, que cuando no asumimos nuestra responsabilidad por el Otro, permanecemos alienados en el ser anónimo como una cosa entre las cosas, como si se volviese imposible la responsabilidad porque ella implica romper con el *hay* neutro y asumir la singularidad de la subjetividad.

Aquí podríamos encontrar la diferencia más grande entre Heidegger y Levinas, a saber: el modo de atender el ser. Para el filósofo de Messkirch, lo primario y esencial del hombre es el cuidado del ser que se realiza como cuidado del ser de sí mismo. Para el francolituano, en cambio, lo primario y esencial del hombre no es el cuidado del ser de su propia existencia, sino responsabilizarse del «Otro», cuyo rostro sólo es expresable en el *decir*<sup>110</sup> que hace nacer la palabra. Se puede decir que, para Martin Heidegger, la comprensión del ser es la posibilidad de la manifestación de los entes, en cambio, para Emmanuel Levinas el ser es total indeterminación; es el *il y a*, por ello, Levinas se separa del filósofo suabo y hace un intento por comprender la propuesta ontológica desde una perspectiva crítica: antes y después del ser de mi propia existencia va la responsabilidad para con el otro<sup>111</sup>. Por lo que, en el año

---

*Totality and Infinity* as the fruitfulness of existence, as a realm in which the subject is joyfully immersed as he or she awakens to the life of the senses. But even if, in the context of his first introducing of the *il y a*, Levinas is careful enough to disengage his new negative notion from the Heideggerian *es gibt* which carries a connotation of abundance, his renewed attempt at keeping this ontological abundance free of negative associations when he deals with the *elemental* is fraught with risks». (Cf. Checci, T.: <https://forumphilosophicum.ignatianum.edu.pl/docannexe/file/3558/05.pdf>. Pág 129)

<sup>110</sup> Cabe mencionar en este punto que tanto en Heidegger, como en Levinas existe la distinción entre el *decir* y lo *dicho*. Para Heidegger, el concepto de *decir* representa la capacidad de revelación del ser en el pensar del poeta. Mientras que, para Levinas, ese mismo concepto del *decir*, representa la capacidad de revelación del Otro a través de la actitud comprometida de el Mismo. Es decir, se trata de la voz del ser humano inspirada por el Otro. Lo *dicho*, para Heidegger, es la voz del poeta inspirada por el ser, mientras que, para Levinas, representaría al propio ser en sí mismo. Para el filósofo francés, el ser, como lo *dicho*, es el lenguaje en el que el pensamiento se expresa. Es el lenguaje en el que lo *otro que ser* se reifica y se tematiza en el *decir*: «No hay esencia ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo Dicho como verbo es la esencia de la esencia. La esencia es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La esencia no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo» (Cfr. *AE*. Pág 90). Podríamos decir que, para Levinas, el *decir* es sentido, mientras que lo *dicho* es ser. Y, puesto que el *decir* procede del Otro, y lo *dicho* no es más que el *decir* reificado, hemos de concluir que la ética, la relación con el Otro, da sentido a la ontología: «Por tanto, el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia como un sistema de signos que duplica los entes que designan substancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades...» (Cfr. *AE*. Pág. 90)

<sup>111</sup> Finkielkraut sostiene que Levinas le debe a Heidegger lo que posteriormente será la diferencia entre existencia y existente. Empero, la propuesta levinasiana más que describir “el existir propio en cada ocasión”, busca dar cuenta del por qué el sujeto surge a la existencia mediante la salida del anonimato del ser: «[...] Levinas debe a la gran distinción heideggeriana entre el estar aquí y el ser, entre lo que existe (individuo, género,



de 1934 escribe *Algunas Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y comienza a proponer el inicio y el punto de partida de su pensar filosófico; este punto de partida lo va a situar en la facticidad del sujeto que remite a una trascendencia<sup>112</sup>. Dicha propuesta la va a concretizar por primera vez en el ensayo titulado *De la evasión* (1935) en el que contrasta el *Dasein* con otro tipo de facticidad. En ese escrito muestra que la facticidad está anclada en la noción de pasividad que va a contraponer al dinamismo de la conciencia intencional de la fenomenología husserliana y frente al heroísmo del *Dasein* heideggeriano que asume su propia muerte y su finitud, pues, para el pensador judío la *pasividad*<sup>113</sup>, tal como la entiende, es más pasiva que la sensibilidad empirista y la mera receptividad de las cosas mismas; la sensibilidad, como lo señala en *Totalidad e Infinito*, no constituye al mundo porque el mundo sensible no tiene por función constituir una representación, sino que la sensibilidad es ingenua y se basta a sí misma<sup>114</sup>. La sensibilidad será, pues, el preámbulo de esa «Pasividad más pasiva que cualquier pasividad»<sup>115</sup> y que estará directamente vinculada a la relación con el Otro y esa relación excede el poder y el dominio de la mismidad, como lo dirá mucho tiempo después en *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia*<sup>116</sup>, o bien, en *De Dios que viene a la idea*, donde habla de una pasividad de la inspiración o subjetividad del sujeto despegado de su ser<sup>117</sup> para hacer referencia a la ruptura de la conciencia intencional que se da a partir del encuentro con el Otro. Lo interesante de la oposición de la pasividad a la intencionalidad de la conciencia y al adelantarse a su posibilidad más propia del *Dasein* en las obras de juventud es que nos encontramos con un nuevo estremecimiento filosófico; estremecimiento que saca a la mismidad de sí-misma y la lleva a la exterioridad de la excedencia, lo cual ya está reflejado, como antecedente, en el análisis de estados físicos y anímicos que, en escritos de madurez, desarrollará como la gravedad del cuerpo a la que la

---

colectividad) y el hecho o el evento de la existencia [...]» (Cfr. Finkielkraut, A.: *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*. Gedisa editorial, Barcelona. Pág.18)

<sup>112</sup> Es necesario decir que esta noción sigue en vecindad con la propuesta heideggeriana acerca del *Dasein* y la facticidad

<sup>113</sup> La pasividad es un tema recurrente en Levinas, tanto en escritos filosóficos como en escritos confesionales, y como se dice en el cuerpo del texto lo relevante de la pasividad levinasiana es la diferencia que hay entre ella y la conciencia intencional. De hecho, en la *Concordance* de Ciocan y Hansel, se encontró que la palabra pasividad aparece en la obra levinasiana 522 veces. Trataremos de ir precisando la pasividad como haber padecido un pasado irrepresentable y el vínculo que guarda con el tiempo. (Cfr. *DVI*. Pág. 104)

<sup>114</sup> Cfr. *TI*. Pág. 147

<sup>115</sup> Cf. *DVI*. Pág. 9

<sup>116</sup> Cf. *AE*. Pág. 245

<sup>117</sup> Cf. *DVI*. Pág. 90

posibilidad de *dar* lo ha extirpado de la capacidad de preservarse en el ser, ya que el hecho de ser rehén del otro siempre le reclamará respuesta<sup>118</sup>.

Tanto *De la evasión*, como *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* son ensayos importantes para entender la apropiación de la fenomenología y la ontología en la filosofía de Levinas porque contienen los bocetos de ideas tales como: la evasión del ser y el *hay* que son determinantes en la propuesta del pensador lituano-francés. En ambos textos existe una interesante relación, ya que el análisis de la *Evasión* brota a partir de una *irremediable situación de ser*<sup>119</sup>; situación que es importante en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* puesto que, en este texto, nuestro autor analiza el «invento» del concepto de raza para legitimar la exclusión de los judíos y el enclavamiento del ser al yo mediante este mismo concepto. Para ello hace mención del uso del tiempo –del que hablaremos más adelante– así como de la exaltación de los sentimientos más elementales. Ahora bien, para conectar ambos textos es menester aclarar qué es la evasión, ya que la única manera de salir de la indeterminación del ser es mediante la evasión. El término evasión es tomado de la literatura, sin embargo, la pretensión del filósofo judío es que la evasión vaya más allá de lo que designa la literatura en sus diversas metáforas.

Por lo anterior, para el lituano-francés, el sujeto es un ser determinado, porque se separa de la indeterminación del ser, ya que éste –el ser– es entendido en muchas de las

---

<sup>118</sup> Cf. *AE*. Pág. 247

<sup>119</sup> En la introducción hecha Rodolphe Calin y Catherine Chalier a los escritos del cautiverio se sostiene que la irremediable situación de ser nace de la experiencia como prisionero, mas no sólo se trata del encarcelamiento, sino del encarcelamiento por ser israelita. Esta idea, que tiene un fuerte vínculo entre judaísmo y filosofía, fue expuesto en *De la existencia al existente* y en *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* como la imposición que ejercía el nacionalsocialismo hacia los judíos de estar enclavados a su condición de *ser judío*: «[...] Il concerne le rapport entre judaïsme et philosophie, plus particulièrement le souci de faire apparaître le judaïsme comme une catégorie de l'être. Il faut d'autant plus, y insister que la captivité dont nous parle Levinas est d'abord celle du prisonnier juif. C'est en effet un « roman juif > asur la captivité... » qu'entend écrire Levinas, et peut-être pense-t-il alors à *Triste opulence*; de même, les écrits sur la captivité qu'on pourra lire, ici, à la suite des *Carnets de captivité*, envisagent d'abord la captivité du prisonnier Israélite. C'est à ce titre que la captivité devient, en un sens, le thème non plus seulement des fragments romanesques, mais aussi des fragments philosophiques des *Carnets de captivité*. Levinas avait montré, dans des écrits d'avant-guerre, que l'épreuve de l'hitlerisme imposait au juif le sentiment d'être « inéluctablement rivé à son judaïsme ». C'est également le sentiment qu'éprouvera le prisonnier juif « Parqué dans des baraques ou dans des kommandos spéciaux, tenu pour y échapper à se camoufler sous une fausse identité —le prisonnier israélite retrouva brusquement son identité d'israélite» Or, ce qui ressort des *Carnets de captivité*, c'est que cette identité retrouvée de manière si dramatique est une situation dont il faut *partir* pour philosopher: il faut considérer le judaïsme ou l'être-juif comme une catégorie ontologique. Deux fragments, qui se suivent presque immédiatement, le disent, de façon laconique mais néanmoins très claire : « partir du *Dasein* ou partir du *Judaïsme* », « *Judaïsme* comme catégorie » Cfr. Levinas, E.: *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset & Fasquelle, IMEC, Editeur, 2009. Pág. 21–22

ocasiones como un mal y para explicar la evasión o la salida de la indeterminación del ser se apoyará en la analogía de la noche de Maurice Blanchot: «La noche es la aparición del ‘todo ha desaparecido’. Es aquello que se presiente cuando los sueños reemplazan al sueño, cuando los muertos pasan por el fondo de la noche, cuando el fondo de la noche aparece en los que han desaparecido»<sup>120</sup>. La figura de la noche, para el filósofo de Kaunas es el ser, lo indiferenciado, bajo lo cual se despersonaliza a cualquier sujeto. Gracias a esa indiferenciación del ser es que se puede englobar en un concepto a todos los sujetos y de esta manera determinar su acción para actuar en nombre del Bien o cualquier valor supremo abstracto. Un ejemplo claro de lo que se acaba de mencionar está en *Algunas Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, pues Levinas señala la indeterminación del ser en el encadenamiento biológico que defiende el nacionalsocialismo, con lo cual pretende mostrar que lo terriblemente peligroso se vuelve filosóficamente interesante: «[...] el hitlerismo resulta interesante filosóficamente, pues hasta los sentimientos elementales encierran una filosofía»<sup>121</sup>. La filosofía del hitlerismo totaliza al sujeto en el concepto de raza; el ser es la raza, ya que la idea del ser que presupone el nazismo, ligada a una idea discreta del tiempo, obliga a identificar al hombre con su cuerpo físico, es decir, con su raza y así es cómo se sostiene y se mueve la acción del nazismo. Empero, en medio de la vorágine del hitlerismo existen movimientos de evasión que tratan de hacer –por así decirlo– un movimiento excedente que: «[...] no procede solamente del sueño del poeta que estaría buscando evadirse de las «bajas realidades» [...] La necesidad de evasión se encuentra como algo absolutamente idéntico a todas las estaciones a donde conduce su aventura, como si el camino recorrido no le restara nada a su insatisfacción»<sup>122</sup>. Lo anterior nos da la pista de una posible salida del ser<sup>123</sup>; no obstante, esta salida no es simplemente un movimiento hacia fuera, un cambio de lugar o una huida sin rumbo, sino que se promete como *necesidad* o *deseo* –ambos conceptos

---

<sup>120</sup> Cf. Blanchot, M.: *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992. Pág 153

<sup>121</sup> Cf. *IH*. Pág 25

<sup>122</sup> Cf. *DE*. Pág 56

<sup>123</sup> Miguel García Baró en el texto titulado *El desafío de Levinas* compara la evasión del ser con la salida de Egipto por parte de los hebreos. Esto es relevante porque la salida del ser implica la salida de la seguridad que se aloja en el conocimiento del ser; sin embargo, la salida del ser es necesaria porque siempre está presente el ansia de encontrar algo nuevo, o sea, a lo Otro en mí: «El movimiento implicado en esta actitud esencial es una marcha, un esbozo de Pascua, una retirada —quizá, una evasión del Ser, una fuga de Egipto, donde, sin embargo, se tiene asegurado el pan—. El hombre se despega, lúcido, escéptico, exigente, para emprender viaje a algo que lo solicita. Una cierta experiencia del mal presente suscita o reaviva la impaciencia por el bien» Cf. García Baró, M.: *El desafío de Levinas*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Pág.26

con un significado particular en el pensamiento levinasiano y que explicaremos más adelante— la primera puede ser engañosamente satisfecha y mostrar una falsa evasión o sea, una evasión que fracasa, el segundo puede no ser satisfecho, pero en la insatisfacción se encuentra la verdadera salida del ser que responde a la necesidad de evasión y apunta a lo que excede del ser.

### 2.1.2) *Evasión, hipóstasis y escatología*

El estado de evasión está profundamente relacionado con la corporalidad. En *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* Levinas hace una breve, pero interesante descripción de la relación que el hombre establece con su corporalidad, criticando la concepción dualista del ser humano —desde los clásicos hasta la modernidad— en la que el cuerpo es soportado, no portado. Para nuestro pensador las manifestaciones corpóreas no son carencia o aprisionamiento del alma, son más bien una muestra de la adhesión del yo al cuerpo: «El cuerpo no es simplemente un accidente desafortunado o afortunado que nos pone en contacto con el mundo implacable de la materia. Su adhesión al yo (*Moi*) vale por sí misma. Se trata de una adhesión de la que no es posible escapar [...]»<sup>124</sup>. Ya que el sujeto, cuando descubre la necesidad, queda cargado por su existencia<sup>125</sup>. Es decir, anterior a la necesidad, es como si el sujeto no tuviera un soporte, como si su ser estuviera en el aire — como un haber— y es hasta el instante en que comienza a asumir sus apeticiones y deponer su haber que da paso al ser.

En *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo*, se pregunta: «¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Soportarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior»<sup>126</sup>. Levinas advierte que el cuerpo ha sido asumido como un apéndice de la razón, o mejor dicho, como un obstáculo que merece ser superado; una concepción del cuerpo así es, para el filósofo de Kaunas, interpretarlo como lo haría el paganismo, esto quiere decir que el paganismo se caracteriza porque es un pensamiento que afirma la impotencia de salir del mundo, de salir del ser porque éste se basta a sí mismo y se adhiere a

---

<sup>124</sup> Cf. *IH*. Pág. 32

<sup>125</sup> Incluso desde las primeras páginas *De la Existencia al Existente*, Levinas menciona que la existencia es anterior a la relación con el mundo. De hecho, la relación genética del Yo no es con el mundo, sino con el *Hay* (Cfr. *EE*. Pág 21)

<sup>126</sup> Cf. *IH*. Pág.31

una idea totalitaria, o bien, puede ser subsumido, por un pensamiento totalizante y eso es lo que el filósofo judío crítica del paganismo: la totalización, en este caso del cuerpo. Esto está vinculado a la crítica a la totalidad que siempre está presente en su pensamiento; ahora bien, respecto a lo que dice acerca de la corporalidad, en sus primeras obras, no se centra tanto en la reconstrucción antropológica del cuerpo, sino que se mueve hacia el plano ontológico.

Para nuestro autor, no hay nada accidental o fortuito en la relación con la materia. El cuerpo nos clava al mundo en una adherencia ineludible y nos coloca en una posición. Así, el cuerpo es exaltado al adherirse completamente a su potencial, lo que le permite ejercer una fuerza de dominación y ser entendido como una potencia decreciente y finita. Lo que distingue al cuerpo de ser un simple apéndice del yo es el momento de incitación a la evasión. La necesidad de evasión es una idea medular en el pensamiento levinasiano porque parte de la corporeidad y de la existencia concreta que busca ir más allá y es lo que posteriormente formula como deseo excedente. La evasión parte del hecho de que en el sujeto hay una trascendencia que no coincide con la trascendencia intencional, es decir, para Levinas, mi relación con el mundo y todas las formas de constituir el mundo no se dan únicamente a través de los actos intencionales, sino que es preciso poder explicar la necesidad de evasión o necesidad de trascender el ser, o sea, de exceder. La idea de excedencia –que más adelante concretizaremos en el tema de lenguaje– aparece muy temprano en el pensamiento levinasiano y se plantea como parte de su metodología a nivel filosófico<sup>127</sup>. La excedencia tiene sus orígenes en la necesidad de evasión y eso es importante, al menos en este punto, porque el sujeto del que está hablando el filósofo de Kaunas es un sujeto totalmente relacionado con su corporeidad, con su existencia; cuya concreción y cumplimiento no se identifica con ningún acto intencional o ninguna intuición; puesto que la realización intuitiva,

---

<sup>127</sup> «Exponer a parte este orden del cumplimiento –es el lado metodológico– el nivel filosófico– de mi filosofía. Pasar del nivel de lo objetivo y subjetivo de los fenómenos a su nivel de cumplimiento. ¿Qué es lo que se cumple en tal fenómeno o en tal otro? No la fenomenología que busca la intención o la significación del fenómeno. El *wohin hier hinausgewollt* de Husserl [¿a dónde se quiere ir a para con esto?]]» Cf. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 32

de la que habla Husserl, Levinas la amplía como *accomplissement*<sup>128</sup> (cumplimiento<sup>129</sup>) puesto que la verdadera plenificación (*Erfüllung*) se da en el acontecimiento mismo del existente o sea, en ese paso de la existencia al existente, por el que el existente se descubre justamente en una posición, en su propio cuerpo, es decir, el existente solamente asumiendo el peso de su cuerpo. La comprensión de la corporeidad, desde esta perspectiva, rompe con el paradigma tradicional en donde el cuerpo se entiende como expresión del alma o la expresión de una interioridad en una exterioridad que sólo ve que los estados anímicos no despiertan el movimiento hacia un escape, sino que son considerados como un simple malestar corporal. Lo que nuestro autor resalta es que el hecho de estar encadenado se radicaliza en la exposición de los estados anímicos –*Stimmungen* en términos heideggerianos–. El ser clavado que leemos en *De la Evasión*, se manifiesta como dolor, insomnio, náusea, pero el sujeto puede trascender su propio límite, como una corporeidad que quiere expresar, precisamente, ese acontecimiento del cuerpo. El francolituano señala en las *Reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* que la sensación de placer y la apropiación del instante presente no son el fin sino el proceso y la efectividad en la que se rompen las formas del ser, por tanto, para el filósofo de Kaunas buscar el placer como finalidad de la necesidad es una evasión engañosa, puesto que: «Se desarrolla con un acrecentamiento de promesas que se vuelven cada vez más ricas a medida que él alcanza el paroxismo, pero estas promesas no se mantienen nunca»<sup>130</sup>. Por otra parte, está la vergüenza (*honte*). Ésta es la sensación bajo la cual no nos identificamos con el ser; éste nos parece extraño, porque la vergüenza proviene de la incapacidad de romper consigo mismo y nos muestra nuestra calidad de estar desnudos<sup>131</sup>, que más que ausencia de vestido se trata de

---

<sup>128</sup> Rodolphe Calin dice al respecto: «D’ autre part, la notion d’accomplissement y manifeste sa double filiation, puisqu’ elle se présente à la fois comme un élargissement de la notion husserlienne de remplissement intuitif à l’existence tout entière, et comme une reprise critique de la notion, herméneutique et théologique, d’interprétation figurative» Cfr. Calin, R.: *La notion d’accomplissement chez Levinas*, Discipline filosofiche año XXIV, número 1, 2014. Pág. 2

<sup>129</sup> Traduzco *Accomplissement* como cumplimiento porque sigue la traducción que está en la versión castellana de los escritos del cautiverio ya que considero que ayuda a establecer una diferencia entre la realización intuitiva de Husserl y este concepto. Cfr. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013

<sup>130</sup> Cfr. *IH* pág. 68

<sup>131</sup> Aquí me parece interesante la relación que podría tener el pasaje del Génesis 3:11 con la explicación de la desnudez como lo presenta Levinas. Cuando Dios interroga a Adán acerca de su desnudez le está interrogando por aquello que quiere ocultar y no puede esconder, pero no sólo a Dios sino a Adán mismo. Ciertamente la desnudez tiene una relación intrínseca con el cuerpo, mas no se refiere únicamente a la falta de vestido, sino a la patencia del ser ante uno mismo que busca excusar su existencia.

aquello que se escapa a nuestro control y que muestran una existencia incapaz de ocultarse: «La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última»<sup>132</sup>. Aunado a lo anterior, cabe recordar la necesidad no satisfecha que produce un malestar, el cual muestra igualmente la necesidad de evasión del ser y el enclavamiento de este, pero bajo la sensación de náusea. El estado nauseabundo, a diferencia de algún otro malestar, tiene la particularidad de venir desde el interior para suscitar un alivio: «El estado nauseabundo que precede al vómito y del que el vómito va aliviarnos nos cerca por todas partes. Pero él no viene a cercarnos desde fuera. Estamos provocados desde el interior; nuestro propio fondo nos ahoga bajo nosotros mismos; tenemos revueltas las entrañas»<sup>133</sup>. Curiosamente la náusea, a semejanza de la vergüenza, nos muestra nuestra desnudez, pero la náusea lo hace en plenitud puesto que aísla en un estado de enfermedad a la persona que la padece, haciendo que el nauseabundo sienta la presencia de sí ante sí mismo: «La náusea nos revela la presencia del ser en toda su impotencia, la cual la constituye en cuanto tal. Esto es: la impotencia del ser puro en toda su desnudez»<sup>134</sup>. Como se puede ver la náusea levinasiana<sup>135</sup> demuestra que el cuerpo es la forma en que un ser existe por separado, pero, en cualquier caso, la filosofía levinasiana no concibe la corporalidad como un «fracaso del yo», ni pretende exaltar la enfermedad como un punto privilegiado para entender el mundo, sino que coloca al cuerpo en el origen de la dinámica de la libertad y la evasión. La diferencia radical entre esta propuesta de la corporalidad y el pensamiento de la mismidad está precisamente en la posibilidad de una relación con la trascendencia, que no es tanto una idea involucrada en la dialéctica materia-espíritu, sino una co-implicación de la materialidad en sí misma, que, a pesar de que no puede escapar, siente una otredad radical.

En virtud de lo anterior, podemos ver que en algunos pensamientos, así como en solo unas pocas páginas<sup>136</sup> de los escritos del cautiverio, el filósofo lituano-francés es capaz de resaltar y problematizar un punto escondido durante mucho tiempo en la tradición filosófica:

---

<sup>132</sup> Cfr. *IH* Pág. 70

<sup>133</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 72

<sup>134</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 74

<sup>135</sup> Para más información acerca de la náusea levinasiana consúltese el comentario de Jacques Rolland *Salir del Ser por una nueva vía* en *De la evasión*. Cf. *DE*. Pág. 11–53. También véase: Orlando, M.: *El malestar del ser: Levinas, el hitlerismo y la evasión como revuelta* en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 13 (diciembre), pp. 43-61

<sup>136</sup> Hago referencia a los tres textos que más han sido mencionados a lo largo de este escrito (*Escritos del Cautiverio, Reflexiones sobre el hitlerismo y De la Evasión*)

el cuerpo ignorado, sometido al espíritu o despreciado; este punto se convierte en la piedra angular de una nueva concepción del ser humano, pero lo que es cierto es que en estos escritos no debemos rastrear una recaída en el materialismo que confunde al yo con el cuerpo, negando el espíritu. Aquí podemos empezar a ver la distancia que la reflexión levinasiana está preparando con respecto a la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y la ontología de Martín Heidegger; sin embargo, junto con la elección de distanciarse de la sombra del maestro, pero sin negar su propia deuda con respecto al padre de la fenomenología, le da un nuevo giro a la corporalidad, como varios de sus contemporáneos, y retoma la diferencia entre *Leib* y *Körper* para mostrar al hombre como una unidad que, en el caso de Levinas, ayuda a tratar temas como: la sensibilidad, el eros, la alteridad y lo femenino.

Hasta ahora, podemos decir que, para el filósofo lituano-francés, es posible identificar una aceptación completa del cuerpo y del encadenamiento del yo a su dimensión carnal. La corporalidad es relevante porque al ser el principio de individualidad, el cuerpo es el lugar donde se abre la relación trascendente, y la trascendencia requiere evadir, o bien, moldear la posibilidad de evasión, mas no el abandono del cuerpo, sino que se trata de la búsqueda de la excedencia. Lo que distingue al pensamiento levinasiano es su originalidad al empezar a abrir una brecha con respecto a la tradición y la voluntad de liberarse de las limitaciones de la razón y del espíritu puro, es precisamente esta tensión diferente hasta el extremo que, por un lado, converge en una exaltación de la voluntad –pues está la voluntad de evasión– y, por el otro, produce una contracción que radicaliza el fenómeno de la corporeidad en su pasividad, una pasividad que se muestra abierta a lo totalmente otro. Por tanto, el cuerpo actúa como un pivote para abrir el razonamiento sobre la dimensión ética, pues la desnudez y el enclavamiento del yo al cuerpo serán vistos como el primer paso a un pensamiento de separación y para hablar de ella es menester remitirnos, primero, a la hipóstasis.

En el análisis fenomenológico de Levinas el término *hipóstasis* es central para reinterpretar el tiempo presente, puesto que, como ya se mencionó en el capítulo anterior<sup>137</sup>, el presente tiene un carácter de génesis espontánea que, para el filósofo de Kaunas, no se debe perder, por ello, desde el texto *De la existencia al existente* se plantea a la hipóstasis

---

<sup>137</sup> Cfr. Apartado 1.2 Lectura de las *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*. El primado del presente.



como una etapa fundamental en el entretejido espacio-temporal del sujeto en vista de la apertura al Otro<sup>138</sup>. Para el francolituano la hipóstasis juega un papel fundamental en la formulación de la pregunta por el ser ya que manifiesta la relación con el ser que nos impacta por su extrañeza: «Sufrimos su abrazo asfixiante como la noche, pero no responde. Es el mal de ser. Si la filosofía es la pregunta del ser-es ya asunción del ser»<sup>139</sup>. La cuestión del ser debe ser asumida por el existente en una operación mediante la cual toma posesión de la existencia misma y eso sólo sucede en el *instante*<sup>140</sup>. Cuando el sujeto asume su existencia en el instante se abre una dimensión escatológica del tiempo presente porque le restituye a cada instante su plena significación. Pero ¿por qué Levinas entiende al instante presente como escatología? Primero, entendamos lo que no es la escatología en la propuesta levinasiana. El concepto de *escatología* es usado principalmente dentro del ámbito religioso para señalar la doctrina de las últimas cosas. En el antiguo testamento podemos tener ejemplo de distintos profetas, como Isaías, Daniel o Jeremías, cuyas escatologías han sido interpretadas desde un punto de vista apocalíptico porque han profetizado en los eventos históricos hechos que ineluctablemente están destinados a lo peor<sup>141</sup>. Ello da a entender que la escatología es el *destino fatal* –si se me permite el término– de los tiempos que sucederá en un futuro desconocido, pero seguro. Por su parte, la filosofía también se ha ocupado de la escatología, mas ésta aquí es entendida como el destino final del individuo o de la razón, ejemplo de ello es Platón al hablar de la continuidad del alma después de la muerte, Hegel y el destino de la historia o Heidegger al plantear otro comienzo<sup>142</sup>. Todos ellos, en mayor o menor medida, han relacionado a la escatología con la teleología histórica, la cual justifica la existencia de males como la guerra para fundar una moral y una política que permitan una paz mesiánica que venga a superponerse a la vorágine de la guerra, de tal manera que en ambas visiones –religiosa o histórico filosófica– la escatología viene a entenderse, como

---

<sup>138</sup> Ciertamente Levinas tiene una etapa en la que podemos decir que se mueve en los términos de la “mismidad”. *De la existencia al existente* es un texto de juventud en el que el filósofo judío está gestando a la ética como filosofía primera, por lo que la atención del autor –y el lector lo puede corroborar– a lo largo de este texto está, todavía, dirigida, principalmente al yo y la constitución del sujeto más que a definir la relación entre sí.

<sup>139</sup> Cf. *EE*. Pág. 25

<sup>140</sup> Cfr. Medina, J.: *¿El Mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Jus, México, 2010. Pág. 126–133

<sup>141</sup> Cfr. Antiguo Testamento

<sup>142</sup> Cfr. Duque, F.: *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología Heidegger/Levinas – Hölderlin /Celan*, Abada Editores, Madrid, 2010. Pág. 9–14

afirma el mismo filósofo judío en el prefacio a *Totalidad e Infinito*, en: «[...]–adivinación subjetiva y arbitraria del fruto de una revelación sin pruebas ni evidencias, tributaria de la fe–»<sup>143</sup>. Sin embargo, la discontinuidad del tiempo pensada por nuestro autor redefine la escatología y la coloca lejos de toda idea teleológica del tiempo. Para el filósofo lituano-francés la escatología está asociada a la aptitud para la palabra, lo cual sería el acto de hipóstasis que se da en el instante pues es ahí cuando el Mismo asume la responsabilidad con respecto a Otro cuando éste lo llama y rompe con la totalidad en la que no se habla, o sea, con la indeterminación del ser y la continuidad del tiempo. Levinas encuentra que la importancia de la escatología está en la idea del presente como instante, no consiste en aportar aclaraciones sobre el porvenir al revelar la finalidad del ser o señalar la orientación de la historia: «La escatología es relación con un *plus siempre exterior a la totalidad* como si la totalidad objetiva no colmara la verdadera medida del ser; como si otro concepto [...] debiera expresar esta trascendencia respecto de la totalidad»<sup>144</sup>. Es decir, la escatología pone en relación de un más allá de la totalidad y de la historia; no tiene que ver con el cumplimiento de «algo» en el futuro que se ha pre-entendido en el presente, sino con la «excedencia exterior a la totalidad», pero que se refleja en el interior de la totalidad, la historia y la experiencia. Ahondaremos más en este punto al hablar de la apropiación de la protoimpresión.

## 2.2 La sensibilidad: el gozo del mundo de los alimentos

Como ya se hizo notar el cuerpo es un tema importante dentro del pensamiento levinasiano. No obstante, analizar la corporalidad no tiene la intención de mostrar al ser humano como una unidad, sino que el cuerpo al ser principio de individuación, posee *un modo de ser* que es la sensibilidad, por ello, el tema de la sensibilidad en la propuesta filosófica del pensador de Kaunas está presente desde los *Escritos del cautiverio* y busca mostrarnos que la materialidad tiene ya su propia significación, es decir, la materia en sí misma remite a una dimensión de materia en tanto materia, en su materialidad tiene una *energeia* que no se la da

---

<sup>143</sup> Cf. *TI*. Pág. 15

<sup>144</sup> Cfr. *Ibidem*

a una conciencia, sino que es suya<sup>145</sup>. De acuerdo con Tania Checci<sup>146</sup>, Levinas va de la intuición hacia la sensación porque los actos intuitivos admiten gradaciones y éstas toman distintas direcciones, por ello el filósofo francolituano explora no sólo la vista sino el oído siguiendo el hecho de que, en la fenomenología trascendental de Husserl, la percepción es el acto intuitivo privilegiado. Por ello en estudios posteriores a la *Teoría fenomenológica de la Intuición*, nuestro pensador sostendrá que el oído también nos ofrece el ser y hará una fenomenología del sonido en ensayos posteriores a 1960. Sin embargo, desde la tesis de 1930 ya se puede ver la apropiación de la fenomenología para la reformulación de algunas de sus tesis como la sensibilidad; pues gracias al método fenomenológico, la sensibilidad ya no se trata sólo de una facultad que otorga datos, sino que se trata de un carácter subjetivo del sujeto, porque la sensibilidad, en palabras de Checci: «Al tejer formas en las que se ofrece todo objeto al pensamiento, teje a la par un mundo del cual el espíritu no puede ya sustraerse»<sup>147</sup>. Esto es de suma relevancia en la propuesta levinasiana de cara a las exigencias éticas que busca plantear, pues si verdaderamente se trata de dar cuenta del hecho ineludible de la alteridad se debe proponer otro tipo de intencionalidad de la conciencia (la conciencia no-intencional).

Empero, para entender esta apropiación de la sensibilidad es menester remitirse a un primer análisis de la necesidad puesto que la necesidad no sólo es fundamental para comprender a la sensibilidad, sino que a lo largo de la filosofía de Levinas va cambiando en la misma medida en la que la propuesta estética va presentándose como conciencia-no intencional, hasta el punto en el cual el filósofo judío deslinda a la necesidad del significado que le había dado la tradición filosófica occidental y la redefine para oponerla al deseo como se verá a continuación. En los *Escritos del Cautiverio* podemos encontrar las primeras notas de la teoría de la necesidad, las cuales se verán bien estructuradas en *De la Evasión* y

---

<sup>145</sup> Por ejemplo, en los *Escritos del cautiverio*, nuestro autor sostiene que antes de darle una interpretación al sonido de una campana; éste –el sonido– ya comporta una singularidad que resulta relevante en la medida en que tiene un peso específico que se impone a la vida de la conciencia antes de que la conciencia pueda decir nada de ella, esta *imposición* es lo que posteriormente llevará a la dimensión ética, en la que el Otro constituye a el Mismo en la medida en que acepta la responsabilidad impuesta por el Otro. (Cfr. Levinas, E.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág.90)

<sup>146</sup> Cfr. Checci, T.: Estudio conclusivo *De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas*, Salamanca, Sígueme, Pág–193–222

<sup>147</sup> Cfr. Checci, T.: *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, Universidad Iberoamericana, México, 1997. Pág. 56

culminadas en *Totalidad e Infinito*, en ambos textos se vale de análisis de estados físicos y anímicos bajo los cuales se manifiesta esta necesidad de salir de la indeterminación del ser. En el proceso evolutivo de la necesidad levinasiana podemos afirmar que, en primer lugar, encontramos a la necesidad<sup>148</sup> como una *falta* de plenitud exterior, o sea, parte de una idea muy cercana a la interpretación tradicional en la que si la necesidad se satisface se encontraría el placer, pero si no, se encuentra dolor y malestar. Más tarde, en *Totalidad e Infinito* precisará esta idea, es decir, en los *Escritos del cautiverio*, hay una distinción entre apetición de cosas y apetición del gozo<sup>149</sup>, en la que la primera es la que comprende la necesidad como carencia y la segunda la que define la necesidad como gozo, como se verá en el siguiente capítulo, Levinas criticará la primera y la vinculará con el deseo de tener del capitalismo; y la segunda es la que hará suya y que vinculará con la liberación socialista; no obstante, nos parece importante señalar cómo para llegar a la apetición del gozo, inició distinguiendo la necesidad del Eros y lo señala en los escritos de la siguiente manera:

«En la necesidad hay dos aspectos a afrontar: 1) en tanto que apetición, es una existencia con intervalo, y el primer paso hacia la felicidad; 2) en tanto que mal, tiene <34> su fuente en lo demasiado repleto de Ser. ¿No proceden estos dos aspectos de lo mismo? Lo que distingue la necesidad del *eros* es que la necesidad es un intervalo franqueado en el que la dualidad desaparece. Asimilación del mundo exterior por el sujeto. Toda necesidad satisfecha es en primer lugar saciedad, el hecho de haber comido. Primado del comer (ver mi cuaderno). Ésta es la significación del disfrute la necesidad. En el *eros* es <35> la dualidad la que es el disfrute mismo. El intervalo no está sólo franqueado: siempre está por franquear. Es la diferencia misma entre el espacio y el tiempo. Todo el espacio está dado en la posición. El tiempo está siempre por venir. El porvenir es misterio, o sea, virginidad. El intervalo de la necesidad, ¿en qué alivia al sujeto? (Hay que seguir)»<sup>150</sup>

La cita anterior es relevante porque nos muestra que la necesidad sólo puede referirse

---

<sup>148</sup> En el cuaderno 4 de los escritos del cautiverio 1940-1945 (vol.1) Levinas describe a la necesidad como una apetición, es decir, como una tendencia a dar gusto a la exterioridad de la necesidad. Lo importante de demarcar la apetición como la satisfacción de una necesidad es mostrar la relación entre visión y conocimiento como dos facultades asentadas en la necesidad, las cuales está volcadas hacia lo exterior, es decir, a la relación con lo otro que puede darse, a través del gozo o del deseo. Por lo que, la apetición como carencia de algo es la apetición de las cosas propia del capitalismo: «La apetición es apetición de las cosas o del disfrute. Apetición de las cosas: capitalismo. Por esto, cabe poseer sin disfrutar» (Cf. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 66) Lo interesante de esta cita se encuentra en que Levinas en las *Reflexiones sobre el Hitlerismo* ya ha mencionado la teoría Marxista como un ejemplo de liberación –evasión–.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>150</sup> Cf. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 67

a una exterioridad que inaugura un intervalo. Este intervalo, no obstante, es entendido de distinta manera en la necesidad y el deseo (Eros como lo llamó en los *Escritos del cautiverio*). El intervalo de la necesidad se entiende como un *porvenir*<sup>151</sup> ya que la necesidad implica una incertidumbre ante la posibilidad de que falte lo que genera el gozo; en el deseo, en cambio, el intervalo es *advenir*<sup>152</sup>, o sea, *gloria* que se manifiesta en la respuesta excedente frente a la manifestación del rostro del Otro que desarrollaremos en el siguiente capítulo. Ahora bien, el tema de la necesidad da un paso más adelante cuando establece una relación entre necesidad y corporalidad; puesto que, en el análisis filosófico de la sensibilidad y el mundo, el filósofo judío coloca al sujeto como en una situación de disfrute absoluto<sup>153</sup>. Esto lo explica, desde un punto de vista fenomenológico en *Totalidad e Infinito* cuando habla del gozo como una actitud paradisiaca en la que el yo es egoísta y cuya separación es, al mismo tiempo, una suma de contenidos, mas esa suma no son contenidos de la conciencia intencional, sino que se dan en una conciencia del *vivir de... o gozar de...* pues el disfrute del ser humano cuando nace es como la del ser humano en el paraíso: «[...] es la producción misma de un ser que *nace*, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona; la cual viviendo del mundo, vive en su casa»<sup>154</sup> Pero, en esa situación de gozo, existe la dimensión amenazante de lo elemental y del horror del *il y a* que

---

<sup>151</sup> Cfr. *Ibid.* Pág.66

<sup>152</sup> Nos tomamos la libertad de usar el verbo irregular *advenir* para hacer referencia al intervalo del deseo por dos razones: 1) para no utilizar dos veces la misma palabra (*porvenir*) y establecer una diferencia con comillas que podría causar una confusión y 2) porque el verbo *porvenir* indica una situación futura que coincide con lo que se ha dicho en el cuerpo del texto acerca de que en la necesidad el *porvenir* en el presente no es todavía tiempo; en cambio, el verbo irregular *advenir* se puede entender como un suceso, o un evento que sobreviene – porque está afuera– en el futuro y en este caso sí tendría que ver con el tiempo y con la epifanía del rostro del Otro. Por otra parte, la razón por la que señalamos el intervalo del deseo como gloria es porque, tanto en la edición italiana como en la edición francesa de los *Escritos del Cautiverio* (Cfr. Levinas, E.: *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani Overlook, Milan, 2011. Pág. 202 y Cfr. Levinas, E.: *Carnets de captivité et autres inédits*. Éditions Grasset e Fasquelle, IME Editeur, 2009. Pág. 198), al final del cuaderno 7 se encuentran una serie de palabras –que no están en la traducción castellana– que parecen ser sólo referencias; una de ellas, es la palabra *gloria* que está identificada con *avvenire* en italiano y *avenir* en francés; en ambos idiomas, significa futuro. No obstante, lo que queremos resaltar al identificar el *advenir* con la gloria es lo que Levinas desarrollará en *De otro modo que Ser o más allá de la esencia* como la distinción particular que adquiere la subjetividad al responder con el «heme aquí» frente a la voz del Otro (Cfr. *AE*. Pág. 254) Por tanto, la gloria en la terminología de Levinas no tiene connotaciones religiosas o teológicas, sino que se trata, como veremos en el siguiente capítulo, de una respuesta a través del lenguaje, entendido éste como excedente.

<sup>153</sup> Cabe resaltar que esta situación paradisiaca no está en los escritos de confesionales, sino en los escritos filosóficos. *El mundo de los alimentos* y la tesis de 1960 son prueba de que Levinas hace una descripción fenomenológica a partir de una experiencia que, para él, como judío, es originaria. (Cfr. Medina, J.: *Decir en griego la novedad del hebreo. Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*, Riopiedras Ediciones, 2017. Pág. 159–164)

<sup>154</sup> Cf. *TI*. Pág. 162

nunca desaparecen del todo. Lo relevante del mundo es que, a pesar del horror del *hay*, primariamente es un lugar para disfrutar, un paraíso lleno de los alimentos terrenales. Ya que es una evidencia que cuando un niño nace, no trabaja el mundo, sino que inmediatamente respira, es decir, tiene acceso a algo elemental fuera de él que no es un objeto de representación, pero tampoco es un objeto de trabajo: es el disfrute fundamental de lo elemental; lo elemental no son sustancias, son cualidades que no sabemos de dónde vienen, pero, en mayor o menor medida «bañan» nuestra existencia: «[...] el elemento viene hacia nosotros desde ninguna parte. La cara que nos ofrece no determina un objeto: se queda en el pleno anonimato. Es el viento, tierra, cielo, aire. Aquí la indeterminación no equivale a lo infinito que sobrepasa los límites. Es algo que precede a la distinción de lo finito y lo infinito»<sup>155</sup>. Esto quiere decir que el planteamiento del mundo de los alimentos ha partido, al igual que el de Husserl, de un ámbito preteórico, pero va a un estrato más abajo porque se valdrá de la «intención» que nos proporciona la sensibilidad. En la conferencia dada en el Colegio de Filosofía en 1950 titulada *Los alimentos*<sup>156</sup> Levinas explica que el mundo de los alimentos es el que se nos da en una especie de *inocencia*<sup>157</sup>, pero difiere de lo que es el mundo de vida, puesto que en él no intencionamos, significamos o mentamos objetos, sino que *gozamos de ellos* porque son *alimento*. Lo interesante de exponer al mundo como mundo de los alimentos está en el hecho de mantenerse en la *inocencia* porque el mundo de los alimentos nos proporciona una «significación» elemental que precede todas las significaciones de las que está lleno el mundo de vida. Lo anterior es posible gracias a que existe una pre-conciencia «originaria», por llamarla de algún modo, a la que nuestro autor denominará en escritos de madurez la conciencia no-intencional.<sup>158</sup> Ahora, en sus primeros planteamientos de la conciencia no-intencional, el francolituano se mantiene cercano al pensamiento de Edmund Husserl y hablará de la sensibilidad como una dimensión pre-reflexiva y profundamente distinta de la razón porque para el maestro de Friburgo las

---

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 143

<sup>156</sup> Esta conferencia está compendiada en el segundo volumen de los escritos inéditos. Cfr. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y Silencio y otros escritos*. Trotta, 2015, Madrid, Pág. 109–121

<sup>157</sup> La inocencia del disfrute la dice explícitamente hasta *Totalidad e Infinito*: «La originaria posibilidad del disfrute, perfectamente inocente, no se opone a nada y, en este sentido, se basta a sí misma desde el principio: instante o parada, logro del carpe diem, soberanía del “después de mí, el diluvio”». Cf. *TI*. Pág. 160

<sup>158</sup> Levinas denomina de muchas maneras esta conciencia: conciencia no-intencional, mala conciencia, conciencia pre-reflexiva y, finalmente, como se verá se trata en concreto de la sensibilidad.

sensaciones son la base material para los actos<sup>159</sup>, por lo que la sensibilidad es comprendida a partir de la reducción trascendental en donde toda donación y autodonación tiene como condición al sujeto. Sin embargo, para el pensador de Kaunas, la sensibilidad constituye la originalidad del disfrute; es decir, la sensibilidad tiene una primacía existencial –si se me permite el término– frente a la conciencia intencional, pues en *Totalidad e infinito*, cuando habla de la intencionalidad del disfrute, sostiene que ésta, le pertenece a la conciencia-no intencional: «Consiste en atenerse a la exterioridad que el método trascendental (que va incluido en la representación) suspende»<sup>160</sup>. En los actos intencionales –que en el fondo son actos del pensamiento reflexivo<sup>161</sup>– abrimos nuevos horizontes de sentido con la finalidad de captar o asir los objetos, no así en la sensibilidad, en ella, el horizonte está cerrado; en el mundo de los alimentos, los objetos no se presentan a través de la visión, como algo acabado y necesario: «La sensibilidad en su relación con lo sentido es más bien como el que come respecto al alimento»<sup>162</sup>. Esto quiere decir que, en el acto de comer, trasmutamos un alimento, que es medio de fortalecimiento, a mí Mismo –lo absorbo– en el tránsito del alimento al sujeto, hay una esencia, pero no es la fortaleza que me ofrece el alimento, sino el disfrute que obtengo al comerlo; el cual es una energía diferente a la fortaleza, pero dicha energía es reconocida como la que sostiene el acto de comer. De acuerdo con esto, el disfrute se convierte en mi energía y todo aquello que me ofrezca disfrute será un alimento. Lo anterior es importante porque el mundo: «[...] que se ofrece a la visión es *alimento*. Lo que aquí es esencial no es la absorción sino el disfrute»<sup>163</sup>. De ahí que se diga que el horizonte está cerrado, porque el inicio y la finalidad de los alimentos –es decir, de todo objeto que está en el mundo y que se ofrece a la visión– es siempre el disfrute.

En este análisis del disfrute nuestro autor se aproxima al pensamiento hedonista de los epicúreos, pues la finalidad de la satisfacción está en la satisfacción misma, cuando el placer es puesto como un objetivo no significa otra cosa más que placer<sup>164</sup>. No obstante, él detecta que la necesidad precede al mundo de los alimentos y esta necesidad es siempre

---

<sup>159</sup> Cfr. *Ideas I* §85

<sup>160</sup> Cfr. *TI*. Pág. 137

<sup>161</sup> Cabe aclarar que se tiene en cuenta que los actos intencionales no son reflexivos *per se*

<sup>162</sup> Cf. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y Silencio y otros escritos*. Trotta, 2015, Madrid, Pág.114

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.* Pág 110

<sup>164</sup> Cfr. Reale, G.: *Historia de la filosofía volumen I*, Bogotá Colombia, San Pablo. Pág 396-409

egoísta –no en un sentido peyorativo– sino que el sujeto se caracteriza por estar ligado a la desproporción del peso o exuberancia de ser y el gozo lo libera de ese peso: «Lo que constituye la esencia de la necesidad es la distancia que se interpone entre el hombre y el mundo del que el hombre depende. ¡Se ha separado del mundo un ser que, sin embargo, se alimenta del mundo!»<sup>165</sup> Por tanto, el mundo de los alimentos se trata de la revelación de un mundo *para mí* en el que no apremia que el alimento sea un motor para prolongar la existencia, como dijimos anteriormente, sino que el único movimiento posible es el disfrute, *el vivir de... o gozar* de los alimentos; de ahí que el disfrute sea: «El «para sí» de la necesidad es por lo tanto un «para sí» en el sentido rigurosamente egoísta en el que se dice «cada cual para sí». El disfrute es mi disfrute y exclusivamente mío»<sup>166</sup>. Levinas será insistente en el carácter positivo del disfrute egoísta pues muestra la suficiencia de la criatura y la preserva en su existencia, lo cual nos conduce al tema de la separación, como veremos a continuación, la separación o ateísmo además de mostrar la trascendencia de Dios muestran al ser humano como completo<sup>167</sup>. Y dada esa plenitud la relación con el Otro no debe ser de dominación, sino más bien un acontecimiento ético a partir del encuentro con lo infinito que está como

---

<sup>165</sup> Cf. *TI* Pág.124

<sup>166</sup> Cfr. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 156

<sup>167</sup> A partir de la separación de Dios y del hombre disfrutando del mundo, la creación ya no puede entenderse como emanación, procedencia o participación, sino como un acto necesario de un ser absolutamente libre pues una teoría que defiende una emanación o participación estaría suponiendo, por una parte, a la eternidad como un momento histórico y por otra, a Dios como un ser limitado que necesita crear e involucrase en el mundo para mostrar su divinidad, como si tanto la eternidad o la divinidad fueran algo tematizable. Levinas en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, lo describe de la siguiente manera: «La noción bíblica de Reino de Dios –Reino de un Dios no tematizable, de un Dios no contemporáneo, es decir, no presente– no debe ser pensada como una imagen óptica de cierta “época” de la “Historia del Ser” o como una modalidad de la esencia. Por el contrario, es la esencia la que ya es *Eón* del Reino» (Cf. *AE*. Pág 102) Rosenzweig explicando, precisamente, la creación como un acto necesariamente libre y eximiéndolo de toda interpretación que haga de la creación un acto anhelante de Dios para demostrar su amor por la creatura dice: «[Dios] siempre está a punto de caer en ser transformado en divinidad menesterosa. Puesto que Dios le es necesidad esencial crear el mundo, él, el «solitario señor de los mundos», semejante al artista, ha satisfecho en la creación una necesidad de su naturaleza y se ha liberado de una carga interior. Cosa que, no bastándoles con el concepto de necesidad, aún acentúan mezclándole una gota de pasión y haciendo de la Creación un acto de adelante amor. Anhelante o añorante, y no rebosante –lo que también sería cambiar los acentos de sitio–. Si no por Dios, desde luego que por el mundo habría que rechazar semejantes formulaciones; pues el mismo modo que Dios que queda en ellas privado de su libertad interior, así también del mundo, pierde en ella su propio nexo interior, su autonomía, cosas que no le quita el pensamiento de la Creación, sino que, al contrario, precisamente debería asegurárselas en medio de la proliferación de las posibilidades. Vinculando de ese modo con una menesterosidad de Dios, perdería el mundo todo sentido que le fuera propio, toda univocidad interna; como la obra de un escritor de confesiones personales, pasaría a tener su esencia menos en ser una «obra de arte independiente» que, sobre todo, el testimonio de la vida íntima de su autor, más digna de atención que cualquier obra. No sería, así Creación; no sería ya configuración predicha en el augurio del mundo metalógico y que crece por sí» Cf. Rosenzweig, F.: *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2006. Pág. 158.



huella en el rostro del Otro. La separación ya se ha empezado a entrever en el instante del disfrute –que está liberado de todo pasado– pues la posibilidad del disfrute nos abre dos posibilidades, por una parte está lo que ya se ha dicho: pensar al yo como cuerpo, pero también está la posibilidad de que en la *ipseidad* del disfrute se da el acontecimiento original del aplazamiento que abre la dimensión del tiempo, como se verá en los siguientes subtemas, no hay ser separado si el tiempo del uno puede caer en el tiempo del otro. Empero, antes de explicitar cómo el tiempo del uno cae en el otro, es menester aclarar a la separación como una relación entre dos términos que en cierto sentido se bastan, o sea, son *ab-solutos*.

### 2.2.1) *La separación*

La separación es un tema relevante dentro del pensamiento levinasiano, pues, se trata, por una parte, de la desarticulación del sujeto moderno y, por otra, es un señalamiento directo a la unidad indisoluble del ser. En el año de 1957 Levinas pronuncia una conferencia titulada *La separación*<sup>168</sup> en el Collège Philosophique que, se dice, es la versión antigua de *Totalidad e Infinito*; en ella, comienza hablando acerca de cómo el mundo se ofrece en una separación dispersa de seres y objetos; sin embargo, esa separación nunca es radical. Es decir, para el francolituano, las cosas pueden ser englobadas mediante la mirada y su alteridad puede ser suspendida y totalizada como posesión, pues lo otro *en sí* de los objetos es siempre lo otro *para mí*, por tanto, nada es ajeno, los objetos se ofrecen y están a disposición del sujeto porque las cosas se ofrecen en una mirada panorámica y, por ende, tanto la dispersión como la unión son correlativas. Empero, la separación de nosotros mismos no es una separación espacial o de una distinción producto del acto de la razón entre un objeto y otro. La separación de nosotros mismos es una separación radical que se atestigua por la idea metafísica, esto quiere decir que el mundo familiar que está *aquí* se halla separado de un *allá*, cuya extrañeza no es el simple no saber qué es o dónde se encuentra, se trata de un *más allá* (*meta*) de lo físico (*physis*). Este *más allá* indica, según nuestro autor, una ruptura pues hay *Mismo*<sup>169</sup> y *Otro* que, a diferencia de la dispersión de las cosas, ellos –Mismo y Otro–, no son

---

<sup>168</sup> Cfr. Levinas, E.: *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 173–189

<sup>169</sup> Ya en el primer capítulo se ha señalado qué entiende Levinas por el Mismo o por mismidad. A partir de este apartado utilizaré Mismo para hacer referencia al *cogito* moderno, como lo hace Levinas, puesto que más adelante volveremos sobre el pronombre personal yo, pero con las connotaciones que el filósofo judío le ha otorgado.

correlativos, sino absolutamente ajenos, ya que la alteridad del Otro no es el mero envés de la identidad<sup>170</sup> de el Mismo, sino que la alteridad del Otro se niega o se resiste a toda unificación conceptual.

La separación absoluta a la que quiere llegar Levinas rompe con la totalidad, tanto desde el punto de vista numérico, como desde el punto de vista conceptual. Para demostrarlo, el nacido en Kaunas hace referencia a la ilusión trascendental kantiana. Kant en la *Crítica de la Razón pura*<sup>171</sup> ha señalado que la sede de la ilusión trascendental es la razón (*Vernunft*), pues es la facultad de principios, o sea, el lugar en el que se unifican todos los principios, lo cual es un engaño de nuestro conocimiento porque aplica categorías del entendimiento sobre material no empírico, o sea, sobre los *noúmenos*, comenzando así una carrera sin fin en la que se genera un supuesto conocimiento tan aparente como infundado. De manera análoga, para el filósofo lituano-francés, cuando pensamos al ser de manera única, pasiva y monumental, estamos en una ilusión<sup>172</sup>, pues lo metafísico, que la tradición occidental ha sostenido como una idea en sí y para sí ha sido explicado a partir de lo físico, lo cual no sería más que la afirmación de un mundo metafísico, el rechazo del mundo físico y eso no es trascenderlo sino sólo rechazarlo. Incluso, en el caso del método fenomenológico, Levinas coincide con Fink al sostener que la suspensión de la tesis general del mundo –la reducción que acompaña la *epojé* fenomenológica– no tiene sentido más que al interior del mundo: «Negar al mundo no es {todavía} trascenderlo. Como ha mostrado recientemente Fink a propósito de Husserl, la suspensión de la «tesis» general del mundo, que la Reducción Fenomenológica produce no es más que la extensión al mundo en su conjunto de una operación que no tiene sentido más que en el interior del mundo, como una operación parcial»<sup>173</sup>. Por ello, como veremos en el siguiente subtema, el autor de *De otro modo que ser*

---

<sup>170</sup> Una dificultad muy común al hacer una lectura de Levinas está en entender la separación radical entre Mismo y Otro. Puesto que gracias a la herencia de la modernidad es común interpretar la alteridad del Otro como el reflejo del Yo –hecho que Levinas buscó erradicar en su pensamiento– Entender primero, el yo para, posteriormente explicar al tú o la alteridad del Otro es *identificarlo* en el pensamiento de yo, o bien, “crear” una categoría que unifique la diferencia es eliminar la separación radical entre el Mismo y Otro. Levinas considera la alteridad del Otro como metafísica y, por ello, justifica la existencia de el Mismo en cuanto individuo particular.

<sup>171</sup> Cfr. *KrV*. Dialéctica trascendental

<sup>172</sup> Cfr. Levinas, E.: *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 174

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 176

ve necesario hacer una *reducción de la reducción*<sup>174</sup> y usa la analogía del séptimo día para mostrar que la separación del mundo no es una operación parcial de la razón, sino una separación radical.

Ahora bien, esta separación radical debe entenderse a partir del deseo metafísico que aspira a lo infinito y para ello nuestro autor se apoya en la tercera meditación cartesiana en la que el filósofo moderno propone como evidencia del cogito la relación Yo-Dios: «[...] el ser sobrepasando infinitamente su idea en nosotros. Dios, en la terminología cartesiana, sustenta, según la tercera *Meditación* la evidencia del *cogito*. Pero el descubrimiento de esta relación metafísica del *cogito* no constituye cronológicamente más que el segundo paso del filósofo»<sup>175</sup>. Sin embargo, según nuestro autor esta relación metafísica tiene una «medida común» es decir, la relación Yo-Dios, en el pensamiento cartesiano, no es una relación que une el sujeto con el objeto, sino que se determinan mutuamente, pues forman parte del mismo mundo. Por tanto, a Levinas, no le interesa –como tal– la relación Yo-Dios propuesta por Descartes, sino la idea de infinito, ya que como nuestro autor está proponiendo una separación radical, está buscando una relación con lo trascendente, o sea, una relación que el ser separado no puede contener y en la cual no se supera nunca la separación y eso será, precisamente, la inconmensurabilidad de la idea de infinito en el pensamiento cartesiano; esta idea de lo infinito es la que permite al ser (finito) conservar su exterioridad total, sin comprometer su integridad. Ahora bien, en la cita anterior se señala que la evidencia del infinito en el *cogito* no es más que un segundo paso en el pensamiento de Descartes, ya que el primero es una crítica a la tematización de Dios dentro de la experiencia religiosa, puesto que cuando se tematiza la verdad en la unidad se frustra a la desmesura que rompe con la unidad del *yo pienso* y en esto se advierte este dato: la idea de lo infinito propuesta por el filósofo moderno es esa relación que no está aniquilada por la ruptura de la actualidad del pensamiento ya que: «En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *yo pienso*, con un rigor inigualable»<sup>176</sup>. Esta ruptura del *yo pienso* o ruptura de la conciencia no significa

---

<sup>174</sup> Para más información a acerca de la reducción de la reducción en el pensamiento de Levinas y su relación con el *Shabbat* léase: Casper, B.: *Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion*. Archivo di filosofía, Vol. 83, N°.1–2, 2015, Pág. 343–353.

<sup>175</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 177

<sup>176</sup> Cf. *DVI*. Pág. 94

aniquilación, superación o eliminación de la conciencia intencional, sino desbordamiento; en otras palabras, la intencionalidad tiene como característica principal el estar dirigida a un objeto, pero cuando se trata de la idea de Dios o lo infinito hay una ruptura en la intencionalidad porque Dios es una *no-idea* que no se deja comprender, que no se deja abarcar: «La idea de Dios es Dios en mí (*moi*) es ya Dios rompiendo con la conciencia que apunta a ideas, Dios que se refiere de todo contenido. Diferencia que no es ciertamente una emergencia, como si alguna vez hubiera sido posible un englobamiento, ni una evasiva al imperio de la conciencia, como si, al respecto, alguna vez se hubiera podido efectuar la *comprensión*»<sup>177</sup>. Por tanto, Dios no es una idea en el sentido de ser un objeto intencional, captado o representado, sino que la idea de Dios ya está en mí antes de que la conciencia se dirija a ella.

Volver sobre la Tercera Meditación, además de mostrar el instante del *cogito*, también mostró la certeza de no estar solo en el mundo porque la separación permite la búsqueda de la existencia de la exterioridad, de la alteridad de Dios y, por ende, de lo infinito<sup>178</sup>. Desde los *Escritos de cautiverio*<sup>179</sup> hasta *De Dios que viene a la idea*<sup>180</sup> el filósofo de Kaunas va a sostener que Descartes hace una distinción entre la intelección que está al alcance de nuestra mente y por la cual se puede reconocer que uno tiene en sí lo infinito y la concepción acabada y perfecta de las cosas, es decir, la intelección que comprende todo lo que en las cosas hay de inteligible. Empero, esta distinción plantea el problema más que resolverlo, pues una lectura superflua del filósofo moderno podría llevarnos a pensar que el todo (lo infinito) surge de una parte (lo finito) porque si la intelección está al alcance de nuestra mente, y a través de ella podemos reconocer que uno tiene en sí lo infinito, podríamos creer que el pensamiento (finito) constituye al infinito; sin embargo, lo que el filósofo de Kaunas ha notado es que tanto en la propuesta cartesiana como en la husserliana<sup>181</sup> lo finito no contiene ni constituye a lo infinito porque *lo infinito* no es correlativo a la *idea de infinito*;

---

<sup>177</sup> Cf. *Ibid.* Pág.95

<sup>178</sup> Cfr. *DVI.* Pág.96

<sup>179</sup> Cfr. Levinas, E.: *Escritos del inéditos 1*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 176–177

<sup>180</sup> Cf. *DVI.* Pág. 94–97

<sup>181</sup> En el cuaderno titulado *Notas filosóficas diversas* Levinas hace referencia a que en el pensamiento husserliano también encontramos una referencia al infinito inscrito en el *noema* de la *noesis*, es decir, la cosa sensible se objetiva en la percepción, de tal modo que, en cada uno de estos perfiles se inscribe una serie infinita de perfiles en los que aparece y, en consecuencia, es concebida o constituida como infinita por el pensamiento. (Cfr. Levinas, E.: *Escritos del inéditos 1*, Trotta, Madrid, 2013. Pág.176–177)

*lo infinito* no es una intencionalidad, no es una idea que surge en la conciencia o gracias a la conciencia, sino que *lo infinito* rompe la conciencia y, por tanto, al filósofo lituano-francés le interesa de Descartes esa ruptura de la conciencia, que no es represión en el inconsciente, sino el estallido de la conciencia al saber que se *puede contener al infinito*<sup>182</sup>. Es decir, lo interesante de la Tercera Meditación radica en que la idea de infinito (Dios) es anterior a la noción de finito. En otras palabras, lo infinito no es el correlato de lo finito como si ésta fuera una intencionalidad, sino que lo infinito puede perturbar la intencionalidad por el hecho de que, contrariamente al dominio perfecto del objeto por el sujeto, en la intencionalidad lo infinito desborda la idea. Esta perturbación consiste en el hecho de que el yo recibe absolutamente una significación que él no ha prestado y que precede a toda donación de sentido<sup>183</sup>.

Con lo anterior, el filósofo judío muestra que el *cogito* no es el sujeto hecho a la medida del pensamiento, sino que el *cogito* se da en el instante de la presencia total de sí mismo. Este instante del *cogito* es el instante ateo que permitirá la inversión del tiempo<sup>184</sup> porque al articular la separación, el tiempo nos muestra que el ser no es de un solo golpe y, con ello, se inaugura la metafísica no ontológica, la cual supone una subjetividad que ha salido del ser, que ha sido arrancada de la plenitud del ser y es testigo de la separación. La exterioridad se absuelve en la relación en la que se presenta, es decir, tanto el ser finito como el infinito se mantienen absolutos o independientes en esta relación. Así, se da la ruptura de la totalidad, mas la separación que resulta de esta ruptura no es puramente formal, es decir, no se trata de una oposición disyuntiva entre lo finito o lo infinito, sino que la separación se cumple paradójicamente como una relación (religión) en la que nunca se supera la separación (ateísmo) en estructuras complejas, tanto por parte del ser finito como del infinito. El *cogito*

---

<sup>182</sup> Esta frase, como casi toda la propuesta filosófica de Levinas, no sigue una lógica formal del razonamiento, sino que utiliza figuras, como en este caso, paradójicas, ya que busca plasmar en palabras el pensamiento de lo infinito. Dice: «[...] la idea de lo Infinito o lo infinito en el pensamiento no hay que interpretarlo como la negación de lo finito por lo infinito, entendida en su abstracción y en su formalismo lógico. Por el contrario, la idea de lo Infinito o lo infinito en el pensamiento es la figura propia e irreductible de la negación de lo finito» Cf. *DVI*. Pág. 98

<sup>183</sup> Cfr. Levinas, E.: *Escritos del inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 177

<sup>184</sup> En el apartado 2.3 Apropriación e interpretación del tiempo en Husserl, se hablará del tiempo del *Hay* que es aquel en el cual se da el surgimiento de la existencia al existente (hipóstasis) que es al que se está haciendo referencia en el cuerpo del texto y en él se detallará la inversión del tiempo en la propuesta levinasiana, esto fue decidido porque en la lectura que se ha hecho de Levinas se considera que la separación es, digamos, la condición de posibilidad de la diacronía o la temporalidad anárquica de la que se hablará más adelante.

cartesiano, como se dijo más arriba, atestigua la separación porque es la separación de un instante –la confirmación de su *ipseidad*– respecto de lo infinito o Dios, como lo llamaría Descartes. Por ello, Levinas sostiene que el instante del *cogito* es un instante ateo, lo cual conlleva un orden cronológico distinto del orden ontológico, pues hay varios momentos en el proceso, pero, para nuestro autor, el proceso mismo es la separación, ya que el intervalo mismo del tiempo articula la separación ontológica entre el metafísico (el ser finito) y lo metafísico (lo infinito) puesto que, por más que lo finito comporte al infinito, está desprendido de él. El sujeto finito está en su casa, que es su cuerpo: «Su mismo poder de ilusión, si es que había ilusión, prueba su separación»<sup>185</sup>. Ahora bien, se ha dicho que en la separación se invierte el orden cronológico porque es el tiempo el que permite que el ser no se dé de golpe, y que todo, incluso la *Causa de todo* sea porvenir; por tanto, esa *Causa de todo* estaría condicionado al conocimiento<sup>186</sup>. Cuando el conocimiento es referido al tiempo articula la separación misma del ser, porque pertenece a la esencia misma del conocimiento que lo primero *en sí* pueda volverse en cualquier sentido único y no solamente en algo *para mí*. En otras palabras, gracias al conocimiento referido al tiempo, el orden ontológico es reversible porque el conocimiento hace que el pasado sea, en cierto sentido, porvenir. La separación que se articula gracias al conocimiento del tiempo demuestra que la famosa adecuación del intelecto con la realidad, que ha sostenido el realismo, no es posible; la separación se pone en marcha en el hecho de que el Mismo no puede unirse con el Otro más que en las vicisitudes de la búsqueda de la verdad que, como veremos en el siguiente capítulo, será la inadecuación que surge entre la pregunta y la respuesta y en esto Levinas coincide con Husserl: la verdad no está en la adecuación, sino en la inadecuación y, por ello, el contacto con la verdad es menor que el contacto entre dos líneas paralelas y los análisis fenomenológicos<sup>187</sup> nos han llevado a esa conclusión, ya que nos han enseñado que la verdad teórica no es la única relación con el ser; la verdad teórica es mera relación con lo exterior y a pesar de que, el sujeto cognoscente aspira a la verdad, su aspiración no es la búsqueda de «algo» que le falte y que pueda encontrar fuera de él –como sucedía en la teoría de la necesidad– buscar y obtener la verdad es estar en relación –de interrogación y

---

<sup>185</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 177

<sup>186</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>187</sup> Cfr. *Ibid.* Pág.178

responsabilidad— porque no se trata, como ya se dijo, de una relación en la que un extremo se defina por algo distinto de sí, sino porque no le falta nada. Por tanto, la verdad se busca por deseo, no por necesidad:

«La verdad se busca en el *Deseo* de Otro, que hemos distinguido de la necesidad en tanto que el Deseo es desinterés total y bondad. Una relación en la que la distancia es infranqueable y, a la vez, se franquea; una relación en la que un ser, a la vez, está satisfecho y es autónomo y, sin embargo, busca a otro con una búsqueda que no está aguijoneada por la carencia de la necesidad ni por el recuerdo de un bien perdido *la hemos descrito como Deseo* y como relación ética y como *epifanía del rostro* y como *lenguaje*. El lenguaje que no toca al otro ni tangencialmente, alcanza al otro con toda la rectitud de la interpelación, y está separado de él, y saca de esta separación que persiste en la relación este plus que es el plus mismo de la separación»<sup>188</sup>

La búsqueda de la verdad como deseo del Otro nos ayuda a comprender por qué cabe llamar ateísmo a la separación, porque el alma es naturalmente atea (separada) viviendo en su casa, en su cuerpo, sin Dios. Lo metafísico que se palpa en la separación y en la interioridad no tiene el formato mítico imposible de afrontar, sino que el yo, que es desbordado por esta metafísica, no queda aniquilado ni transportado fuera de sí, sino que conserva su distancia en cuanto a sí mismo y esto es a lo que el nacido de Kaunas denomina instante ateo. Ese instante ateo, lo expondrá, a lo largo de su obra, como una posición anterior tanto a la negación como la afirmación teórica de lo divino. Sin embargo, esta radical separación o ateísmo no debe entenderse como una degradación de la totalidad o la unidad; aunque, la filosofía desde Parménides hasta Hegel ha concebido a la unidad como la característica propia del ser, la propuesta levinasiana, no quiere ir en contra de lo que se ha dicho de la unidad: «La metafísica se esforzaría por suprimir la separación, por unir. El ser metafísico debería absorber al metafísico. La separación de hecho en la que comienza la metafísica resultaría de una ilusión o una falta. [...] Pero la filosofía de la unidad nunca ha sabido decir de dónde venía esta ilusión y estas caídas accidentales inconcebibles en lo infinito, lo absoluto y lo perfecto»<sup>189</sup>. El filósofo lituano-francés se da cuenta de que el tema de la separación está latente en la metafísica ontológica; no obstante, la separación no es vista

---

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 179

<sup>189</sup> Cf. *TI.* Pág. 109

positivamente puesto que separación sería sinónimo de una degradación ontológica del ser<sup>190</sup> y no como la condición para la multiplicidad de seres. Es, pues, gracias a la separación que la trascendencia sin participación se hace posible y esto lo ejemplifica Levinas mediante el proceder de la fe monoteísta: «[...] la fe misma {entraña} el ateísmo, al menos la fe monoteísta y revelada. Si la revelación es palabra, es necesario de antemano que yo sea apto para un papel de interlocutor y; por tanto, que, en cierto sentido, sea alguien separado frente a Dios, capaz de negarlo. En el seno de mi adhesión»<sup>191</sup>. El desbordamiento de la idea que se da gracias a la separación muestra, no sólo la separación del hombre con respecto al mundo o con respecto al Otro, sino también con respecto a Dios, porque: «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»<sup>192</sup>. En otras palabras, vemos que la trascendencia sin participación es posible, la relación metafísica vincula con el *noúmeno* (con la cosa en sí) y no con el *noumen* (lo divino). Por ello, para el filósofo de Kaunas el concepto de Dios que posee la teología es metafísico-ontológico, porque entraña la dependencia de la criatura hacia el creador. La metafísica no ontológica, en cambio, es el amanecer de una humanidad sin dioses «metidos» en el mundo, pues serían dioses que el metafísico podría «dominar» con su pensamiento. El pensamiento, según nuestro autor, tiene que ser pasivo porque en él, como ha afirmado Descartes, ha sido puesta una idea inenglobable, la cual desborda la conciencia, pues se trata de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia y a todo origen de la conciencia<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> En este punto podemos decir que Levinas hace un señalamiento directo a la ecología propuesta por Heidegger, la cual en defensa de la tierra celeste, la ha sacralizado de tal forma que no hay distinción entre Dios y el mundo. Por otra parte, aunque Heidegger hace una defensa de la naturaleza frente a la explotación de la técnica, Levinas señala que la técnica podría ser interpretada como la patencia del deseo metafísico, ya que diseñar una aeronave para viajar a la luna no es más que la evidencia del deseo del hombre por ir más allá o desear ir más allá. La defensa de la naturaleza frente a la explotación más que ser un reclamo a la técnica, debe ser un reclamo a la responsabilidad por el prójimo, pues se trata del abuso y descuido de la responsabilidad por el otro; ya que si alguien muere de hambre no es porque la naturaleza no lo pueda proveer de alimento al que no tiene, ella ya estaba diseñada para el provecho y gozo de... todos los hombres, sino porque no se atiende al llamado del otro viviendo sólo para sí. (Cfr. Levinas, E.: *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Caparrós editores, 2004. Pág. 289–293. Texto: *Heidegger, Gagarin y nosotros*)

<sup>191</sup> Cfr. *TI*. Pág. 180

<sup>192</sup> Cf. Levinas, E.: *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós editores, 2004. p. 34

<sup>193</sup> Cfr. *DVI*. Pág. 97



Empero, para Levinas, hay un peligro en el hecho de que las almas estén separadas, esto es: que son contabilizadas por la historia<sup>194</sup>, en tanto que relato de hechos sucedidos en el pasado, pues estos relatos tienden a totalizar la individualidad en la comunidad. Sin embargo, lo infinito es lo único que puede resistirse y su resistencia es una resistencia a la comprensión panorámica del ser. Su resistencia es el hecho de que su rostro se presenta sin contexto, esto quiere decir que si el mundo se ofrece a nosotros en una dispersión de seres y esa dispersión puede ser unificada por la mirada, el Otro no se presenta como un mero dato que se queda estático; el Otro se impone y sobrepasa la imagen plástica que deja en mí y se impone más allá de un contexto físico y social:

«[...] en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un «personaje»: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de fulano de tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es «visto». Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá»<sup>195</sup>

El rostro es importante en la dinámica ética de la que hablaremos más adelante, pero en el tema de la separación tiene una importancia particular porque nos muestra que la vida interior es el fruto de la separación. La separación necesita un punto de partida que no recibe su identidad en la relación entre el conocimiento y el ser; la *ipseidad* no se obtiene por la posesión de un predicado único –lo que *es*–, tampoco consiste en existir en un solo ejemplar –El Yo–. La *ipseidad*, como la plantea Levinas, consiste en exceder la distinción de

---

<sup>194</sup> Es importante aclarar esta idea. Para Levinas la historia, en tanto que ciencia, tiende, en su relato a despersonalizar o a olvidar –si se me permite el término– el nombre propio de los seres que la han vivido y padecen. Si se considera al tiempo desde una perspectiva global o totalizante no se deja espacio al tiempo de cada sujeto individual: «[...] el hecho de darse cuenta de que uno es como los demás coincide con el hecho de darse cuenta de que los demás son como yo. El hecho de que «el otro es como yo» no puede darse de una manera simple, como una percepción. Y esto ya por la buena razón de que percibir –o *captar*– al otro es precisamente sujetarlo o someterlo y dejar escapar su esencia de yo. Se necesita un largo circuito de pensamiento para llegar a la subjetividad de otro, para pensar al otro como un yo fuera de mí, lo cual no es un dato inmediato de la conciencia» (Cf. Levinas, E.: *Escritos del inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015. Pág.126). Lo interesante y, al tiempo, peligroso de la agrupación de los individuos es que lo central de la subjetividad no se halla englobada en la universalidad de la sociedad organizada, es decir, la agrupación no engloba lo privado; a pesar de ello, se mantiene el privilegio del Yo. La subjetividad propuesta por la modernidad es, precisamente, la del sujeto que, a pesar de estar en un grupo, mantiene su individualidad por el triunfo del Yo que tiene como atributo principal la libertad.

<sup>195</sup> Cfr. Levinas, E.: *Ética e Infinito*, Editorial Antonio Machado, Madrid, 2015. Pág. 72

lo individual y lo general. El yo es la manera en la que se cumple concretamente la ruptura de la totalidad. El aislamiento por excelencia es el yo, lo cual, podría sonar lógicamente absurdo pues la no participación en el género «comunidad» es el egoísmo mismo de la felicidad que inició en el goce del mundo de los alimentos. El egoísmo del yo reside en el júbilo y la exaltación de la felicidad de la vida; *vivir de* las cosas, disfrutar de ellas es independizarse, adquirir soberanía en la felicidad egoísta. La *ipseidad* del yo es la felicidad del instante, pero, en este instante liberado del pasado.

Como se ha visto, la separación no sólo trata de la distinción entre el Mismo y Otro, sino que implica y redondea temas como el gozo, la necesidad y abre paso a la diacronía de tal modo que analizando la separación de esta manera, se pierde esa degradación del Uno porque no hay degradación o negación del Uno, sino que se apela a una relación con el infinito: «Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar un lugar a un ser separado, existe divinamente. Inaugura, por encima de la totalidad, una sociedad. Las relaciones que se establecen entre ser separado y el Infinito rescatan lo que había de disminución en la contradicción creadora de lo Infinito. El hombre rescata la creación»<sup>196</sup>. Lo interesante de la separación está en el proceso que ha desarrollado el filósofo de Kaunas para describir al *cogito* localizado en la corporalidad que se erige, se separa del mundo y se muestra como absoluto respecto de la alteridad; sin embargo, la separación nos remite a la vivencia del tiempo<sup>197</sup> que está inspirada en la protoimpresión husserliana en la cual la confirmación de la *ipseidad* del sujeto ya no será sólo porque es un sujeto egoísta descrito desde una corporalidad localizada, sino que será mediante la respuesta al Otro en el instante presente que surja la absoluta separación entre el Mismo y Otro porque la separación no significa aislamiento, sino imposibilidad de la totalidad y, paradójicamente, esa insuperable separación es la que permite una relación no violenta, no totalizante con lo absolutamente Otro, o sea, religión.

---

<sup>196</sup> Cf. *TI*. Pág. 111

<sup>197</sup> De hecho, en el texto de 1950 titulado *Los Alimentos* en el que ha ampliado el tema de la necesidad al goce, escribe lo siguiente con respecto al placer y la prolongación del tiempo: «La necesidad no es necesidad de existencia, sino de alimento. La biología es la que enseña la prolongación del alimento hasta la existencia. La conciencia consiste en desprenderse de estas prolongaciones. Está en un movimiento ingenuo hacia las cosas que nutren la vida, hacia el disfrute de los alimentos [...] En el disfrute el yo se pone en su ipseidad, que es egoísmo; para sí [...]» (Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 114)

### 2.3 Apropriación e interpretación del tiempo en Husserl.

Levinas, como se mencionó en el capítulo anterior<sup>198</sup>, entiende al presente como novedad porque en el presente se interrumpe algo y aparece algo nuevo. En la temporalización del tiempo desde la renovación, o sea, como génesis espontánea –que es la apropiación de la *Urimpression* husserliana– está implícito un yo activo que recuerda, por la memoria, el pasado o que se adelanta al futuro a través de la imaginación. La renovación a través del instante no procede de una decisión solitaria y autónoma de quien enfrentándose a la monotonía y al aburrimiento busca una iniciativa o algo novedoso en un acontecimiento inesperado para salir del arraigo en el que la linealidad del tiempo lo mantiene sometido. La renovación de la subjetividad se da en la llamada de la alteridad, pero la renovación no atiende, en este caso, a una necesidad de cambio o a una nostalgia de contemplar sólo aquello que merecería ser objeto de un amor eterno, sino que surge del exterior y transforma la existencia, esto es: el acto de responsabilidad como punto neurálgico y nacimiento de la subjetividad, clave para entender la ética como filosofía primera desde una metafísica que tenga como base el tiempo anacrónico<sup>199</sup>.

Para dar una primera aproximación de lo que es el tiempo anacrónico, tomaremos como referente la apropiación de la protoimpresión husserliana –la cual es cardinal en la

---

<sup>198</sup> Cfr. 1.2 Lectura de las *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*. El primado del presente.

<sup>199</sup> La expresión anarquía o anarquía es utilizada y explicitada por Levinas hasta la tesis de 1974, pues en textos anteriores como *El tiempo y el Otro* o bien *Totalidad e infinito* usa expresiones como tiempo de la fecundidad o discontinuidad. Sin embargo, se decidió utilizar la expresión tiempo anacrónico porque, además de que se considera que en ella se culmina la propuesta temporal del filósofo de Kaunas, nos parece la más adecuada para lo que se dirá en el siguiente capítulo acerca de lo que Levinas denomina poder y origen. En *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* nuestro autor define la anarquía desde su sentido original (Cfr. *AE*. Pág. 178) es decir, anarquía no es sinónimo de desorden pues no se trata de que el tiempo sea un caos, sino que el tiempo no está en el *poder* de la conciencia, o sea, la conciencia no controla el tiempo, ni mucho menos el tiempo tendría su *origen* en la conciencia. Para nuestro filósofo el tiempo es anacrónico porque no tiene poder u origen (*ἀναρχία*) en la conciencia, sino en la relación con el Otro (lo infinito) que, como ya se dijo en el cuerpo del texto, no es asible por la conciencia porque no es una idea; por ello, cuando se da el encuentro con el Otro, el Mismo y el Otro no entran en una relación en la cual el Mismo le otorgue una significación al Otro que pueda ser tematizada por la conciencia en el presente, sino que su significación viene de un movimiento temporal sin-origen o sin-poder que sería el pasado inmemorial y cuando el Mismo asume la responsabilidad de esta relación en el presente asume la significación de ser *uno-para-el-Otro* en la infinidad del tiempo que nuestro autor llamará tiempo de la fecundidad (entendida éste como la relación de paternidad) o futuro. Esto es importante porque Husserl sentó las bases para este análisis cuando dijo que la conciencia *es* tiempo y el francolituano, sin ir en contra de lo que dice filósofo Moravo, busca invertir a la conciencia intencional para resaltar no su actividad, sino su pasividad en la relación con la exterioridad del Otro, que no es una exterioridad espacial, objetiva, ni recuperable en la conciencia sino no-tematizable, precisamente, porque es anárquica. (Cfr. *AE*. Pág175–181)

exposición levinasiana del tiempo— a partir del relato bíblico de la creación. Esto es pertinente porque, tal y como lo hizo Levinas en su propuesta filosófica, el relato de la creación no es un *argumentum ad verecundiam* para justificar la propuesta anacrónica, sino porque, como se ha dicho anteriormente, el filósofo lituano-francés entiende el presente como génesis espontánea, o sea, creación<sup>200</sup> constante. Por tanto, cuando Levinas pone su atención en el instante presente como génesis espontánea hay, como sostiene Catherine Chalier<sup>201</sup>, un estrecho vínculo con la liturgia judía y que tiene que ver con el funcionamiento de la creación: *Dios renueva todos los días la obra del comienzo*. Es decir, el judaísmo insiste en la renovación que no necesariamente tiene que ver con el hecho de dar vida, sino con el hecho de que la vida en general está llamada a la renovación; consideramos que esto le permitió al filósofo de Kaunas abrirse a pensar la temporalización como una renovación constante y no como la realización de una esencia, la renovación de cada instante rompe con todo tipo de intelectualismo que pretende someter la vida a un tiempo mecánico condenado a la muerte como finalización de todas las posibilidades. La propuesta anacrónica pone el acento en la dimensión de novedad, impresión y sorpresa; pues, como se vio, la crítica al presente como el tiempo privilegiado cuestiona el triunfo de la intencionalidad y a la primacía de la libertad sobre la responsabilidad. Para el filósofo judío la novedad del tiempo ya no debería ser descrita, a semejanza de la tradición filosófica, como una degradación o una privación de la eternidad o como un deseo impaciente y doloroso de huir de la temporalidad para contemplar al Uno inalcanzable, sino que hay que distinguir entre temporalidad y eternidad analizando, desde la perspectiva de la trascendencia y la creación: «Lo que a la teología tradicional le da tantos problemas, por tratar la creación en términos de ontología —Dios saliendo de su eternidad para crear—, se impone como la primera verdad a una filosofía que parte de la

---

<sup>200</sup> Ciertamente hay una fuerte influencia hebrea en este tema ya que como dice Levinas en *La significación de la práctica religiosa*: «La croyance à la création— base du judaïsme— n'est autre chose que cet émerveillement. Elle n'est pas un dogme abstrait de la théologie. Présente dans chacune des surprises que le juif éprouve quotidiennement en face du monde, elle l'empêche de voir dans la nature une réalité purement naturelle. Le juif devine à la base de cette réalité, éblouissante de lumière, comme une énigme non résolue. Il ressent le monde comme un mystère. Ses gestes les plus familiers se prolongent dans le surnaturel» (Cf. *La signification de la pratique religieuse* (1937) Cahier du judaïsme, n°6, invierno 1999–2000, pág. 75). Es decir, la creación —en este caso por parte de Dios— indica sorpresa y maravilla, algo que Levinas ha justificado filosóficamente como la maravilla del presente. De ahí que nos apoyemos en esta idea para hablar de la apropiación que Levinas tiene de la exposición de la temporalidad de Husserl.

<sup>201</sup> Cfr. Chalier, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004. Pág. 37

trascendencia: nada podría diferenciar mejor totalidad y separación que la distancia entre la eternidad y el tiempo [...]»<sup>202</sup>. Para ello, Levinas echa mano de la perspectiva hebrea y, como sostiene Chalier<sup>203</sup> es cercano al pensamiento de Maimónides, por lo que cree que el tiempo sería una criatura<sup>204</sup> sujeta a una escatología –como se ha descrito anteriormente–, esto quiere decir que el tiempo como creatura que se renueva, no es una aniquilación o degradación de la eternidad, sino que el tiempo es fecundidad y sorpresa: «Este recomenzar del instante, este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal y que envejece, es un perdón: obra misma del tiempo»<sup>205</sup>. Esta propuesta temporal ha estado presente desde sus primeras obras como la discontinuidad del tiempo; pues, la discontinuidad hace posible un recomenzar, más adelante en *Totalidad e Infinito* la describe de la siguiente manera: «[...] en una vuelta libre –libre con una libertad distinta de la memoria– hacia lo pasado y en una existencia como enteramente perdonada [...] Este recomenzar del instante este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal y que envejece es un perdón la obra misma del tiempo»<sup>206</sup>. La renovación en el instante presente no solamente conduce a un fin inevitable y prematuro, sino que sería fecundidad y sorpresa porque en el comenzar de nuevo del instante está el triunfo del tiempo y esto es un punto clave en la propuesta temporal del lituano-francés, pues dice: «En mi filosofía: la noción de instante es el equívoco fundamental: no es el instante lo que puede resucitar; es lo que es en el instante y sin embargo es el instante lo que es a la vez el ser y el ente. Instante allí donde el *hay* se vuelve hipóstasis. Instante hipóstasis»<sup>207</sup>. Como se ve Levinas, como Husserl, se opone a los intentos tradicionales de la representación del tiempo en las que siempre: «El tiempo viene inicialmente de la noción de tener tiempo, lo cual es la condición, para la inteligencia misma, de la reflexión. La posibilidad de captarse y volver a hacerlo reiteradamente»<sup>208</sup>. Sin embargo, a diferencia de

---

<sup>202</sup> Cf. *TI*. Pág. 331

<sup>203</sup> Cfr. Chalier, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004. Pág. 27–51

<sup>204</sup> Dice Maimonides en el §13 de *La guía de los perplejos* que: «el tiempo también forma parte de las cosas creadas» (Cf. Maimonides.: *La guía de los perplejos*, trad. Por F. Valera, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1997. Pág. 276) Esta referencia es importante porque desde una lectura levinasiana si el tiempo es una criatura es, por una parte, considerada buena por su creador y, por otra, está sujeto a tener un fin inevitable y siempre prematuro; por tanto, el devenir del tiempo no es una degradación de la eternidad, sino fecundidad y sorpresa constante.

<sup>205</sup> Cfr. *TI*. Pág. 319

<sup>206</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>207</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 81

<sup>208</sup> Cf. *Ibid*. Pág. 39

su maestro, a él le preocupa el problema del tiempo porque las representaciones tradicionales no muestran la novedad de la alteridad irrepresentable. Por ello, busca pensar la temporalidad desde la perspectiva diacrónica; esto significa que hay que pensar lo que irrumpe y desgarrar la continuidad de la vida, pues se trata de una temporalización que me llega del exterior y, por tanto, es experimentar el tiempo como una relación fecunda con lo irrepresentable, como diría Catherine Chaliel: «Más aún, mostrar que, más que los acontecimientos importantes que se consideran históricos, es la renovación de las generaciones (*toldot*) en su singularidad irreductible lo que constituye la trama de un devenir discontinuo y la obra (*maasé*) misma del tiempo»<sup>209</sup>. Podríamos decir que la anacronía del tiempo está en saberse cuestionado por el Otro que está a la espera de mi respuesta, a pesar de que al responder quizá las palabras no tendrán la finalidad requerida, ese mantenerse en cuestión es mantenerse en el instante y en la absoluta separación; por ello, el tiempo anacrónico o tiempo discontinuo visibiliza que el Otro no es una extensión de mí, que «la carne de mi carne» –que el relato bíblico usa para visibilizar el reconocimiento de la alteridad– no es mi propia carne, porque el espíritu que lo anima no es mío y su alma no me pertenece.

Ahora bien, si se pretende hablar del tiempo, desde una perspectiva en la que el presente no tiene la primacía, podemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto el ser humano va a depender del tiempo, si el presente no contiene el pasado, ni proyecta al futuro? ¿Dónde queda su libertad o su destino? Si atendemos al pensamiento clásico podemos ver que en él siempre está explícita o implícitamente dos sentimientos que todo ser humano puede experimentar, a saber, el sentimiento de la absoluta libertad o bien, la dependencia radical a un destino. El filósofo de Kaunas se inclina por el segundo, pero lo explica apoyándose en el concepto de *Moirai* griega: «El sentimiento punzante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo constituye el núcleo trágico de la *Moirai* griega»<sup>210</sup>. Desde tiempos remotos el hombre parece aferrado a un destino, a una *Moirai*, a un curso histórico al que no se puede renunciar, sino sólo cumplir, esto a Levinas le parece una noción mucho más primitiva que la noción de ser absolutamente libre; pues la huella presente en la creación porta una marca de un pasado inmemorial –por decirlo de alguna forma– que remite a una alianza a la cual yo

---

<sup>209</sup>Cfr. Chaliel, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004. Pág.37

<sup>210</sup> Cf. *IH*. Pág. 27

no asistí, pero a la que no puedo renunciar. Por ello, será mediante la alianza anárquica con el Bien que la libertad del hombre y el destino cobren sentido en el tiempo en la medida en la que el ser humano tiene la capacidad de volver al Bien. Esta noción de estar como atado al Bien a través del pasado, nos lleva a entender la temporalización de la siguiente manera: el pasado controla el presente, o bien, el presente está escrito en el pasado. En *De Otro modo que ser* explica esta atadura al Bien como la responsabilidad para con el Otro, cuya libertad no está en el Mismo:

«[...] la relación con un pasado más acá de todo presente y de todo lo representable [...] está incluida en el acontecer extraordinario y cotidiano de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los demás, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro; en la sorprendente fraternidad humana en la que, por ella misma –pensada con sobria frialdad cainita–, la fraternidad seguiría sin lograr explicar esa responsabilidad entre seres separados que proclama. La libertad del otro nunca habrá podido empezar en la mía, es decir, caber en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en la que me hallo procede de más acá de mi libertad, proviene de una «anterioridad-a-todo-recuerdo» de una «ulterioridad-a-todo-cumplimiento», del no-presente por excelencia característico de lo no-original, de lo an-árquico, de un más acá o de un más allá de la esencia»<sup>211</sup>.

Para el filósofo de Kaunas hay que abrirse a una vivencia nueva del tiempo porque, aunque el ser humano no pueda sentirse radicalmente libre del pasado, sí puede hacer *epojé* del pasado<sup>212</sup>, porque lo trágico de estar enclavado a sí mismo no está en el hecho de no ser libre o en la lucha entre libertad y destino, sino en el giro de la libertad en el destino que es

---

<sup>211</sup> Cf. *AE*. Pág. 33

<sup>212</sup> En *Totalidad e Infinito* no aparece la noción de *epojé*, pero sí en los *Escritos de Cautiverio* que la define como *eternizado*: «Filosofía = lucidez. ¡Sin duda! Lucidez = visión panorámica = vuelta hacia sí mismo = reflexión: ¿Qué ocurre con ella? ¿Dónde figuro yo? ¡Cuestión del ser! Es inseparable de la mirada retrospectiva, de la interrupción, de la *epojé*. Pero esta vuelta hacia sí mismo ha tomado en cuenta la idea de lo Infinito. Ésta impide que uno se vuelva: no puede eludirse su llamada, no hay escondite, no hay sombra. *Pero esta marcha siempre hacia delante es precisamente el modo en que el sujeto se libera de lo relativo y lo juzga*. Idea de lo infinito = liberación que no es la de la reflexión. La atracción de lo infinito, por encima de la liberación de la reflexión. ¡La verdadera liberación, el verdadero desprenderse!» (Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 162). Más adelante señalaremos la relación entre *Shabbat* y *epojé*; la cual, es importante porque la detención (*arrêt*) y la separación, de la que hablamos en el capítulo anterior, marcan un modo de ser distinto al del mundo natural y desarticulan a la libertad como *causa sui* de tal forma que ésta–la libertad– esté sujeta al Otro y no pueda desligarse de la responsabilidad, lo cual, va a ser un acto anterior a la libertad. Esto lo señala Casper en su artículo *Epoche der Epoche*. Cfr. Casper, B.: *Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion*. Archivo di filosofía, ISSN 0004–0088, Vol. 83, N° 1–2, 2015, Pág. 352

la *Moirá* que nos sujeta a la historia o a la raza<sup>213</sup>. Para señalar esa *epojé* del pasado Levinas usa como analogía al séptimo día de la creación: «Reducción = *שבת* [*Shabbat*]»<sup>214</sup> la pregunta que puede surgir de ello es: ¿Por qué *Shabbat*?<sup>215</sup> El sentimiento de libertad a través del cual el pensador judío desarticula la subjetividad moderna, no es primitivo, pero es propio del paganismo o de la mitología; la alianza con el Bien, en cambio, es anterior a la libertad, por lo que permite sentirse tan radicalmente libre por la peculiar manera de poder vivir el tiempo, de que se temporalice el tiempo, que no es voluntad del yo, ni es decisión del yo, la posibilidad de poder hacer *epojé* de cada presente, es algo propiamente judío<sup>216</sup>. Por ello, es que la perspectiva hebrea ha permitido a Levinas apropiarse de la propuesta temporal de Edmund Husserl, ya que gracias a la perspectiva hebrea que entiende al tiempo como una creatura en constante renovación se expone a la libertad como radical, o sea, capaz de recomenzar en el encuentro con la alteridad, porque en el encuentro con el Otro es cuando el pasado se entiende como inmemorial y se torna en la capacidad de in-finitud, es decir, si bien el pasado inmemorial remite a algo definitivo que no puede destruirse como es la relación originaria del sujeto con el Bien, también es la capacidad de renovar esa alianza anárquica con el Bien en el acto de responsabilidad puesto que: «[...] queda para el pecador una vía de

---

<sup>213</sup> Cfr. *IH*. Pág. 25

<sup>214</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos 1*, Trotta, Madrid, 2013. Pág.30

<sup>215</sup> Que la *epojé* sea comparada con el *Shabbat* es porque, según lo expresa Levinas, tomarse un *Shabbat* –un paréntesis– en medio de este mundo (Cfr. Levinas, E.: *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015) y esta historia es como tenerle una especie de cariño completamente absurdo a la realidad. El *Shabbat* marca un reposo perfecto de *Shalom* (de paz) auténtico y está situado encima de nosotros en un séptimo día que no termina porque el séptimo día sobrevuela la historia ya que está en otra dimensión y, de alguna manera, el hombre puede ponerse en contacto con esa otra dimensión. Mas ¿Dónde hay un *Shalom* verdadero?, es decir, ¿dónde hay paz en el mundo? Si la vivencia a partir de la cual se escribe la filosofía levinasiana es de guerra y: «El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y a las obligaciones eternas de su eternidad, y anula entonces en lo provisional los imperativos condicionales» (Cf. *TI*. Pág. 13) se debe hacer una suspensión, una *epojé* puesto que en ella hay una toma de distancia para pensar y meditar y, a su vez, según la fenomenología se sale de la actitud natural para comenzar a pensar las cosas, hasta las peores, incluido mi propio pasado, pues esto sería tomar distancia con respecto al pasado para filosofar de modo radical, de modo que sienta *vergüenza* porque para el filósofo de Kaunas, la filosofía comienza con la vergüenza (*honte*). Es decir, no sólo se filosofa por sorpresa, sino que también se puede hacer por una situación moral: «[...] la vergüenza no se concibe más que si soy responsable de mi indignidad– Tengo vergüenza de ser. No porque mi existencia está injustificada y no haya podido escoger mi nacimiento. Sino al contrario, porque *da la impresión de que lo que he escogido*; porque doy la impresión de afirmar mi derecho a mis necesidades que, sin embargo, son la causa de mi vergüenza» (Cf. Levinas, E.: *Escritos del cautiverio 1*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 266)

<sup>216</sup> Para el filósofo lituano-francés, el judaísmo, o concretamente el ser judío no es solamente una religión, sino que se trata de una categoría podría decirse antropológica, o bien, como él la quiso manejar, o sea, como filosófica primera u ontológica, pues el judaísmo no es un *ismo*, es decir, no es una ideología que hace abstracción de la realidad para mostrar sólo aquello que confirma su opinión, sino que es algo distinto. (Cfr. Levinas, E.: *Escritos Inéditos 1*, Trotta, Madrid, 2013. Pág.42)



retorno. La adhesión al bien para los que dijeron “haremos y oiremos” no es resultado de una opción entre el bien y el mal. Es anterior. Esta adhesión incondicionada al bien puede corroerla el mal, pero no destruirla [...] Lo cual, sin duda, indica que el hacer del que se trata en la fórmula que comentamos no es sencillamente la praxis opuesta a la teoría, sino un modo de *actualizar sin empezar por lo posible*<sup>217</sup>. Por tanto, la in-finitud del tiempo no quiere decir eternidad sino el paso de un acto —el vinculo con el bien— a otro acto —el de la libertad—. Por esta razón, el filósofo judío, ve en el *perdón* la estructura misma de ser del tiempo, algo distinto al devenir hegeliano, bergsoniano y heideggeriano<sup>218</sup>. El perdón como estructura del tiempo es algo muy propio de la tradición talmúdica *Yom kippur* o día del perdón que nuestro pensador comenta en la lectura talmúdica titulada *Para con el otro*<sup>219</sup>, en la que se expone que el día del perdón exige una fecha determinada<sup>220</sup>:

«El Día del Perdón permite obtener el perdón por las faltas cometidas para con Dios. No hay, sin embargo, nada de mágico en ello: no basta que irrumpa el alba del Yom Kippur para que esas faltas sean perdonadas. El Día del Perdón es, desde luego, una determinada fecha en el calendario; y el perdón —o sea la liberación del alma culpable— exige una fecha determinada del calendario, porque se necesita una fecha determinada del calendario para la obra penitencial. Para que esta obra pueda hacerse a diario, es preciso que haya también un día destinado especialmente a la penitencia. Por lo menos, ésta es la sabiduría judía. Pero el Día del Perdón no trae el perdón por la virtud que le es propia: el perdón no es,

---

<sup>217</sup> Cf. *QLT*. Pág. 77–78

<sup>218</sup> Cf. *IH*. Pág. 76

<sup>219</sup> En esta lectura talmúdica se explica que el judío posee un día dentro del calendario en el que le son perdonadas sus faltas para con Dios. (Cfr. Levinas, E.: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996. Pág 27–52)

<sup>220</sup> Es importante tener en cuenta que cuando se habla de una fecha determinada dentro del contexto de las lecturas talmúdicas no se está haciendo en el mismo sentido que se hablaría de una fecha determinada dentro del calendario gregoriano, ya que las fechas determinadas para las festividades de la tradición hebraica son móviles si las comparamos con las festividades dentro de un calendario gregoriano. Ciertamente ambos calendarios constan de 12 meses, pero difieren en la cantidad de días que comprenden cada uno, así como en la división de días que tendría cada mes. El calendario gregoriano consta 365 días cuyos meses varían entre los 28 y los 31 días y cada cuatro años hay un año bisiesto con un día más; en cambio, el calendario judío consta de 354 días en los que 6 meses son de 29 días y los 6 restantes son de 30 días y cada tres años tienen un año bisiesto con un mes más, por lo que las festividades judías cambian de día cuando se comparan con un calendario gregoriano. La festividad del Yom Kippur, por ejemplo, es el décimo día del mes judío de Tishrei, que es 9 días después del primer día de Rosh Hashanah que es una de las cuatro festividades del año nuevo que celebran en la tradición judía, si bien el mes Tishrei coincide con el mes de septiembre en la tradición occidental, el día del Kippur puede ser entre septiembre y octubre dependiendo si es año bisiesto. Este dato es relevante porque la festividad judía del día del perdón *para* un día determinado, que no será el mismo cada año, hace una *epojé* en el transcurrir de los días para que el tiempo se detenga en una obra penitencial y es a eso a lo que, consideramos, se refiere Levinas y su exposición de la obra del perdón. (para más información acerca de las festividades y la calendarización de éstas en la tradición hebrea véase: <https://www.enlacejudio.com/category/judaismo/fiestas-judias/>)

precisamente, separable de la contrición ni de la penitencia, de la abstinencia y los ayunos, de los compromisos con lo Mejor»<sup>221</sup>

Lo anterior es relevante porque nos muestra la diferencia entre *el día* del perdón como una festividad y *el perdón* como la obra en la que la culpa es liberada por el ofendido, pues como señala no basta con que irrumpa el día del *Kippur* para que surja el perdón, sino que tiene que haber una obra penitencial que comporta el arrepentimiento por parte del ofensor y eso es lo que podría entenderse como una *epojé* porque para asumir la culpa es necesario suspender el tiempo, ya que el perdón no puede ser separado de la contrición, la abstinencia y, principalmente, del compromiso de ser mejor; esto, trasladado al anacronismo del tiempo desde una descripción fenomenológica nos muestra que el ser humano puede reconducir su vida y desprenderse, a través del arrepentimiento y la responsabilidad, del destino que la ofensa le había provocado. Así, el tiempo, entendido éste como la relación de *uno-con-el-Otro*, le agrega novedad al ser porque es, precisamente, la alteridad la que permite ir más allá del ser, esto quiere decir que le da un carácter invariable de nuestros actos (*Moirá*) porque quedan suspendidos para dar lugar a un nuevo inicio en la relación entre el agresor y el agredido y eso es su principal acontecimiento, pues aunque es verdad que el perdón tiene que ver siempre con una cuestión moral, también tiene que ver con elementos temporales, pues sin esta suspensión del tiempo (*epojé*), esta detención (*arrêt*) en la que hay el giro de la libertad en el destino, el perdón no tendría una retro-acción, esto significa que el perdón produce una inversión del orden natural de las cosas, porque hay que regresar al pasado –por decirlo de alguna manera– para que el perdón suceda en el presente:

«[...] obra sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento purificándolo. Pero, además, el olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón: permite distinguir en el perdón un plus de felicidad –la extraña felicidad de la reconciliación la *felix culpa*; dato de experiencia corriente de que ya no nos asombramos»<sup>222</sup>

En otras palabras, el contrasentido que, para la concepción tradicional del tiempo, muestra el acto del perdón pone en evidencia cómo se constituye el tiempo a través de

---

<sup>221</sup> Cf. *QLT*. Pág.32

<sup>222</sup> Cf. *TI*. Pág. 319

instantes; los cuales no van pegados uno detrás del otro, sino que los instantes vienen del Otro, de su pasado inmemorial, hacia el Mismo porque la constitución del tiempo infinito, que nuevamente está vinculado con el tema de la creación, tiene que ver con la renovación constante de todas las generaciones en la que está patente la maravilla de la obra del tiempo en constante muerte y renacimiento (*Wiedergeburt*)<sup>223</sup>; empero el renacimiento no refiere a una nueva vida después de la muerte, sino que es el signo del perdón concedido a una existencia acabada, pues cada instante muere en el momento mismo en que se da, pero renace porque es sorprendida y despertada por la existencia. Esa renovación, como se ha dicho, es el instante de la hipóstasis, que más adelante expondremos como el acto de responsabilidad que confirma la *ipseidad* de el Mismo; empero, podemos adelantar que, según el filósofo judío, la responsabilidad tendría que ver con el lenguaje porque: «La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje»<sup>224</sup>. Mas no sólo se trata de lenguaje, sino de un lenguaje como acto de responsabilidad manifiesta en el presente (la obra del perdón), pues sólo a través de él, podemos estar llamados a algo nuevo, o sea, a la confirmación del sujeto, a la salida de la indeterminación del ser. En esta apropiación de la temporalidad husserliana, Levinas muestra que el presente no es un átomo del tiempo, sino que hay un pasado que viene sobre mí (*sur moi*) que está fijo y hay que aceptarlo, pero a la vez esto no significa que el pasado sea la *Moirai*, el destino o carga, sino que el otro que irrumpe en el presente e instaura una temporalidad cuyo sentido viene del pasado inmemorial tiene la peculiaridad de que te sugiere o te llama a algo nuevo, es renacimiento porque exige algo nuevo de ti, *tira o hala de ti* a través de la exigencia de la responsabilidad, de lo contrario, el presente sólo sería una especie de pasado contenido en el futuro. Que el presente *tire* del yo en el arrepentimiento y responsabilidad es el mensaje ético fundamental del judaísmo que se puede trasladar a la humanidad en general.

---

<sup>223</sup> Levinas tiene esta idea desde los Escritos del cautiverio cuando señala que: «*Wiedergeburt* opuesta a la eternidad. *Wiedergeburt* triunfa sobre lo trágico. Frescura de la existencia» (Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág.30)

<sup>224</sup> Cf. *QLT*. Pág. 46

## 2.4 La primacía de la ética sobre la ontología.

La propuesta temporal de Levinas nos lleva de la mano a su ética heterónoma, la cual, más que una oposición a la filosofía occidental cuya ética se centra en la autonomía del sujeto y en la búsqueda de la *eudemonía*, es una ética que plantea las cuestiones de otra manera, partiendo de una base fenomenológica que busca una relación con el Otro desde su absoluta alteridad, puesto que como se ha mostrado tanto en el tema de la separación como en el tema del tiempo éste –el Otro– siempre excede a el Mismo.

Como se mostró en el primer capítulo de este trabajo, el filósofo francolituano será fiel –en algunos aspectos– a la fenomenología trascendental de Husserl, cuya característica principal es la intencionalidad de la conciencia, entendida ésta, como la relación misma del sujeto con el objeto; de ahí la frase que *toda conciencia es conciencia de algo*, lo que quiere decir que al modo de darse del objeto corresponde un modo de conciencia que se dirige a ese objeto. Sin embargo, nuestro autor detecta un problema en la conciencia intencional a saber: la conciencia intencional establece un tipo de relación en la que hay una dominación del objeto, pues, aunque la fenomenología trascendental no es una teoría del conocimiento, sino una teoría de cómo se vive la verdad, en ella sigue siendo relevante la relación entre conocer y ser que, a lo largo de la historia de la filosofía, ha sido denominada como filosofía primera: «La correlación entre el conocimiento, entendido como contemplación desinteresada, y el ser, es, conforme a nuestra tradición filosófica, el lugar mismo de lo inteligible, la ocurrencia misma del sentido. La comprensión del ser –la semántica de este verbo– sería, de este modo, la posibilidad o la oportunidad misma, de la sabiduría y de los sabios, y a título de esto, *filosofía primera*»<sup>225</sup>. Empero, este señalamiento a la conciencia intencional, más que ser una discrepancia con el maestro de Friburgo es el pivote a través del cual el filósofo judío irá un estrato más hondo en el método fenomenológico. Pues no basta con que la conciencia sea conciencia de algo o bien que el sujeto esté inmerso en el mundo, como sostenía Heidegger, sino que el objeto tiene que ser intencionado desde el amor, lo cual no elimina el hecho de que ese objeto amado sea para la conciencia un objeto, como dice Rolland:

«Aquel objeto con el que la conciencia (intencional) *se relaciona* está lejos de ser solamente el objeto teórico [...] él es también objeto de amor, de

---

<sup>225</sup> Cf. *Éthique comme Philosophie première*. Notas de Jaques Rolland. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, Paris, 1998. Trad. Oscar Lorca Gómez. Pág.11.

odio, de temor, de deseo y así se sigue. Pero lo que es necesario comprender bien, [...], es que este objeto de amor (o de odio, o de temor, etc.) no es un objeto teórico rodeado, de alguna manera, por el halo de un sentimiento “puramente subjetivo” de amor. Debo citar –dice Rolland–[...] exactamente: «lo propio del objeto amado consiste precisamente en estar dado en una intención de amor, intención irreductible a la representación puramente teórica»<sup>226</sup>.

Lo anterior quiere decir que, tanto para Emmanuel Levinas como para Edmund Husserl, todo objeto de la conciencia es dado en una intención de amor. De ahí que sostenga que la filosofía no es solamente amor a la sabiduría, sino sabiduría que nace del amor. Empero, ¿por qué reformular la definición de filosofía? O bien, ¿Por qué trastocar el orden de la filosofía dado desde hace siglos? Para contestar ambos cuestionamientos es importante recurrir al ensayo *Ética como filosofía primera*, en el cual, el filósofo de Kaunas hace una serie de replanteamientos a tres temas, a saber: la crítica a la relación conocimiento-ser en el presente, la conciencia como ausente de intencionalidad y el rostro como enigma, de tal modo que los tres temas decanten en que el principio de todos los principios no es la pregunta por el ser, sino la justificación. El francolituano ve necesario replantear la relación conocimiento-ser y sus representaciones mediante una conciencia que desborda a la fenomenología para cumplir una significación última que no es únicamente des-velar el ser del ente<sup>227</sup> sino, la excedencia de sentido. Sin embargo, para replantear el estatuto de la conciencia, como ya se hizo notar, se hacen nuevamente señalamientos al primado del tiempo presente en la relación conocimiento-ser y por ello volverá al tema de la temporalidad. Esto es importante porque, como ya se ha mostrado a lo largo del presente capítulo y el anterior, Levinas tiene distintos momentos a lo largo de su pensamiento en los que analiza el tiempo; primero, está el tiempo del *Hay* o tiempo del ser sin ente, el cual, es mencionado por Levinas en *El tiempo y el Otro*, básicamente se trata del tiempo del ser al margen de la conciencia subjetiva, el que identifica al ente como tal en una duración monótona donde no se puede diferenciar los instantes, ni las dimensiones temporales: «El tiempo no parte aquí de punto alguno, tampoco se aleja ni se difumina. Solo los ruidos exteriores que pueden dejar huellas en el insomnio introducen comienzos en esta situación sin principio ni fin, en esta inmortalidad de la que es imposible

---

<sup>226</sup> La traducción de *Ética como filosofía primera* remite este texto a una cita de Jaques Rolland en los textos tempranos de Levinas recogidos en *Situations I*, 1939

<sup>227</sup> Cfr. *TI*. Pág. 21

escapar, como sucede con el *hay* o la existencia impersonal»<sup>228</sup>. Este tiempo del *hay* se rompe, si se me permite el término, con la indeterminación del ser porque: «El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, es la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita — sin comienzo ni fin — del existir. El presente desgarrar y renueva: comienza; es el comienzo mismo»<sup>229</sup> Este recomenzar del presente inaugura —por así decirlo— el tiempo auténtico en *El tiempo y el Otro*<sup>230</sup>, pero es expuesto fenomenológicamente como tiempo de la fecundidad en la cuarta sección de *Totalidad e Infinito*, la fecundidad del tiempo nos muestra la infinición del tiempo no sólo en el recomenzar del presente como génesis espontánea, sino en la relación erótica y la paternidad, cuya mayor característica no es sólo la salida de la indeterminación del ser en el presente por la aparición del Otro, sino porque la fecundidad es futuro, mas no se trata de un futuro que se puede anticipar, ni tampoco de un futuro que se pueda proyectar; se trata del futuro no contenido, ni siquiera, de manera incipiente, en el presente de la conciencia porque es un acontecimiento que sobreviene en la relación con el rostro del Otro que interpela a el Mismo. Cuando el Otro sale al encuentro de el Mismo lo toma por sorpresa y es por ello que para Levinas el tiempo no es una vivencia reflexiva del sujeto solitario, sino que acaece en la relación intersubjetiva. Esto nos lleva de la mano a entender porqué para Levinas el Rostro es irreductible a la conciencia, pues, como ya se ha señalado, varias líneas arriba, en la cita de Rolland, existen «objetos» —en este caso será el Rostro del Otro que más adelante precisaremos como enigma— que no se dan como objetos reductibles a la representación, por tanto, la crítica a la correlación *conocimiento-ser* está en que el saber despoja de su alteridad, mediante la representación, al ser, en el privilegio del presente. La relación que existe entre el presente, el ser y el fenómeno es relevante, según nuestro autor, porque el presente es presencia para el pensamiento y, por tanto, el futuro y el pasado sólo son modalidades de la representación del ser del fenómeno: «El término *presente* sugiere, a la vez, la idea de una posición privilegiada en la serie temporal y la idea de una manifestación. La idea de ser las reúne. Por su presencia, el ser excluye al no-ser que señala al pasado y al futuro, pero recoge sus residuos y sus gérmenes, contemporáneos en la estructura»<sup>231</sup>, es decir, en la tradición

---

<sup>228</sup> Cf. *TA*. Pág. 85

<sup>229</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 89

<sup>230</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 97–102

<sup>231</sup> Cf. *DEHH*. Pág. 290

filosófica el presente es el protagonista, ya que el ser se da en el presente y la representación del ser nos anuncia lo que fue y lo que será, por tanto, el fenómeno es el aparecer del ser en el «ahora», de ahí que Levinas haya hecho hincapié en la relación entre el acto objetivador y la primacía del presente en la fenomenología trascendental de Husserl y en el análisis de la temporalidad en Heidegger porque en ambos la conciencia iguala el ser con la representación, en otras palabras, no se critica al presente porque, como se ha dicho, éste es la posibilidad de un nuevo comienzo, sino que se critica a la síntesis temporal que engloba todo el proceso, pues no hay síntesis temporal que pueda abarcar a todos los tiempos, el tiempo del otro me antecede inmemorialmente, es anarquía<sup>232</sup>, falta de *arjé*, en el sentido de que no hay algo último que englobe todos los momentos en una unidad o en una totalidad.

Posterior al tiempo del *Hay* y la hipóstasis del presente está la diacronía<sup>233</sup> que es expuesta por el filósofo de Kaunas en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* como

---

<sup>232</sup> La característica más propia del tiempo o la autenticidad del tiempo en el análisis levinasiano es, para muchos, la fecundidad del tiempo en el futuro. Tanto en *El tiempo y el Otro, Totalidad e infinito*, así como en *De otro modo que ser* la fecundidad del tiempo (futuro) resulta ser la clave de la anacrónica del tiempo. No obstante, en la presente investigación nos hemos centrado en la hipóstasis del presente porque muestra la apropiación de la temporalidad husserliana que si bien ella misma ha superado las distinciones tradicionales del tiempo –y eso es lo que recoge Levinas– también ha mostrado que en la protoimpresión es donde surge el tiempo como conciencia y es en este punto en el que nuestro autor invierte la propuesta del maestro de Friburgo, pues sin el tiempo de la hipóstasis como surgimiento del Yo no podríamos hablar de la discontinuidad del pasado o la fecundidad del futuro porque la fecundidad del futuro está desde la exposición del presente como creatura. Ahora bien, si la fecundidad del futuro es relevante es porque éste se manifiesta en distintas formas en la relación ética: la paternidad, la relación erótica o la relación pedagógica. Empero, sostenemos que sin la apropiación del tiempo presente como tiempo de la hipóstasis y como creación constante, no sería posible hablar de una inversión del tiempo, es decir, de una anacronía que muestra que el tiempo está más allá del *kronos* o del tiempo del reloj como lo llamaría Heidegger. Por tanto, a nuestro parecer, la inversión del tiempo tiene su génesis en la apropiación del presente husserliano, puesto que sin ello no sería posible hablar de la autenticidad del futuro. Es decir, lo que queremos enfatizar de la importancia del presente es el hecho de que ahí está el origen de la fecundidad y de la discontinuidad del tiempo porque se da gracias a la creación constante y hace que sea posible la infinición del tiempo porque la creación del tiempo es re-creación de la re-creación y así el tiempo infiniciona. Claro está, cuando nuestro filósofo habla de esta creación constante bajo la forma de fecundidad de la paternidad que ya no es sólo génesis espontánea sino genuina recuperación del tiempo en el Otro. Pues como desarrolla en *De otro modo que ser* la subjetividad se da en la relación con el Otro, pues si sólo nos quedamos en el análisis del presente se podría confundir la subjetividad levinasiana con el *Dasein* heideggeriano o con el sujeto trascendental del Husserl; en cambio, lo relevante de la subjetividad levinasiana no es la actividad de la conciencia, sino su pasividad; por tanto, el tiempo es entendido en el más alto sentido de la palabra porque ni el pasado contiene el presente, ni el presente contiene el futuro. El tiempo es infinición pura, jamás susceptible de ser medido en categorías que lo engloban –eternidad, por ejemplo– o lo fraccionan –presente, pasado, futuro– para poderlo comprender.

<sup>233</sup> Ángel E. Garrido-Maturano lleva a cabo una buena síntesis de la diferencia entre sironía y diacronía que ayudan a esclarecer lo que se dice en el cuerpo del texto e incluso para lo que se dirá en el siguiente capítulo de la direfencia entre el Decir y lo Dicho: «Levinas distingue en *Autrement qu'être* dos clases de temporalidad: la temporalidad extático-sincrónica de la conciencia y la diacronía. La temporalización del tiempo sincrónico resulta del fluir de las retenciones, impresiones y protensiones que son respectivamente plenificadas por las

anarquía o anacronía. Sin embargo, la anacronía, como ya se mencionó, está presente en la propuesta levinasiana de la temporalidad bajo distintos matices, como en la génesis espontánea del presente o el pasado inmemorial en el Rostro del Otro. Por lo que podríamos preguntar en este punto es ¿Por qué exponer al tiempo de forma discontinua? Si bien ya se dijo que la diacronía tiene que ver con mostrar la alianza anárquica con el Bien, la cual sólo es posible desde la separación y la irrupción del Rostro del Otro, ello, de alguna manera aclara las cosas, pero no del todo, puesto que aún no queda claro si la diacronía es sólo el envés de la sincronía o hay una novedad en la exposición del francolituano. La temporalidad anacrónica es una apropiación de la temporalidad de Husserl<sup>234</sup> en la cual se distinguen dos temporalidades: el tiempo sincrónico y el tiempo diacrónico –según términos del mismo Levinas–. En *De Otro modo que ser*, nuestro autor expone a la sincronía como el tiempo en el cual la conciencia, como sensibilidad, rememora y presentifica las distintas fases temporales del fenómeno, las reúne en el presente de la representación; de tal forma, que el fenómeno reducido a la representación acontece en una designación que Levinas denomina lo *dicho* y que, en esa misma obra, lo explicita como el lenguaje neutro del ser<sup>235</sup>. Mas desde el punto de vista temporal, la sincronía es el tiempo de la constitución de lo *dicho* o el tiempo de la autoconstitución de la conciencia: «Interpretada como abertura de desvelamiento, como conciencia-de, la sensibilidad ha quedado ya reducida a la visión, a idea, a intuición: sincronía

---

rememoraciones, las percepciones y las esperas. La sincronía como fluido de la conciencia constituyente nos recuerda a la concepción del presente en *Le temps et l'Autre*. Sin embargo, Levinas pone el acento ahora en la correlación entre el fluir de la conciencia y los objetos por ella constituidos. La sincronía es el tiempo en el cual la conciencia, rememorando y presentificando las distintas fases temporales del fenómeno, reúne estas fases en el presente de la representación. La representación, a la que es reducido el fenómeno, acontece a través de una designación. Esta designación es lo Dicho. La sincronía es propiamente el tiempo de la constitución de lo Dicho y, correlativamente, también el tiempo de la autoconstitución de la conciencia trascendental a través de la constitución de lo Dicho. En lo Dicho el fenómeno aparece como siendo idéntico a sí mismo a lo largo del fluir temporal. Él encuentra su identidad, posee su ser como algo ya-dicho. Lo Dicho no le es adjudicado desde afuera al fenómeno en virtud de un código convenido de antemano, sino que identifica “esto (el fenómeno) en tanto que esto (en tanto que tal fenómeno)”. En este “en tanto que”, configurado por lo Dicho, se reúnen en una articulación de sentido o tema las diferentes fases temporales de la manifestación del fenómeno. El fluido del tiempo se coagula en un tema, en el cual algo queda constituido como tal algo. Y este tema deviene la esencia del fenómeno, esto es, su identidad permanente a la luz del tiempo. La obra de la sincronía es, entonces, lo Dicho, a través de lo cual la manifestación del fenómeno es reducida a un tema articulado por la conciencia del sujeto. La sincronización tematizante determina la identidad del ente, como si lo idéntico fuese independiente del tiempo que transcurre “para tornarse ‘por añadidura’ fluente en él”, como si lo idéntico sólo tuviera sentido “por el kerygma de lo dicho» (Cf. Garrido Maturano, Ángel.: *Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas*, Enfoques, vol. XIV, núm. 1, enero-diciembre, 2002, Pág.66)

<sup>234</sup> Cfr. Nota 11 de la introducción a la traducción *Ética como filosofía primera* de Oscar Lorca Gómez

<sup>235</sup> Cfr. *AE*. Pág. 234–236



de elementos tematizados y simultaneidad de estos con la mirada»<sup>236</sup>. Esto hace complejo el tema de la sensibilidad, puesto que como dice Forthomme: «Levinas aprecia el que Husserl haya recalcado [el hecho] de que las ideas que trascienden la conciencia no puedan absorberse en su génesis en la conciencia inmanente del tiempo, que es el tiempo de la conciencia o el sentir mismo de la sensación»<sup>237</sup>. Este sentir mismo de la sensación es una vinculación entre la duración y la sensibilidad, pero se trata de lo que él denomina conciencia no-intencional. El vínculo entre duración y sensibilidad que el filósofo francolituano quiere mostrar es la irrupción de la no-intencionalidad de la proto-impresión husserliana en el flujo del tiempo y la conciencia y cómo esta no-intencionalidad nos encamina más allá de lo mismo, por lo que Levinas afirma como el cometido principal de la tesis de 1974: «Que la no-intencionalidad de la proto-impresión no constituya una pérdida de la conciencia –que nada pueda ocurrirle al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia– excluye del tiempo la diacronía irreductible cuya significación por detrás de la mostración del ser es lo que este estudio intenta realizar»<sup>238</sup>.

Para nuestro autor, Husserl, al poner de manifiesto una intencionalidad original, o sea, no teórica de la vida afectiva y activa de la conciencia mantuvo en su base el acto objetivante, lo cual, según el oriundo de Kaunas, es una tesis de Brentano<sup>239</sup>, pero lo novedoso de Husserl está en que nos invita a interrogar la intencionalidad de la conciencia, es decir, quiere que nos preguntemos ¿a qué tiende o apunta la conciencia? En el caso del filósofo Moravo, como se señaló en el primer capítulo, la intencionalidad es el triunfo del sujeto porque el tiempo presente o la *Urimpresión* cumple la libertad y ésta se cumple en el yo<sup>240</sup>; por tanto, el sentido del mundo se constituye en un tiempo inmanente que es el tiempo de la libertad. Por ello, en cierto sentido el autor de *Totalidad e Infinito* es fiel a la fenomenología husserliana y se interroga por la intencionalidad y descubre que el autor de *Investigaciones Lógicas* ya ha hecho una consideración de la intencionalidad anterior a la intencionalidad tematizante (la intencionalidad de la conciencia del tiempo) y es lo que el filósofo lituano-francés expone

---

<sup>236</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 125

<sup>237</sup> Cf. Forthomme, B.: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Librairie Philosophique, Paris 1979. Pág. 37

<sup>238</sup> Cf. *AE*. Pág. 70

<sup>239</sup> Cfr. *Éthique comme Philosophie première*. Notas de Jaques Rolland. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, Paris, 1998. Trad. Oscar Lorca Gómez. Pág.14. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>

<sup>240</sup> Cfr. Capítulo 1

como conciencia no-intencional y, con ello, apropiándose de la temporalidad longitudinal – y en esto se aleja de su maestro– quiere demostrar la importancia del tiempo como diacronía y revelar la relación con el Otro para hablar, nuevamente, de la libertad del yo, pero no como la libertad que se apropia de lo mismo, sino como libertad sujeta al mandato y para ello como sostiene Walton: «Levinas interpreta la reducción trascendental como reducción de lo otro a lo mismo ligado a la propia subjetividad. Frente a ello, la irrupción del prójimo en tanto rostro significa el fin de la dominación de lo otro por lo mismo en favor de una ética como teoría del respeto a lo absolutamente otro y a una noción de sentido previa a toda donación de sentido por un sujeto»<sup>241</sup>. El planteamiento de la conciencia-no intencional será, pues, una reducción de la reducción trascendental: «La reducción trascendental, que suspende toda otra independencia en el mundo de la que la conciencia misma, hace reencontrar el mundo como *noema* y lleva –o debería llevar– a la plena conciencia de sí que se afirma como ser absoluto, que se confirma como un yo [*moi*] que se identifica a través de todas las «diferencias», dueño de sí mismo como del universo, y capaz de aclarar todos los rincones oscuros donde su señorío fuese contrariado»<sup>242</sup>. Esto, para el filósofo judío, ha sido mostrado por Merleau Ponty cuando explica al yo constituyente enfrentándose a una esfera en donde se encuentra, *por su carne*, como implicado, está implicado en lo que el yo habría constituido y de este modo está en el mundo. Esa *carne* se muestra como principio de separación y, por ende, ya no tiene la exterioridad de lo objetivo<sup>243</sup>. Por ello señala:

«[...] esta conciencia reducida [...] permanece también, como por añadidura y sin ninguna mención volitiva, conciencia no intencional de sí mismo. Conciencia no intencional que se ejerce, si se puede decir [así], a sus espaldas, como saber que se ejerce como un saber no objetivante. Conciencia no intencional que acompaña a todos los procesos intencionales de la conciencia y del yo que, en esta conciencia «actúa» y «quiere» y tiene «intenciones». Conciencia de la conciencia, indirecta e implícita, sin iniciativa que remontase a un yo, sin miras [visée]; conciencia pasiva como el tiempo que pasa y que se envejece sin yo. Conciencia «no intencional» que hay que distinguir de la reflexión filosófica, de la percepción interior en la cual ciertamente, la [conciencia] no intencional estaría apta para ofrecerse como objeto interior y en la que se hallaría tentada de substituirse explicando los mensajes implícitos que porta»<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup> Cf. Walton, R.: *Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia*. TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) N° 16, 2008, Pág. 169-187

<sup>242</sup> Cf. *Éthique comme Philosophie première*. Notas de Jaques Rolland. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, Paris, 1998. Trad. Oscar Lorca Gómez. Pág.14.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>244</sup> Cf. *Ibid.* Pág.15

Sin embargo, si la conciencia no-intencional está ahí, a las espaldas de la conciencia intencional, y ésta lo sabe: ¿Por qué insiste en ahondar en la no intencionalidad de la conciencia? Porque como él mismo sostiene: «La conciencia intencional de la reflexión que toma por objeto al yo trascendental, sus estados y sus actos mentales puede también tematizar y captar sus modos de vivencia no intencional llamados implícitos»<sup>245</sup> En otras palabras, busca la excedencia y, por esta razón, la filosofía está llamada a un proyecto fundamental puesto que ella busca los principios olvidados en su horizonte. Sin embargo, como Levinas busca ir un estrato más hondo dentro del método fenomenológico, señala que el hecho de llevar a plena luz las representaciones dadas a la conciencia hace que nos olvidemos de que la conciencia no-intencional puede entregar un sentido verdadero, pero desde su pasividad. Ya Husserl, en las *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*, había mostrado a la conciencia como tiempo y Levinas siguiendo esta misma línea, desde la tesis de 1930, reconoce que para el filósofo Moravo el tiempo tiene una dimensión pre-reflexiva que es no-intencional, dado que para el maestro de Friburgo la conciencia inmanente del tiempo existe antes de cualquier tipo de intencionalidad objetivante; la protoimpresión, la retención y la protención no son actos objetivantes, sino aquello que posibilita toda vivencia y toda objetivación en la medida en que propician los momentos del flujo inmanente del tiempo en donde se constituyen todas las vivencias, por lo que a pesar de que la protoimpresión no es un acto objetivante no se abre a la diacronía, sigue reuniéndose en la representación, o sea, en la sincronía.

Empero, la sincronía no es desechada o sustituida por nuestro autor, sólo para hablar más-allá-de-lo-mismo, sino que, en *De otro modo que Ser*, pasará a ser parte de la significación *de-uno-para-el-otro*, mas esta significación no se entiende sin la diacronía porque es, precisamente, en la diacronía dónde se da la interrelación o el *ser-uno-con-el otro*. Es decir, como ya se mencionó, para nuestro autor el tiempo acaece en la relación intersubjetiva; por tanto, la diacronía, en términos muy elementales, sería el tiempo en el cual se encuentran el Mismo y el Otro. La diacronía no es simplemente el desajuste de la sucesión del presente, el pasado y el futuro sino que es el momento –por decirlo de alguna manera– en la que el tiempo auténtico y el tiempo de la fecundidad adquieren mayor comprensión,

---

<sup>245</sup> Cf. *Ibidem*

pues la diacronía no es una articulación de la estructura ontológica del sujeto, o sea, la del presente en la que el Yo es inseparable de su materialidad <sup>246</sup> o bien en la separación del Yo a través del disfrute<sup>247</sup>, sino que en la diacronía acaece el *día* o intercambio de la relación entre el Otro y el Mismo. Esta concepción, que remite el tiempo a la relación con el Otro, implica la discontinuidad del tiempo porque la salida de la indeterminación del *Hay* se da gracias a la manifestación del Otro –que viene de un pasado inmemorial– a través de su palabra, lo que hace nacer un instante nuevo en la conciencia que no se podía haber anticipado.

Ahora bien, la diacronía, va adquiriendo dos matices, en primera instancia, alude al tiempo discontinuo de la relación con el otro en tanto Otro, o sea, a la relación ética, cuya palabra<sup>248</sup> permanece siempre en un futuro que no puede ser ni anticipado por la proyección ni abarcado por la representación. Sin embargo, en un segundo momento, la diacronía no sólo se entiende como la temporalidad de la relación ética, sino que también mienta el tiempo en el cual la relación sucede; es decir, la relación entre el Mismo y el Otro no genera el tiempo porque el tiempo no es un producto de la relación intersubjetiva, sino que en ella se temporaliza el tiempo por eso es que ahí tiene lugar el *ser-uno-con-otro* como tiempo diacrónico, como secuencia discontinua. Por tanto, la diacronía alude al tiempo que transcurre y en el cual se dan tanto la relación con el Otro, como la temporalidad sincrónica de la conciencia. Este segundo significado de la diacronía nos deja reconocer la idea, desarrollada en *El tiempo y el Otro*, del constante transcurrir de la duración del *Hay*; es decir, del tiempo que transcurre más acá del temporalizarse de la conciencia. Mas, ahora, el lituano-francés considera esta duración no de modo abstracto, sino en la experiencia subjetiva del transcurrir de esta duración a la que denomina envejecimiento y que en el ensayo *Ética como filosofía primera* identifica con la síntesis pasiva. Esto confirma el carácter pasivo de la conciencia, que es lo que retoma Levinas: «Pura duración del tiempo que el análisis fenomenológico describe, ciertamente, en la reflexión, como escrutada intencionalmente según un juego de retenciones y protenciones las que, en la duración misma del tiempo,

---

<sup>246</sup> «La primera libertad, que procede del hecho de que surja un existente en el existir anónimo, comporta una suerte de precio: lo definitivo de la fijación del yo a sí mismo» Cf. *TA*. Pág. 94

<sup>247</sup> «La unicidad del Yo traduce la separación. La separación por excelencia es soledad y el disfrute –felicidad o infelicidad– es el aislamiento mismo» (Cf. *TI*. Pág. 125)

<sup>248</sup> En este caso hacemos referencia al Decir del Otro, no obstante, dado que la distinción entre el Decir y lo Dicho será desarrollada en el siguiente capítulo se decidió dejarlo, momentáneamente, como palabra.

permanecen al menos inexplicadas y, como corriente, suponen otro tiempo; duración sustraída de toda voluntad del yo, absolutamente fuera de toda actividad del yo, tal como el envejecimiento que es, probablemente, el modelo mismo de la síntesis pasiva»<sup>249</sup>. Ahora bien, cabe decir que ni para el filósofo judío, ni para su maestro la pasividad de la no intencionalidad de la conciencia es un correlato de la intencionalidad; la novedad que hay en el pensamiento del filósofo de Kaunas está en que, gracias a la pasividad de la conciencia no-intencional, el acusativo será el primer caso y por ello es una puesta en cuestión del ser, pero en esa puesta en cuestión hay que responderle a alguien. Empero, tanto el cuestionamiento como la respuesta tienen que ver con una justificación de *mi lugar bajo el sol*. Es decir, ese acusativo que encontramos en la conciencia no intencional sólo se da ante la responsabilidad y el temor del Otro, temor por todo lo que mi existir pueda realizar de violencia y eso incluye el acto del conocer.

Es a partir de los señalamientos que ha hecho a la relación conocer-ser como un acto de apoderamiento y la exposición de la diacronía como conciencia no-intencional que podemos entender el rostro como enigma y no como fenómeno; lo cual nos lleva al por qué la ética es filosofía primera y el principio de la ontología. Mas ¿qué entiende nuestro filósofo por enigma? Como ya se ha señalado, para Levinas, el rostro no tiene contexto y ello tiene una relevancia particular dentro de su propuesta ética. Ya que, si para nuestro autor el rostro no tiene contexto, éste no es un fenómeno sino un enigma; ahora, el enigma no es un equívoco en el que hay dos significaciones con las mismas posibilidades, en el enigma lo esencial de lo necesario, que es *el sentido*, ya ha sido borrado en su aparición, puesto que el enigma no sobrepasa al conocimiento finito, sino al conocimiento sin más; el enigma no descansa sobre el fenómeno porque el conocimiento del fenómeno despliega al ser del ente poniendo a todas las cosas juntas y en orden de tal forma que el ser y el conocer sean contemporáneos. Ahora bien, no basta con decir que el Rostro es lo enigmático y, por ende, es lo ambiguo, lo que el autor de *De otro modo que ser* quiere decir al insistir en el enigma no es la competencia entre dos posibles significados, sino que el enigma del Rostro del Otro es que éste rehúye mientras se entrega, en este sentido es que el Rostro es enigmático, ya que, puedo ver al Otro y sentir su proximidad en su mirada, su cabello, etcétera. Todo lo visto puede ser tematizado, se puede

---

<sup>249</sup> Cf. *Éthique comme Philosophie première*. Notas de Jaques Rolland. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, Paris, 1998. Trad. Oscar Lorca Gómez. Pág.15

hablar de ello, pero no se puede examinar la alteridad del Otro, por lo que cabe preguntarse si el Otro estuvo realmente presente «en» todos los datos que se han percibido. ¡Desde luego que estuvo presente! Pero en su alteridad hay algo que desborda y excede su mera presencia. El enigma del rostro del Otro se sostiene en el claroscuro, que es lo contrario al fenómeno que es iluminado por la luz<sup>250</sup> de la mirada de la razón y que debe transformarse en evidencia perfectamente inteligible.

Es, justamente, ese claroscuro lo que hace que el enigma tenga significado porque procede de un pasado que, de acuerdo con Levinas, quizá no ha abandonado porque ya ha estado ausente y a eso es a lo que el filósofo judío denomina pasado inmemorial que controla el presente. En esa posibilidad de no abandonar el pasado es que el enigma alberga un modo de significación que no consiste en desvelarse o velarse, sino que es la manera de salir del ser porque el enigma es lo absolutamente extraño al conocimiento, no porque sea un misterio incognoscible, sino porque no se presta a la contemporaneidad en la que se da el fenómeno en el conocimiento e inaugura, como ya hemos expuesto, una versión completamente diferente del tiempo que hace *epojé* del presente. Aquí es donde aparece el primado de la ética sobre la ontología, pues la ontología se elabora en el presente; en cambio, la moralidad<sup>251</sup> es la hechura del enigma; la llamada del infinito, desde el pasado inmemorial, que requiere una respuesta excedente. Para Levinas, el Otro, su palabra dirigida al yo, su rostro que reclama la relación ética, pasan muy por delante de toda ontología. La responsabilidad por el Otro y el pensar en el Otro son situaciones infinitamente primordiales y *anárquicas*, incapaces de recibir una fundamentación racionalista, idealista, fenomenológica u ontológica, como se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía: «Que

---

<sup>250</sup> Para diferenciar la noche o el anonimato del ser Levinas se vale del término luminosidad como una negación respecto a la oscuridad del *hay (il y a)*. Ya que, la oscuridad o las tinieblas son: «[...] la región misma en el que la visión se vuelve una presencia anónima, ni objetiva, ni subjetiva»<sup>250</sup>, en cambio, la luz es la coloración de esta presencia anónima y el envés de la oscuridad porque, así como la oscuridad mantiene a los objetos en la negrura del ser, la luz en su modo de ser colorea a los objetos negando la oscuridad en la que están ocultos. Levinas, utiliza la figura de la luminosidad –en primera instancia, pues después formulará su propia propuesta– para señalar que en la ontología heideggeriana hay un primado de la visión, pues la visión es precisamente esa luz que colorea en la oscuridad y le permite apreciar al ser en el ente: «En la visión blanco-negro, el ser, lo negro. Ausencia de luz: ser» Levinas, E.: *Escrito Inéditos I: Cuadernos del cautiverio*. Trotta, 2013, Madrid, Pág.48

<sup>251</sup> La introducción de la moralidad en el ensayo *Enigma y fenómeno* es, a nuestra apreciación, un señalamiento muy puntual a la ontología heideggeriana, pues para Levinas que Heidegger haya dejado de lado la ética y las ideas fundamentales de la misma como son Dios, el alma y el mundo es encerrar a la filosofía en una ontología que no es fundamental, porque la *filosofía primera* debe ir acompañada de una ética. Cf. Peperzak, A.: *Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger*. Revista Signos filosóficos, 2011, Pág. 151–168

él me concierna o no me concierna, me importa. Cuestión donde el ser y la vida se despiertan a lo humano. Pregunta por el sentido del ser, no la ontología de la comprensión de este verbo extraordinario, sino la ética de la justicia. Cuestión por excelencia o la pregunta de la filosofía. No: ¿por qué el ser más bien que [la] nada? sino cómo el ser se justifica?»<sup>252</sup>. La justificación del por qué yo y no el Otro, como se sostiene en *Totalidad e Infinito*<sup>253</sup>, es la relación entre el Mismo y Otro que tiene como base el lenguaje, mas no es de palabra oral – por decirlo de alguna manera– sino que se tratará –como expondremos en el siguiente capítulo– de una dialéctica excedente de responsabilidad y sacrificio.

## Conclusiones al capítulo II

A lo largo de este segundo capítulo hemos explorado temas que nos parecen de suma relevancia dentro del pensamiento de Emmanuel Levinas porque nos llevan de la mano hacia su propuesta de un lenguaje excedente. El camino que hemos recorrido desde la sensibilidad, el tiempo hasta la ética como filosofía primera no es azaroso puesto que nuestro autor, frente a la fenomenología husserliana, se ha colocado en una coordenada en la cual explora, a través del tema de la sensibilidad, el hecho de que a la fenomenología le ha faltado alcanzar la excedencia de algunos elementos que no caen en los métodos y las descripciones que el maestro de Friburgo ha usado. Si bien reconoce que la percepción fenomenológica se identifica con la visión, considera que hay elementos que salen del campo de las descripciones de la visión pues en el análisis de la sensibilidad nuestro filósofo ha notado que se pueden representar las cosas de las que disfruto, pero no se puede alcanzar las modalidades de lo que ellas son. Ello, es un punto de partida para introducir disciplinas (concretamente la ética) que tratan de explicar la excedencia que la mirada no alcanza a cubrir y para explicarlo, fue que el autor de *Totalidad e Infinito* se valió de elementos hebreos que en este caso hemos concretizado en el tema del tiempo; porque en él se reconoce claramente que en el pensamiento levinasiano hay un ámbito fenomenológico, pero también hay un horizonte hermenéutico que ayuda a Levinas a dar respuesta al problema de la excedencia del tiempo que Husserl ha dejado abierto y con el apoyo de las lecturas talmúdicas, creemos, que el

---

<sup>252</sup> Cf. *Éthique comme Philosophie première*. Notas de Jaques Rolland. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, Paris, 1998. Trad. Oscar Lorca Gómez. Pág.20–21.

<sup>253</sup> Cfr. *TI*. Pág.38–45

filósofo de Kaunas hace una fenomenología complementaria con la que quiere llevar al extremo la vivencia del tiempo propia de la fenomenología. Ahora bien, la excedencia no es meramente teórica, sino que es vivida porque el Otro se impone, mediante su presencia y su voz, no como un mero dato de la conciencia, sino como el punto de partida para introducir a la ética como algo más que una cuestión del pensamiento; como algo más que sólo ideas a las que debo ajustar un determinado actuar. Si el mundo perceptivo tiene su origen en la ética –lo cual no significa, y se ha querido hacer notar, una cuestión ante discursiva– es porque la excedencia determina también el mundo y los límites de la percepción. Para el francolituano pensar que la percepción abarca todo es un error, pues el Otro, su rostro y mi responsabilidad para con él exceden el pensamiento teórico y ello se hará patente en el ámbito del lenguaje.



### *CAPÍTULO III. La propuesta levinasiana del lenguaje: la excedencia*

En los capítulos anteriores se tuvieron dos cometidos principales: por una parte, explicar la apropiación que hizo Emmanuel Levinas del método fenomenológico y, por otra, hacer una exposición de algunos temas que se consideran fundamentales en la propuesta filosófica levinasiana. Todo ello para que, en este último capítulo, analicemos cómo nuestro autor hizo suya la reducción, la sensibilidad, la temporalidad y la intencionalidad encarnada que conllevan una excedencia que se concretiza en el tema del lenguaje. Para dicho cometido incluimos lo que hasta ahora se ha denominado la otra fuente de sentido en el pensamiento levinasiano, esto es las lecturas talmúdicas, porque consideramos relevante lo siguiente: que para nuestro autor el método talmúdico de pensamiento se caracteriza por ser una dinámica de interrogación, la cual creemos es punto de partida de la apropiación que Levinas hace para fusionar con la propuesta husserliana de la verdad como inadecuación. Como veremos en el cuerpo del texto, la interrogación permite plantear y entender lo que el francolituano propone como nuevas categorías –categorías hebreas<sup>254</sup>– con las cuales podemos hablar más allá del ser, mediante un lenguaje *metafórico* y *enfático*. En este último capítulo será aún más evidente la postura crítica que el filósofo judío tiene frente al pensamiento de la mismidad y para exponerla nos centramos en los señalamientos que hace con respecto al uso del lenguaje en la tradición filosófica occidental porque a pesar de que ésta ha analizado, estudiado y propuesto un lenguaje que no sólo se reduzca a expresiones lingüísticas o meras formas retóricas, los intentos de replantear el problema del lenguaje desde Sócrates hasta Heidegger terminan, de alguna o de otra manera, sustancializando la palabra y silenciando la interpretación.

Comenzaremos retomando la intencionalidad encarnada porque el lenguaje, como fundamento de la ética, tiene un sustento visible –si se me permite el término– que es el cuerpo, por tanto, se hace una exposición de la sensibilidad como conciencia no-intencional, pero haciendo hincapié en la corporalidad como principio, no sólo de individualidad y separación con respecto al mundo, como ya se había planteado en el capítulo anterior, sino

---

<sup>254</sup> Aclaro que no pretendo decir que Levinas esté sustituyendo lo griego por lo hebreo, sino que está mostrando que para hablar más allá del ser se requieren otras categorías que no sean las mismas que ha usado la filosofía occidental porque ellas han terminado en poner siempre al lenguaje en servicio del pensamiento de la mismidad y, para el filósofo de Kaunas, se requiere que el pensamiento venga de la alteridad. Y la clave la ha encontrado en la interpretación de la palabra como lo hace el Talmud.

como principio de la ética. Puesto que, si bien el lenguaje es fundamento de la ética, la corporalidad es el signo palpable de la absoluta separación entre el Mismo y el Otro que hace que la enseñanza contenida en el pasado inmemorial sea ineludible. La exposición de la corporalidad como principio de la ética dialógica nos llevará a la crítica del poder en la filosofía occidental; puesto que la ética heterónoma, al contener una dinámica distinta a la búsqueda de la felicidad mediante los actos libres que son la *causa sui* del Yo, permite cuestionar lo que la filosofía ha entendido como poder; por esto, en el segundo apartado exponemos lo que nuestro autor entiende por poder y cómo éste se opone al origen. Lo interesante de los señalamientos a la noción de *poder* en el pensamiento de la mismidad está en que aparecen tanto en escritos filosóficos, tales como el ensayo *Poderes y orígenes*, como en la lectura talmúdica *La Tentación de la tentación* y dado que el tema del poder aparece en ambos escritos nos pareció relevante hacer referencia especial al símil que el filósofo de Kaunas hace entre el poder y la tentación en el pensamiento Occidental ya que, como se mostró en el último apartado del capítulo II, nuestro filósofo considera a la ética como la filosofía primera, es decir, es partidario de que la ontología aunque es la ciencia que busca los principios; ella misma tiene un principio, es decir, ella misma tiende al principio de todos los principios que es el Bien (en sentido platónico) y esto lo expresa dentro de sus lecturas talmúdicas como la importancia de *hacer antes de saber* en oposición al *saber antes del hacer*, lo cual es relevante porque invierte el poder de la subjetividad egoísta que, desde la modernidad, se había detentado como el Yo capaz de subsumir la alteridad del otro mediante el acto de la razón y de poseer una libertad que es causa de su propio destino. El análisis levinasiano del poder, como se ha dicho, invierte el orden, porque la libertad, que se había detentado como *causa sui*, no es el origen de las acciones, sino que el origen está en el Otro; la libertad del yo es una libertad sujeta al mandato del Otro, de tal forma, que el poder no está en el Mismo, sino en el Otro y, por ende, la ética heterónoma tendría un primado frente a la ontología del poder.

Posterior a la exposición del poder dentro de la filosofía Occidental y cómo éste no es el origen de la libertad nos parece un paso imprescindible explicar lo que nuestro autor entiende por origen. Este paso es relevante porque si se ha planteado a la libertad como sujeta al mandato del Otro es natural preguntarse por qué el origen no radica en lo que tradicionalmente se ha entendido como los actos humanos, sino que la libertad está en el

Otro. El hecho de que la libertad esté sujeta al mandato del Otro se debe a dos razones, a saber: 1) la verdad entendida como inadecuación entre pregunta y respuesta y 2) la enseñanza contenida en el mandato del Otro. Ambos conceptos –verdad y enseñanza– nuevamente, los podemos rastrear en la lectura talmúdica *El modelo de Occidente* y en el ensayo *Las enseñanzas*. El hecho de que la inadecuación esté en la pregunta es relevante porque la enseñanza, más que ser una transmisión de conocimientos, es la educación en la *santidad*, es decir, es la educación en la responsabilidad por el Otro, lo cual se ha venido trabajando en temas como la intencionalidad y la temporalidad que serán nuevamente mencionados en este apartado, pero los concretizaremos en la importancia de la oralidad y el cuestionamiento que el filósofo de Kaunas había propuesto como el fundamento de la ética.

Una vez establecido lo que Levinas entiende por poder y origen, pasaremos a la explicación de lo que es la metáfora o la propuesta del lenguaje enfático, ya que si el poder no está en el Mismo y el origen está en el Otro, el lenguaje puede plantearse desde otras categorías. Como se verá, para nuestro autor, el lenguaje no ha sido la excepción del poder en occidente; la metáfora, que usualmente tiene cabida en la poesía es replanteada por el francolituano como una palabra con una significación particular que está en el interlocutor en tanto que interlocutor ya que, como el lector lo podrá apreciar, la metáfora no es una mera abstracción, no es una mera intención significativa, ésta comporta, desde su etimología, metáforas, pues la intención significativa, como lo sostenía Husserl, no sólo sirve para evocar objetos mediante un signo, sino para evocar los objetos *en tanto* significaciones. Por ello, para nuestro autor, analizar la metáfora no es analizar el lenguaje como signo, sino analizar el lenguaje como comprensión nueva respecto de la intencionalidad que está más allá del objeto. Finalmente, y conectando con lo que se ha dicho acerca del lenguaje enfático expondremos las diferencias entre el pensamiento de la mismidad y el pensamiento de la alteridad a través de tres figuras, a saber: el sonido, la palabra y el decir. Para mostrar la importancia de estas tres figuras haremos referencia a la indeterminación del ser, mas ahora como el silencio que puede ser interrumpido por la hipóstasis que *viene desde afuera*, esto es: desde una palabra enfática o metafórica que va más allá del diálogo interno consigo mismo, puesto que en la palabra que adviene está la enseñanza que sólo es posible en el diálogo – que se mantiene en la *illeidad* – en el que hay acogida de un *noema* que excede toda *noesis*; cuyo origen no está en sí Mismo, sino en el Otro y que, por tanto, su poder no es

un apoderamiento, sino sólo una tentación. En este apartado, nuevamente, tratamos de mostrar la importancia de la herencia hebrea mediante la diferencia entre lo oral y lo escrito, lo cual tiene relación con el lenguaje que nombra más allá del ser y ese nombramiento más allá del ser tiene un sustento en la temporalidad anárquica, puesto que gracias a ella podemos hacer manifiesta la excedencia del lenguaje. En esta última parte lo que se busca es expresar de manera más completa que el paso al pensamiento de la alteridad no es un mero envés del pensamiento de la mismidad, sino la auténtica excedencia que muestra que el filósofo judío en su propuesta de pensamiento no se limita a negar al ser sino a mostrar la ambigüedad constitutiva que hay en la relación ser-ser que ha conducido a un pensamiento en el que prima el poder y no el origen. Ahora bien, es menester advertir al lector que, en este capítulo, más que en los anteriores, está presente el replanteamiento o la resignificación de varios términos que dentro de la tradición filosófica tienen o poseen un significado específico; ellos se irán precisando a lo largo de la exposición para no generar equívocos o confusiones que, al tiempo, son lo atractivo y complejo del análisis del lenguaje excedente de Levinas.

### **3.1. La corporalidad como principio de la ética**

#### *3.1.1 La sensibilidad como conciencia no-intencional*

El análisis de la sensibilidad en la filosofía de Emmanuel Levinas tuvo una evolución, que va desde la exposición del mundo de los alimentos hasta la teoría de la necesidad. Particularmente, el desarrollo de la sensibilidad como el *gozar de*<sup>255</sup>...nos parece un punto medular dentro del pensamiento levinasiano, puesto que en el replanteamiento de la relación conocimiento-ser, el gozo se ha presentado como una forma fundamental de apropiación porque la percepción es una modalidad del gozo que antecede a la tematización, pero tuvo una evolución significativa al grado de presentarla como una conciencia excedente, que desborda la fenomenología para encontrar el sentido; a esta conciencia, el francolituano la denominó conciencia no-intencional cuya mayor cualidad es la pasividad<sup>256</sup>. Empero, lo que

---

<sup>255</sup> Para más información acerca del *Vivir de...* véase Alonso, Pérez, D, U.: *Vivir de... intencionalidad y "mundo-de-vida" en la obra de Emmanuel Levinas*. Compendiado en *Mundo y «mundo-de-vida» Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Puebla, México : Benemerita Universidad Autónoma de Puebla , 2016. Pág. 11-20.

<sup>256</sup> La pasividad de la conciencia se mencionó en el capítulo anterior. Como se vio, es una idea que ha tomado de Descartes, pues Levinas a diferencia del maestro de Friburgo centró su atención, no en el cogito cartesiano, sino en la noción de infinito que el filósofo moderno expuso en su tercera meditación metafísica, pues para el

queremos resaltar en el presente apartado es que la no intencionalidad de la conciencia nos lleva al disfrute del mundo como una primera aproximación al problema de la alteridad y del lenguaje, mas como dice Gibu el lenguaje del gozo sólo trata de un lenguaje que nombra: «El lenguaje del gozo está referido a la acción de nombrar. El nombrar permite que las cosas salgan del ámbito del devenir e ingresen al de la estabilidad. A partir de esta estabilización aparece no sólo un mundo de cosas con identidad sino un discurso de los hombres sobre el mundo»<sup>257</sup>. Por lo anterior, hay que volver sobre la singularidad de la sensibilidad en el *gozar de...* teniendo en cuenta que la idea de pasividad con respecto al mundo no es totalmente original de Levinas. Husserl habló de ella en el §17 de las *Meditaciones Cartesianas*<sup>258</sup>, en el cual habla de un sentido que va concatenándose gracias a la sucesión de diferentes aspectos bajo los cuales se brinda un noema –utilizando el ejemplo del cubo– mostrando así que la sensibilidad es pasiva porque teje las formas en las que se ofrece todo objeto al pensamiento. Para el Husserl de la fenomenología trascendental los actos intencionales son constitutivos, es decir, la conciencia es constitutiva en la medida en que contribuye en la génesis de su objeto, ya sea, por ejemplo, a través de una identificación, una síntesis o una aprehensión; la constitución es, en todo caso, una actividad, incluso en el caso de una simple percepción, por ello, el filósofo Moravo llama «pasivos» a todos los procesos inmanentes que no provienen de un acto intencional, por ejemplo: asociación, retención, atención y el propio fluir temporal de la conciencia. Por su parte, el filósofo lituano-francés ve a la pasividad como una sensibilidad sin intenciones, como el acto de sentir el *goce* mismo, cuya acción requiere un complemento directo *gozar de...* a esto Jean François Courtine lo ha denominado *el primer nivel de la materialidad*, el cual tiene un estrecho vínculo con la corporalidad y cómo ésta se separa y erige en el mundo disfrutando de él:

«El primer nivel de materialidad distinguido en Levinas es, sin duda, el más conocido [y] a menudo el más resaltado; es aquel que corresponde, *grosso modo*, a lo que sin duda podemos llamar el proyecto anti-hegeliano de otra fenomenología del espíritu, de otra genealogía de la conciencia y de la identidad egoica o egológica; la identificación de un yo que precisamente se plantea a sí mismo, se erige, como un “sujeto sustancia”, un yo que debe

---

filósofo judío lo verdaderamente relevante no es el sujeto trascendental, sino la pasividad de la conciencia en la experiencia de lo infinito, pues éste –el infinito– es la ruptura de la conciencia

<sup>257</sup> Cf. Gibu, R.: *Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas*. La Lampara de Diógenes, 2010. Pág. 119 <https://www.redalyc.org/pdf/844/84418400007.pdf>

<sup>258</sup>Cfr. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*. FCE, México, 1996. Pág.87–89

ante todo (y aquí la prioridad es esencial) ser determinado como un “cuerpo”»<sup>259</sup>.

Este primer nivel de la sensibilidad nos habla de otra perspectiva de la relación entre el cuerpo y el mundo pues, tomando en cuenta que lo primero y más fundamental es disfrutar, Levinas tratará al cuerpo como el adverbio, o sea, como la parte invariable –por decirlo de alguna manera– que modifica el disfrute. Es decir, nuestra vida es corporal porque lo primero que le pasa a nuestra existencia es que se posa en un lugar –en este caso el mundo– gozando y viviendo del elemento «tierra» y, a partir de ahí, disfruta de los alimentos y ese disfrute es el modo peculiar de ser de un psiquismo que posee un egoísmo fundamental que no se puede explicar desde una originalidad absoluta. Lo antes expuesto acerca del mundo de los alimentos y la separación dan pie para que Levinas aborde al cuerpo desde *la posición*. La posición es colocarse en la tierra y precede a toda relación con un objeto, dicho de otra manera, el cuerpo no es sólo un medio localizado que apunta a un objeto, sino que es aquello que soporta la propia existencia antes que tener la experiencia de los objetos. Empero, hay que recordar, como se dijo en el primer capítulo, que este soportar primordial de la propia existencia coincide con la náusea de la existencia y con la necesidad de la evasión. Por tanto, el cuerpo establece una relación con la tierra, de tal manera que éste resulta en un acontecimiento en el que el *yo*<sup>260</sup> coincide totalmente consigo mismo, inaugurando de esta manera el presente absoluto. Dado que el presente es presente en la medida en la que inaugura algo y ese algo es, ahora, asumir mi propia existencia para disfrutar de las cosas:

«Es también el aquí absoluto, la referencia de sí a sí: mi pensamiento está aquí, sale de una protuberancia, de una cabeza. En mi posición sobre tierra

---

<sup>259</sup> «Il primo livello della materialità distinto da Levinas, è certamente il più conosciuto, il più spesso sottolineato; è quello che corrisponde grossomodo a ciò che possiamo chiamare senza dubbio il progetto anti-hegeliano di un'altra fenomenologia dello spirito, di un'altra genealogia della coscienza e dell'identità egoica o egologica; l'identificazione di un io che precisamente si pone, si regge, come «sostanza soggetto», un io che deve innanzitutto (e la priorità è qui essenziale) essere determinato come «corpo». Determinazione che Levinas dispiega in modo molto originale attraverso le nozioni di angolo (*coin*), di qui, di fatica, di istante, di riposo, di sonno – forma primitiva del distacco dal brusio dell' *il y a*, dalla notte che è quella dell'insonnia. Il corpo vi è immediatamente colto come corpo vivente, ma senza referenza topica alla tematica husserliana del *Leib* o della *Leiblichkeit*, almeno nelle *Conferenze, Il tempo e l'altro* e *Dall'esistenza all'esistente*, o ancora in *Totalità e infinito*. La vita di questo corpo vivente si caratterizza, infatti, principalmente non attraverso il suo oggetto interno (vivere questo o quello, vivere la sua vita..., se vogliamo), ma a titolo di «vivere di...», per via del suo rapporto coi nutrimenti, con l'alimento». (Cf. Coutine, J. F.: *La tramma logica dell'essere*, Inschibboleth edizioni, Roma, 2013. Pág 48.)

<sup>260</sup> Tomando en cuenta el lenguaje que utiliza Levinas en sus obras, y si mi lectura del autor es correcta, me permito, nuevamente, utilizar el pronombre personal yo para hacer referencia al sujeto hipostasiado, es decir, aquel que asume su corporalidad, e individualidad en la medida en la que se hace responsable por el Otro

no hay una conciencia de localización, sino una localización de la conciencia. El aquí no se parece, pues al *Da Heideggeriano*. La posición carece absolutamente de trascendencia. Comprenderse, es decir, captarse por el hecho de sostenerse, no es una proyección, no es una trascendencia»<sup>261</sup>

Esto quiere decir que la identidad del yo se encuentra anclada a su cuerpo; el cuerpo, sería el centro de un aislamiento relativo; relativo porque no se trata de enclaustrar al sujeto, sino que en la separación se salva su individualidad y se convierte en un ser único en la medida en que asume su corporalidad. No obstante, este mismo acto es el que le permite entrar en relación con el Otro en tanto que Otro, ya que, en la novedosa propuesta de la sensibilidad del autor de *Totalidad e Infinito*, el cuerpo será fundamental para el uso del lenguaje porque la singularidad que le da la posición que tiene en la tierra es la que hace que el cuerpo se asuma como *nuestro*<sup>262</sup>. Esto no quiere decir que el yo es una isla, dentro del mundo de los alimentos, sino que se convierte en un punto de partida y por este motivo es que Levinas entenderá al yo desde un punto de vista acusativo porque antes de toda elección, primero, hay una relación de disfrute con los alimentos y, posteriormente, en relación de responsabilidad con el Otro. La pregunta que surge aquí es: ¿cómo es que el sujeto se transforma en el efecto de la acción y no en la causa? La respuesta está en lo que se ha dicho anteriormente: gracias a la sensibilidad nos damos cuenta de la irracionalidad de los alimentos, no en el sentido de que sean absurdos, sino en el sentido de que no son objetos de reflexión, sino que son objetos de gozo y de esta manera el sujeto no es creador de los objetos, sino que es paciente ante ellos.

Como se ve, ese primer nivel de la sensibilidad que establece Courtine nos habla de la relación entre el cuerpo y el mundo, pero también está suponiendo la inversión de la intencionalidad de la conciencia. En *Totalidad e Infinito* describe la inversión de la intencionalidad de la siguiente manera: «La intencionalidad del disfrute puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en atenerse a la exterioridad que el método trascendental (que va incluido en la representación) suspende»<sup>263</sup>. La no-

---

<sup>261</sup> Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y Silencio y otros escritos*. Trotta, 2015, Madrid, Pág.115

<sup>262</sup> Cfr. Mensch, J.: *Embodiment and Intelligence, a Levinasian Perspective*. The research for this article has been funded by the Faculty of Humanity, Charles University, Prague, Czechia.

<sup>263</sup> Cf. *TI*. Pág 137

intencionalidad del disfrute fue delineada por el pensador judío desde los *Cuadernos del cautiverio* en la teoría de la necesidad, que ya mencionamos anteriormente, pero es en *Totalidad e Infinito* que el filósofo lituano-francés desarrolla al deseo que está incluido en la necesidad, puesto que Levinas define a la necesidad como una dependencia ineliminable, pero dentro de una feliz independencia. Así, se mantiene en la misma línea en la que los objetos del mundo no son meros útiles como lo sostenía Heidegger; se tratan –y aquí se asemeja a Husserl– de objetos *gozados* por la sensibilidad, pero no significados por la intencionalidad de la conciencia; en ese gozar de ellos se tornan en objetos necesarios para *ser*, lo cual, corresponde a una relación específica con lo exterior, a saber: una necesidad, la cual, no es cualquier tipo de relación como podría ser, por ejemplo, en la metafísica clásica en la que toda relación es :«[...] *el accidente* cuya naturaleza consiste en la referencia u ordenación de una sustancia a otra»<sup>264</sup>. Sino que se trata de una relación efectiva; en la metafísica clásica, hay una relación de especificación porque una sustancia se ordena a otra, mas en el caso de la propuesta levinasiana, la necesidad es una relación con el exterior y, por tanto, es una categoría específica de lo exterior, o sea, no es algo relativo al ente, sino algo que constituye la relación con el exterior; una relación cuyo suelo constitutivo es la *apetición* o tendencia a satisfacer determinadas necesidades que son, primeramente, de disfrute: «Lo que constituye la esencia de la necesidad es la distancia que se interpone entre el hombre y el mundo del que el hombre depende. ¡Se ha separado del mundo un ser que, sin embargo, se alimenta del mundo!»<sup>265</sup>. Lo interesante de la cita anterior es que en ella el sujeto queda cargado por su existencia. A diferencia de lo que Platón propone en el *Banquete* con el mito del nacimiento de Eros<sup>266</sup>, la necesidad no tiene una significación negativa, puesto que no debe entenderse como un mal, es decir, la necesidad no se centra en lo que falta o en lo que no se posee, a ello Levinas lo denomina: una concepción capitalista de la necesidad que deriva en una teoría de la propiedad y que renuncia al presente; la necesidad debe liberar y transformarse en tiempo presente:

«A la penuria de la concepción clásica, opongo un disfrute que es liberación socialista. La exterioridad es la felicidad del intervalo y lo vacío: el espacio. Las cosas, lo que me está dado. Cargado por mí mismo, tengo un intervalo

---

<sup>264</sup> Cf. Clavell, L.: *Metafísica*, EUNSA, Navarra, 2001. Pág 72

<sup>265</sup> Cf. *TI*. Pág. 124

<sup>266</sup> Cfr. 202d–204c



en el que «prendo», y en el que puedo disfrutar. No es un porvenir, ya que el mundo es mi contemporáneo, sino que es un porvenir en el presente»<sup>267</sup>

El sujeto que se ha separado de todo lo que estaban en sus raíces, asume en el instante su existencia y en esa medida se afirma porque las necesidades están en su poder. Es por ello por lo que la necesidad corresponde a la relación con lo exterior y vivir pasa a ser un verbo transitivo porque no se entiende sino en la medida en la que tiene un complemento directo: se *vive de...* y una vez que el sujeto reconoce y distingue cuáles son sus necesidades y las satisface, puede entonces dirigirse, no a lo que le falta, sino a lo que le excede, a lo que puede desear y, así, abrir una brecha entre lo material y lo espiritual, entre necesidad y deseo. Para esta distinción Levinas ve en la metafísica platónica una relevancia particular esto es: el hombre desea «lo absolutamente otro» con respecto al mundo físico, desea lo metafísico<sup>268</sup>

(μετὰ [τὰ] φυσικά):

«Es Platón quien, al lado de las necesidades cuya satisfacción viene a llenar un vacío, entrevé aspiraciones que no están precedidas por un sufrimiento y una carencia, y en las que reconocemos el perfil del Deseo: necesidad de aquel al que nada le falta, aspiración de quien posee su ser, de quien va más allá de su plenitud, de quien tiene la idea de Infinito. El lugar del Bien, por encima de toda esencia, es la más profunda enseñanza, la enseñanza definitiva no de la teología, sino de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba –y que cumple, gracias a esta vecindad de ser separado, su infinitud misma–, en una palabra: la paradoja de la creación pierde entonces su audacia»<sup>269</sup>.

Es decir, si nos remitimos al inicio de la metafísica clásica<sup>270</sup>, que indiscutiblemente podemos situar en Platón, nos damos cuenta de que la principal novedad de la filosofía

---

<sup>267</sup>Cfr. Levinas.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 66

<sup>268</sup> Metafísica es uno de esos tantos conceptos que Levinas replanteará dentro de su propuesta. Pues es sabido que desde Platón la metafísica es entendida como la comprensión o el estudio –por decirlo de algún modo– de las ideas que viven en sí y por sí mismas y que dominan el mundo físico. Esta idea de metafísica en la cual se estudia al ente para llegar al ser es criticada por Heidegger y continuada por la posmodernidad; no obstante, Levinas no está entendiendo a la metafísica como una aspiración del alma humana por alcanzar, a través del mundo, aquello de lo que carece o necesita. Para Levinas la metafísica es literalmente un más allá de lo físico, es decir, es deseo de trascendencia dirigida a esa otra parte, hacia lo Otro denominado así en un sentido eminente, o sea, hacia lo infinito. La metafísica, para el filósofo de Kaunas, no es un estudio del ser, pues de ello se ocupa la ontología, sino que es deseo, deseo de lo infinitamente Otro y de ello se ocupará la ética.

<sup>269</sup> Cf. *TI*. Pág. 110

<sup>270</sup> Ciertamente antes de Platón hubo otros pensadores presocráticos, tales Anaxágoras cuya propuesta de las omeomerías como principio de la naturaleza dan visos de un pensamiento metafísico ya que la composición de éstas –las omeomerías– procede de una inteligencia diferente de la sustancia en la que actúa (cfr. Reale, G.: *Historia de la filosofía* vol 1. San Pablo, Bogotá, 2011. Pág.71–73). Sin embargo, lo anterior no es prueba de que el inicio del pensar que se pregunta por lo que está más allá del mundo físico esté en Anaxágoras o algún

platónica está en el descubrimiento de una realidad superior al mundo sensible que se manifiesta –por decirlo de alguna manera– en una segunda navegación del pensamiento. En la ya conocida alegoría de la caverna<sup>271</sup> podemos ver, en su interpretación tradicional, que el alma antes de entrar al cuerpo contempló las ideas y una vez que entra al cuerpo y éste establece el contacto con el mundo, comienza a recordar dichas ideas, ya que el mundo está hecho a partir de ellas; lo que quiere decir que, para la metafísica clásica, la plenitud del hombre no está en el mundo físico, sino en el metafísico, lo cual para Levinas es, en parte, cierto porque como sostiene en las primeras líneas de *Totalidad e Infinito*: «La verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia «otra parte» y hacia «lo de otro modo» y hacia «lo otro».<sup>272</sup> Esto es bastante significativo, pues ciertamente, Levinas concede a Platón el anhelo del hombre por conocer y poseer lo que está más allá del mundo sensible; no obstante, surge una diferencia radical entre Platón y Levinas. Las *ideas* platónicas existen por sí y en sí mismas, es decir, el bien, la verdad, la justicia, la bondad y la belleza son entidades reales que están fijadas en un mundo fuera de la realidad sensible, la metafísica platónica es, por así decirlo, una metafísica de absolutos y este es justamente el motivo de la pérdida del ser en el ente, como sostiene Heidegger. En cambio, el deseo metafísico, que propone Levinas, no aspira a regresar a un país extranjero en el cual el alma logre perfeccionarse porque alcanza la posesión de estas realidades metafísicas que han sido anheladas por el alma a partir de la vida terrenal. El deseo metafísico sólo busca «ir más allá» porque no descansa en ningún parentesco previo con un mundo suprasensible, por ello, para el filósofo de Kaunas, el deseo es puro, no echa de menos nada porque no aspira a regresar a ningún lugar; sino que desea ir a un país en el cual no nació y que es extraño a toda naturaleza, el deseo no descansa sobre ningún parentesco previo, por tanto, no hay modo de satisfacerlo; por ello es por lo que el deseo es meta-físico, pues no descansa en el acto de rememorar a partir del contacto con el mundo y puede ser ya satisfecho. Empero, la pregunta latente es: ¿cuál es la diferencia entre necesidad y deseo? La necesidad, como ya se mencionó, está en estrecha relación con nuestra corporalidad y nuestra manera de asumir el mundo. Como se dijo en el capítulo anterior, el

---

filósofo anterior a Platón; además, la propuesta platónica busca explicar la existencia de una realidad que supera los límites de la naturaleza, pero que, a su vez, ésta –la naturaleza– participa de ella.

<sup>271</sup> Cfr. Platón. *La república*. 514 a

<sup>272</sup> Cf. *TI*.Pág.27

mundo es un *mundo de alimentos*, es decir, el mundo no es un mero receptáculo de útiles de los cuales nos valemos para sobrevivir, sino que intencionamos el mundo a partir del gozo que nos proporcionan los alimentos, pues éste —el mundo— parece hecho *para mí* de este modo yo puedo necesitar de las cosas que están en él porque está a mi servicio: «La relación con las cosas se refiere a la necesidad. No es lo manejable, sino lo utilizable. Lo utilizable no es lo necesario para la acción [...] Las cosas son necesarias para *ser*. Entonces, *necesidad*, categoría especial de la relación con las cosas. Hay múltiples necesidades: habitar, comer, beber, calentarse, respirar, etc»<sup>273</sup>. Como afirma la cita anterior, la relación con las cosas es de necesidad y en el objeto que la satisface hay un apetito que debe ser saciado, la característica más propia de la necesidad está en que cuando ésta aparece ya se sabe qué la puede saciar. La relación cuerpo-necesidad-mundo se hace palpable porque el cuerpo es el que padece la necesidad y al saciarse la necesidad con las cosas que hay en el mundo, el cuerpo se *posiciona* en el mundo, pues ya no es un ente más, sino que confirma su absoluta posición en él (*la independencia por la dependencia o independencia en la feliz dependencia de la necesidad*<sup>274</sup>). Nuestro estar en el mundo es estar saciando las necesidades del cuerpo, ya que la vida en el mundo no consiste en sólo sentir el mundo para conceptualizarlo —a través de sustantivos inmóviles—, sino que el mundo está llenando necesidades a través de verbos elementales —verbos de acción— porque lo estoy usando desde el principio. Por tanto, lo que está a la base de la necesidad es la dependencia inevitable, es decir, no se trata de un faltar o

---

<sup>273</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 65. Sólo como conjetura con respecto al cambio del concepto *utilizable* en los *Escritos del cautiverio* por el de *consumible* en *Totalidad e Infinito* podríamos remitirnos a la datación de algunos textos en los que nuestro autor es cercano a la ontología heideggeriana y otros en los que se separa de ella. El término *utilizable* aparece en el cuaderno 4 que comprende los años de 1940–1945, en estas fechas Levinas bien pudo hacer referencia al útil heideggeriano; no obstante, si nos remitimos a lo que se mencionó en el punto 1.4 de este trabajo, el francolituano bien pudo desechar este concepto porque el útil heideggeriano, en tanto que ente intramundano, remite a la co-existencia de los otros (*Mitdasein*), lo cual para nuestro autor no da cuenta suficiente de la manifestación de la alteridad. Por lo anterior, considero, que en las conferencias *Los alimentos* de 1950 y *La separación* de 1957 es que ya empieza a hablar de gozo de los alimentos, del *vivir de...* hasta que en 1960 en *Totalidad e Infinito* usa la expresión *consumir* o bien alimentarse; puesto que todas estas expresiones levinasianas, nos llevan a una exposición más específica de la intencionalidad del goce, la posición del cuerpo en el mundo y la separación que son temas que conducen directamente a la absoluta separación y diferencia entre el Mismo y el Otro. En otras palabras, para los años en los que se está terminando de redactar la primera gran obra de Levinas, que ya hay una separación intelectual del filósofo de la Selva Negra, se usa otro concepto para no confundirse con la propuesta del *Mitdasein*, pues esta no da cuenta de la absoluta separación entre el Mismo y el Otro sino de una mera co-existencia con el Otro que se “encuentra”, primero, en el trato con los útiles.

<sup>274</sup> La primera expresión aparece en la conferencia *La separación*, que se puede considerar el borrador de *Totalidad e infinito* y la segunda ya aparece en esta primera gran obra de nuestro autor (Cfr. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y Silencio y otros escritos*. Trotta, 2015, Madrid, Pág.181 y *II*. Pág.182)

carecer, sino que: «El ser humano goza de sus necesidades, está feliz con sus necesidades. Lo paradójico del «vivir de algo», o, como diría Platón, la locura de estos placeres, está precisamente en complacerse con aquello de lo que la vida depende»<sup>275</sup>

En cambio, el deseo, es deseo metafísico porque: «[...] tiene una intencionalidad distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente no puede completarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo llena, sino que lo ahonda»<sup>276</sup>. Esto quiere decir que la relación entre quien desea y lo deseado es asimétrica, pues el deseo absoluto sólo se puede dar en un ser mortal y lo deseado tiene que ser imposible; no obstante, la invisibilidad no indica ni ausencia de relación, ni la no existencia de lo que se desea, la invisibilidad, en este caso, quiere decir relación con lo que *no está dado* porque mantiene una absoluta separación entre el Mismo y el Otro. La pregunta que se abre aquí es ¿cómo se intenciona lo deseado en el deseo metafísico? La respuesta a bote pronto es: a través de la escucha<sup>277</sup> porque el deseo metafísico sólo sucede ante la alteridad del Otro, pues el Otro porta *la enseñanza* que el Mismo tiene que escuchar y, de esta manera, asumir el acto de responsabilidad, por tanto, la libertad, propuesta por la modernidad, como el origen del sujeto, se ve cuestionada y su condición de creatura adquiere una importancia particular.

## **3.2. Crítica al pensamiento de la mismidad: La noción de poder**

### *3.2.1 El poder en la filosofía Occidental*

Como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas, tanto en escritos filosóficos como en lecturas talmúdicas, se caracteriza por los señalamientos críticos al pensamiento de la mismidad, es decir, aquel que constantemente reduce el Otro al Mismo mediante el *acto de la razón* y que se concretiza en el pronombre personal yo. Ese acto de la razón, que le otorga al hombre una dignidad por encima de todas las cosas y que, incluso, lo coloca fuera de sí mismo, lo podemos encontrar en distintas áreas del

---

<sup>275</sup> Cf. *TI*. Pág. 121

<sup>276</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 28

<sup>277</sup> Levinas hará referencia constante al sentido del oído para designar al deseo metafísico. Para el filósofo judío el sentido de la vista, tan utilizado por la filosofía occidental, principalmente en la modernidad, es adecuación. Pues cuando la vista percibe engloba o comprende al objeto percibido, de alguna manera aniquila su existencia al encasillarlo en un concepto, fruto del pensamiento que lo percibió. La escucha abre la dimensión de la altura que hay en el deseo metafísico; altura que no puede identificarse con una medida horizontal, sino con lo que no puede ser medido: lo invisible e infinito.

conocimiento, sin embargo, desde el punto de vista epistemológico tiene una relevancia particular, puesto que, como se ha dicho en el capítulo anterior<sup>278</sup>, la relación conocimiento-ser en filosofía es la que ha llevado a la tradición a afirmar que en el acto de la razón que descubre al ser, se encuentra la filosofía primera. Por ello, Levinas señala que, desde Grecia, empezando con Sócrates, hasta Alemania, culminando con Heidegger<sup>279</sup>, todo acto de la razón es poder; mas ¿qué entiende nuestro autor cuando señala críticamente al poder? De manera rápida se puede decir que lo que el filósofo francolituano denomina poder es la potestad del yo sobre lo otro. Esto para nuestro autor es un dato relevante porque la noción de poder en la filosofía occidental está vinculada con el problema de la verdad, que no sólo es asunto del hombre, sino que se trata del acontecimiento del ser mismo<sup>280</sup>. A lo largo de la historia de la filosofía, el ser ha sido objetivado, o sea, puesto delante de la mirada para ser estudiado, de tal forma que el ser queda iluminado a través de la mirada y así deviene en ser *para mí*, ya sea mediante la intelección clásica, la representación o la tematización fenomenológica lo otro –de cualquier naturaleza– *en sí*, se transforma en lo otro *para mí*; en otras palabras, se despoja al ser de su alteridad y entra en el *poder* de el Mismo. Ahora bien, como se ha dicho, la tendencia al poder no sólo se reduce a la soberanía de el Mismo sobre lo otro –incluso el mismo Levinas cuando habla del gozo está en la línea del poder porque el gozo es un modo fundamental de apropiación– sino que lo relevante del poder sobre lo otro está en que logra que las corrientes filosóficas confieran una cosmovisión, a partir de presentar algo como verdadero, al filósofo y al ser humano en general dotándolo de una *sabiduría común*<sup>281</sup>.

La filosofía del poder se puede rastrear en toda la tradición occidental. En *Trascendencia y Altura*<sup>282</sup>, *Poderes y orígenes*<sup>283</sup> y la *Metáfora*<sup>284</sup> podemos encontrar un

---

<sup>278</sup> Cfr. 2.4 La primacía de la ética sobre la ontología.

<sup>279</sup> Cfr. *TI*. Pág. 31

<sup>280</sup> Cfr. *Poderes y Orígenes*. Compendiado en *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta.2015. Pág 79

<sup>281</sup> Aquí entiéndase la expresión *sabiduría común* como un saber comunitario en el cual la verdad aparece como anónima, pero es un patrimonio común al cual acceden todas las subjetividades a través del acto del conocimiento. Empero, Levinas señala que entender la verdad o al ser desde esta perspectiva tiene que ver con entender tanto a la verdad como al ser desde la categoría del tener, que no es lo mismo que ser en común ya que el contenido sería común, pero la persona sigue siendo aislada. (Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág.61 y Cfr. *DVI*. Pág. 152)

<sup>282</sup> Cfr. *TH*. Pág. 87–106

<sup>283</sup> Cfr. Levinas, E.: *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta.2015. Pág 79–107

<sup>284</sup> Cfr. *Ibid*. Pág. 209–222

recorrido histórico con señalamientos al realismo, al idealismo, a la fenomenología y a la ontología. Tanto el realismo como el idealismo, dominan el ser mediante la razón que comprende y conoce la verdad; empero, cuando se habla de la fenomenología, la ontología y el existencialismo se da un paso más adelante y se abre la paradoja de un idealismo sin razón, porque la fenomenología es:

«Idealismo, pues el hombre no adquiere sentido en ella más que a partir de un mundo sin hombre. Pero, contrariamente al idealismo, que posee los instrumentos necesarios para dominar al hombre mismo, Heidegger pone *al hombre como no pudiendo asumirse enteramente*. La *Geworfenheit* traza límites a la intersección. Dentro del hombre se manifiesta un núcleo inextricable que transforma la conciencia idealista en existencia. *El mundo adquiere un sentido gracias al hombre, pero el hombre no tiene enteramente sentido*. Y por eso el tema tradicional del realismo reaparece en Heidegger: el de una realidad que rompe la comprensión. Para Husserl, aunque él aspira a la inteligibilidad completa del hombre por sí mismo –y la posibilidad de la reducción fenomenológica promete esta inteligibilidad– *esta no va más allá de la conciencia con el origen*»<sup>285</sup>

La cita anterior muestra que, en la fenomenología y la ontología, el filósofo halla en la existencia un punto desde dónde domina la existencia y con ello domina el ser y su propio origen en el ser. Incluso la misma trascendencia es entendida como una negatividad que supone un ser instalado en su casa, pero que rechaza esa condición de estar instalado<sup>286</sup>, esto quiere decir que: «El negador y lo negado se afirman juntos, forman un sistema, o sea, totalidad»<sup>287</sup> y, para el filósofo francolituano, es menester romper con esa totalidad y para ello, es necesaria una salida de la ontología que se deriva del acontecimiento de la alteridad, es decir, no se trata de una teoría acerca de la alteridad sino de un acontecimiento pre-filosófico que rompe o fractura los límites de la subjetividad en la absoluta pasividad; por tanto, se trata de una dinámica basada en el cuestionamiento que busca mostrar que la alteridad irreductible del Otro no cabe en las categorías impuestas por el Mismo. Esto lo había previsto el pensador judío desde 1936 cuando concluye *De la Evasión* de la siguiente manera: «Se trata de salir del ser por una nueva vía, corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más

---

<sup>285</sup> Cfr. *Ibid.* Pág.84–85

<sup>286</sup> Cfr. *TI.* Pág. 36

<sup>287</sup> Cf. *Ibidem*

evidentes»<sup>288</sup>. Esta frase es relevante porque como sostiene Jacques Rolland<sup>289</sup>, el filósofo lituano-francés parece sugerir que la manera de salir de la ontología del poder es abriéndose a la sabiduría bíblica que se opone a *la sabiduría de las naciones* en la que hay una convergencia entre la inteligibilidad del cosmos y el buen sentido que hace retornar todo a la racionalidad<sup>290</sup> a través del poder.

Ciertamente la filosofía, sus corrientes y sus cambios epocales confieren un saber y una forma de comprender el mundo; sin embargo, Levinas, al señalar críticamente esa sabiduría de las naciones, no lo hace desde una lectura superficial de la filosofía occidental o con la intención de sustituir a los filósofos griegos por los profetas hebreos, sino que trata de mostrar la insuficiencia de la subjetividad de el Mismo a través de su propia subjetividad<sup>291</sup> para: «[...] indicar *otras categorías* constitutivas del ser que, sobre todo, dejan sitio a *la noción de origen*, y de ver cuál es el nuevo significado que en tal estructura del ser adquiere el concepto de verdad»<sup>292</sup>. Por ello, el francolituano ve necesario desarticular la subjetividad que ha sido definida desde el poder, esta desarticulación la ha hecho tanto en escritos filosóficos como: *De la evasión*, *De la existencia al existente*, *El tiempo y el Otro* o la segunda parte de *Totalidad e Infinito*; pero también, en las lecturas talmúdicas como *La tentación de la tentación* y *El modelo de Occidente*, concretamente en estas lecturas se nos muestra que la condición del hombre occidental está en su libertad y utilizando la figura de la tentación opone la subjetividad egoísta a la subjetividad sujeta al mandato y lo explica de la siguiente manera: el hombre occidental es aquel en el que caben todas las tentaciones y todavía mantiene la seguridad, que es su libertad. La libertad autónoma que caracteriza al hombre occidental y la teoría del conocimiento que reduce al pensamiento a la medida del pensador son las que permiten que:

---

<sup>288</sup> Cf. *DE*. Pág. 80

<sup>289</sup> Cfr. Nota 12 *DE*. Pág 93–94

<sup>290</sup> Cfr. *DVI*. Pág. 152

<sup>291</sup> En este punto coincidimos con Jorge Medina cuando afirma que Levinas ha usado la estrategia del caballo de Troya para desarticular la subjetividad moderna y exponer una subjetividad ética basada en la responsabilidad y no en la libertad: «Emmanuel Levinas emprende una táctica parecida. Ofrecerá a la modernidad un regalo al cual ella ya es devota y del cual no podía deshacerse: el sujeto. Y no un sujeto sin más, sino llevado al colmo de sus características, saturado de sí mismo; pero será en ese mismo sujeto, desde dentro, donde la subjetividad será declarada insuficiente: desde la subjetividad, partirá la alteridad». (Cf. Medina, J.: *¿El mesías soy yo?. Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Editorial Conspiratio, México, 2010. Pág. 160)

<sup>292</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta. 2015. Pág 79 (la cursivas son mías, pues más adelante ahondaremos en la noción de origen que se opone a la noción de poder)

«El todo en su totalidad es el mal sumado al bien. Recorrer el todo, tocar el fondo del ser, es despertar al equívoco que allá está arrebujado. Pero la tentación no hace nada irreparable. El mal que redondea el todo amenaza con destruirlo todo; pero el yo tentado sigue todavía afuera. Puede oír el canto de las sirenas sin por ello comprender el regreso a su isla. Puede rozar, conocer el mal, sin sucumbir a él; probarlo sin probarlo; hacer el ensayo sin vivirlo; aventurarse sin riesgos. Lo que tienta es esta pureza en medio del universal compromiso, o este compromiso que nos deja puros. O si se quiere, la tentación de la tentación es la tentación del saber»<sup>293</sup>

Levinas denominará *la tentación de la tentación*, no al dejarse llevar por el placer, sino al hecho de conservar la libertad a pesar de ser tentado, puesto que esto deviene en un pensamiento ensimismado, un pensamiento que recobra su identidad a través de todo lo que acontece y es así como ha procedido la filosofía, siempre tentada por el saber (poder) y no por la sabiduría<sup>294</sup>(cuestionamiento). La denuncia que el filósofo judío hace a Occidente se centra en este acto de ensimismamiento que todo lo transforma en *saber*, sobretodo en el ámbito filosófico, pues: «La filosofía como una subordinación de todo acto al saber que cabe poseer sobre ese acto, siendo el saber, justamente, la exigencia despiadada de no pasar al lado de nada, de superar la congénita estrechez del acto puro y poner así remedio a su peligrosa generosidad»<sup>295</sup> y, por tanto, siempre procede de tal forma que tiene que *saber* antes de *hacer*<sup>296</sup>. Es decir, la filosofía, al proceder desde la evidencia, quita la ingenuidad porque cualquier acto que no va precedido por el saber es ingenuo y el ser humano no debe actuar ingenuamente, sino que debe *saber bien para actuar bien*<sup>297</sup>; lo cual, permite al sujeto

---

<sup>293</sup> Cf. *QLT*. Pág. 62

<sup>294</sup> Cf. *Ibid*. Pág. 63

<sup>295</sup> Cf. *Ibid*. Pág. 64

<sup>296</sup> El texto que Levinas está comentando es del tratado *Sabbat* (88<sup>a</sup>–88b) en el cual se está hablando del capítulo 19, versículo 17 del libro del Éxodo cuando Moisés sacó al pueblo del campamento y lo puso al pie del monte para darles la ley. Lo que Levinas resalta de esta lectura talmúdica es que el pueblo de Israel recibió dos coronas porque *hizo antes de entender*, lo que para nuestro autor es la auténtica sabiduría. En otras palabras, la verdadera sabiduría es la que procede de una libertad sujeta al mandato. La precedencia del mandato frente a la libertad es lo que Levinas quiere resaltar como auténtico de una subjetividad no egoísta, cuya sabiduría nace del amor, pues la muerte del otro es más importante que la propia muerte. (Cfr. Hocquard, A. *Éduquer, à quoi bon?* En A. Hocquard, *Éduquer, à quoi bon?*, París, Presse universitaires de France, 1996. Pág. 119–123)

<sup>297</sup> Esta lectura talmúdica se sitúa en el año de 1964, o sea, después de *Totalidad e Infinito*, por tanto, ya hay una aproximación por parte de Levinas a la fenomenología genética de Husserl, que ya no es una ciencia de las esencias sino de asociaciones pasivas y sedimentaciones. Sin embargo, Miguel García Baró en la clase: *¿Tiene la filosofía un método propio?* En el marco del Curso de Posgrado del CSIC “Dimensiones prácticas de la fenomenología”. (Cfr. [https://www.youtube.com/watch?v=uXbrz44K\\_Zs](https://www.youtube.com/watch?v=uXbrz44K_Zs) Min. 45:00–1:52:07. 9 de Marzo, 2018) señala que la frase mencionada en el cuerpo del texto, Husserl la dice en las meditaciones de los años de 1923 y 1925 de filosofía primera tomo segundo, es decir, se trata del Husserl de la fenomenología genética que entiende a la reducción como un acto de la razón porque *para actuar bien hay que conocer bien*, es decir, si



occidental mantenerse en una subjetividad egoísta, segura de su separación e irresponsable con respecto a todo. Por ello, la característica del saber es poseer a partir de mis propias evidencias y la sabiduría es lo inverso: *hacer antes de saber*. Pero ¿qué quiere decir esta inversión? Para entender esta inversión es importante plantear otro tipo de subjetividad, una subjetividad no egoísta, una que ni parte ni culmina en su propia mismidad ni en su propia libertad, sino que comienza y termina en el mandato de la alteridad. La subjetividad no egoísta propuesta por Emmanuel Levinas está sujeta al mandato porque éste —el mandato— se revela en el rostro del Otro; no obstante ¿qué entiende Levinas por revelación y por qué esto invierte el orden? En la tradición occidental la revelación debe comportar elementos que, en teoría, la razón no puede descubrir; pero, irónicamente, el sujeto occidental y su racionalidad tiene la certeza de que controla las aportaciones de la revelación y por ello puede explicarlas mediante una teología ontológica caracterizada por el uso del verbo copulativo *es*. En cambio, el filósofo de Kaunas busca que la revelación, más que una predicación de lo que *es*, sea una *relación* entre el mensaje de la verdad o enseñanza que está en el Otro y la acogida de ese mensaje que sería la acción del Mismo; por ello, para evitar la polarización o superposición entre un actuar ingenuo, que sería la relación entre el Mismo y el Otro y el saber soberbio del Yo, hay que analizar de manera distinta la relación entre ser y conocer para que la subjetividad no sea egoísta porque su *ser* está en el mandato del Otro revelado en su rostro y es a partir de esa revelación que *conoce* su libertad. Lo interesante de la subjetividad no egoísta que surge de asumir la responsabilidad está en que el sujeto ha sido creado; sin embargo, esta situación de creatura no se descubre, sino mediante la relación que hay entre el Mismo y el Otro. La subjetividad egoísta apela a su libertad constantemente y si el sujeto se da a sí mismo la libertad todos sus actos estarían justificados. Mientras que, cuando el filósofo judío propone partir del mandato para hipostasiar al sujeto, la libertad ya no se justifica a sí misma a nivel teórico sino a nivel práctico; la libertad le ha sido

---

uno quiere actuar bien, desde el punto de vista de la praxis, debe tener evidencias de orden práctico, o sea, de tipo ético, pero necesariamente eso tiene que garantizarlo ante el conocimiento. En otras palabras, es la razón la que funciona, y funciona no sólo por el asombro inicial, sino que está funcionando bajo la idea de una responsabilidad radical que Husserl plantea, pero no la plantea como Levinas, sino que la plantea como si yo estuviera a solas con el absoluto. Esto es interesante porque Husserl y Levinas llegan a conclusiones semejantes a partir de distintas aproximaciones. La diferencia radical estaría en que para Levinas el planteamiento de Husserl, a pesar de ir a estratos más hondos que la descripción, sigue en la lógica de la mismidad, en la cual, la responsabilidad es evidencia que la razón se da a sí misma en solitario.

inmemorialmente dada al sujeto por el Otro porque el sujeto es una creatura, es decir, él no se da a sí mismo la existencia, sino que le ha sido dada por otro. En las conclusiones de *Totalidad e Infinito* Levinas sintetiza esto como una de las tesis principales de su obra:

«La presente obra ha intentado describir la exterioridad metafísica. Una de las consecuencias que se derivan de su noción misma consiste en poner la libertad como requiriendo justificación. Fundar la verdad en la libertad suponía una libertad justificada por sí misma. No habría entonces habido para la libertad mayor escándalo que descubrirse finita. No haber escogido su libertad: tal sería el absurdo supremo y la tragedia suprema de la existencia: tal sería lo irracional. [...] Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se cumple no en la soberanía sino en las arbitrariedades. El ser que ella debe expresar en su plenitud aparece precisamente a través de ella (y no a causa de su limitación) como no teniendo su razón en él mismo. La libertad no se justifica por la libertad. Dar razón del ser o ser en verdad, no es comprender ni apoderarse de... sino, por el contrario, encontrarse al otro sin alegría, o sea, en la justicia»<sup>298</sup>

Lo anterior nos muestra que la libertad debe ser entendida desde el cuestionamiento y que ella no es el fundamento, sino lo fundado. Ahora bien, la pregunta sería ¿cómo es que se siente cuestionada la libertad? La respuesta inmediata es a través de la interrogación. Sin embargo ¿de dónde surge esa interrogación? Lo característico del rostro como lo dice en el ensayo *¿Es fundamental la ontología?*<sup>299</sup> es que el rostro me habla, me manda y me habla porque: «El lenguaje es la posibilidad para un ser de aparecer desde afuera; para una razón, de ser tú, de presentarse como rostro»<sup>300</sup>. Entonces, el punto de partida vuelve a ser nuevamente el mandato<sup>301</sup> en el rostro del Otro porque el encuentro con el Otro me remite al mandato inmemorial que, a su vez, cuestiona a la libertad que se asume como autosuficiente, por lo que, es esa presencia y el mandato que hay en ella, lo que hacen que la libertad se

---

<sup>298</sup> Cf. *TI*. Pág.342

<sup>299</sup> Cfr. *EN*. Pág. 16–20

<sup>300</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 69

<sup>301</sup> La inspiración que Levinas toma de *La Estrella de la Redención* es fundamental para la ética como filosofía primera, pues en ella, Rosenzweig explica que el imperativo del mandato, concretamente el mandato de amar a Dios sobre todas las cosas se hace concreto en el instante, es decir, el mandato no es una ley, pues ésta –la ley– está supeditada a la temporalidad y la duración, en otras palabras, para que una ley se cumpla es menester esperar a que la circunstancia sea propicia y lo establecido en la ley se refleje. En cambio, el mandamiento ve su cumplimiento en el instante (Cfr. Rosenzweig, F.: *La estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 2006. Pág 222-223) porque se trata de asumir el acto de amar, no esperar el cumplimiento de este. Esto es importante porque Levinas, como se sabe, toma, de *La Estrella de la Redención*, la oposición a la idea de totalidad y, por ende, el anacronismo, así como la subordinación de la creatura que encierra el mandato está presente en dicho texto; no obstante, la presentación y el desarrollo es mediante el método fenomenológico (Cfr. *TI*. Pág. 22)

sienta interpelada a justificarse; de tal forma que es en ese mandato que se genera el momento de hipóstasis, es decir, el momento de la salida de la indeterminación del ser es gracias a la presencia del Otro que me cuestiona; por tanto, el Mismo al sentirse cuestionado se siente avergonzado y sometido a cumplir el mandato del Otro, de ahí que la propuesta de la ética, para Levinas, sea heterónoma, pues el origen no está en la libertad autónoma, sino en la enseñanza que me viene del Otro.

### **3.3. La enseñanza**

#### *3.3.1 La verdad como inadecuación: La libertad puesta en cuestión*

La noción de origen para el pensador judío, como se ha señalado hasta ahora, no está ni en la mismidad ni en el Yo cuya libertad es *causa sui* sino en el mandato del Otro que sujeta nuestra libertad mediante una dinámica de cuestionamiento, en la cual encontraremos tres elementos claves, a saber: la enseñanza, el aprendizaje y la verdad como inadecuación. Primero, entendamos qué es la enseñanza y el aprendizaje; para nuestro autor, la enseñanza no es, únicamente, transmitir habilidades y conocimientos, sino que tiene que ver con el mandato inscrito en el rostro del Otro. Por ello, el filósofo francolituano describe la enseñanza en el ensayo *Las enseñanzas* de la siguiente forma: «A la forma en que este pasado absoluto de mi elección y de mi creación puede serme dado, lo llamo enseñanza»<sup>302</sup>. Esta cita es importante porque nos remite al anacronismo y el primado del tiempo pasado del que se habló en el capítulo anterior, porque en el encuentro con el Otro que me habla y me manda estoy renovando la alianza anárquica con el Bien –en sentido platónico–. Ahora, la remisión a la alianza anárquica a través de la enseñanza, no se trata de hallar en mí un recuerdo que ya sabía, como lo haría la pedagogía socrática en la que: «El maestro que enseña al discípulo no es sólo el partero del espíritu humano. Le proporcionó un vínculo con un punto que el alumno no puede encontrar, pero a partir del cual puede pensar»<sup>303</sup>. La enseñanza, para nuestro autor, está fuertemente asociada a la concepción anacrónica del tiempo y la experiencia de la vergüenza que surge en ella porque, tanto la anacronía como la vergüenza lo que hacen es invertir la reflexión, o sea, no se trata de ir sobre mis propios pensamientos como lo haría la

---

<sup>302</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 128

<sup>303</sup> Cf. *Ibidem*. Pág. 128

filosofía del poder, sino de que ellos vengan a mí a partir del Otro mediante el *diálogo* en el cual la libertad de el Mismo se ve cuestionada.

Sin embargo, para entender mejor la inversión de la reflexión que se da en la enseñanza, hay que remitirse a dos temas que se trataron en el capítulo anterior, a saber, la temporalización del tiempo y la separación. En la temporalización del tiempo<sup>304</sup> Levinas relea la temporalidad husserliana a partir de su herencia hebrea y, a través de ella, propone al tiempo como una creatura que se renueva constantemente como génesis espontánea, ahí se señaló que el momento por excelencia de reflexión es la experiencia de la vergüenza (*honte*) porque la vergüenza es la que nos remite a la *Moirá* haciendo una *reducción de la reducción* que nos hace pasar de una actitud natural a una actitud filosófica<sup>305</sup> porque cuando se toma distancia con respecto al pasado se puede filosofar de modo radical, de modo que se experimenta la *vergüenza*, por ello para el filósofo de Kaunas, la filosofía comienza con la vergüenza (*honte*). Es decir, no sólo se filosofa por sorpresa, sino que también se puede hacer

---

<sup>304</sup> Cfr. 2.3 Apropriación de la temporalidad husserliana, a) *Replanteamiento del presente como instante a partir del primado del pasado*.

<sup>305</sup> Levinas trata el tema de la vergüenza en textos de juventud como lo son *Las reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* y *De la evasión*. En ambos textos, como se vio en el capítulo dos, hay una asociación de la vergüenza con estados físicos como la náusea o la desnudez, pues la vergüenza tiene un vínculo muy estrecho con la corporalidad. Sin embargo, en el apartado titulado *Libertad investida* de la cuarta sección de *Totalidad e Infinito* vuelve a aparecer como un momento para cuestionar la libertad. Por usar un elemento esclarecedor – pues esto no está así en la exposición de Levinas– podríamos decir que tenemos dos vergüenzas, pero en el fondo es más bien una que tiene continuidad con la otra. En los apartados cinco y seis *De la evasión*, Levinas parte de la asociación de la vergüenza a los fenómenos morales, es decir, sentimos vergüenza porque nos extraña nuestro comportamiento –en este caso se trata de un comportamiento malo– nos da vergüenza no identificarnos con ese ser que ya nos es extraño, cuyos motivos de acción no puedo comprender, pero: «La vergüenza no depende como se estaría inclinado a creer de la limitación de nuestro ser, en cuanto que es susceptible de pecado, sino del ser mismo de nuestro ser, de su incapacidad para romper consigo mismo. La vergüenza se funda sobre la solidaridad de nuestro ser, que nos obliga a reivindicar la responsabilidad con nosotros mismos» (Cf. *DE*. Pág. 69). Se trata del ser clavado a sí mismo. No obstante, esto sigue siendo insuficiente porque este análisis se circunscribe al acto moralmente malo y Levinas quiere liberar la vergüenza de esta condición. Para ello usa la analogía de la timidez; la timidez nos lleva a cubrirnos, mas no sólo se trata de cubrir la desnudez del cuerpo, sino que se trata de manifestaciones de nuestra vida y de nuestros pensamientos: «Así pues, en la desnudez vergonzante no se trata solamente de la desnudez del cuerpo. Pero no es por azar que bajo la forma punzante del pudor de la vergüenza se relaciona en primer lugar con nuestro cuerpo. Porque ¿cuál es el sentido de la desnudez vergonzante? Ella es lo que se quiere ocultar a los demás, pero también a uno mismo. Este aspecto es frecuentemente desconocido. Se considera en la vergüenza su aspecto social, se olvida que sus manifestaciones más profundas son un asunto eminentemente personal» (Cf. *DE*. pág. 70) En otras palabras, la vergüenza, lo que muestra es el hecho de estar clavado a uno mismo porque quien tiene vergüenza es nuestra intimidad porque no demuestra nuestra finitud o nuestra nada, sino que, lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre. En el apartado seis *De la evasión*, se asocia la vergüenza con la náusea, que igualmente es sólo una analogía, pues la náusea es un estado fisiológico que también nos pone frente a nosotros mismos. La náusea va a borrar el aspecto social de la vergüenza, pero la náusea no deja de ser vergonzante en el ámbito personal porque nos compromete de manera diferente que la mentira o la deshonestidad, por ejemplo. Porque la náusea es la afirmación misma del ser, es impotencia de salir de la presencia.

por una situación moral: «[...] la vergüenza no se concibe más que si soy responsable de mi indignidad– Tengo vergüenza de ser. No porque mi existencia está injustificada y no haya podido escoger mi nacimiento. Sino al contrario, porque *da la impresión de que lo he escogido*; porque doy la impresión de afirmar mi derecho a mis necesidades que, sin embargo, son la causa de mi vergüenza»<sup>306</sup>. En otras palabras, gracias a la vergüenza el método fenomenológico tiene un giro –por así decirlo– que saca a la mismidad de su ensimismamiento porque la vergüenza hace sentir el peso de la responsabilidad a través del cuestionamiento y le hace saber al Mismo su carácter creatural porque: «tener vergüenza – timidez– estar solo– “no conocer a nadie”. Todo ello supone la dignidad de la criatura, un linaje»<sup>307</sup>. Por otra parte, el tema de la separación<sup>308</sup> es relevante porque en la multiplicidad de alteridades separadas surge el cuestionamiento mediante el uso del lenguaje que hace surgir desde afuera al Otro como un tú; la autenticidad del lenguaje no está en hacer sonar la voz de mis propios pensamientos sino en escuchar *la voz otra* en la que se descubre una enseñanza que nos remite a la alianza a la cual no he asistido, pero que me compete porque en la manifestación de una alteridad separada hay una referencia al mandato que está inscrito en su rostro y que se tiene que aprender; ahora bien, *aprender* esa enseñanza no es desvelar, no es la visión de una idea o la revelación de lo eterno<sup>309</sup>. El aprendizaje consiste en que el Mismo, no asuma el *saber antes del hacer*, sino que busque la *sabiduría (el hacer antes de saber)* mediante el *cuestionamiento*, para que la respuesta del Otro sea acogida como una nueva pregunta. Por ello, el verdadero aprendizaje consiste en asimilar tan profundamente la enseñanza, de tal manera que esta recepción de la enseñanza se vuelva necesidad de retransmisión al prójimo. La verdadera enseñanza no puede mantenerse encerrada en la conciencia de un sólo hombre; tiene que estallar hacia el prójimo, planteando interrogantes y enseñando de ese modo al Otro que enseña, o enseñando a un tercero. Como se ve, la relación dialógica que se da en la dinámica del cuestionamiento entre el Mismo y Otro está fuera de ser una relación que se entienda en términos de totalidad o en la economía del ser. Para Levinas el Mismo no es el que posee el conocimiento y el Otro es el que lo ignora, sino que en la rectitud de la palabra, el concepto de verdad cambia al de sentido, ya no es

---

<sup>306</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos del cautiverio I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 266

<sup>307</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>308</sup> Cfr. 2.3 Apropiación de la temporalidad husserliana, b) *La separación*.

<sup>309</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 129

adecuación sino inadecuación –tal como lo presentó el padre de la fenomenología– porque la distancia es irreductible a la actividad sintética del entendimiento: «La verdad no es adecuación del pensamiento y la cosa, sino la inadecuación –la trascendencia, si se quiere– entre respuesta y pregunta; trascendencia «asumida» por una nueva pregunta. La Asunción de una verdad es, pues, una exégesis. El lugar de la verdad no está ni en el juicio (Aristóteles) ni, por el desvelar, en el ser mismo (Heidegger); está en la pregunta»<sup>310</sup>. Pero ¿por qué en la pregunta está la verdad, o en este caso el sentido, si desde la filosofía clásica se nos ha planteado que la verdad radica en el juicio, pues éste demuestra la adecuación del intelecto con la realidad? Porque el filósofo de Kaunas, a semejanza del filósofo moravo, no sostiene que la verdad está en el juicio, pero la diferencia entre Husserl y Levinas es que, para este último, el fenómeno primero de la verdad consiste en el cuestionamiento del Otro, ya que el verdadero cuestionamiento no se da cuando pregunto ¿qué es esto? sino cuando me responsabilizo por el qué *debo* hacer frente al prójimo. Por esta razón el autor de *De otro modo que ser* se mueve en el plano de una ética heterónoma cuyo núcleo central está en la respuesta que dio a Anita Hocquard a saber: «*Después de usted, señor*»<sup>311</sup>. O sea, la ética heterónoma se caracteriza por ceder el paso a la primacía del Otro porque la enseñanza y aprender la enseñanza es la clave de la ética heterónoma, saber que el Otro está, siempre, antes que el Mismo es irreductible a un acto de conocimiento, porque el acto de conocer sucede en el presente; en cambio, la enseñanza siempre viene del pasado, de una heteronomía. La propuesta ética levinasiana preserva la individualidad en la multiplicidad, de ahí la importancia de la separación y de la educación en la santidad<sup>312</sup>; santidad, que no es un fenómeno religioso, sino como él mismo afirma: «Se trata de un fenómeno que analizo como anterior a un fenómeno religioso, aunque afirmo que este espíritu puede encontrarse en la Biblia. En el Antiguo Testamento, los protagonistas son la viuda, el huérfano y el extranjero,

---

<sup>310</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>311</sup> Cfr. Hocquard, A.: *Éduquer, à quoi bon?*. Presse universitaires de France, Paris. Pág.119

<sup>312</sup> El término santidad es una palabra extraído de un léxico religioso, no del léxico filosófico y es conveniente tener en cuenta que Levinas, sí, escribía en francés y todas las lenguas europeas dependen del griego, pero pensaba, también, en hebreo. En hebreo la palabra santo (*Kadosh* קדוש) significa algo que es “otro” (separado), exactamente lo opuesto de algo que es común. Entonces, Levinas al evocar la santidad sí introduce una connotación de orden religioso –como lo señala la cita en el cuerpo del texto– pero está haciendo referencia a la alteridad del Otro que se da en la separación y, por ende, a la trascendencia del rostro del otro, la cual es santidad porque es inapropiable y ese carácter inapropiable es en lo que se fundamenta su infinitud. El rostro es santo porque es una resistencia absoluta o como él la llama: una resistencia ética.

los indefensos, a imagen de Dios. Yo añadiría que, si la religión es inseparable de la ética, la ética es la medida de la religión»<sup>313</sup>. Por lo que, la heteronomía que surge de este ceder el paso al Otro y de la educación en la santidad está en función de la palabra que no tiene *poder*, sino de la que tiene *origen*, o sea, cuestionamiento y responsabilidad, pues la libertad no es el mayor atributo del ser humano. Lo verdaderamente humano está en la respuesta, porque la ética empieza con una respuesta a la demanda del Otro:

«El “yo” ético es subjetividad en la precisa medida en que se postra ante el *otro* sacrificando su propia libertad a la más primordial llamada del *otro*. Para mí la libertad del sujeto no es el primero o más alto valor. La heteronomía de nuestra respuesta al *otro* humano, a Dios como absoluto *otro*, precede a la autonomía de nuestra libertad subjetiva. Tan pronto como reconozco que ser “yo”, soy responsable, acepto que a mi libertad le antecede una obligación para con el *otro*. La ética redefine la subjetividad como esta heterónoma responsabilidad en contraste con la libertad autónoma»<sup>314</sup>

A diferencia de lo que la filosofía presentó como la razón soberana que deviene en la libertad autónoma como fundamento del sujeto, la heteronomía del sujeto creado pretende abrir espacio al diálogo, lo cual no significa únicamente un intercambio de palabras, sino la heteronomía que implica la anterioridad del Otro que habla antes que el yo. De lo cual se derivan dos elementos importantes a saber, por una parte, la importancia del sonido como cualidad que remite a la alteridad, y, por otra la posibilidad de ser enseñado porque en el diálogo está la *enseñanza*. La enseñanza porta el rostro del Otro y descentra el orden porque obliga a un replanteamiento radical del oficio de la libertad de el Mismo. La ética heterónoma de Levinas pretende que la esencia de la educación sea el lenguaje y para ello retoma el método talmúdico<sup>315</sup> en el que la relación espiritual que une al Mismo con el Otro no es una

---

<sup>313</sup> «Il s’agit là un phénomène que j’analyse comme antérieur a un phénomène religieux même si je prétends que dans la Bible on retrouve cet esprit. Dans l’Ancient Testament, les personnages principaux sont ceux de la veuve, de l’orphelin et de l’étranger, ceux qui sont sans défense, à l’image d’autrui. J’ajouterai que si les religieux est inséparable de l’éthique, l’éthique est la mesure du religieux» Cf. Hocquard, A.: *Éduquer, à quoi bon?*. Presse universitaires de France, Paris. Pág.121–122

<sup>314</sup> Cf. Levinas, E.: *Ética del infinito*. Entrevista en *La paradoja europea*, Tusquets, Barcelona. Págs. 211–212

<sup>315</sup>De manera un tanto burda podemos decir que el modo de proceder del Talmud es dialógico y eso es lo que interesa a Levinas. Sin embargo, la pregunta clave para entender por qué es dialógico es saber qué es el Talmud. El Talmud es la transcripción de la tradición oral de Israel que rige la vida cotidiana y ritual de los judíos que profesan el judaísmo talmúdico, pues como se sabe existen distintas corrientes, tales como el judaísmo ultraortodoxo o el Jasidismo. El Talmud se distinguen en dos niveles: La *Mishná* que recoge los decires de los doctores llamados los tanaitas. Se fijó por escrito en el siglo II en hebreo; la *Mishná*, se convirtió en objeto de nuevas discusiones en arameo por los doctores llamados los amoraítas. Estos *decires* servían para iluminar la *Mishná* y se fijaron por escrito en el siglo V con el nombre de *Guemará*. Existen dos versiones del Talmud,

fusión o una comunión entre ellos, porque esto significaría neutralizar a la alteridad, se trata de unirse a la alteridad, pero conservando la dualidad insalvable y eso se da a través de la interrogación propia del lenguaje ético, en otras palabras, la interrogación es el *decir* constante porque todos los aspectos de lo verdadero están en el diálogo de personas múltiples como lo dice en la lectura talmúdica titulada *Voluntad del cielo y poderes del hombre*: «En efecto, la aventura de la *Midrás*, la posibilidad misma de la hermenéutica en su marcha, rigurosamente formal, ¿no pertenece acaso al modo mismo en el que se hace oír entre nosotros la voz otra; al modo mismo de la trascendencia, como se dice en términos escolares?»<sup>316</sup>

Para nuestro filósofo el diálogo del lenguaje oral permite preguntar, pues, aunque un texto escrito suscita preguntas no las escucha, porque el autor del texto, aunque es una alteridad, no es interlocutor es objeto de conocimiento porque es la explicación del texto, pero no es una verdadera enseñanza<sup>317</sup>. En cambio, la oralidad es el pensamiento en un rostro y ahí está el origen de un sentido excedente, pues el rostro es condición del sentido ya que él suscita en el Mismo ese cuestionamiento que genera la inadecuación. En la medida en la que la enseñanza está en el pasado me permite hacer una constante exégesis de ella, para que el sentido que se manifiesta en la interrogación no quede fijado, sino que la enseñanza se

---

uno, que recoge el trabajo académico de Palestina conocido como el Talmud de Jerusalén; y otro, que recoge el trabajo académico de Mesopotamia conocido como el Talmud de Babilonia. Ambos están distinguidos en dos rubros: *Halajá* que significa conducta y contiene los preceptos rituales éticos, económicos, todo lo de legal del judaísmo. Y la *Haggadá* que significa dicho o relato y son la exégesis u homilias no legales, es decir, son cuentos, relatos y parábolas. Se dice que la *Haggadá* es más usada por principiantes por ser más fácil. Levinas comenta más textos *haggadágicos*, pues, el mismo afirma que para interpretar la *Halajá* se requiere un conocimiento exhaustivo de la ley y, por otra parte, está el hecho de que él retoma el estudio del Talmud en los años de 1930 en la Universidad de Estrasburgo (Cfr. Introducción de Miguel García Baró a *Cuatro lecturas talmúdicas*. Pág. 12–13). La característica principal del Talmud está en la constante exégesis o interrogación, la dinámica del maestro y el discípulo está en que el saber no sea asumido, sino interrogado, el maestro y el discípulo no se confunden, sino que a través de la constante interrogación mantiene la separación de la dualidad insalvable. Esto también es el rasgo importante para Levinas porque, a diferencia de lo que la filosofía ha buscado, que es la unidad inviolable, él prefiere centrarse en la separación porque la verdad está en la multiplicidad que se da en el diálogo entre sujetos y no en el diálogo consigo mismo.

<sup>316</sup> Cf. *NLT*. Pág. 37–38

<sup>317</sup> Cabe aclarar que cuando se afirma que el texto –o lo escrito– no es una verdadera enseñanza se está haciendo referencia a la dinámica entre pregunta y respuesta que se ha explicitado más arriba. Lo escrito no está siendo denostado por Levinas, ni por quien presenta este trabajo, pues se tiene conocimiento de que para el filósofo de Kaunas lo escrito habla a partir del pasado, pero carece de habitación –por usar términos de Levinas–. Lo escrito es palabra última, no en el sentido de que aniquile toda interpretación, sino en el sentido de que abre a un pasado absoluto, pero que no “oye” mis preguntas pues la ausencia del autor como interlocutor lo convierte en objeto de conocimiento. En cambio, la oralidad –que no es el único valor del lenguaje, pero sí el que se quiere enfatizar en el presente trabajo– es la presencia del pensamiento mismo, de un pensamiento que dialoga y que es el en sí de la verdad. (Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 139–156)



mantenga en un acto de oralidad en la que el Otro expone sus preguntas porque manifiesta un deseo de absoluto<sup>318</sup> o ese deseo metafísico. Este método dialógico en el que el Mismo y Otro conservan su nombre propio permite que las palabras no se anquilosen en el silencio<sup>319</sup> de la exactitud de los conceptos, sino que siempre resuena en ellas el decir del constante cuestionamiento. La verdadera relación se basa en el acto de responder al interrogatorio de cada alma individual, tener un diálogo frente a frente (*tête-à-tête*) que muestra la universalidad de lo verdadero, pero esta universalidad está estructurada de manera diferente a la universalidad de lo general y lo abstracto<sup>320</sup>, es decir, no se trata de una universalidad que es alcanzada por la mismidad del poder del acto de la razón, sino por la relación dialógica entre el Mismo y el Otro que es una relación que excede<sup>321</sup>.

Ahora bien, la relación dialógica, nada tiene que ver con denostar el lenguaje escrito, sino con mostrar su excedencia con respecto de la escritura. En la relación entre maestro y discípulo, que se ha expuesto anteriormente, vemos que es, esencialmente, un diálogo de cuestionamiento, por tanto, así como afirma Levinas en la conferencia dictada en el año de 1952 *Lo escrito y lo oral*: «No se trata de deplorar esta invención –haciendo referencia a la escritura–, ya que la verdad original no depende tal vez de la *visión de las ideas*, es decir, de la razón {en el sentido teórico del término}. [...] El papel de lo escrito no es accidental, ni después de todo lamentable. Está en conexión con la naturaleza misma de la libertad»<sup>322</sup>. La escritura y la oralidad son dos maneras por las que la verdad se manifiesta. Empero la escritura, *al ser un discurso que no puede socorrerse a sí mismo*<sup>323</sup>, puesto que el autor del texto no es un rostro con el que se puede dialogar, hace que, en ella, la verdad se manifieste como filología, la cual, tiene la ventaja de que lleva a la interpretación, pero corre el riesgo de relativizar la verdad porque puede encerrarse en el pensamiento del intérprete, pues éste, en la dinámica interpretativa, corre el riesgo de quedarse en el mero signo de la escritura. En cambio, la verdad de la oralidad se manifiesta a quien puede preguntar y hacer preguntas, o

---

<sup>318</sup> Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 270

<sup>319</sup> Cfr. Chun, S.: *Silencio plural: voces sin aliento en Levinas, Blanchot y Derrida*. Revista de filosofía Ágora, 2019. Pág. 95–116.

<sup>320</sup> Cfr. Levinas, E.: *Más allá del Versículo*, Lilmód, Buenos Aires. Pág. 85

<sup>321</sup> Cfr. Hocquard, A.: *Éduquer, à quoi bon?*. Presse universitaires de France, Paris. Pág. 121

<sup>322</sup> Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 140

<sup>323</sup> Levinas hace referencia al Fedro de Platón (Cfr. Fedro. 275 e) y toma dicha afirmación como hilo conductor en la exposición acerca de la manifestación de la verdad en la escritura.

sea, en la relación maestro-discípulo. Por ello, según nuestro autor, la oralidad responde al deseo del saber absoluto porque permite remontarse a su fuente misma, o sea, hacia el pensamiento que piensa la verdad.

En virtud de lo anterior, el autor de *Totalidad e Infinito* distingue dos actitudes ante la verdad: la actitud filológica y la actitud filosófica. Sin embargo, Levinas radicaliza esa distinción y separa, la verdad del fenómeno de la verdad del ser, no porque existan dos verdades, es una sola, pero la experiencia que tenemos en la percepción de los objetos nos conduce al desvelamiento de un ausente o bien, a algo fuera de los fenómenos, o sea, a la exterioridad. Para nuestro autor, el ser puede revestirse de dos significaciones distintas, esto es así porque toda acción del hombre *expresa* al hombre, los objetos que usa o fabrica son hechos por alguien y llevan la intención de expresar esa relación única del ser humano con la exterioridad. Mas, si todos los objetos están abiertos a la percepción eso quiere decir que tienen ya un sentido para nuestra vida y nuestra acción, sentido, que es anterior a la acción de proferir una palabra sobre esos objetos, por tanto, las dos significaciones tienen que ver con la percepción, pero difieren en la relación que hay con la exterioridad, es por ello que Levinas distingue la significación prehistórica o fenoménica que es la que se descubre en la ausencia del autor del objeto, es decir, se descubre la intención de expresar, pero el autor no habla, sólo se le sorprende; de la significación real, que es la que reviste el mundo de los objetos cuando se encierran en un lenguaje, por lo que el francolituano abre un cuestionamiento que responde de la siguiente manera: «¿Por qué penetrar en mi vida es comprenderme como a un ausente? Porque el cuidado –y el «para sí»– de mi actividad no *expresa*, sino que constituye sólo mi intimidad. La expresión cumple la relación con lo Exterior, mientras que la intencionalidad del acto, de la intención teórica forma parte de la intimidad»<sup>324</sup>. Esto quiere decir que, según el filósofo judío, la intencionalidad es el movimiento reverso de la relación con lo exterior porque la intencionalidad que anima la percepción que teje la interioridad, genera –por así decirlo– la habitación en la cual no sólo nos servimos de los objetos, sino que los transformamos en nuestra *casa*, que sería nuestro horizonte limitado porque el mundo como *habitado* no tiene exterioridad. La intencionalidad, que teje la interioridad, es, siguiendo a Levinas, una situación: «[...] en la que se me descubre,

---

<sup>324</sup> Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág.141

pero no me expreso, donde aparezco, pero estoy ausente de mi aparición, describe con bastante exactitud el sentido del fenómeno: *el fenómeno es un ser que aparece, pero permanece ausente*»<sup>325</sup>. Sin embargo, según el filósofo lituano-francés, aunque la intencionalidad describe el sentido del fenómeno, éste no es una apariencia, es una realidad que carece aún de realidad<sup>326</sup>. Este extraño juego de palabras contiene la tesis principal con la que Levinas va a diferenciar lo oral de lo escrito y el desarrollo de las dos maneras en las que se manifiesta la verdad. Ya que si el fenómeno es una realidad que carece de realidad, no puede ser analizado como una mera aparición, sino como la expresión de alguien que está ausente (lo escrito) o bien, está frente a mí (lo oral).

Dicho lo anterior, y teniendo en cuenta que Levinas no le da a lo escrito un carácter accesorio, es menester entender que lo escrito es el único producto humano que no se expresa, como él mismo ha definido, prehistóricamente o anónimamente; lo escrito, a diferencia de una obra de arte, descansa en la palabra, la cual está animada por la intención de expresar, porque el proyecto de la palabra es hablar y hablar es pensar verdaderamente el mundo como exterior, de modo que la escritura atraviesa la interioridad de la intencionalidad, o sea, apunta a la exterioridad. Empero, a pesar de que lo escrito descansa en la palabra y ella expresa, se subordina a lo oral, porque al descifrar un escrito, sí, nos encontramos en una situación de diálogo, pero es un diálogo decepcionante<sup>327</sup> porque el escrito habla sin responder. La decepción del diálogo con lo escrito, ciertamente, está en la falta de respuesta, pero su importancia radica en que es el diálogo con una realidad que es un producto humano, el cual le da al mundo de los fenómenos la consistencia de la cosa en sí. Con todo, aunque esta afirmación pueda sonar a que lo escrito remite al *útil* heideggeriano, no es así, pues como se ha dicho el fenómeno es una realidad. Para nuestro autor en lo escrito, la palabra descansa en una cosa, pero incluso cuando la palabra se adhiere a una cosa y adopta al parecer el modo de existencia de un utensilio, no es del todo un utensilio porque no anuncia el mundo de referencias de las que forma parte y toda la historia humana de la que ha salido, es decir, lo escrito no tiene sólo la significación de ser un mero signo, lo escrito tiene además un sentido: «El escrito me habla a partir del pasado. Todo escrito es testamento, palabra de muerte y

---

<sup>325</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 142

<sup>326</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>327</sup> Cfr. *Ibidem*

última palabra. En este sentido el escrito me abre un pasado que yo nunca he vivido, que no tiene sitio en la privacidad de mi memoria. Un pasado absoluto»<sup>328</sup>.

Lo anterior es importante porque Levinas reconoce el papel de lo escrito dentro de su planteamiento temporal, puesto que lo escrito remite a un pasado absoluto al que la memoria se refiere. Esto quiere decir que la memoria puede referirse a ese pasado porque el Yo es objeto del discurso escrito, pero sin caer en el rango de palabra que se adhiere a la cosa como si fuera un mero útil. La palabra que está en lo escrito es palabra sin apelación, puesto que está escrita, es decir habla, pero no escucha, por lo que es, según el francolituano, ley, pero la universalidad de esa ley no radica en que dicta un destino irrecusable, sino que la palabra escrita es ley porque el pensamiento se vuelve universal, lo cual puede ser una ventaja y una desventaja a la vez. Tiene como punto positivo el hecho de que gracias a esa universalidad del pensamiento que se da en lo escrito, el ser humano se libera del pasado mitológico en el que él –el ser humano– es un mero objeto de la historia y se transforma en su interlocutor. Mas el punto negativo está en el hecho de que lo escrito sigue comportando esa insuficiencia radical que se mencionó líneas más arriba: no puede prestarse ayuda a sí mismo porque el autor no está ahí para responder las preguntas que suscita el texto. Recordemos que para el filósofo de Kaunas en lo escrito el autor está ausente de su obra, por lo que, deja una existencia puramente fenoménica ante lo escrito. Esa existencia puramente fenoménica del autor en lo escrito es lo que hace que la escritura se subordine a la oralidad porque lo escrito carece de rostro, el discurso escrito, efectivamente, suscita preguntas, pero no las escucha, es diálogo decepcionante porque la escritura se puede entender como mera apariencia del fenómeno. Es por ello que, ante esta ausencia del autor, surge la tentación del apoderamiento porque interpretamos lo escrito, es decir, tomamos conciencia de la palabra como signo y se comienza a hacer filología. Dicho en términos levinasianos, el Mismo, mediante el acto de la razón teórica, le proporciona preguntas y respuestas al texto, de tal modo que cae en *el diálogo silencioso del alma con ella misma*. Con la interpretación, la lectura de un escrito pierde la capacidad de escucha y pasa a ser la reconstrucción de una obra enteramente anónima, con un agujero<sup>329</sup>. En la interpretación ya no interesa la realidad de la cosa en sí que se expresa (el autor), sino sólo su carácter de apariencia, es decir, se indaga por el que

---

<sup>328</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 145

<sup>329</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 141

escribe, el que tiene una biografía, se indaga por un sujeto construido a partir de adjetivos: «El texto es superado y rechazado al pasado, al horizonte de su autor; su discurso no se mira de frente o de cara, sino de perfil. Se lo lee como vinculando a un autor y al horizonte, ya superado, de ese autor. Lo que cuenta no es la verdad del pensamiento enunciado, sino la pregunta con la cual Platón establece en *Fedro* el destino de cualquier filología: ¿Quién ha dicho? ¿De qué país es?»<sup>330</sup> El peligro de la interpretación es que el autor deja de ser interlocutor y se convierte en objeto de conocimiento porque hay que situarlo social, geográfica e históricamente. En la interpretación filológica de lo escrito el conocimiento que el autor explica deja de desempeñar el papel de la cosa en sí respecto de la verdad que él enunciaba y pasa a ser englobado en la apariencia del fenómeno. Por su parte, el lector del texto está totalmente pensando, es su propio dueño porque leer no es captar el pensamiento del otro es juzgarlo.

El punto problemático que encuentra el filósofo lituano-francés en lo anterior, no radica en la escritura como ejercicio de expresión del ser humano, sino en el pensamiento que se contenta con puros escritos, pues eso para él es relativismo<sup>331</sup>. Esto quiere decir ceguera con respecto de la verdad misma porque en la actitud filológica –que interpreta sólo el signo de lo escrito– hace aparecer el horizonte en el que surge la verdad escrita y, por ende, pone a la verdad como relativa en su horizonte. Líneas más arriba se dijo que Levinas radicaliza y separa la verdad del fenómeno de la verdad del ser; en la que, la verdad del fenómeno era desvelamiento de un ausente, como lo es la interpretación filológica, y todo desvelamiento como fuente de verdad produce un pensamiento simplemente condicionado al fenómeno: «La verdad como desvelamiento está calcada sobre la visión y se la vuelve a encontrar en la actitud filológica»<sup>332</sup>. La actitud filosófica será, para el filósofo judío, comprender un pensamiento, acogerlo a partir de su sustancia y en una condición dialéctica. Esta presencia del pensamiento, fuera de toda relatividad y fuera de la ceguera de la verdad, se desvelará en la palabra que pertenece a *alguien*: al maestro. Porque cuando el maestro habla, el pensamiento tiene un rostro. En la dinámica de la oralidad, primero, hay que oír una palabra y en la escucha hay una acogida, que es un movimiento distinto del poder teórico de

---

<sup>330</sup> Cf. *Ibid.* Pág.146

<sup>331</sup> Cfr. *Ibid.* Pág.147

<sup>332</sup> Cf. *Ibidem*

la visión porque la acogida es la posibilidad de hacerle una pregunta al maestro que habla; que no aparece en nominativo, sino en vocativo, pues apelo a él mediante la pregunta. En la actitud filosófica, a diferencia de la filológica –cuyas preguntas son importantes, para que el Mismo sepa qué responderse– lo que importa no es la pregunta en sí, sino que la pregunta se le hace a alguien, puesto que no es lo mismo interrogar a una experiencia que interrogar a un rostro porque la pregunta que se hace al maestro, no puede traducirse en términos de conocimiento. En la tradición occidental el conocimiento es conocimiento de un dato, de una cosa que se niega a sí misma y se abandona a la mirada. Mientras que conocer que nos conocen, o sea, entrar en una relación intersubjetiva supone una situación nueva, se trata, como sostiene Levinas, de mirar un rostro (*visage*) no sólo una cara (*face*) porque el rostro:

«[...] no es el ensamblaje de una nariz, una boca, unos ojos, etc. Es todo esto, sin duda, pero adquiere la significación de un rostro por la dimensión nueva que abre en la percepción de un ser {más allá de la percepción}. Por el rostro, el ser no está sólo encerrado en una forma, para irradiar en el universo. Está abierto, se instala en profundidad, y en esta apertura se presenta de alguna manera personalmente {lo cual no quiere decir precisamente que aparece. Estar presente sin aparecer es precisamente tener un rostro o hablar}. El rostro es un modo irreductible según <42> el cual el ser puede presentarse en su identidad. La sustancia que recubre siempre los atributos no aparece cuando se aparta los atributos por abstracción. La sustancia sin atributos es la palabra. *El rostro es la posibilidad para una sustancia de ser sin atributos*. Por consiguiente, podemos expresar nuestra tesis así: la sustancia que habla es quien confiere el ser al objeto del que habla»<sup>333</sup>

La absoluta alteridad del Otro es lo que excluye la relatividad inscrita en el conocimiento como apoderamiento, pues el Mismo ya no pone el horizonte, la exterioridad del Otro desborda ese horizonte. El otro, su voz que habla, es alguien a quien no se puede sino responder y nada puede superponerse a esta relación de invocación en la que se aborda lo *en sí* del otro. Lo *en sí*, detrás del fenómeno, es precisamente la Epifanía del rostro. Por tanto, el rostro no es una categoría individual o universal, es un ser idéntico a sí mismo, es decir, el rostro no es lo opuesto a lo que se puede conocer, no es lo desconocido, lo que se opone a lo conocido y a lo desconocido es lo Otro del que no se puede decir nada, pero al que se puede hablar y eso es a lo que Levinas denomina la verdadera significación de lo *en*

---

<sup>333</sup> Cf. *Ibid.* Pág. 149

*si*<sup>334</sup>. El Otro no es asible en una categoría susceptible de ser interpretada, por ello le hablamos y es gracias a ello que la palabra nos aparece fuera de toda referencia a un pensamiento preexistente, es esa una realidad que carece aún de realidad.

A diferencia de la escritura en la que las palabras aparecen sólo como palabras (*mots*)<sup>335</sup>, está la palabra (*parole*) que es pensamiento en un rostro, que atiende a razones y está más allá de un horizonte. En esta palabra la idea misma es presente, es comienzo absoluto. Por ello es que, para el lituano-francés el origen de la verdad está en la enseñanza porque el pensamiento que me habla como rostro es condición de verdad. La razón es el maestro porque es el que habla y a quien se habla por encima de las cosas; la razón misma es la que enseña porque la verdad del ser es el desvelamiento de la exterioridad que habla, que ya no se trata del desvelar de la visión, porque, a diferencia de la tradición y de la razón teórica que le da un peso primordial a la visión, en la enseñanza es primordial oír. En la palabra del maestro la verdad se nos presenta de frente porque la enseñanza es oral (*tête-à-tête*). Lo escrito, como se ha dicho, sólo se presenta de perfil y su palabra (*mot*) se torna en palabra cotidiana e insuficiente de los profesores, mas no de maestros. La palabra del maestro se reconoce por una enseñanza que se resiste a la filología.

Con todo, la escritura y la oralidad tienen una referencia temporal al pasado absoluto puesto que tienen que ver con la presencia del Otro. En el diálogo con el rostro del Otro –que me remite a un pasado inmemorial– Dios habla, es decir, en la medida en que el yo habla con el Otro; el Otro es Dios. Esto no se trata de una divinización o deificación del Otro, por el contrario, se trata de esa remisión al infinito porque la categoría de lo divino se deriva del diálogo, la relación con el rostro es la relación con ese fenómeno que tiene realidad, pero que carece de realidad porque es un ente que no se me aparece, sino que se manifiesta desde el pasado y está en relación conmigo, pero no es una relación de conocimiento, sino de palabra (*parole*) y es a ello a lo que Levinas le otorga el título de religión<sup>336</sup>. Por sus convicciones personales, podemos suponer que el filósofo judío haga referencia a la religión monoteísta; empero, más allá de ello, el monoteísmo tiene la particularidad de rebelarse por medio de la palabra (*parole*) y, con ello, darle a lo divino una situación de interlocutor. Sin embargo, en

---

<sup>334</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 151

<sup>335</sup> Levinas introduce una diferencia entre *mots* y *parole* para distinguir entre la palabra del texto (*mots*) y la palabra del maestro (*parole*)

<sup>336</sup> Cfr. *Ibid.* Pág.155

la relación con la alteridad hay filología y filosofía porque en la visión de todos los perfiles en que los otros son objeto, los puedo observar como mecanismo psicológico, pero su rostro siempre escapa a esa mirada objetivadora y es entonces cuando me aparece como excedente, como divino, como un ser moral al que no puedo matar. En esa no-apropiación del Otro radica el inicio del lenguaje excedente, pues la palabra como enseñanza, o sea, como dirigida a alguien, que se cumple la verdad y la sociedad porque es: «[...] el presente de la enseñanza y no el pasado de lo escrito. Todos los logros de la civilización registrados en los escritos [...] no serían nada si el hombre no viera el rostro del hombre»<sup>337</sup>.

### 3.4. La excedencia del lenguaje

#### 3.4.1 Lenguaje enfático: significación y metáfora

Tanto la metáfora como la significación son conceptos clave dentro de la exposición del lenguaje excedente que pretende desarrollar Emmanuel Levinas. No obstante, cuando se habla de excedencia dentro del ámbito del lenguaje es importante tener en cuenta lo que ya se ha dicho, a saber: la ruptura de la conciencia intencional y la relación ética, cuyas múltiples peculiaridades ya se han hecho patentes a lo largo del presente trabajo, pues, como se verá a continuación, la exposición levinasiana del lenguaje es totalmente fenomenológica y está acompañada de elementos de la herencia hebrea que permiten plantearse la posibilidad de analizarlo *más allá* de la mera capacidad de designar objetos del pensamiento.

En el año de 1962 Levinas pronuncia en el Collège Philosophie la conferencia titulada *La metáfora* en la que desarrolla la metáfora –valga la redundancia–, no sólo como un recurso lingüístico, sino como una forma –si se me permite el término– de exceder el lenguaje hasta la dimensión ética, de hecho, el filósofo judío concluye su texto de la siguiente manera: «No se trata de un estudio acerca del lenguaje. Se trata de volverse hacia la metáfora en la medida en la que ella parece anunciar la posibilidad para el pensamiento de ir más allá de su capacidad, de encontrarse más allá del punto en que se encuentra–trascendencia»<sup>338</sup>. Es decir, el cometido del texto no es un análisis lingüístico o estilístico de la metáfora, sino que se trata de la metáfora como comparación y el lenguaje como comprensión nueva respecto de la intencionalidad. Por tanto, como el mismo francolituano lo señala, si atendemos a la

---

<sup>337</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>338</sup> Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 221



etimología, la metáfora indica una *transferencia de sentido*<sup>339</sup> es decir, la metáfora tiene la capacidad de deslizarse de un término a otro y, por tanto, es capaz de establecer aproximaciones entre seres, objetos y situaciones que revelan algo que es en parte semejante, pero en parte diferente y es por esta llamada *de lo semejante por lo semejante*, según las palabras de nuestro autor, que podríamos entender el papel de la metáfora en el pensamiento.

Como se sabe, la poesía es el lugar por antonomasia para el uso de la metáfora, ésta –la poesía–nos ha mostrado que el acercamiento metafórico a una realidad pretende traer algo nuevo al pensamiento que se entrega a él, o bien mediante el uso de metáforas la poesía lleva al pensamiento más lejos para hacerle entender más de lo que entendía al principio. Sin embargo, ¿En qué consiste la novedad de la metáfora para Emmanuel Levinas? La respuesta de nuestro filósofo es: la elevación semántica, porque gracias a esa elevación podemos pasar de un sentido elemental a uno más noble, es decir, así como la tradición filosófica nos enseñó que en la capacidad de abstraer la forma universal a través de la conceptualización podemos pasar de simplemente señalar los objetos a tenerlos en el pensamiento; así la metáfora, pero ésta es más radical porque parece una amplificación del pensamiento que se enfatiza<sup>340</sup>, pero que, a la vez, permanece en el contenido mismo del que parte. Por ello, según nuestro autor, la pretensión de la metáfora es recoger en lo simple y lo concreto significaciones que sobrepasan la experiencia y eso que sobre pasa la experiencia es más «fuerte» que la asociación por semejanza que se ve en ella. No obstante, como en la metáfora hay una semejanza y una elevación de sentido, Levinas distingue la función de la metáfora en dos<sup>341</sup> a saber: 1) *Como tema explícito del pensamiento*, que es cuando la metáfora pierde su fuerza sugestiva, puesto que al decir “la tierra es redonda como una pelota” la metáfora sí ejerce una transferencia de sentido, pero pierde la elevación semántica y para que recupere su fuerza sugestiva está el segundo uso de la metáfora 2) *Como fuerza sugestiva poética* en la cual el acercamiento es menos fácil, pero son conscientes la lejanía y la proximidad que hay en la metáfora; en otras palabras, cuando la metáfora tiene esa sugestión poética puede evocar, en

---

<sup>339</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>340</sup> Ricardo Gibu en la nota número 78 del texto *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, aclara lo siguiente con respecto a concepto de énfasis en Levinas: «“Énfasis” del griego ἔμφασις, formado por ἐν: dentro y προβολή: mostrar, podría traducirse como “exhibición”. Este es el sentido latino de la significación». (Cfr. Gibu, R.: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Editorial Itaca, México, 2011. Pág. 131)

<sup>341</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 211–212

la misma construcción verbal, órdenes diferentes de la realidad, por ejemplo: “exámíname y pasa por el crisol mi conciencia”, en los términos que se han expuesto próximos –la examinación y acrisolar– se produce un desbordamiento de sentido pues aunque no son acciones iguales, el sentido al que es conducido la conciencia está por encima del mero acto de examinar o acrisolar. Empero, los dos usos de la metáfora son sólo *metáforas relativas*, el lituano-francés propone un tercer uso de la metáfora en la que la transferencia de sentido puede quedarse encerrada en la etimología de la palabra y volverse inapreciable, eso es la metáfora obrando hasta el final de su encanto, es la *metáfora absoluta* que instala el pensamiento en un nivel más elevado<sup>342</sup>.

Según el filósofo de Kaunas todas las palabras de nuestra lengua son el efecto de las innumerables mutaciones metafóricas, desde las más simples hasta las más abstractas, todas son metáforas, tanto la expresión «pórtate bien» como el término filosófico «substancia» son en algún sentido metáforas; lo que sucede, es que siempre terminamos entendiéndolas en sentido literal. Ahora bien, su fuerza metafórica se despierta nuevamente cuando hacemos una interpretación etimológica o cuando algún autor establece esa transferencia de sentido entre la etimología de la palabra y alguna derivación de ella, por ello Levinas sostiene que: «[...] la metáfora no duerme sólo en el interior de todas nuestras palabras, cuya evolución semántica ha marcado. La metáfora *puede fijar su propio movimiento* poniéndolo en lo absoluto. La sublimación, o lo superlativo, o la transgresión de los límites [...] en lugar de jugar entre dos sentidos, se pone más allá de cualquier límite»<sup>343</sup>. Esto para el autor de *Totalidad e Infinito* se demuestra en algunos términos filosóficos como trascendencia o incluso Dios que pueden ser propuestos como metáforas por excelencia, puesto que ellos pretenden, en el seno del pensamiento, ir más allá de los límites del pensamiento, el problema filosófico de la metáfora es, para Levinas, el problema del *énfasis*<sup>344</sup>. Esto significa que en la expresión hay una suerte de fuerza que puede transmutar un sentido que no está totalmente

---

<sup>342</sup> Levinas recurre de manera frecuente al uso –o juego, según se quiera ver– de este tipo de metáfora, en términos como trans-ascendencia, énfasis, inter-esamiento, etc. Podemos ver cómo hace uso de la etimología de la palabra para trasladar el sentido fuera de la lógica de la mismidad.

<sup>343</sup> Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 212

<sup>344</sup> De acuerdo con Ricardo Gibu cuando Levinas habla de énfasis: «[...] hace referencia a una figura retórica caracterizada por su exceso en la expresión, al modo de una hipérbole, que en la exageración hace referencia a una realidad novedosa» (Cf. Gibu, R.: *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Editorial Itaca, México, 2011. Pág. 131–132)

contenido en él, por tanto, la tarea de la fenomenología es «describir esa mutación»; el francolituano sostiene que el lenguaje en el que se produce la metáfora no sería un mero apéndice, ni un instrumento del pensamiento, sino una intencionalidad original<sup>345</sup>. Esto quiere decir que mediante la metáfora el pensamiento sí puede salir de sí mismo en un sentido *trascendente* hacia *lo otro*, según términos levinasianos, como dice en las primeras páginas de *De Otro modo que ser*: «El enunciado de lo *otro* que el ser [...] pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa el ser de la nada: precisamente la diferencia del *más allá*, la diferencia de la trascendencia»<sup>346</sup>. Por lo que, la intención misma de la *noesis* al *noema* puede ser aún más radical, como si pudiera haber una intencionalidad –conciencia no intencional– que llevará a la conciencia más allá de toda intencionalidad mediante su pasividad radical.

Ahora bien, el problema que detecta el filósofo de Kaunas es saber en qué sentido el lenguaje es el lugar de la metáfora y más aún, si la metáfora absoluta se sitúa en el lenguaje de la misma manera que cualquier significación verbal, por lo que se pregunta si la metáfora es pensamiento. Si bien, como se ha dicho más arriba, la metáfora tiene la capacidad de transmutar el sentido y la poesía ha sido el lugar en el cual podemos hacer uso de esta transmisión de sentido para mover el pensamiento hasta lo sublime, cuando abandonamos el ámbito de la poesía, hay que «sospechar» de la metáfora, pues desde la modernidad, particularmente Kant en la *Dialéctica trascendental*<sup>347</sup>, nos ha invitado a no caer en la ilusión trascendental, para no dejarnos engañar por metáforas, o bien el empirismo nos ha invitado a sólo confiar en los datos de los sentidos, pues ellos al ser simples y verdaderos nos permiten dejar de lado a todo lo demás como literatura. Con todo, al filósofo judío no le interesa oponer

---

<sup>345</sup> Según Lorenza Bottacin Canttoni, la intencionalidad original que comporta la metáfora y el lenguaje enfático es un proceso que Levinas fue construyendo desde la tesis de 1930. En *Totalidad e Infinito* la vuelve a proponer a través de la exposición del cuerpo y la temporalidad; sin embargo, esta propuesta queda consolidada en *De Otro modo que Ser* mediante la propuesta del Decir y lo Dicho, pues es mediante esta distinción que Levinas «supera» el ser, no sólo desde el punto de vista del lenguaje, sino incluso temporal: «[...] è vero che la metafora supera il pensiero concettuale e restituisce un linguaggio differente capace di condurre all'altro senza intenzionalità e senza volontà di dominio, ma essa assolve al suo ruolo in una diacronia ancora interna a una nozione di tempo che attende di essere superata e deformatizzata essa stessa. Lo smantellamento della temporalità in Altrimenti che essere poggia sulla distinzione tra il Dire e il Detto che in Totalità e Infinito non era ancora giunta a piena maturazione». (Cfr. Bottacin, L.: *Dire altrimenti corpo e metafora nella filosofia di Emmanuel Levinas*, tesis doctoral en curso de doctorato de investigación en filosofía, ciclo XXX. Università degli Studi di Padova. Pág. 232)

<sup>346</sup> Cfr. *AE*. Pág. 22

<sup>347</sup> Cfr. *KrV*.

la existencia del sentido literal y simple de las palabras con el de la metáfora, sino que le interesa el hecho de que la significación se establece a partir de unas cualidades y de unos datos sensibles o ideales, es decir, a partir de una intuición recta dirigida a los objetos:

«Estos objetos *no constituyen entre ellos un campo que un día se llamarán el mundo* y donde no son nada sin que las perspectivas por las que accede a ellos, {y donde} se ocultan y se revelan mutuamente; {se alojan todavía} en un espacio euclidiano, cada uno de ellos visible por entero y por sí. {Por otra parte} esta denuncia de la metáfora no {conciérne} sólo a una teoría del sentido {en la que} se llega a la significación a partir de los elementos estrictamente fijados en un sentido literal. {Se denuncia la metáfora} también en la experiencia psicológica cultural e histórica, admitiendo por todos lados datos estáticos cuya esencia <12> se define y se fija de una manera no superable e idéntica. Se trata de la psicología de las imágenes cerebrales del pasado, de la historia separada de la leyenda y reducida a disposiciones simples y unívocas {de hechos}»<sup>348</sup>

De acuerdo con nuestro autor, nada es más discutible que la noción de significación literal porque la metáfora no aportaría más que una falsa trascendencia y la filosofía contemporánea ha demostrado que la significación no es sólo un objeto al que apunta, pues Levinas, siguiendo la fenomenología husserliana<sup>349</sup>, sabe que el mentar no agota el pensamiento y el designar no agota el lenguaje: «La significación no es sólo correlativa al pensamiento y <3> el pensamiento no es sólo correlativo al lenguaje. Están emparentados en el juego del mundo, en la historia fundamental de la que habla Merleau Ponty»<sup>350</sup>. Por tanto, la palabra no es el nombre de una significación, sino que reúne un juego de significaciones posible y cada posibilidad se determina en función del contexto y eso hace a la palabra metafórica porque desborda en diversos sentidos, ya no se limita a ninguna de las regiones particulares de los objetos, sino que contienen una multiplicidad de significaciones. El ejemplo que pone Levinas es la resistencia, la cual no es sólo el privilegio de objetos inertes, sino que también puede ser una cualidad humana o una medida para el flujo de energía, es

---

<sup>348</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 214

<sup>349</sup> Husserl ya ha asentado lo excedente del lenguaje (véase *Ideas I* §100. Pág. 246), mas el filósofo lituano-francés no se queda sólo en la manera de revelarse de lo real cuyo carácter significativo se basa en la presencia a plena luz de lo significado, sino que retoma lo que ha dicho el filósofo Moravo para señalar que el revelarse de lo real está más allá de la palabra y por ello, lo traslada al plano ético. Levinas en el texto *La significación* reconoce el papel que ha tenido la fenomenología trascendental en este aspecto, pero denuncia que: «[...] una filosofía {que} anunciaba platonizando una gramática universal en la que todas las lenguas culturales deben participar, ha venido a parar a vincular las significaciones en la experiencia sensible que asegura el acceso a ellas» (Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 226)

<sup>350</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 224

decir, tiene una significación que se cumple tanto de modo humano como no humano de tal forma que la experiencia de uno significa y aclara el otro, cualquier objeto es ya significante a partir de una significación<sup>351</sup>. Por este motivo es que el filósofo lituano-francés afirma que el lenguaje no sería un conjunto de nombres o un sistema de nombres que designa un conjunto de objetos presentes al pensamiento, la palabra o el discurso no consiste en evocar un objeto mediante un signo, sino en evocarlo en tanto que significaciones. Sin embargo, la pregunta que puede surgir es ¿qué es eso de en tanto que significación? Levinas sostiene que la metáfora no es la modificación que se aporta a una significación que existiría presuntamente fuera de todo lenguaje<sup>352</sup>; la metáfora sería el fenómeno primero de la significación porque el pensamiento remite ya a las significaciones; nuestro filósofo cita a Platón en el *Cratilo* cuando afirma que los nombres dados a los dioses revelan, en su etimología, una significación metafórica<sup>353</sup>.

La manera en que Levinas está tratando a la metáfora dentro del lenguaje supera la distinción con la que inició el texto, es decir, supera la fuerza sugestiva poética de aproximar términos vinculados en un sistema de parentesco y el tema explícito del pensamiento que trata de transferir un sentido idéntico a una multiplicidad, como si tuvieran una base común. El autor de *De otro modo que ser* apuesta por la prioridad del sentido figurado y en ese aspecto, reconoce el gran mérito de Heidegger al usar etimologías porque: «Se trata de remontarse desde el sentido concreto y llano del término, que designa a menudo su esencia técnica, hacia una significación procedente de toda una situación y que aúna en sí las posibilidades de numerosos objetos que ella hace que se manifiesten»<sup>354</sup>. Sin embargo, a pesar de apostar por el sentido figurado, nuestro autor no olvida que la metáfora debe tener un sentido simple, ese sentido, sería el sentido real de la palabra a partir del cual ésta toma movimiento, o sea, de ella se van desprendiendo otras significaciones; empero, la ciencia científica ha buscado sustraer la palabra de la metáfora, es decir, al crear una terminología algorítmica y técnica, encasilla a la palabra sólo en el sentido real, pero la palabra comporta un dinamismo –por llamarlo de alguna manera– y esa observación se la debemos a Bergson

---

<sup>351</sup> Levinas usará la expresión *esto en tanto que aquello* dentro del ensayo para mostrar el significante a partir de la significación. (Cfr. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág. 214)

<sup>352</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 215

<sup>353</sup> Cfr. *Cratilo*, 400a– 406d

<sup>354</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág.216

y a la fenomenología<sup>355</sup> puesto que ambos denunciaron el carácter aparente de la identificación de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y mostraron el carácter metafórico que tiene el lenguaje técnico, así la metáfora coincide con el fenómeno mismo del lenguaje o de la significación.

Con todo, el filósofo de Kaunas reconoce los límites de este dinamismo del lenguaje, puesto que, si bien se puede reconocer que todas las palabras comportan metáforas, al mismo tiempo le quitan valor a la trascendencia, ya que, como se ha dicho más arriba, Occidente tiene la tentación del saber y relega la metáfora a mera abstracción y cuando se habla sólo en términos verbales y culturales el lenguaje sigue siendo tributario de la visión socrática, de la que hablamos en el apartado anterior, en la que el Mismo es el partero del Otro, mas no es su interlocutor; empero, el lenguaje, no como monólogo, comporta otra intención; una intención dialógica, una intención ética que es suscitada por una trascendencia que más allá del mundo conduce hacia el Otro. Por tanto, el lenguaje –dialógico– siempre excede al conjunto de nombres que designan esencias de las cosas, de los actos y de las relaciones, por lo que podríamos definir al lenguaje excedente como:

«[...] un sistema nuevo respecto del que se ha querido ver en la estructura intencional del pensamiento, en la que todo pensamiento es pensamiento de algo. El lenguaje es el hecho de que *lo que está pensado*, este núcleo al que apunta significa; es decir, *está ya superado en su fijeza; es en tanto que algo otro*; es, por consiguiente, metáfora. El hecho de que toda significación significa en un contexto, o como dice Heidegger, *en un mundo*, no es el resultado de una acumulación, de un acopio de objetos particulares, sino la estructura propia del *desvelamiento* de estos»<sup>356</sup>.

El lenguaje como dirigido hacia el Otro tiene la capacidad de acoger algo nuevo y esto ya lo señalaba Levinas desde la primera parte de *Totalidad e Infinito*<sup>357</sup> al afirmar que el lenguaje cumple con una relación en la que los términos no son limítrofes; es decir, en la relación entre el Mismo y Otro el lenguaje ya no está consagrado a los recuerdos, sino que abraza un sentido que excede el pensamiento que va a una trascendencia que está más allá de lo que apunta el pensamiento, Levinas la denomina *la trascendencia de lo trascendente* o la

---

<sup>355</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>356</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>357</sup> Cfr. *TI*. Pág. 34

*alteridad del otro*<sup>358</sup>. La significación del interlocutor, en tanto que interlocutor, es una significación metafórica que rompe con la significación mundana, por ello es por lo que para el francolituano todo lenguaje es lenguaje de frente a frente (*tête-à-tête*), como se ha dicho anteriormente, ya que la transferencia de la enseñanza y todo lo que esto ha implicado, como la inversión del tiempo y la separación mediante el cuerpo es totalmente distinta de la comprensión. Y es a esa transferencia a la que conviene reservar el sentido absoluto de la palabra *metáfora*, como se vio al principio de este apartado, la metáfora no es un estudio del lenguaje, sino de una capacidad de encontrarse más allá, de pasar al pensamiento de la alteridad.

#### 3.4.2 *Del pensamiento de la mismidad al pensamiento de la alteridad: sonido, palabra y decir*

La metáfora, desde el análisis levinasiano, ha mostrado que se puede superar el pensamiento puramente conceptual y que se puede proponer un lenguaje diferente, capaz de conducir al Otro, sin intencionalidad y voluntad de dominio. Sin embargo, para lograr esto, el filósofo lituano-francés recurre nuevamente al tiempo diacrónico, mas ahora en la distinción entre el *Decir* y lo *Dicho*. Ahora bien, en esta distinción, nuestro autor pretende *desdecir*<sup>359</sup> el lenguaje que se subordina al pensamiento y para ello utilizará una serie de conceptos que podemos denominar hipermetafóricos para aludir al Otro en ese movimiento *más allá* del ser. Como se verá a lo largo de este último apartado, buscamos rescatar ciertas figuras que ha empleado Levinas a lo largo de su obra para explicar la superación del ser y para ello desarrollaremos la oposición entre silencio, concepto y dicho que representan el pensamiento de la mismidad; frente al sonido, palabra y decir, que representa el pensamiento de la alteridad.

---

<sup>358</sup> En el capítulo anterior se hizo referencia a esta trascendencia, pero como la idea de lo infinito que desarrolló Descartes en la tercera meditación; la cual se hace patente mediante la pasividad radical. En el ensayo de *La metáfora*, Levinas hace un juego de palabras, en el cual trata de resaltar la ruptura de la conciencia intencional, mediante la manifestación del Otro como interlocutor: «Lo *infinitamente* que permite a la metáfora superar todo límite tiene una significación siempre positiva, sin que sea posible concebir para ella una correspondencia negativa. Lo infinitamente pequeño es positivamente infinito, es una *cada vez más*. Queríamos mostrar la estructura de la conciencia en la que puede aparecer este cada vez más en el menos» (Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág. 219)

<sup>359</sup> Este concepto no aparece en *Totalidad e Infinito*, pero sí aparece en *De otro modo que ser* para mostrar que el Decir no está subordinado a lo Dicho, sino que se trata de un lenguaje pre-original a lo Dicho (Cfr. AE. Pág. 25–29)

Como se ha visto hasta ahora la excedencia del lenguaje parte de la inversión del poder de la subjetividad del Mismo por la participación en el diálogo con el Otro. Ahora bien, nuestro autor, justo para invertir el poder en participación, desarrolla las ideas de imagen y sonoridad en la *Realidad y su sombra*; en este texto, opone la imagen al concepto, porque la imagen, entendida como un modo de representación por analogía<sup>360</sup>, neutraliza la relación entre el objeto real y el objeto captado, la imagen no engendra un concepto porque la razón pierde el poder de transmutar el objeto *en sí* en un objeto *para mí*, puesto que: «La imagen señala un ascendente sobre nosotros, una profunda pasividad [...] La imagen es musical. Pasividad directamente visible en la magia, del canto, de la música, de la poesía. La estructura excepcional de la existencia estética aporta este término singular de magia, que nos permitirá precisar y concretizar la noción, un poco gastada, de pasividad»<sup>361</sup>. Que Levinas asocie la imagen a la experiencia estética de la música tiene una importancia doble, pues, por una parte, nos remite al tema de la sensibilidad y la corporalidad y por otra, al tema de la pasividad que se experimenta en la imagen. Con respecto a la pasividad que se produce ante la imagen se encuentra la sonoridad que, según nuestro autor, indica el modo en que el orden poético nos afecta, a saber: imponiéndose a nosotros sin que nosotros lo asumamos; la sonoridad representa una situación en la que no se habla de consentimiento porque en la sonoridad hay: «Un modo de ser al que no se aplican ni la forma de la conciencia, ya que el yo se despoja de su prerrogativa de asunción, de su poder; ni la forma del inconsciente, ya que toda situación y todas sus articulaciones están *presentes* en una oscura claridad. Sueño diurno»<sup>362</sup>. Esto es relevante porque la alteridad del Otro es sonora, de ahí que Levinas le interese hacer una fenomenología del sonido en la cual el sonido representa la salida de la indeterminación que hay en el silencio absoluto.

El filósofo de Kaunas reconoce que a lo largo de la historia de la filosofía la luminosidad ha tenido un papel preponderante desde Platón hasta Heidegger; sin embargo, para él, la luminosidad es entendida como una negación respecto a la oscuridad del *hay* o, en este caso, la oscuridad del silencio absoluto, puesto que ambos –el *hay* o el silencio– pueden entenderse como: «[...] la región misma en el que la visión se vuelve una presencia anónima,

---

<sup>360</sup> Cfr. *LUI* §8. Pág. 308–310

<sup>361</sup> Cf. Levinas, E.: *La realidad y su sombra*. Compendiado en *Emmanuel Levinas. La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Madrid, Mínima Trotta, 2001. Pág. 47–48

<sup>362</sup> Cf. *Ibidem*



ni objetiva, ni subjetiva»<sup>363</sup>. La palabra, dentro del ámbito del lenguaje, sería, a semejanza de la luminosidad, como la coloración de esta presencia anónima y el envés del silencio porque, así como la oscuridad y el silencio mantienen a los objetos en la negrura del ser, la luz en su *modo de ser* colorea a los objetos negando la oscuridad en la que están ocultos; ahora bien, la luminosidad de la que habla Levinas no es un desvelamiento que hace el sujeto con respecto a los objetos, se trata más bien de la evasión o salida del anonimato del silencio a través de la palabra. Empero ¿qué entiende el francolituano por silencio y por qué ve la necesidad de salir de él? El texto *Palabra y Silencio* comienza mostrando una desconfianza ante el silencio porque éste es indeterminación pura; para el filósofo judío, a diferencia de lo que la tradición occidental enaltece, el silencio le parece un pensamiento en sí mismo de un alto intelecto que pone en el resguardo del silencio un pensamiento tan inefable que la palabra no podría expresar, o bien, que la palabra podría traicionar. Por esta razón es que, para el autor de *Totalidad e Infinito*, el silencio puede tener un lado negativo ya que: «[...] el silencio es también agua estancada, agua que duerme, en la que se pudren los odios, las malas intenciones, la resignación y la cobardía. Olvidamos el silencio agobiante y opresor, el que emana de los «espacios infinitos», espantosos para Pascal. Olvidamos la inhumanidad de un mundo silencioso»<sup>364</sup>. Es decir, a veces, en el silencio no hay ética posible y, por ende, para Levinas, el silencio absoluto se puede comparar con la indeterminación y la oscuridad del ser, dice en *De la existencia al existente*:

«Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche, cuando estamos clavados a ella no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero esa ninguna cosa no es el de la pura nada. No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discursos. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye y espanta como «el silencio de los espacios infinitos» del que habla Pascal»<sup>365</sup>.

En el ensayo de 1943 –*Palabra y silencio*– el silencio parte del pensamiento de el Mismo, pues desde las primeras líneas en las que denuncia la inhumanidad de un mundo silencioso anuncia que ello es así gracias a la perspectiva ética que hay en el silencio absoluto

---

<sup>363</sup> Cf. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág. 110-111

<sup>364</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 51

<sup>365</sup> Cf. Levinas, E.: *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000. Pág.78

y como señala Sebastián Chun: «El problema en este trabajo no es la inaccesibilidad de un mundo sin voz, silencio imposible, sino la perspectiva ética que atraviesa al silencio posible, que presupone un habla, pero una que se acerca al *diktat* totalitario. El sujeto que es comprensión y poder reduce toda diferencia al ámbito de la totalidad, aislándose en el silencio monádico fruto del repliegue sobre sí»<sup>366</sup>. En otras palabras, y como se ha dicho más arriba, la inconformidad del filósofo judío con respecto al silencio en sus escritos de juventud radica en que la única palabra posible es la que busca expresar un pensamiento personal y universal a la vez que presenta a la metáfora como mera abstracción, por ello la palabra ensimismada tiende al silencio como su máxima expresión porque los significados son unívocos y exactos y, desde una perspectiva de una ética heterónoma como la que propone nuestro autor, se impide la responsabilidad por el Otro. El filósofo de Kaunas reconoce que este proceder de la razón moderna que totaliza y silencia nunca ha convencido a las voluntades y es menester emitir una palabra<sup>367</sup>. Por ello el silencio absoluto, que surge de la metafísica occidental, es el que denuncia en *Totalidad e Infinito* como un silencio que espanta porque en él no hay ética posible:

«Pero un mundo absolutamente silencioso que no nos venga partiendo de la palabra, aunque sea esta mentirosa, sería anárquico sin principio, sin comienzo. El pensamiento no tropezaría con nada sustancial. Al primer contacto, el *fenómeno* se degradaría en *apariencia* y, en este sentido, se mantendría en lo equívoco, en la sospecha de un genio maligno. El genio maligno no se manifiesta para *decir* su mentira: se mantiene, como posible, detrás de las cosas que parecen enteramente estarse manifestando, sin más»<sup>368</sup>

Empero, para el filósofo de Kaunas, el silencio no es simplemente ausencia de palabras. Cuando se habla de silencio absoluto se está contradiciendo al lenguaje porque en él, el interlocutor ha dado una señal, pero se le ha negado toda interpretación. Es así como el silencio absoluto espanta, porque: «[...] la tarea del lenguaje sobrepasa la de un mero signo. No puede nombrar un pensamiento que sólo está en el proceso de desprenderse de la historia o que se halla en su término.»<sup>369</sup> Es decir, el silencio absoluto es aquel por el cual se pierde el

---

<sup>366</sup> Cf. Chun, S. *Silencio plural: voces sin aliento en Levinas, Blanchot y Derrida*, compendiado en revista AGORA (2019), Vol. 38, nº 2: 95-116 <http://dx.doi.org/10.15304/ag.38.2.5475>

<sup>367</sup> Cfr. Levinas, E. *El sujeto Europeo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990. Pág. 5

<sup>368</sup> Cf. Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 2012. Pág. 95

<sup>369</sup> Cf. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág. 55

control sobre el significado de las señales mediante las cuales el mundo nos es dado. En virtud de esto, podemos entender por qué a Levinas el silencio le parece sospechoso; ante esto, expondrá al sonido como la salida de la indeterminación del silencio ya que:

«El sonido es, pues, la gloria del acontecimiento otro: lo misterioso del ser en cuanto otro. No es su signo. El signo es una cualidad que remite a una cualidad sensible ausente, sustituyendo a esa cualidad. El sonido puede ciertamente volverse signo, pero su función original [...] es diferente. La relación con el acontecimiento de ser al que no sustituye, del cual no es la imagen, sino simplemente la resonancia, es una relación irreductible»<sup>370</sup>

Es decir, ante la indeterminación y totalización que causa el silencio absoluto es necesario que surja el sonido, la pregunta aquí sería ¿Qué sonido se puede oponer al silencio absoluto? La respuesta, para el filósofo de Kaunas, es la palabra<sup>371</sup> porque: «Si el elemento natural de la palabra es el sonido, es que el simbolismo de la palabra no consiste simplemente en servir de signo a unas cualidades o unos pensamientos que tengan por objeto cualidades, sino en hacer resonar la alteridad misma del sujeto»<sup>372</sup>. Por ello, Levinas hace una inversión de lo que se ha dicho más arriba, es decir, trata de que la palabra no esté al servicio del pensamiento porque para Levinas: «La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores

---

<sup>370</sup> Cf. *Ibid.* Pág.68

<sup>371</sup> Cabe aclarar que no se está identificando a la palabra como la única forma de sonido posible, pues, aunque el modo de aprehender una palabra sea mediante la articulación sonora, el concepto de sonido para Levinas no se reduce a la acción de escuchar un sonido e identificarlo con una palabra, pues el sonido, a diferencia de otras percepciones sensibles, no es una cualidad de las cosas, sino como él mismo la denomina es una cualidad de lujo. Para entender esto hay que tener en cuenta dos elementos que se han mencionado a lo largo del capítulo. En primera instancia está la palabra oral como *parole* que contiene la enseñanza del mandato del Otro, en la cual la verdad no aparece como mera filología sino como filosofía en la que el ser es descrito como sujeto; aunado a esto, está lo que se mencionó al principio de este apartado en el que se citó al ensayo *La realidad y su sombra* en el que se expone al sonido como una imagen que se impone. Ahora bien, si hemos dicho que la palabra es el sonido que se opone al silencio es porque la sonoridad del sonido es la resonancia que rompe un mundo en soledad de el Mismo, cuando el Otro habla, su palabra y su voz se imponen como a el Mismo y rompen su ensimismamiento remitiéndolo a un pasado inmemorial. Lo que se quiere resaltar es que la palabra oral no es sólo un sustantivo, no es mero signo –aunque pueda fungir como tal– la palabra del Otro no son sólo nombres son *verbos*. Y la característica del verbo, para el lituano-francés, es que el verbo no es el nombre de una acción, sino que es el resonar del ser mismo. En este punto podemos volver a retomar la relación entre la palabra oral que describe al ser como sujeto porque si su palabra tiene esta capacidad, la noción de persona que habla instaura una relación social en la que el sonido de su voz es gloria del acontecimiento del Otro y excede a la mera relación interpersonal en la que la sociedad puede ser descrita desde las categorías que impone el yo (Cfr. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág.66–70). Para más información acerca de la fenomenología del sonido véase: Dan Arbib, « *De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage* », Cahiers de philosophie de l'université de Caen [En ligne], 49 | 2012, mis en ligne le 07 juin 2018, consulté le 14 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/812> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.812>

<sup>372</sup> Cf. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág.68

consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje»<sup>373</sup>. En otras palabras, el simbolismo de la palabra no consiste simplemente en servir o designar unas cualidades de un objeto, sino en hacer resonar la alteridad misma del sujeto. La palabra no es sólo el nombre de un objeto o una idea, sino que es el resonar del ser del sujeto; el filósofo judío, lo explicará como un *verbo*: «[...] la palabra no es un nombre, es verbo. Bien entendido que el verbo no es el nombre de una acción, como el nombre es nombre de una cosa. Sino que la <26> relación del verbo con el existir que el verbo expresa, es como el resonar mismo del ser»<sup>374</sup>. Con la cita anterior vemos que, como señala Llorente Cardo en su ensayo titulado: *Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas*<sup>375</sup>, hay una pretensión revolucionaria –por decirlo de alguna manera– en la reflexión levinasiana sobre la expresión lingüística, que como se vio es metafórica, en la cual el lituano-francés elabora y defiende una nueva concepción, no sólo de palabra escrita, sino del lenguaje oral. Pues el lenguaje oral, que es metafórico, puede ser entendido fuera del servilismo al pensamiento, se transforma en acontecimiento irreductible a la conciencia y, por tanto, rompe con el concepto de inmanencia y se lanza a la exterioridad. Levinas al hacer este énfasis en el sonido hace que la relación asimétrica que hay entre el Mismo y el Otro tenga esa dinámica de responsabilidad, o sea, que la palabra que se hace presente a través del sonido es el vehículo para que se haga presente la trascendencia del Otro y es en este punto dónde entra la fundamental distinción que nuestro filósofo hace entre el decir y lo dicho.

El decir y lo dicho son dos términos imprescindibles de entender en la filosofía de Levinas, así como el Mismo y el Otro, puesto que la primacía del rostro del Otro, así como la importancia del lenguaje excedente o metafórico, parten de esta apropiación crítica de una oposición entre dos géneros del ser<sup>376</sup>. En el ensayo *Enigma y fenómeno* Levinas usa por primera vez la distinción entre el decir y lo dicho<sup>377</sup>. Ahí trata de establecer la diferencia entre lo que él considera un discurso razonable, o bien el discurso filosófico y la perturbación. Para

---

<sup>373</sup> Levinas, E. *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996, p. 40

<sup>374</sup> Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág.68

<sup>375</sup> Llorente C, J. *Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas* compendiado en BAJO PALABRA. Revista de Filosofía II Época, Nº 10 (2015):249-258. DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.021>

<sup>376</sup> Cfr. Calin, R et Sebbah, F.: *Le vocabulaire de Lévinas*, Ellipse, Edition Marketing, 2002. Pág. 6

<sup>377</sup> Cfr. DEHH. Pág. 295

esta primera distinción Levinas sostiene que el lenguaje que procede del enigma, es decir, el lenguaje que perturba no tiene la pretensión de obnubilar la manifestación fenoménica a través de la aparición de un enigma irracional; sino que se trata de que: «El enigma se extiende tan lejos como el fenómeno que lleva la huella del *decir* y ya se ha retirado de lo *dicho*»<sup>378</sup>. Con esta afirmación estaba trazando las diferencias entre el lenguaje al servicio del pensamiento y el lenguaje excedente, el cual, como ya se ha mencionado, no es meramente alegórico en sentido lingüístico, pues lo que se excede es el fenómeno, o más concretamente la categorización que se hace de él, la cual fija y silencia en un solo significado; la perturbación es lo que, tanto en *Totalidad e Infinito* como en *De otro modo que Ser o más allá de la esencia*, Levinas señalará como el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más, sino que le respondo<sup>379</sup>.

Ahora bien, esa respuesta partirá de lo que se dijo en el capítulo anterior, esto es la ética como una filosofía primera. En *Totalidad e infinito* ha dejado clara la subordinación de la ontología a la ética<sup>380</sup> y es en esa misma obra que muestra que el lenguaje es la máxima expresión del compromiso de el Mismo respecto al Otro mediante el acto de responsabilidad<sup>381</sup>. Por ello en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, expone la diferencia entre el lenguaje ético y su excedencia y el lenguaje ontológico en el que, según nuestro autor, se va atenuando la responsabilidad para con el Otro quedando sólo el idioma neutro del ser. Así pues, el lenguaje ético que es el que procede de la realidad del rostro del Otro recibirá el nombre de *decir* y el lenguaje que queda atrapado en la neutralidad del ser, recibirá el nombre de *dicho*<sup>382</sup>. Con todo esto, ese lenguaje ontológico, el lenguaje de lo *Dicho* es una crítica que Levinas le ha hecho a toda la filosofía occidental, mas en *Palabra y silencio* hace referencia explícita al lenguaje ontológico de Heidegger<sup>383</sup> ahí señala que, si la

---

<sup>378</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 303

<sup>379</sup> Cfr. *TI.* Pág. 30–36

<sup>380</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 219–224

<sup>381</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 45–50

<sup>382</sup> Es menester mencionar que esta diferencia entre el decir y lo dicho no es exclusiva de Levinas. Heidegger también cuenta con una diferencia entre decir y lo dicho; no obstante, se trata del último Heidegger, por lo cual, sólo nos atrevemos a pensar que esta distinción es una coincidencia entre Heidegger y Levinas que parte de la concepción que cada uno tiene del ser. Pues para el filósofo de Messkirch el ser que, es la conexión de tierra, cielo, dioses y hombre, elige al poeta, para que a través de un poema único manifieste la verdad –lo *dicho*– que se encuentra predeterminada en la totalidad del ser como pensar que es el *decir*. (Cfr. *Heidegger, M.: El habla en el poema*, ensayo que pertenece a *El camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987. Pág. 35)

<sup>383</sup> Cf. Levinas, E.: *Escrito Inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015. Pág. 58

ontología es la búsqueda que tiende a desvelar el ser como fosforescencia, el ser, además de ser indeterminación pura, siempre se interpreta en términos de comprensión. Por ello, lo que nuestro autor quiere enfatizar es que el estudio del lenguaje como signo del pensamiento nos abre una perspectiva que no es puramente antropológica y en la noción de la persona que habla hay que distinguir las articulaciones del existir para poder describir al ser, no desde el punto de vista del conocimiento, sino como sujetado, como se vio anteriormente, la subjetividad debe ser entendida como sujeta –al mandato del otro– y en ello radica la importancia que pone Levinas en que el sonido remita a la alteridad porque funge, como vehículo de denuncia ante el silencio absoluto por ejemplo la tragedia como la que fue Auschwitz<sup>384</sup> que puede ser interpretada como esa ausencia de ética que atraviesa al silencio, pero, sobre todo porque el sonido que emite la palabra venida del Otro permite la salida del anonimato del silencio absoluto que puede encerrar cualquier injusticia. Porque, efectivamente, siempre existe la tentativa de ir fuera de sí por iniciativa propia, pero la liberación del silencio procede del sonido hecho palabra que me viene del Otro en su demanda de una respuesta, por tanto, yo no puedo darme la alteridad, ella debe venir desde fuera. El ejemplo más claro del encuentro con la alteridad y la inversión del lenguaje al servicio del pensamiento lo pone Levinas en el relato del Génesis en el primer encuentro de Adán y Eva<sup>385</sup>. Adán no nombra a Eva, sino que la reconoce, pues ella porta una alteridad tal, que le habla y lo cuestiona, en otras palabras, el primer encuentro entre Adán y Eva es la

---

<sup>384</sup> Dentro de la producción filosófica y confesional del filósofo lituano-francés, un acontecimiento vital que permea su pensamiento es *La Shoa*; Alberto Sucasas en el ensayo titulado *La Shoa en Levinas: un eco inaudible* nos muestra que este acontecimiento histórico tiene una relevancia filosófica en el pensamiento de Levinas maduro, puesto que cuando los escritos inéditos salen a la luz, se muestra que el filósofo de Kaunas vuelve una y otra vez sobre una temática, a saber: la metáfora porque: «[...] por un lado, la confluencia que supone de dos inquietudes mayores, la filosófica y literaria; por otro, el hecho de que, lejos de representar un tópico marginal o periférico en el conjunto de su pensamiento, la reflexión sobre la metáfora convoca en torno a sí los temas mayores de la filosofía madura de Lévinas» (Cf. Sucasas, A. *La Shoa en Levinas. Un eco inaudible*, Devenir, Madrid, 2015. Pág. 38). Tanto Sucasas como Miguel García Baró coinciden en que, lo que se puede considerar la hermenéutica levinasiana, hay una meditación acerca de la tensión entre palabra y silencio que debió jugar un papel preponderante y decisivo a partir de lo vivido en el periodo de cautividad. Es decir, Levinas, durante el periodo de cautividad, se encuentra en la encrucijada de guardar un silencio absoluto –como el que se ha explicado– frente a la tragedia del holocausto y dejar que éste se encasille en un acontecimiento histórico más, que se relata gracias a las divisiones historicistas del tiempo, dando como resultado que la barbarie perpetrada se quede en el mutismo de la mente de los sobrevivientes o bien, atender al imperativo de oponer la palabra al silencio de lo inhumano, pues para Levinas, como para muchos filósofos judíos que experimentaron la *Shoa*, guardar silencio sobre Auschwitz equivaldría a perpetuar el designio genocida y la expansión de la inhumanidad. (Cf. García, B. M. *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca, 2007. Pág. 349–361)

<sup>385</sup> Cfr. Levinas, E. *De lo Sagrado a lo Santo*, Riepiedras, Barcelona, 1997. Pág. 121–148

inauguración del lenguaje ético. De esta forma, el resonar del sonido, la palabra y el lenguaje que se oponen al silencio absoluto y totalizador dan paso a una ética heterónoma. Ya que toda ética que no totaliza es posible siempre que esté la presencia del Otro, pues la interrogación acerca del Bien no surge de mirarse a sí mismo o mirar al cielo, sino que viene de la interrogación que me hace el rostro del Otro.

La propuesta filosófica de Levinas, ya no sólo como fenomenólogo, sino como pensador, es decir, la que toma en cuenta *la otra fuente de sentido* se manifiesta en la propuesta en la que la palabra es la interrogación *cara a cara*, en la que se tiene delante a una persona individual, o sea, un fenómeno que se podría describir desde las bases de la fenomenología, pero que, para el filósofo de Kaunas, no se ha podido describir, en realidad, desde ningún sitio, pues para que yo tenga delante a una persona, a un individuo, como lo que es: individuo, tiene que haber un movimiento contrario –por decirlo de algún modo– pues en vez de que el Mismo describa al Otro, es él el que *disparará hacia el Mismo el rayo de su subjetividad* y de alguna manera esto me hace acoger más de lo que yo soy capaz de acoger y, por tanto, destruye mi vida y mis circunstancias. Ahora bien, en el encuentro cara a cara que destruye la subjetividad egoísta está la huella del más allá del ser y a esa huella es a la que se le asigna el *decir* responsable, lo cual abre la siguiente pregunta: ¿Ese *decir* podría ser pensado sin la Biblia? La respuesta inmediata podría ser no<sup>386</sup>, pues por una parte la razón ética es constitutiva del ser humano en tanto que creatura y, por otra, está el hecho de que para Levinas la Biblia puede ser interrogada desde la Torá oral, ya que la Torá oral, por su dinámica, no cae en discursos ontológicos o teológicos; sino que como señala Ricardo Gibu<sup>387</sup> la intención de Levinas de colocar el Talmud como Torá oral tiene como objetivo

---

<sup>386</sup> Es importante mencionar que dejamos la respuesta planteada a manera de hipótesis, puesto que, aunque ciertamente existen estudios como el de Burroughs (Cfr. Burroughs, J.: *Emmanuel Levinas methodological approach to the Jewish sacred text*, The Heythrop Journal, 2012. Pág. 124–136) Meskin (Cfr. Meskin, J.: *Critique, tradition and the religious imagination: an essay on Levinas Talmudic readings*, Judaism, 4, 1998. Pág. 90–106) o Handelman (Cfr. Handelman, S.: *Fragments of Redemptions: Jewish Thought and Literary Theory of Benjamin, Scholem and Levinas*, Indiana University Press, Bloomington, 1991) que afirman –sobre todo éste último– que todas las claves filosóficas de Levinas están en los escritos judíos, no nos atrevemos a hacer tal afirmación, ya que como se ha mostrado a lo largo del texto, hay una simbiosis entre fenomenología y judaísmo, esto quiere decir que existen elementos, en su exposición fenomenológica, que quedan mejor explicados cuando se recurre a sus escritos confesionales y viceversa. Por tanto, lo que sí podemos afirmar es lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo: para el francolituano existen dos fuentes de sentido que no se oponen entre sí, sino que se complementan.

<sup>387</sup> Cfr. Gibu, R.: *El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina*. Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, no. 5, 2013, Pág. 107. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639454007>

mostrar que el judaísmo, a través de su historia, no ha enseñado a la Escritura como algo cerrado sino abierto a la iniciativa divina. Sin embargo, la Torá oral depende de la Torá escrita, pues en la dinámica dialéctica que surge en la oralidad hace su aparición la obra espiritual de la escritura, es decir, las famosas *letras cuadradas* no se limitan a ser sólo el trazo negro de aquel que lo escribió, sino que también comprenden el fondo blanco sobre el cual están escritas:

«El Talmud es una discusión, pero entre inteligencias realmente diferentes. Al afirmar que la idea vive y se hace en la discusión, es <cuando> el talmudista va más allá de la *letra* del texto y de la verdad como letra. La verdad como letras se impone como descubierta totalmente y {como} descubierta definitivamente para todos. Los talmudistas, por el contrario, tienen una conciencia muy lúcida acerca de la estructura esencialmente dialéctica de la verdad. Se trata de una dialéctica que no tiene nada de didáctica; que no se parece al diálogo platónico, en el que un solo interlocutor, Sócrates, sabe a dónde va. La discusión talmúdica se despliega entre inteligencias verdaderamente múltiples; lo racional estriba esencialmente, según ellos, en una multiplicidad de sentidos que apelan precisamente a la discusión como forma en que se realiza {y se renueva} infinitamente. La palabra de Dios, según *haggadá*, es como un golpe de martillo que golpea la roca y se hace saltar innumerables fragmentos por todas partes. {La comunicación entre espíritus} la lleva a su revelación total. Encerrar la idea en una fórmula es transformarla en ídolo. En ese sentido, una enseñanza oral no es simplemente el plus que no ha podido ser fijado por escrito y que duplica eternamente la enseñanza escrita. Por la pregunta del alumno se interroga al maestro, y no solamente por la pregunta del maestro que asiste al parto del espíritu del alumno, es por lo que la enseñanza escrita puede conservar su dignidad de enseñanza, es decir, de obra espiritual»<sup>388</sup>

La cita anterior nos muestra, desde la dinámica que sigue el Talmud, que la escritura en la que las palabras aparecen sólo como palabras (*mots*), está la palabra (*parole*) que es pensamiento en un rostro, que atiende a razones y está más allá de un horizonte. En esta palabra la idea misma es presente, es comienzo absoluto. Por ello es por lo que, para el lituano-francés el origen de la verdad está en la enseñanza porque el pensamiento que me habla como rostro es condición de verdad. En la palabra del maestro la verdad se nos presenta de frente porque la enseñanza es oral (*tête-à-tête*). Lo escrito, como se ha dicho, sólo se presenta de perfil y su palabra (*mot*) se torna en palabra cotidiana e insuficiente de los profesores, mas no de maestros. La palabra del maestro se reconoce por una enseñanza

---

<sup>388</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013. Pág. 163



metafórica que se resiste a la filología, por tanto, la razón (*logos*) es el maestro porque es el que habla y a quien se habla por encima de las cosas; la razón misma es la que enseña porque la verdad del ser es el desvelamiento de la exterioridad que habla, que ya no se trata del desvelar de la visión, porque, a diferencia de la tradición occidental en la que la razón teórica le da un peso primordial a la visión, en la enseñanza es primordial oír. Por esta razón es que en la relación con la alteridad hay filología (Torá escrita) y filosofía (Torá oral) porque en la visión de todos los perfiles en que los otros son objeto, los puedo observar como mecanismo psicológico, pero su rostro siempre escapa a esa mirada objetivadora y es entonces cuando me aparece como divino, como un ser moral al que no puedo matar, sino al que debo responder. La palabra oral es esa respuesta que se revela como ese momento de gracia en el que uno da al otro esta palabra que no pertenece ni al uno ni al otro, pero que hace vivir a ambos<sup>389</sup>. La enseñanza presente en la oralidad nos pone en relación con la razón como rostro; el rostro es el maestro y el modo de la existencia de la verdad, de tal forma que podemos decir que ante él tenemos el privilegio de aprender y de conocer el testamento (testimonio) dejado en lo escrito; pero una vez que se conoce lo que está escrito, se debe transmitir su saber y su sabiduría, sabiendo que cuando se transmite ya no es precisamente un saber lo que se transmite, ni siquiera una sabiduría comunitaria que ayudaría a vivir a la manera de las sabidurías antiguas o modernas, sino que se transmite *la palabra creadora* por sí misma, que en el instante que se transmite se pasa al tiempo del Otro, porque en la palabra creadora está la bondad original de la creación, o sea, está la huella. La enseñanza de la palabra creadora: «[...] no es ni reminiscencia ni percepción, sino la relación con el rostro más allá del juego de lo escondido y lo desvelado»<sup>390</sup>. Es, a través de la oralidad, que la esperanza ilumina una vida que está ausente de razones para esperar. Eso que la filosofía occidental solía callar, aunque paradójicamente se le exige decirlo, es la huella de la Torá escrita que se transmite en la Torá oral, de acuerdo con Levinas la filosofía siempre está

---

<sup>389</sup> Ricardo Gibu lo explica de la siguiente manera: «Es precisamente a través de la participación del creyente en la lectura bíblica que adviene la revelación. La exigencia ética implicada allí comporta una elección que sólo admite como respuesta a una persona única e irrepetible capaz de hacerse cargo del prójimo. De este modo, la unicidad es “el terreno” necesario para que la revelación divina tenga lugar, es la condición para que se produzca “la irrupción y la manifestación que opera desde el exterior” (Levinas 1997: p.163)» (Cf. Gibu, R.: *El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina*. Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, no. 5, 2013, Pág.108. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639454007> )

<sup>390</sup> Cf. Levinas, E.: *Escritos inéditos I*, Trotta, Madrid. Pág 153

insatisfecha por no ser más que filosofía como *saber*, pues el saber que se obtiene de ella revela el sentido y permite decirlo, pero no es el lugar de la última articulación de lo razonable<sup>391</sup>, porque no deja huella en el sentido en el que se reveló, en cambio, la enseñanza de la Torá oral pasa sin poder instalarse en el saber, es *sabiduría* ya que escapa a cualquier discurso y a cualquier intento de dominio. Esa enseñanza que se da en un instante vivifica al otro instante mediante la transmisión de la palabra, este instante compartido con aquel a quien la muerte siempre acecha y amenaza; por ello, en la enseñanza de la palabra hay una esperanza de vida que reitera el misterio de la creación, pues el llamado a la responsabilidad por el Otro es una llamada que no se ha podido escuchar, que no se ha tenido intención de responder, pero a la cual se tiene que atender. Finalmente cabe preguntarse ¿La oralidad y su transmisión a otro supone la huella de esta llamada? Chalier nos dice: «El vínculo establecido por Levinas entre la huella y el rostro se ilumina así. La huella designa el trastorno del orden del mundo más radical e irreductible que todos los cambios efectuados por los hombres, sobre todo aquellos que en su pretensión de grandiosidad aspiran a la perennidad. No remite a un pasado del que mantendrían ciertos rasgos perceptibles todavía hoy, sino que hace pasar, en la aguda punta de un instante, el aliento de un pasado «más alejado que cualquier pasado y que cualquier futuro» de un «pasado absoluto»<sup>392</sup>. Esto quiere decir que el rostro lleva la huella de lo infinito (Dios); lleva la huella de un parecido a aquel del que no existe ni imagen ni concepto adecuado. Eso, no significa de ningún modo que el rostro sea el ícono de la infinitud, ni siquiera es copia de un modelo ausente, sino como se dijo, el Otro es Dios por su santidad, por su absoluta separación y ahí es donde se encuentra la posibilidad de ser para alguien: por la llamada del rostro. La creación del ser humano y su razón ética cobran sentido a la luz de la huella que hay en su rostro cuya enseñanza abre paso al tiempo del Otro, es decir, a un tiempo anacrónico.

Como se ha podido ver, la exposición levinasiana comporta distintos elementos que concatenan de manera muy fina la fenomenología y el judaísmo. Pero, hablando específicamente del lenguaje es claro que el tiempo es el tema en el que cobran sentido la evasión del ser, la hipóstasis y la intencionalidad encarnada. Ya que gracias a la renovación

---

<sup>391</sup> Cfr. *EN*. Pág 163–183

<sup>392</sup> Cf. Chalier, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004. p. 204

constante del tiempo; éste, se convierte en patrimonio exclusivo del Otro, y el sujeto se encuentra inmerso en él, involuntaria e inmediatamente. Este tipo de temporalidad evita inmediatamente la estructura económica de lo *dicho* y se funda un lenguaje que constituye un puente entre el Mismo y el Otro, que se propone en un diálogo de responsabilidad que se denomina *decir* o pensamiento de la alteridad.

### **Conclusiones del capítulo III**

En este último capítulo hemos querido dar pistas de lo que Emmanuel Levinas considera la excedencia dentro del ámbito del lenguaje. Si bien no ha sido un estudio exhaustivo, sí se puede afirmar que toca temas que son importantes para comprender, tanto la denuncia que se hace Occidente como la primacía de una ética heterónoma cuya vía de acceso es la relación social fundada en un lenguaje que cuestiona a el Mismo y va más allá de nombrar del ser. A lo largo de este capítulo nos ha interesado mostrar la excedencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas, pero concretizándola en el tema del lenguaje, pues la excedencia que ahí se muestra, no sólo tiene que ver con una transferencia de sentido en las palabras sino con que siempre hay, en el pensamiento, espacios que van más allá, que el deseo metafísico del que habló en *Totalidad e Infinito* no es sólo el anhelo de otro lugar, sino que es el pensamiento denunciando, si le podemos denominar así, el exceso de racionalidad tan presente en Occidente y que no se puede pensar *de otro modo* si nos olvidamos de la otra fuente de sentido bajo la cual está configurado, sobre todo, el actuar del sujeto, siempre sujeto al Otro.

## CONCLUSIÓN

El pensamiento de Emmanuel Levinas, dentro del ámbito filosófico, ha sido estudiado principalmente como un pensamiento exclusivamente fenomenológico. Puesto que en una división cronológico-historicista el pensador judío, al ser un discípulo directo de Husserl y del primer Heidegger, hizo un análisis filosófico de la alteridad mediante la aplicación del método fenomenológico. Empero, y como se ha querido demostrar a lo largo de esta investigación, a pesar de que el mismo francolituano se considera un fenomenólogo ello no implica que su propuesta intelectual se reduzca a una repetición sistemática de la fenomenología husserliana o una serie de señalamientos a la ontología heideggeriana, sino que se trata de una auténtica apropiación del método fenomenológico para proponer a la ética como filosofía primera cuya base está en el diálogo de *cara a cara* que excede a la conciencia intencional. Para lograr esta propuesta, con lo primero que nos encontramos es que el lituano-francés, efectivamente, siguió el método fenomenológico, sólo que de manera invertida y con ello reconoce el sentido más valioso que la intencionalidad fenomenológica tiene porque:

«La intencionalidad designa de este modo una relación con el objeto, pero una relación tal que lleva en ella, esencialmente, un sentido implícito. La presencia de las cosas implica otra presencia de ella que se ignora, otros horizontes correlativos de estas intenciones implícitas que no podría descubrir la más atenta y la más escrupulosa consideración del objeto dado en la actitud ingenua»<sup>393</sup>

Que la intencionalidad tenga una relevancia particular en la génesis del pensamiento levinasiano, ha sido de suma importancia en este estudio porque, como se pudo corroborar en los primeros dos capítulos, las referencias a la intencionalidad de la sensibilidad muestran que: «[...] el sentido no manifiesto de lo que se anuncia a nivel de la sensibilidad es lo que permite a Levinas redefinir la intencionalidad como una relación con el objeto»<sup>394</sup>, pues la sensibilidad presentada por Husserl ha restituido la inmediatez de la experiencia y ha abierto la comprensión de la intencionalidad»<sup>395</sup> Lo anterior, dio como resultado un tejido de formas que se ofrecen al pensamiento y que, a la par, tejen un mundo del cual el espíritu no puede sustraerse. Esto último fue, para el filósofo judío, el carácter eminentemente subjetivo de la

---

<sup>393</sup> Cf. *EEDHH*. Pág 188

<sup>394</sup> Cf. Gibu, R.: Elementos para una estética fenomenológica en la obra de Levinas. Pp. 18

<sup>395</sup> Cf. *EEDHH*. Pp. 173

sensibilidad<sup>396</sup> que le permitió desarrollar a la sensibilidad como goce, al cuerpo como posición y darle un carácter positivo a la separación; no obstante, el carácter subjetivo de la sensibilidad: «Al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. Y no a causa del carácter subjetivo de las sensaciones que combina, sino en la razón de la universalidad del conocimiento [...]»<sup>397</sup>. Es decir, nuestro autor nota, desde los inicios de su propuesta, que la fenomenología trascendental le da un primado a la razón teórica, pero más allá de los señalamientos que Levinas le haga a su maestro, lo que es cierto es que del método fenomenológico retomó una nueva forma de desarrollar los conceptos y de pasar de un concepto a otro; porque para el lituano-francés la fenomenología es una nueva forma de hacer filosofía que no se reduce a un proceso empírico ni a la deducción analítico-sintética o dialéctica mediante la cual se resuelve un problema, sino que se trata de un proceso mediante el cual el entendimiento se acerca al sentido.

Por lo anterior, fue que, en los dos primeros capítulos, nos centramos en la lectura y la apropiación de la fenomenología y la ontología que Levinas tuvo en sus escritos de juventud, en los cuales se hizo notar que las problemáticas tales como el tiempo, el ser, y la alteridad misma son los temas sobre los que el filósofo de Kaunas centra su atención para mostrar la excedencia de sentido que, concretizamos en el tercer capítulo, como excedencia que se manifiesta en el lenguaje; un lenguaje que invierte el orden de la subjetividad y que pretende ir más allá de nombrar al ser. Pues como ya decía el Estagirita: el ser se nombra en distintos modos y en distintos sentidos y a nuestro autor le interesa ese modo que *está más allá* y que él ha denominado metafórico o enfático para poner al descubierto que la excedencia está en una dinámica que no pretende subsumir la alteridad, sino mantener la diferencia ab-soluta; mas para ello, el filósofo de Kaunas hace una reflexión a partir de aquello que se ha sedimentado en la capa más profunda del pensamiento a saber: la ley – divina–, cuya anterioridad se justifica filosóficamente ante la presencia del Otro, ya que,

---

<sup>396</sup> El mismo Husserl lo expresa de la siguiente manera en las *Meditaciones Cartesianas*: «Al constituirse el yo a sí mismo, a partir de la propia génesis activa, como sustrato idéntico de las propiedades permanentes del yo, se constituye también ulteriormente, como yo personal estable y permanente (...) Las convicciones en general, son sólo relativamente permanentes; tienen sus modos de transformación (...) en medio de tales transformaciones, empero, el yo acredita un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un carácter personal» (cf. Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, Editorial Técnos, Madrid, 1986, pp. 90)

<sup>397</sup> Cf. *TA*. Pp. 105

como el lector logró notar, para Emmanuel Levinas, la filosofía occidental mide todo a partir de sus propias evidencias, lo cual evita el reconocimiento del Otro en tanto que Otro; y en términos hermenéuticos se expone como la puesta del lenguaje al servicio del pensamiento. Esto quiere decir que la filosofía occidental ha entendido al lenguaje como una herramienta para expresar la propia subjetividad, pero no para el diálogo con la alteridad, por lo que el pensador judío señala en *Palabra y Silencio y Trascendencia y Altura* que: «El acontecimiento filosófico parece suprimir la multiplicidad y, por consiguiente, la violencia»<sup>398</sup>. Esto quiere decir que, la filosofía es, como se ha dicho en la introducción de este texto, una búsqueda de la verdad, pero, directa o indirectamente, ha buscado a través de distintas corrientes eliminar la diversidad y universalizar el pensamiento; por ello, muchas de ellas han devenido en un carácter servil del lenguaje con respecto al pensamiento. Ejemplo de ello lo tenemos en la época clásica en la que se sostenía que la razón ilumina el objeto y éste es aprendido en una forma universal o concepto, lo que en la época medieval acaeció en el problema de los universales, en la que el realismo defendía la existencia en sí y por sí de los conceptos o bien, en el nominalismo que dada la existencia particular de cada objeto se interpreta a la palabra como instrumento de la razón porque es símbolo del pensamiento. Como quiera que sea en todos los casos siempre nos encontramos con que la función del lenguaje es la de expresar el pensamiento, ya sea desde el punto de vista puramente lógico si se toma como el conjunto de la vida psicológica, o bien, como resumen de la historia si se toman en cuenta las variaciones de sentido que las palabras sufren, finalmente la función del lenguaje es nombrar, puesto que se mantiene un esquema en el que el lenguaje designa objetos pensados.

Sin embargo, nuestro autor heredó de sus maestros la posibilidad de que el lenguaje no sea un mero problema lingüístico, pues cuando Martin Heidegger señala la pérdida del ser en el ente o bien, Edmund Husserl propone la posibilidad de reducir toda realidad a una realidad vivida nos abrieron un nuevo campo de investigación, puesto que el lenguaje tiene una función más amplia que la expresión del pensamiento lógico, se trata de la expresión del conjunto de la vida psicológica, del conjunto de la vida de nuestro ser en tanto realidad histórica existencial y social. Empero, el francolituano advirtió que en ambos sigue latente

---

<sup>398</sup> Cf. TH. Pág.90

una debilidad: el lenguaje continúa siendo el reflejo del pensamiento y por muy distinta que sea la realidad que el lenguaje expresa no deja de ser realidad que se refleja en la luz, o sea, un tema. Esa posibilidad de reducir toda realidad a una tematización<sup>399</sup>, según Levinas, la mostró Husserl en el § 41 de *Investigaciones Lógicas* y el §115 de *Ideas I*:

«Esa posibilidad de reducir a una *tematización* todo contacto con la realidad, cualquiera que sea ésta {y} por consiguiente, toda {nuestra} vida psicológica, {se} afirma {en} la teoría husserliana de *Investigaciones lógicas* {que pone} el acto objetivador {en} la base de todo acto psicológico y {hace de él} una condición universal de la expresión verbal. {Se trata de ella igualmente} en *Ideas*, cuando éstas conceden la primacía a lo que llaman conciencia tética y dóxica. El pensamiento siempre es independiente del lenguaje. El pensamiento ha amasado enteramente un pensamiento que por ello se presenta a la expresión como a un signo que se engancha a ella desde fuera. Sin embargo, a primera vista se diría que existe una función del lenguaje distinta de la comunicación. El lenguaje desempeñaría un papel en el pensamiento mismo. Y este papel del lenguaje en el pensamiento iría más lejos»<sup>400</sup>

El pensador judío reconoció que, en la propuesta del maestro, la palabra es la ventana por la que se asomaría el pensamiento al exterior, puesto que la intención del pensamiento atraviesa la transparencia del lenguaje; sin embargo, esto para el nacido de Kaunas es reducir la palabra a un esperanto ideal. Por otra parte, Levinas reconoció que Heidegger le ha devuelto todo el color y la densidad al lenguaje en el acontecimiento histórico, lo cual está por encima de la función lógica y gramatical, puesto que la palabra traduce la historia<sup>401</sup>, es decir, la historia aparece como realización de la idea y, por ende, el lenguaje hace la historia. Sin embargo, cuando Heidegger vuelve a las etimologías griegas en el fondo lo que hace es volver a la filosofía un *saber*, ya que el acontecer del ser está en el lenguaje. Aunque,

---

<sup>399</sup> Reducir la realidad a una tematización ha sido entendido fenomenológicamente, es decir, como sostiene Bernhard Waldenfels en el texto *Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl*, en el que explica que para el filósofo moravo: «[...] lo “natural” quiere decir elevar a la mirada la experiencia como tal que transcurre espontáneamente. Del mero operar de la experiencia, que se lleva a cabo no sin nuestra intervención, pero, no obstante, no a través de nuestro hacer, pasamos a la *tematización*, que se extiende dado el caso a una problematización. Husserl llama a este proceso reducción. Esto significa literalmente un reducir a..., lo que nada tiene que ver con un reduccionismo en el sentido de la navaja de Ockham. Husserl distingue asimismo entre dos formas de reducción y se refiere específicamente a la reducción eidética y la reducción trascendental». (Cf. Waldenfels, B.: *Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl*, Areté, Revista de Filosofía Vol. XXIX, N° 2, 2017

Pág. 416) Waldenfels

<sup>400</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág.53

<sup>401</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Editorial Universitario, Santiago de Chile. Quinta edición, 2015. Pág. 185–190

efectivamente, la tarea del lenguaje en la exposición heideggeriana sobrepasa la tarea de ser un mero signo, nuestro autor le objetó al filósofo de Messkirch que antes de designar, el lenguaje debe: «[...] suprimir los malos signos que hacen de pantalla, que obstaculiza. Dicho de otra manera, el lenguaje no tiene sólo que designar el pensamiento, sino que hacer silencio. Esta es la razón del ser del lenguaje poético. Alcanzar la intimidad silenciosa del pensamiento con el ser o designar con un signo el pensamiento o el ser: esa parece ser la función del lenguaje. Siempre servil»<sup>402</sup>. Por tanto, la pregunta que nos animó a centrarnos en la propuesta del lenguaje excedente en Levinas fue: ¿cómo liberar al lenguaje de ese carácter servil con respecto al pensamiento? La respuesta que encontramos fue la ética; pero una ética cuya dinámica dialógica mostrará que la pregunta por el deber ser no surge de la razón de el Mismo, sino del cuestionamiento del Otro porque en la filosofía de Levinas el habla es el modo por excelencia de relacionarnos con la alteridad, puesto que el Otro me llama y me cuestiona, o sea, me habla y se hace presente como significación ética. De esta forma, descubrimos que el habla instaaura un límite a la violencia hermenéutica de la mismidad que busca siempre sustancializar la palabra dando como resultado el asesinato de la alteridad mediante la conceptualización fija e inamovible que mienta el verbo copulativo *es*, pues, para el filósofo de Kaunas, ante el rostro del Otro solo puedo matar, o sea, encasillarlo en un concepto o bien, hablar. Empero, hablar es una opción que va más allá de la tradición metafísica occidental, porque hablar –tomado esto como un verbo de acción continua– suspende el poder totalitario que busca subsumir la singularidad de la alteridad bajo algún concepto universal, es decir, la violencia hermenéutica de la mismidad consiste en eliminar la diferencia proponiendo un concepto universal en el que caben todas las diferencias y eso tiene como resultado la aniquilación del resonar del verbo que puede estar encerrado en un sustantivo. Es por ello por lo que en el habla es posible la relación con el Otro en tanto Otro, porque el Otro en la medida en la que habla mediante la enseñanza, no aniquila su separación, al contrario, ese intercambio de inteligencias ha sido la muestra de la importancia de la separación, por ello Levinas apuesta por el hecho de que la universalidad de lo verdadero está hecha por pluralidad de personas, no por la soledad de la revelación silenciosa; ya que, como dice Chalier citando a Levinas en *Más allá del versículo*:

---

<sup>402</sup> Cf. Levinas, E.: *Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2015. Pág.56



«[...] “el pensamiento verdadero no es”, como pretendía Platón, “el diálogo silencioso del alma consigo misma”, sino “la discusión entre pensadores”. Pensadores que conservan un nombre propio, pues «la totalidad de lo verdadero está hecha de personas múltiples: la unicidad de cada escucha lleva el secreto del texto; la voz de la Revelación precisamente, en tanto que, influida por el oído de cada uno, sería necesaria al Todo de la verdad»<sup>403</sup>.

Esta cita nos muestra que frente a la palabra al servicio del pensamiento está el diálogo con una subjetividad separada; puesto que el diálogo comporta la audición que, como se hizo mención, el filósofo judío, considera más relevante que la visión en la relación con la alteridad porque la audición es participación de dos subjetividades; en cambio, la visión pone énfasis en el *poder* de la razón para conceptualizar. Ahora bien, para entender por qué el lenguaje es excedente fue necesario invertir el poder de la subjetividad de el Mismo por la participación en el diálogo con el Otro, de ahí que el *origen* está en el Otro y la libertad está sujeta a él. Como se vio, el ideal que anima la interpretación de una libertad está en eliminar la violencia de un yo que se expansiona hasta el punto de poder comprender con una sola mirada o fórmula, todo lo real con todas las diferencias para llegar a postularlo como una totalidad, eliminando cualquier alteridad ya sea de tipo ético, social, político, metafísico o religioso, por lo que nuestro autor propone la significación *de-uno-para-el-Otro*, cuya base está en el lenguaje metafórico. En la creativa manera de proponer la significación como hiperbólica es donde se centra la propuesta levinasiana de la excedencia del lenguaje. Si bien esta investigación, logró tocar este tema de manera imperfecta porque hay que reconocer que no es la exposición más completa del poder, el origen, la metáfora o el decir y lo dicho en el pensamiento de nuestro autor, sí podemos afirmar que son temas que, tanto desde los escritos filosóficos como los escritos confesionales, no se pueden pasar por alto al momento de acercarse a la hermenéutica levinasiana. Ya que, si no se entiende la inversión de la subjetividad, tampoco se podría entender a la ética como filosofía primera, que es la tesis principal del filósofo lituano-francés. Esta inversión de la subjetividad que hace Emmanuel Levinas permite que aquella lógica que ha permeado el pensamiento occidental (la lógica de la identidad o la lógica de la mismidad) ya no tenga la primacía en el pensamiento; será, pues mediante la lógica de la alteridad que surja una ruptura y, por tanto, lo que *es* ya no es

---

<sup>403</sup> Chalier, C. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004. Pág. 270

suficiente para entrar en contacto con el Otro, hay que ir más allá, hay que hacer énfasis en esa relación, pues aunque la fenomenología nos ha mostrado la direccionalidad de la conciencia, cuando el Mismo está cara a cara frente al Otro, éste, siempre le excede y ante él, la rectitud del lenguaje es el acto de una responsabilidad anárquica que podemos encontrar en la herencia hebrea que posee Occidente.

Por lo anterior, me parece pertinente decir que nuestro autor es un hombre dedicado a la tarea del pensar y, para demostrarlo, como se ha podido constatar, el filósofo lituano-francés sostiene la objetividad de su propuesta gracias a la filosofía, pero también gracias al Talmud, puesto que ambos se caracterizan por poseer un camino (método) que nos invita a reflexionar y describir la aparición y la relación con el Otro. El autor de *Totalidad e Infinito* encuentra que el método fenomenológico y el método talmúdico, pueden conducir el pensamiento a la anterioridad del Otro sobre mí y la responsabilidad de el Mismo hacia la alteridad del Otro y consideramos que en Levinas se encarna el hecho de que la filosofía y la confesionalidad pueden dar respuesta a las inquietudes más hondas del ser humano. Si nuestra atención se concentró en la propuesta del lenguaje metafórico es porque en ella el filósofo judío ha desmentido el divorcio entre la filosofía y la confesionalidad haciendo que la palabra nombre *más allá del ser*, pero ese más allá lo encontró ahondando en la filosofía y en la Biblia. Con esto, Levinas cruza la barrera que divide al filósofo del talmudista porque: «[...] las fronteras también están hechas para ser cruzadas, la que separa la filosofía y el Talmud puede ser atravesada, como ocurre con cualquier paso de frontera, de forma legal o clandestina. Ahora bien, en el caso presente [hablando del caso de Levinas\*] ¿quién ostenta la autoridad legítima para decirlo? Puesto que la duda está entre lo que es «propio» del filósofo y lo que es «propio» del talmudista, a pesar de las posturas a veces violentas, de unos y de otros por expulsar al extranjero de su territorio, parece que esta autoridad no existe»<sup>404</sup>. Por ello, fue que se consideró pertinente explorar los escritos de corte judío de nuestro autor para descubrir, como él mismo lo señala en *Totalidad e Infinito* la otra fuente de sentido y dejar abierta la posibilidad de mostrar al judaísmo como estilo<sup>405</sup>. Ya que para

---

<sup>404</sup> Cf. Chalier, C.: *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Madrid, 2004.

Pág.267–268 \*Lo que está en corchetes es aclaración mía.

<sup>405</sup> Palmer hablando específicamente de Rosenzweig señala ese estilo judío de la siguiente manera: «Lo que el propio Rosenzweig hizo en su *Estrella de la Redención*, según su propio auto comentario, no fue en absoluto escribir sobre el judaísmo. Rosenzweig, en cambio, escribió filosofía a la manera judía. Con esto, al mismo

Levinas, el judaísmo más que una religión es, por una parte, un modo de ser del sujeto que está atravesado por la alteridad y, por otra, una categoría ontológica: ser judío. Si Levinas se ve en la encrucijada entre el *Dasein* y el judaísmo es porque éste posee un aporte que le permitió hacer una relectura filosófica de los griegos a través de la Torá como se puede corroborar en sus escritos confesionales. Empero, sugerir la lectura de dichos escritos dentro del pensamiento de Levinas no es tarea fácil porque no se trata de la influencia de una corriente de pensamiento con respecto a otra, sino que es el entrecruce de, al menos, dos tradiciones y la sugerencia que dejamos en este trabajo es que, en el caso de Emmanuel Levinas, deberíamos hablar de una *complementariedad entre dos modos distintos de expresar un mismo sentido* en la que la filosofía complementa y amplía a la fuente hebrea y viceversa. Pues, como el lector lo pudo constatar, la propuesta de lenguaje metafórico requirió, por parte de nuestro autor, un estudio concreto y directo de la tradición filosófica occidental y la inclusión, en ocasiones, de los profetas hebreos. Por parte de su formación filosófica, nuestro filósofo recogió de la fenomenología husserliana –y heideggeriana– la intencionalidad que anima a la conciencia y los horizontes de sentido porque el mismo filósofo judío se sabe deudor de ellos para sus desarrollos ulteriores y como se vio en el segundo capítulo se apropió de ellos para sus intereses en el tema de la alteridad, pues dice:

«Debo ante todo a Husserl –pero también a Heidegger– los principios de sus análisis, los ejemplos y los modelos de los que he aprendido a buscar y a recuperar tales horizontes. Esta es, para mí, la aportación principal de la fenomenología, añadida al gran principio del que todo depende: lo pensado –objeto, tema, sentido– remite al pensamiento que lo piensa, pero determina también a la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina a sus fenómenos»<sup>406</sup>.

---

tiempo reescribió el judaísmo, hizo del judaísmo una especie de “*Schrift*” (estilo). De hecho, no le dio un nuevo *Schrift*, la “utilizó” como *Schrift*, la convirtió en *Schrift*, y este *Schrift* fue su método, su *methodos*, su camino, un método calificado como “*das Jüdische*” (lo judío)» (What Rosenzweig himself did in his *Star of Redemption*, according to his own self-commentary, was not at all writing about Judaism. Rosenzweig, instead, wrote philosophy in a Jewish way. With this, he at the same time re-wrote Judaism, he made Judaism a sort of “*Schrift*” In fact, he did not give it a new *Schrift*, he “used” it as a *Schrift*, he made it a *Schrift*, and this *Schrift* was his method, his *methodos*, his way, a method qualified as “*das Jüdische*”)» Palmer, G.: *Judaism as a “method” with Hermann Cohen and Franz Rosenzweig* compendiado, en: *Into Life.* Franz Rosenzweig on Knowledge, Aesthetics, and Politics, *SuPáglements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Volume: 31. Pág. 37–63)

<sup>406</sup> Cfr. *EN*. Pp. 151

Y por parte de su formación confesional incorporará en su pensamiento el estudio de las escrituras que retomó en la Universidad de Estrasburgo<sup>407</sup> para mostrar la importancia de la separación y replantear a la metafísica dentro de la filosofía, y como señala Salomón Malka el valor simbólico de este vínculo entre fenomenología y judaísmo no puede ser rebajado porque muestra que se puede ser fiel a la propia identidad religiosa y a la exigencia conceptual de la filosofía<sup>408</sup>. Por tanto, podemos afirmar con Lorenza Bottacin Cantoni que el pensamiento levinasiano se compone de dos fuentes que tienen como finalidad conectar una con la otra a través del lenguaje:

«Este pensamiento bifronte lleva, por un lado, la efigie de la metafísica occidental y, por otro, el valor de la tradición judía: en cada “lanzamiento hermenéutico” se puede señalar una u otra cara de la moneda e interpretar el pensamiento levinasiano en continuidad con una u otra vertiente, pero sólo cuando se deja caer la moneda uno se da cuenta de la importancia de considerar el anverso y el reverso como inseparables. Levinas, de hecho, no piensa en la relación entre la tradición judía y la filosofía occidental en términos meramente opuestos, como él mismo afirma explícitamente en el prefacio de *Totalidad e Infinito*: «en efecto, sólo atravesando la totalidad de manera rigurosamente filosófica es que se llega a la detención del pensamiento, a su ruptura frente al resplandor de la exterioridad o de la trascendencia»<sup>409</sup>

Finalmente lo que se expuso en esta investigación fue un análisis muy matizado de la herencia fenomenológica-talmúdica del nacido de Kaunas porque en el camino nos topamos con que la filosofía de Levinas, por una parte se estudia como filosofía porque perteneció a una corriente de pensamiento como es la historia de la fenomenología con la que nuestro autor mantiene una fidelidad muy particular, ya que mantiene la proximidad a ella, pero, al tiempo, encontramos que siempre perfiló una diferencia. En otras palabras, en la propuesta del autor *De Otro modo que ser* hay un apego inicial en el que siempre se insinuó un espíritu

---

<sup>407</sup> «Mi interés por los estudios judíos se revitalizó con mi proyecto de investigación por entero ajeno al judaísmo» Cfr. Poiriè, F. *Emmanuel Levinas, qui êtes vous*, La Manufacture, París, 1983. Pág. 79

<sup>408</sup> Cfr. *Idid*. P.35

<sup>409</sup> Bottacin, L.: *Dire altrimenti corpo e metafora nella filosofia di Emmanuel Levinas*, tesis doctoral en curso di dottorato di ricerca in filosofia, ciclo XXX. Università degli Studi di Padova. Pág. 18 «Questo pensiero bifronte da un lato porta l'effigie della metafisica occidentale e dall'altro il valore della tradizione ebraica: a ogni “lancio ermeneutico” si può puntare sull'uno o sull'altra faccia della medaglia e interpretare il pensiero levinasiano in continuità con l'uno o con l'altro filone, ma solo qualora la moneta cada di taglio ci si rende conto dell'importanza di considerare verso e retro inscindibilmente saldati. Levinas, infatti, non pensa il rapporto tra tradizione ebraica e filosofia occidentale in termini meramente oppositivi, come dichiara esplicitamente nella prefazione a *Totalità e Infinito*: infatti solo attraversando la totalità in maniera rigorosamente filosofica che si giunge alla battuta d'arresto del pensiero, al suo spezzarsi di fronte allo sfolgore della exteriorità o della trascendenza»

crítico que lo impulsó a ahondar en los espacios que exceden a la conciencia intencional. Empero, la relación entre las dos fuentes de sentido debe evaluarse, no sólo en función de la separación entre escritos confesionales y escritos filosóficos, sino desde la continuidad que hay entre ellos, porque gracias a ello podemos encontrar puntos de convergencia como el que se vio en este trabajo que fue el lenguaje excedente y que nos dejan la posibilidad de llevarlo al ámbito práctico porque nos abre la posibilidad de pensar la metáfora que está en las palabras para calibrar el vocabulario filosófico actual y generar una respuesta de justicia ante las desigualdades sociales, a las que la filosofía que siempre parte del Yo, de los conceptos inamovibles o de analizar al Otro como fenómeno, no ha sabido dar respuesta satisfactoria. Una posible propuesta en esta dirección puede encontrarse en la viabilidad de pensar al Otro como Otro, desde la absoluta separación y mediante un cuerpo que es principio de individualidad, a través de esas otras categorías que nos propone el lituano-francés para ir más allá de un mero proceso de abstracción o “simbolización” que, aunque han aportado a la relación con el Otro, no dejan de quedarse en el *Dicho*. La invitación que nos queda es pensar en términos de metáfora para seguir mostrando la innovación de la filosofía del francolituano que va fuera de las categorías del ser para disolver la paradoja de la apropiación de lo Otro en el Mismo porque siempre hay algo que no está representado: lo infinito en el enigma del Rostro del Otro.

## Bibliografía primaria

- Levinas, E. (1937). La signification de la pratique religieuse. En C. d. judaïsme (Ed.), *La signification de la pratique religieuse* (págs. 75-79). Paris : Cahier du judaïsme.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Le livre de poche .
- Levinas, E. (1930). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* . Paris: Alcan .
- Levinas, E. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* . Paris : Vrin .
- Levinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1977). *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* . Paris : Les éditions de Minuit.
- Levinas, E. (1982). *L'au-delà du verset*. Paris : Les éditions de Minuit .
- Levinas, E. (1982). *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana .
- Levinas, E. (1982). *De Dieu que vient à l'idée* . Paris : Vrin.
- Levinas, E. (1984). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* . Paris : Le livre de poche .
- Levinas, E. (1988). *A l'heure des nations*. Paris : Les éditions de minuit .
- Levinas, E. (1990). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* . Paris: Le livre de poche .
- Levinas, E. (1993). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* . Paris : Le livre de poche .
- Levinas, E. (1994). *Les imprévus de l'histoire* . Montpellier: Fata morgana .
- Levinas, E. (1994). *Liberté et commandement* . Montpellier : Fata morgana .
- Levinas, E. (1994). *Éthique et Infini*. Paris: Le livre de poche .
- Levinas, E. (1994). *Transcendance et hauteur* . Montpellier : Fata Morgana .
- Levinas, E. (1996). *Nouvelles lectures talmudiques* . Paris : Les éditions de Minuit .
- Levinas, E. (1998). *Éthique comme Philosophie première. Petite Bibliothèque*.

- Levinas, E. (2004). *Le temps et l'autre* . Paris: PUF.
- Levinas, E. (2004). *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin.
- Levinas, E. (2009). *Carnets de captivité et autres inédits*. . Paris : Éditions Grasset e Fasquelle, IME Editeur.
- Levinas, E. (2009). *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* . Paris : Éditions Grasset e Fasquelle, IME Editeur.
- Levinas, E. (2011). *Quaderni di prigionia e altri inediti*. Milan: Bompiani Overlook.

### **Traducciones al castellano usadas en las citas textuales**

- Levinas, E. ( 1990). *El sujeto Europeo*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- Levinas, E. ( 2004). *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* . Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro* . Barcelona : Paidos .
- Levinas, E. (1997). *De lo Sagrado a lo Santo, Riopiedras*. Barcelona: Riopiedras.
- Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente* . Madrid: Arena Libros .
- Levinas, E. (2001). *La realidad y su sombra* . Madrid: Mínima Trotta .
- Levinas, E. (2001). *De Dios que viene a la idea*. Madrid : Caparrós Editores .
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros: ensayos para pensar en el otro*. España : Pre-textos.
- Levinas, E. (2004). *Teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2006). *Los imprevistos de la historia* . Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis .
- Levinas, E. (2011). *De la Evasión*. Madrid: Arena Libros .
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2013). *Escritos Inéditos I*. Madrid: Trotta .
- Levinas, E. (2013). *Humanismo de Otro hombre*. México: Siglo XXI editores.
- Levinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia* . Madrid : Arena Libros .

- Levinas, E. (2015). *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2017). *Nuevas Lecturas Talmudicas* . Salamanca: Ediciones sígueme.
- Levinas, E. (2019). *En la hora de las naciones*. Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2021). *De Otro modo que Ser o más allá de la esencia* . Salamanca: Sígueme.

### **Bibliografía Secundaria**

- Clavell, L. ( 2001). *Metafísica*. Navarra: EUNSA.
- Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder.
- Calin, R. (2014). La notion d’accomplissement chez Levinas. En *DISCIPLINE FILOSOFICHE* (págs. 27–47). Quodlibet.
- Cairns, D. (1930). *Review of Emmanuel Lévinas, Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique. Obtenido de <http://www.dorioncairns.net/Lévinasreview.htm>
- Cantoni, L. B. (15 de Enero de 2018). *Dire altrimenti corpo e metafora nella filosofia di Emmanuel Levinas*. Obtenido de Research Padua Archive: <https://hdl.handle.net/11577/3422303>
- Cardo, J. L. (2015). Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas. *Bajo palabra Revista de Filosofía II Época*, 249-258.
- Casper, B. (2015). Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion. *Academia Editoriale*, 343-353.
- Lavigne, J.-F. (2000). Emmanuel Levinas, Positivité et transcendance. *Levinas avant Levinas* (págs. 58–59). Paris: PUF.
- Caygill, H. (2005). *Levinas and The political* . Londre y Nueva York : Taylos and Francis e–Library.



- Checci, T. (1997). *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas* . México : Universidad Iberoamericana .
- Checci, T. (2004). Estudio conclusivo De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas, . En E. Levinas, *Teoría fenomenológica de la intuición* (págs. 193–222). Salamanca: Sígueme .
- Checci, T. (2019). Myth and il y a A Convergent Reading of René Girard and Emmanuel Levinas . *Forum Philosophicum*, 127–144.
- Ciocan, C., & Hansel, G. (2005). *Levinas Concordance*. the netherlands: Springer .
- Courtine, J.-F. (2013). *La tramma logica dell'es Sere*. Roma: Inschibboleth Edizioni.
- Chun, S. (2019). Silencio plural: voces sin aliento en Levinas, Blanchot y Derrida. *Revista de filosofía Ágora*, 95–116.
- Alonso, P. D. (2016). Vivir de... intencionalidad y “mundo-de-vida” en la obra de Emmanuel Levinas. En R. S. Ángel Xolotzi Yáñez, *Mundo y «mundo-de-vida» Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. (págs. 11–20). Puebla, Pue: Benemerita Universidad Autónoma de Puebla.
- Antiseri, G. R. (2010). *Historia de la filosofía volumen I*. Bogotá : San Pablo .
- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco* . Madrid: Gredos.
- Blanchot, M. (1992). *El espacio literario*. Barcelona : Paidós.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Baró, M. G. ( 2018). Dimensiones prácticas de la fenomenología . Madrid.
- Baró, M. G. (9 de Marzo de 2018). *Fenomenología y filosofía primera* .
- Bergo, B. (Enero de 2018). *Levinas and Husserl*. Obtenido de Oxford Handbooks Online: 10.1093/oxfordhb/9780190455934.013.4
- Bernet, R. (2004). Levinas's critique of Husserl . En S. C. Bernasconi, *The cambridge companion to LEVINAS* (págs. 82–99). Inglaterra : Cambridge University Press.
- Burroughs, J. ( 2012). Emmanuel Levinas methodological approach to the Jewish sacred text. *The Heythrop Journal* , 124–136.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* . Barcelona: Antropos.

- Dubost, M. (2006). Lévinas Du style de l'autre à l'autre style. En B. C. Poirier, *Le Style des philosophes* (págs. 257–265). Francia: Editions Universitaires de Dijon, Presse universitaires de Franche–Comté.
- Duque, F. (2010). *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología Heidegger/Levinas – Hölderlin /Celan,* . Madrid: Abada.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger.* Barcelona : Herder.
- Finkielkraut, A. (2008). *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión.* Barcelona: Gedisa editorial.
- Forthome, B. (1979). *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas, Librairie Philosophique,* . Paris: Librairie Philosophique.
- Galvan, L. C. (2018). Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en la obra de Emmanuel . *Tesis doctoral* . Madrid: Repositorio institucional UCM.
- García, B. M. ( 2006). *El desafío de Levinas.* Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes,.
- García, J. C. (2009). El no seguir el camino o las rutas del hereje. *Anuario colombiano de fenomenología Volumen III,* 135–145.
- Garrido Maturano, Á. E. (2002). Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas. *Enfoques, vol. XIV, núm. 1,* 57–71.
- Gibu, S. R. (2010). Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas. *La Lámpara de Diógenes,* 115–128.
- Gibu, S. R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas.* México: Ítaca.
- Gibu, S. R. (2013). El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina. *Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, no. 5,* 99-113.
- Gibu, S. R. (2014). Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras Totalidad e i. (págs. 101–116). *Acta philosophica,* I, 23.
- Gibu, S. R. (2021). Elementos para una estética fenomenológica en la obra de Levinas. En R. A. Shimabukuro, *En los márgenes de la sensibilidad y de la arte:*

*aportes para una estética fenomenológica y una hermeneútica-ontológica de lo artístico* (págs. 83-98). México: Fines Ediciones.

- Handelman, S. (1991). *Fragments of Redemptions: Jewish Thought and Literary Theory of Benjamin*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1987). *El habla en el poema, ensayo que pertenece a El camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (2004). *Cartas sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hocquard, A. (1996). *qu'est-ce que l'éducation ?* En A. Hocquard, *Éduquer : à quoi bon ? : Ce qu'en disent philosophes, anthropologues et pédagogues* (págs. 199-124). Paris: Presse universitaires de France.
- Husserl, E. (1962). *Ideal I*. México: Fondo de Cultura económica.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura económica.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2013). *Investigaciones Lógicas II*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2017). *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, España: Taurus.
- Maimonides. (1997). *La guía de los perplejos Vol.I*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Medina, D. J. (2010). *¿El Mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. México: Jus.
- Medina, D. J. (2017). *Decir en griego la novedad del hebreo. Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Riopiedras Editores.
- Mensch, J. (2024). *Embodiment and Intelligence, a Levinasian Perspective*. *Phenom Cogn Sci*, <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09964-z>.
- Meskin. (1998). *Critique, tradition and the religious imagination: an essay on Levinas Talmudic readings*. *Judaism*, 90–106.
- México, C. j. (s.f.). <https://www.enlacejudio.com/>.

- Muer, M. (2009). Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana. *Revista de filosofía y teoría política* , 91–114.
- Orlando, M. (2019). El malestar de Ser: Levinas, el hitlerismo y la evasión como revuelta. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 43-61.
- Platón. (2010). *Platón I, El banquete*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Platón II, La república* . Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Díálogos Vol. III*. Madrid: Gredos.
- Palmer, G. (2006). Judaism as a “method” with Hermann Cohen and Franz Rosenzweig. En Varios, *Herman Cohen Ethics. Studies in Jewish History and Culture, Volume: 14* (págs. 37–63). Brill .
- Peperzak, A. (2011). Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger . *Revista Signos filosóficos*, 151–168.
- Pinardi, S. (2015). La noción de “pasividad” en la ética de Emmanuel Levinas. *Revista de filosofía moral y política* , 647–660.
- Poirié, F. (1983). *Emmanuel Levinas, qui êtes vous*. París: La Manufacture.
- Richir, M. (. (2024). Fenómeno e infinito. *Eikasis Revista de filosofía*, 225-261.
- Ricoeur, P. (1991). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas* . Barcelona : Anthropos .
- Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención* . Salamanca: Sígueme.
- Sáenz, M. C. (2018). La interpretación de Emmanuel Levinas de Ideas I de Husserl. *Co–herencia Vol. 15 número 29*, 123–152.
- Sucasas, A. (2015). *La Shoa en Levinas. Un eco inaudible*. Madrid: Devenir.
- Waldenfels, B. (2017). Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl. *Areté, Revista de Filosofía Vol. XXIX, N° 2*, 409-426.
- Walton, R. ( 2008). Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia. *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe* , 169-187.