



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Cuerpo y Afectividad en el pensamiento del primer Emmanuel Lévinas.

Tesina para optar al grado académico de Licenciada en Filosofía

Estudiante: Nadine Faure Quiroga.

Profesor: Sr. Carlos Ossandón B.

Marzo, 2012

Santiago, Chile

INDICE

Introducción	2
1. El cuerpo ideologizado	6
2. El cuerpo de la evasión	17
3. El cuerpo de la posición	27
4. El cuerpo del gozo	35
Conclusión	46
Bibliografía	52

Introducción.

¿Por qué Lévinas?

No son pocas las dificultades que implican el acercamiento a la filosofía de Emmanuel Lévinas. Esto se debe, en parte, a que él es, parafraseando a Jacques Derrida, el primer filósofo que se atrevió a pensar fuera de Grecia (Cf. Derrida 1989: 115), esto quiere decir, sin la necesidad de filosofar enmarcado en los elementos propiamente griegos. Lévinas, quien fue víctima del horror nazi, se ve enfrentado ante una tradición, surgida en Grecia, que siempre priorizó la perspectiva egológica del Yo, del *cogito*, del ego trascendental, del *Dasein*, lo que ha provocado el desinterés por la figura del otro como si fuese un objeto más entre objetos al que puedo constituir, al que puedo extinguir, al que puedo matar. Lévinas piensa que el concepto de ser presente en la filosofía, que aparece con real patencia en la experiencia de la guerra, ha acunado siempre en sus entrañas la noción de totalidad que domina la filosofía occidental.

La tradición frente a la cual se posiciona Lévinas es aquella que ha intentado reducir toda experiencia a una constitución de sentido en el seno de la totalidad, aquella que ha servido al fortalecimiento del Mismo, asimilando lo que adviene a nuestra conciencia. Él reconoce que dentro de esta perspectiva lo Otro tiene el tratamiento de un objeto puesto ahí para mí, para que Yo lo piense, lo aprehenda y lo asimile al interior de la totalidad. Sin embargo, su filosofía da cuenta de que el Otro aparece ante mí en el contexto de un encuentro asimétrico, en el que me excede absolutamente, y al que no puedo constituir, sino que debemos relacionarnos en el seno de la ética, ya no de la ontología, responsabilizándome por él.

Sin embargo, para que haya relación con el Otro ha de haber un sujeto, el Mismo, que se haya constituido antes ontológicamente y en su propio egoísmo para así volver probable el encuentro con el Otro. En el presente trabajo intentaremos demostrar que la constitución primera del sujeto, antes de la entrada del Otro en escena, es de naturaleza afectiva, la cual se cristaliza en el cuerpo.

¿Por qué el cuerpo?

La novedad de la fenomenología levinasiana es que la conciencia es siempre una conciencia encarnada. Ésta refiere a una estructura intencional que no es originariamente del orden de la representación, sino del orden de la sensibilidad. La sensibilidad da cuenta de una relación primera con el mundo. El cuerpo es el lugar en el cual se expresa la disposición afectiva de nuestra conciencia. Sin embargo, a lo largo de este trabajo intentaremos demostrar que el valor afectivo que tiene nuestro cuerpo no es sólo en el sentido de un mero receptáculo sintiente en el que vivenciamos las experiencias más concretas de nuestra existencia, sino que también es el lugar en el que se subjetiva el yo, es decir, es el lugar en el cual el sujeto se vuelve tal.

Para lograr esto, haremos un itinerario que recorra cuatro nociones de cuerpo presentes en la filosofía de Lévinas, que aparecen en las consideraciones centrales de cuatro libros del filósofo escritos entre los años 1934 y 1961. Finalmente, expondremos las conclusiones y dilucidaremos posibles caminos investigativos a seguir a partir de nuestra investigación.

¿Por qué un itinerario?

Emmanuel Lévinas es un filósofo que da vital importancia a las experiencias pre-filosóficas que han sido forjadoras de su filosofía. La noción de “experiencias pre-filosóficas” refiere a los acontecimientos de su vida que determinaron, posteriormente, sus consideraciones filosóficas. Para él, el ser judío, haber crecido en Lituania leyendo los clásicos rusos, el estudio de la Biblia desde temprana edad, la inquietud filosófica que determina su acercamiento a la fenomenología husserliana, la admiración hacia Heidegger, su posterior y definitivo distanciamiento, sus lecturas atentas de la filosofía de Bergson, *Auswitch*, entre otras experiencias, son motivaciones fundamentales, al punto de ser constitutivas, de los aspectos determinantes de su filosofía como pueden ser considerados la preminencia de la ética y la consideración de la alteridad por la alteridad, sin referir a mí en ningún término, entre otras. Por esta razón, es decir, por el hecho de que Lévinas vive su filosofía y la nutre a partir de su propia vida, es que se vuelve relevante la forma estilística en que decidimos plantear su pensamiento.

Pensé que un itinerario era el modo más fiel de mostrar un concepto levinasiano, ya que en él se puede dar cuenta de las operaciones fenomenológicas que el filósofo lleva a cabo, así como también, podemos incorporar características propias del contexto de producción teniendo a la vista horizontes filosóficos y pre-filosóficos que justifiquen la aparición de determinada noción.

Lévinas, en tanto fenomenólogo, muestra las nociones de su filosofía haciéndolas resonar en diversos horizontes de sentido determinados por las experiencias concretas y particulares de su vida, es decir, las significa en determinados contextos de producción. Así, presentándonos escorzos de las nociones, las hace aparecer ante nosotros. Para esto, Lévinas mantiene una prosa iterativa que permita la comprensión de sus conceptos no de manera global y acabada, sino en virtud de los distintos horizontes que, por fuerza, hacen aparecer el concepto. Por ejemplo, en las obras que revisaremos en este trabajo, el cuerpo será significado en virtud de la adherencia al espíritu, del anclaje a la existencia, de la subjetivación del existente y de la relación gozosa con el mundo.

Este itinerario ha de pretender dar cuenta de los determinados contextos en que surge el concepto cuerpo al interior de las cuatro obras que revisaré en este trabajo, es decir, habrá de justificar un horizonte de aparición para que el concepto propiamente tal aparezca. Ha de permitir, como su nombre anuncia, la posibilidad de recorrer y transitar parte de la filosofía de Lévinas mediante una lectura realizada en clave cuerpo, es decir, así como el concepto no puede aparecer sin hacer visible, primero, su horizonte; tampoco podemos remitir al puro contexto sin que éste implique ya una lectura de él en virtud del concepto, en este caso, corporal.

1. El cuerpo ideologizado.

En 1934, Emmanuel Lévinas escribe “*Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*”. El título, que no era casual, generó una incomodidad bastante comprensible: ¿Cómo podría ser que Lévinas viera en la adhesión a Hitler aunque fuese una mínima expresión de racionalidad si, para la comunidad europea crítica, tal situación patentaba primero que nada el desvarío, la locura y la imprevisibilidad de lo ilógico? Para Lévinas, respecto a lo que a estas reflexiones (que no son más que “algunas”) concierne, el hitlerismo es un fenómeno social nuevo que pone de relieve una cierta dimensión colectiva y, con ello, una nueva comprensión del hombre y de la filosofía. Según Lévinas, el hitlerismo despierta sentimientos elementales en el alma de los alemanes. Estos sentimientos los sitúa frente a la nostalgia de lo perdido y frente a su destino como Nación-Una, articulando las expectativas y trazando el camino que recorrerán como pueblo.

Con lo dicho hasta acá, podemos notar que la intención de Lévinas no es hablar del contenido ideológico o doctrinal de la filosofía de los hitlerianos, pues ésta no coincide, ni revela, lo que es la filosofía del hitlerismo. El mero hecho de seguir a Hitler no puede representar al hitlerismo, pues éste da cuenta de una instancia de comprensión y expresión común de los sentimientos elementales; un temple de ánimo compartido, si se quiere, y no da cuenta de motivaciones individuales que sostienen los hombres para seguir tales o cuales discursos.

Lévinas usará el método fenomenológico para desentrañar y visibilizar las intencionalidades implícitas y específicas que portan estos sentimientos. La búsqueda de

lo originario, remontándose a la decisión primera, es el temple que animó estas reflexiones. Lo que resulte de esta operación será aquella porción del hitlerismo que Lévinas, fenomenólogo, pudo contornear a través de algunas reflexiones filosóficas al respecto¹.

La filosofía del hitlerismo que aquí es descubierta, propone una nueva concepción del hombre que remueve los cimientos de toda la civilización europea, esto es así porque se desarrolla en oposición a las articulaciones entre cuerpo y espíritu heredadas de la tradición judeocristiana, del liberalismo y del marxismo. A través de su análisis, Lévinas muestra que, en el camino recorrido a través de estas concepciones antropológicas, se ha desplazado progresivamente el foco de atención: primero, está la concepción judeocristiana del espíritu que puede desatar las cadenas del hombre incluso liberándolo del tiempo; segundo, la del liberalismo que cambia la noción de libertad anterior por la de autonomía; tercero, la concepción antropológica marxista, donde el espíritu ya no puede desatar sus propios lazos puesto que reconoce que la existencia está ligada inevitablemente a las condiciones materiales que la determinan; y finalmente, la concepción hitlerista, según la cual el espíritu coincide con el cuerpo, la esencia del espíritu humano es estar adherido al cuerpo.

¹ En este sentido, pienso que, para comprender mejor los motivos del autor, es bueno recordar que la fecha de escritura y publicación de este artículo es anterior al holocausto. Aquello que Lévinas quería poner de manifiesto en 1934 no es más que el horror sentido y, por lo mismo, no es susceptible de evaluar, ni de comparar con sucesos ulteriores. Lo que Lévinas denuncia es lo que el hitlerismo hasta 1934 descubre.

La civilización europea se funda sobre una comprensión del destino humano que tiene a la base un espíritu de libertad absoluta que no podría extinguirse con meras libertades políticas, sino que considera también las libertades respecto a las posibilidades de sus acciones. Según Lévinas, la primera expresión fundante del espíritu de libertad europeo es la herencia espiritual judeocristiana porque el genuino espíritu de libertad del hombre, para ser tal, debe permitirle renovarse frente al Universo sin limitaciones temporales de ningún tipo; debe permitirle ser un hombre sin historia (Cf. Lévinas 2002: 8). Sólo en el contexto de un presente que renueve al hombre y recomience la libertad, ésta puede ser considerada verdadera libertad. Sortear la unidireccionalidad del tiempo, liberarnos de ella, sólo es posible en la concepción espiritual del hombre heredada de la tradición judeocristiana.

La argumentación levinasiana es la siguiente: el tiempo es condición de la vida humana y es, a su vez, “condición de lo irreparable” (Lévinas 2002: 8) puesto que, mientras avanza, ata a lo ocurrido. El pasado, tal como se nos presenta en nuestras experiencias cotidianas, es indeleble (‘lo hecho, hecho está’), y el hombre, al actuar bajo estas condiciones, debe lidiar con una dimensión que le niega el acceso (pues nadie puede ir hacia el pasado) y que además está fuera de sus dominios. Sin embargo, el aspecto más problemático de la irreparabilidad, es que para el hombre que actuó, el pasado tiene consecuencias sobre sus elecciones y su futuro, es decir, lo determina para siempre oponiéndose al espíritu de libertad. Dicho de otra manera, en el terreno del

tiempo, todo lo que un hombre realice quedará escrito de manera imborrable y pesará sobre su destino, restringiéndolo de ahí en adelante.

Lo que explica que el judaísmo y el cristianismo hayan sido, y sean, pilares fundamentales de la civilización europea es precisamente que transgreden la lógica del tiempo y logran franquear su irreversibilidad. Siguiendo la lectura de Lévinas, ambas ofrecen en el presente la posibilidad de transformar o borrar el pasado. Por una parte, el judaísmo ofrece el perdón capaz de reparar lo irreparable a aquellos hombres que sientan remordimiento y se arrepientan de sus acciones previas que, de otro modo, determinarían sus destinos para siempre; así el judaísmo libera al hombre. Y por otra parte, el cristianismo libera a través de la Eucaristía, el recibimiento del cuerpo y la sangre de Cristo, que renueva cada vez la promesa de lo definitivo, el sacrificio de Cristo y el perdón de los pecados.

Con Lévinas, podemos comprender que ambas religiones pueden realizar en plenitud la libertad mediante un doble movimiento. Por una parte, tenemos la experiencia subjetiva de decidir pues es a través de una elección humana que el destino de los hombres se libera, es decir, mediante un mecanismo que le pertenece únicamente al hombre (que no es impuesto) su destino se despliega sin el peso del pasado. Y por otra parte, dicha elección no constituye por sí misma una nueva atadura, pues el hombre puede renovar cada vez el contrato al que libremente ha adherido.

Cuando las opciones se plantean en la modalidad del “cada vez” el hombre puede recobrar el estado primero de virginidad aun cuando fracase en estos múltiples intentos

que constituyen su camino. La noción de alma cristiana está en sintonía con lo dicho hasta ahora. Para el cristianismo, todas las almas son iguales en dignidad porque todas pueden liberarse de lo que fueron, de todas sus cadenas, y así recuperar su pureza original. De lo expuesto por Lévinas se puede desprender con radicalidad que si los mecanismos del perdón están a nuestra disposición, entonces ninguna ligadura humana es realmente definitiva. En el judaísmo y en el cristianismo nuestro espíritu posee un *status* elevado donde se le reconoce capaz de liberarnos de las ataduras del tiempo y romper todos lazos que perpetúen nuestras restricciones.

Al exponer la noción antropológica del liberalismo, Lévinas hace hablar brevemente a la modernidad. En la modernidad, el hombre se distancia de lo concreto y somete el mundo material a la soberanía de la razón, es decir, el mundo del sentido común es “depurado” mediante las posibilidades lógicas. Para Lévinas, quien no profundiza mayormente en esto, en la concepción liberal del hombre ya no se trata de su liberación, sino de su autonomía conquistada gracias a la presumida superioridad de la razón; como si la liberación se jugara primordialmente en un plano político más que espiritual. Sin embargo, para Lévinas, el liberalismo y la autonomía que pregona siguen sosteniéndose en la noción de libertad judeocristiana.

Dentro de la tradición histórica que, para Lévinas, explicaría parte del surgimiento del hitlerismo, el marxismo es el primero que discute estas concepciones que han pretendido que el espíritu pueda comprenderse desapegado de la realidad material. En el marxismo, se trata de todo lo contrario: el espíritu está preso por las

condiciones materiales de la existencia. El peso de la existencia concreta aplasta a la razón. La necesidad material supera a la necesidad lógica. “El espíritu de la concepción tradicional pierde aquel poder de desatar los lazos, del que ha estado siempre tan seguro” (Lévinas 2001: 12). El hombre debe conquistar la libertad en lo material puesto que, por primera vez en la historia de Europa, el espíritu no es comprendido como libertad por sí solo, así como la libertad absoluta tampoco constituye espíritu, ni lo que de él surge (la estética o la ciencia, por ejemplo) sino que todo es expresión de la oposición entre burgueses y proletarios.

Según la comprensión levinasiana, el marxismo es el que estrecha la relación entre cuerpo y espíritu acercándonos más al hitlerismo², puesto que entiende al espíritu atado a una situación particular de clase, es decir, en el marxismo la conciencia es determinada por el ser. Para Lévinas, esta atadura no es para nada radical ya que las conciencias individuales reconocen más íntimamente la determinación del ser sobre ellas que aquella determinación surgida de la conformación de clase social. En este sentido, el ámbito social presente en la vida del hombre no es más que un ingrediente, la atadura sería radical si el hombre estuviese realmente *engarzado* a su determinada situación social. Esta experiencia (que Lévinas califica de paradójica) sólo parece realizarse en la experiencia de nuestro cuerpo.

² Esta aseveración debe ser matizada. Que el marxismo nos “acerque” al hitlerismo se dice sólo en el sentido de que el cuerpo ya no se entiende como un obstáculo que debe ser superado, sino que es relevante para la comprensión de la existencia. Para Lévinas, el marxismo sigue siendo un humanismo, el hitlerismo carece de humanismo. Él es crítico de un cierto marxismo, el de los horrores del stalinismo, por ejemplo, no de Marx. Sin embargo, la distancia que lo separa de la ideología de Hitler no es la misma que la que lo separa del pensamiento de Marx.

El cuerpo es comprendido según la tradición judeocristiana y el liberalismo como un obstáculo, como un objeto ajeno que hay que soportar puesto que es necesario para relacionarnos con aquella alteridad que es el mundo. El cuerpo, para estas tradiciones, “quiebra el impulso libre del espíritu, lo trae de nuevo a las condiciones terrenas, pero como un obstáculo, debe ser sobrellevado” (Lévinas 2002: 14). Según esta tradición, la identificación entre cuerpo y espíritu debe ser superada. En cambio, en el marxismo hay una equivalencia entre el cuerpo y el espíritu no porque consideren que el cuerpo tenga un lugar privilegiado, sino porque los materialistas negaban el plano espiritual y situaban al cuerpo en el ámbito de la naturaleza material.

El análisis fenomenológico de Lévinas revela que en nuestras experiencias cotidianas no parece haber dualismo entre yo y el cuerpo. Por ejemplo, a todos nos es mucho más evidente la cercanía de nuestro cuerpo, el calor de él, sus molestias y sus dolencias que cualquier otra operación que podamos desplegar intelectualmente para distanciarnos y diferenciarnos de él.

Lévinas piensa que en la experiencia del dolor físico se sufre la indivisibilidad más absoluta entre el cuerpo y el espíritu: “en la inclemencia del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando da vueltas en su lecho de convaleciente para encontrar una posición que lo alivia?” (Lévinas 2002: 15); e incluso si quisiéramos ver que el espíritu del hombre doliente se revela ante el dolor como si quisiera superarlo, Lévinas nos responde que en esa experiencia puntual lo que

vemos es la desesperación ante el dolor manifiesto y es esa desesperación la que constituye el fondo del dolor.

Con lo dicho hasta acá podemos traducir que en el dolor físico hay una posición absoluta, una imposibilidad absoluta y clara de separar cuerpo y espíritu. El cuerpo ya no nos habla de una propiedad accidental y relativa, no nos habla de un elemento extraño u ajeno a nosotros como si el cuerpo sólo fuese necesario para vincularnos al mundo material; muy por el contrario, la adherencia del cuerpo al yo vale por sí misma (Cf. Lévinas 2002: 16), inescapable, “es una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo” (Lévinas 2002: 16).

En este momento de la historia de Europa aparece el hitlerismo. Éste comienza y se funda en este sentimiento de identidad absoluto y para siempre entre el espíritu y el cuerpo. El hitlerismo surge de esta experiencia del hombre trágica e infranqueable de ser un ente único, indivisible y compacto. Sin embargo, si el espíritu está engarzado al cuerpo, no puede ser un espíritu esencialmente libre. Para los hitleristas y hitlerianos, la esencia del espíritu del hombre es este encadenamiento eterno al cuerpo.

La relación entre el cuerpo y el yo es tan íntima e irremediable que compromete a los hombres con los aspectos biológicos de su vida, antes que con ideales de libertad o verdad. Esto sólo es posible gracias a un sentimiento “elemental” que es basal a esta nueva concepción de hombre que se opone a todas las concepciones occidentales anteriores. Que los sentimientos sean lo “elemental” en la filosofía del hitlerismo es lo que determina que ésta sea esencialmente afectiva. No es la propagación de un discurso,

sino de un relato que da cuenta de los sentimientos esenciales que se juegan en él. Este sentimiento ya no es el de la absoluta libertad, evidentemente, sino un sentimiento del cuerpo según el cual se ponen de relieve la búsqueda de un ideal motivado por la sangre, la herencia y los rasgos. Un ideal corpóreo que será vehículo de un hombre compacto e indivisible, pieza clave de una sociedad única y compacta que no admite diferencias, que se deshace sistemáticamente de ellas: una Nación-Una compuesta por hombres que tienen valor individual sólo conforme responden a ataduras corpóreas, a rasgos físicos, como si sólo fueran vehículos del destino superior que tienen no en la libertad individual, sino en su vivencia colectiva.

La esencia del hombre es este encadenamiento originario. El hombre se reafirma asumiendo y aceptando este encadenamiento a su cuerpo. Por ello es que la constitución de sociedad mediante el contrato libre entre hombres de espíritu libre y de voluntades soberanas (como era hasta ahora la civilización europea) son consideradas enemigas; lo que podría verse reafirmado con los sucesos posteriores de exterminio al pueblo judío entre otros. “Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!” (Lévinas 2002: 17). La primacía del cuerpo biológico, concretado en la experiencia del encadenamiento, da cuenta de una nueva dimensión ontológica fundada en los sentimientos elementales: el encadenamiento se comprende ahora como la expresión de la auténtica identidad. Así es que el hombre alemán asume el peso de la historia completa sobre sus hombros. Ya no trata acerca de la identidad lógica, sino de la identidad de un pueblo desarrollado en la

historia y si las condiciones materiales no le son favorables a los nuevos ideales de este pueblo, entonces habrá que transformar las condiciones, a cualquier precio.

Según la lectura que hace Miguel Abensour del texto de Emmanuel Lévinas en su artículo “El Mal elemental”, el hitlerismo pertenecería al ámbito de la “servidumbre voluntaria” (Abensour 2002: 60) puesto que el vínculo social que establece se funda en la exaltación de lazos de sangre y ya no a través de acuerdos entre voluntades libres y autónomas. Es decir, el valor de una Nación-Una e incorruptible se fundamenta en individuos que no son tal pues se hallan atados a determinadas circunstancias, destinos y proyecciones que sólo cobran sentido en la dimensión existencial en tanto pueblo.

Hasta este momento en la filosofía de Lévinas, él considera el cuerpo desde una perspectiva ambigua: ya que si bien reconoce la pretensión noble de la tradición europea, en tanto pone en la cúspide el ideal de liberación del hombre, no puede adherirse a ella porque el análisis fenomenológico le enseña la experiencia concreta del cuerpo imposible de ser negada. Sin embargo, tampoco puede simpatizar con la vivencia del cuerpo surgida del hitlerismo, ya que si bien esta última idea le hace justicia a la concreción, asumir dicho cuerpo tiene un costo elevadísimo: el de suprimir el yo al identificarlo con el ser en general, es decir, quitarle al yo la posibilidad de reconocerse como un existente individual y puntual, sino que mantener un espíritu esclavizado al cuerpo, un espíritu servil a los designios del pueblo alemán. En este sentido, el cuerpo es expresión de la vulnerabilidad de nuestra propia naturaleza. Es desnudez plena e indefensión ante el hecho brutal de vivir en determinadas circunstancias, desde el calor

que nos sofoca hasta el dolor físico más intenso, que es la primera experiencia que nos enfrenta ante el hecho definitivo e inescapable de ser.

2. El cuerpo de la evasión.

Emmanuel Lévinas, en el año 1936, publica su texto *“De l'évasion”*. Este libro completa el análisis iniciado en *“Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme”* respecto a la inexorabilidad del hecho de ser. En *“De l'évasion”* da cuenta del fenómeno de la evasión como un mal de la época (Cf. Lévinas 1999: 78) explicable porque, avanzado el hitlerismo, Lévinas reconoce un ánimo agravado que provoca el hastío de ser que sufre Europa.

El hombre ha aprendido de sí, gracias al hitlerismo, que su valor es únicamente en una comunidad homogénea y autosuficiente, conformada en virtud de la coincidencia biológica y de los lazos impuestos que exceden su capacidad de elección. En *“De l'évasion”*, Lévinas ahondará en el hecho definitivo de ser y en la necesidad de salir de él. Como si, desde el encadenamiento al cuerpo, aun fuese posible concretar un ideal de libertad.

El estado de la cuestión es presentado, al menos inicialmente, de manera similar a *“Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme”*. Sin embargo, Lévinas, como fenomenólogo, ya no pretende develar la terrible filosofía latente a los pies del hitlerismo, más bien, en *“De l'évasion”*, el acento está puesto en la constatación de lo que implica esta nueva visión del hombre para la comprensión de su propio destino. Aquí se devela la necesidad de escapar de las ataduras, aun cuando no haya lugar donde embarcar.

La suficiencia de sí mismo en la que el yo se sostiene permanentemente, herencia del espíritu materialista que cultiva el burgués, es concebida sólo a partir de la noción del ser que nos entregan las cosas: ellas simplemente son. Este hecho se afirma con brutalidad. No es necesario referir a ninguna cualidad para calificar el hecho de ser, éste se sitúa fuera de toda distinción posible, inclusive aquellas que hablan de la perfección o imperfección de las cosas, de su esencia o de sus propiedades. “El ser es” es una afirmación absoluta y definitiva, afirmación brutal que no exige añadidura ninguna puesto que en el ser sólo se considera su existencia, es decir, dicha afirmación sólo refiere a sí mismo y da cuenta de la identidad del ser, es decir, la expresión del carácter suficiente e indubitable del hecho mismo de ser.

Lévinas reconoce que la filosofía occidental jamás ha ido, con sus planteamientos y desarrollos, más allá del ser. Toda vez que hubo en ella algún atisbo de oposición contra la ontología lo que se pretendía era conseguir un perfeccionamiento del propio ser o una mejoría en la relación entre nosotros y el mundo, no salir del ser. Así, nuestras propias limitaciones humanas siempre fueron comprendidas como limitaciones de ser; bajo esta comprensión en ello reside nuestra insuficiencia. La filosofía occidental siempre intentó que el hombre trascendiera esos límites en virtud de una eventual comunión con el ser infinito y nunca tendió a la ruptura, hasta ahora.

A partir de un análisis de la sensibilidad moderna, expresada principalmente en las obras literarias de autores relevantes como Camus, Sartre y otros, Emmanuel Lévinas nota una inquietud, una pesadumbre, que da cuenta del sentimiento de una

época. Por una parte, el hombre ya no se reconoce como incompleto y carente; por el contrario, el hombre se sabe autónomo y se siente firme en el mundo que ha logrado dominar. Sin embargo, por otra parte, el peso de la existencia en un mundo en guerra revela que el hombre aún “sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable.” (Lévinas 1999: 78). Esto quiere decir que el hombre reconoce que está en una posición pasiva y vulnerable frente al ser. La verdad última es que *hay* ser y que no podemos rebelarnos ante eso, pues esta verdad se muestra con la fuerza de un hecho patente y concreto.

El hecho de que hay ser excede la capacidad humana de gobernar la propia existencia y determina que la vida sea vivida difícilmente, con independencia de si las condiciones le son favorables o si la vuelven más ardua: lo realmente duro de la vida es que es ineludible. Es decir, el sufrimiento más profundo no refiere al modo según el cual vivimos, sino al sentimiento de estar clavado a nuestra existencia (Cf. Lévinas 1999: 79). Lo que la tradición ha entendido como la “perfección” del ser, es decir, que haya ser y no más bien la nada, es la brutalidad de su propia afirmación. El sentimiento de estar clavado a nuestra propia existencia da cuenta de esta afirmación absoluta: es la expresión de nuestra presencia ineludible e inamovible, siempre estamos presentes.

El sentimiento de “estar clavado” podría comprenderse como la formulación levinasiana del “estar arrojado” al mundo que encontramos en la filosofía de Heidegger. Mientras en el pensamiento de Heidegger, se prioriza el estado de yecto del Dasein, según el cual éste está lanzado al mundo y clavado (usando la expresión de Lévinas) a

sus propias posibilidades, es decir, el carácter de “estar arrojado” condiciona cualquier posibilidad de proyectarse; en la filosofía de Lévinas, en cambio, el existente se comprende desde una cierta disposición afectiva que, al ser dependiente de la propia existencia, nos revela el carácter fundamental de ésta y la comprensión que puede tener de ella (Cf. Rolland 1999: 25). Para Lévinas, la afectividad es un fenómeno esencial puesto que revela la estructura de una existencia volcada al propio destino, ésta es la estructura del encadenamiento a sí, del anclaje al ser que no nos permite escapar de ello. Esto prepara el terreno de la evasión y el “estar clavado” al hecho brutal de ser, la vuelve necesaria.

La evasión no responde a la necesidad de trascender que podría tener el ser finito para alcanzar al ser infinito, sino que cuestiona al ser en su totalidad. En la evasión, no se trata de salir para llegar a alguna parte específica, sino simplemente salir para apartarse del peso inevitable de ser. La salida debe ser asumida como categoría absoluta y no debe ser comprendida en comparación con otras nociones parciales como es el caso de la creación o la renovación: la salida es salir del ser, no crear un ser nuevo, ni un ser mejor. “Esta categoría de salida no asimilable ni a la renovación ni a la creación, esto es lo que se trata de captar con toda su pureza. Tema inimitable que nos propone salir del ser” (Lévinas 1999: 82).

En este sentido, la evasión no es motivada por la falta, sino por el exceso de ser. Si anteriormente decíamos que, para la tradición, el ser era el obstáculo para el libre despliegue del espíritu; ahora, el ser, es una prisión de la que tratamos de salir (Cf.

Lévinas 1999: 82), es decir, si la cárcel de la tradición era el cuerpo que oprimía al espíritu, para Lévinas la verdadera cárcel es el ser. La noción del ser en general siempre ha estado al servicio de una cierta comprensión totalizante de la realidad propia u ajena, en las cuales el hombre es, primero, prisionero del ser, antes que posición en el ser, es decir, hombre existente. Volveremos sobre esto en la siguiente sección.

La implicancia de que el yo sea idéntico al ser es que la naturaleza del hombre es vivir encadenado y aprisionado en el ser. El hombre debe salir de sí mismo, debe evadir (se).

Ahora bien, para comprender la necesidad de evasión, Lévinas decide describir la estructura de la necesidad. Es forzoso depurar la noción de necesidad puesto que si ésta fuese comprendida como carencia, no podría determinar en ningún término la existencia del existente, ya que a ésta no se le puede agregar, ni quitar nada, porque da cuenta de un estado de encadenamiento del cual hay que escapar, no susceptible de mejoras (Cf. Lévinas 1999: 86).

Por la razón esbozada anteriormente, Lévinas comprende que la necesidad no nos nombra como seres finitos puesto que no da cuenta de una carencia que deba ser satisfecha. Más bien, y de acuerdo al análisis fenomenológico de Lévinas, “la necesidad sólo se vuelve imperiosa cuando se convierte en sufrimiento. Y el modo específico del sufrimiento que caracteriza la necesidad es el malestar” (Lévinas 1999: 90). La experiencia vivida nos enseña que el malestar es un estado dinámico que promueve la

necesidad de salir de la situación desagradable que nos provoca esa sensación molesta. El hombre doliente, mientras sufre, busca distintas maneras para aliviar el malestar, sin notar que lo que realmente le molesta es su propia existencia y lo único que aliviaría su malestar sería salir de sí. Sin embargo, esta salida es sin punto de llegada alguno, debe realizarse sólo por la necesidad de salir. La necesidad se completa como invitación a la salida, no en la satisfacción de la necesidad que no podría nunca extinguir el malestar, ya que éste revela una experiencia del sufrimiento que nos pone en relación con un ámbito del ser que es más profundo, más íntimo y aquello de lo cual la evasión quiere desembarazarse.

Para confirmar su tesis, según la cual la necesidad da cuenta de una “excedencia” (Lévinas 1999: 82) de ser y no de su carencia, Lévinas describe tres fenómenos que residen en el cuerpo: el placer, la vergüenza y la náusea (en *“De l’existence a l’existent”*, libro posterior, hará descripciones fenomenológicas similares con los fenómenos de la fatiga y la pereza). Una vez más, el cuerpo es el lugar en el que se inscribe el peso inevitable del hecho de ser. El hombre vive en sus experiencias concretas el anclaje a su propio ser. Sin embargo, las experiencias de necesidad que se alojan en el cuerpo, enfatizan la necesidad de salir por sobre las ataduras.

El placer es la satisfacción de la necesidad. Como dijimos anteriormente, la necesidad no se extingue; por tanto, el placer es un fenómeno que se presenta incompleto, su esencia es estar siempre en desarrollo, sin tender a un objetivo final, sólo siendo, expandiéndose y aumentando. El placer deviene de modo vertiginoso porque

devela profundidades y precipicios “en los que nuestro ser, que ya no resiste, se precipita locamente” (Lévinas 1999: 94). Nuestro ser se embriaga y “se siente vaciarse” de su sustancia, el tiempo se aligera y se diluye el instante; mientras aumenta el placer, la temporalidad se vive conforme a la voluptuosidad y no conforme a momentos definibles. Pues, según la descripción levinasiana, la dispersión es lo propio del placer, así se mide su intensidad; por el contrario, la concentración es lo correspondiente al dolor físico. Una vez que el ser ha alcanzado el éxtasis, lo vive como una ruptura consigo mismo y siente vergüenza de seguir existiendo. En este sentido, el placer es un despojo de sí mismo (Cf. Lévinas 1999: 95) y la necesidad no es falta de ser, sino liberación de él. El placer es afectividad y ésta, puesto que no se subordina a los modos del ser, es salida de él. La noción de afectividad levinasiana siempre da cuenta de la presencia de un sujeto concreto que busca salir del ser; al contrario de la afectividad heideggeriana que piensa al sujeto en relación al ser, a la disposición que tenga respecto a él, es decir, a la apertura. Sin embargo, la evasión correspondiente al placer no se concreta puesto que en el momento en que llega al punto más alto de excitación, el placer se quiebra.

La vergüenza es un fenómeno en el cual el yo se representa a sí mismo como un ser disminuido con el que nos resulta penoso identificarnos porque no comprendemos sus motivaciones, ni sus comportamientos, es decir, la vergüenza no proviene de carencia de ser, sino de la incapacidad de desatar las ligaduras definitivas consigo mismo y la propia pequeñez (Cf. Lévinas 1999: 99). La vergüenza es plena exposición de desnudez pero no se refiere a la desnudez corpórea sino a la desnudez vergonzante,

ésta es la imposibilidad de esconder, de los demás y de mí misma, lo que me avergüenza. Por ello es que la vergüenza también da cuenta del sentimiento de estar clavado, pues aunque me esconda del resto, no puedo escapar de mí misma. Cuando se incorpora la vergüenza, la desnudez expresa el hecho brutal de ser, la transparencia ante lo que somos, no es el mero cuerpo físico desnudo, sino la más íntima realidad del hombre.

La náusea es la expresión más clara del malestar y un fenómeno particularmente interesante porque la sensación nauseabunda que acompaña al vómito proviene desde nuestro interior, “nuestro propio fondo se ahoga bajo nosotros mismos; tenemos ‘revueltas las entrañas’ “(Lévinas 1999: 103), es decir, aquello que nos agobia es insuperable porque proviene desde nosotros mismos. Por tanto, no podemos comprender la náusea como un obstáculo exterior a nosotros puesto que eso mienta una experiencia dual que, en este caso, no corresponde. La náusea da cuenta, incluso más intensamente, del sentimiento de estar clavado puesto que impide al yo desenvolverse de manera cotidiana: él mismo es el lugar donde surge la náusea que no le permite ser ni siquiera lo que ya es y, además, le impide librarse de sí mismo, por más que rechace su condición nauseabunda y quiera salir de ella, todo intento se vuelve desesperado e infructuoso: no hay nada que hacer. La inutilidad de toda acción es prueba de que la náusea es la experiencia pura del ser puro y ante eso, sólo nos queda salir de nosotros mismos (Cf. Lévinas 1999: 104).

La náusea es vergonzante en un sentido todavía más íntimo que la vergüenza, puesto que se vive en soledad y no se produce por contravenir normas sociales, sino por el hecho mismo de tener un cuerpo, es decir, no es una enfermedad tratable, más bien es el encadenamiento de sí por el ser de sí. La náusea es irremisible, sólo se refiere a sí misma, nos cerca a nosotros, se cierra a lo demás y afirma el ser mismo.

Estas experiencias corporales dan cuenta del sofocamiento que nuestro propio ser nos provoca. El cuerpo expresa la primera atadura de la cual debemos deshacernos para iniciar nuestro camino hacia afuera del ser, aun cuando no sea relevante hacia donde vamos.

El camino de *“De l'évasion”*, desde la necesidad como sufrimiento hasta la náusea, muestra que el encadenamiento provocado por la identidad entre el yo y el cuerpo, se vive principalmente en la imposibilidad de separarnos de un cuerpo doliente que se rechaza a sí mismo. Este cuerpo posee una suerte de materialidad que debe sostener y soportar el peso irremediable de la existencia. La existencia (el ser) anclada en un hombre que existe (un existente) encadenado a su propio cuerpo instauro un nuevo lugar de significaciones en relación a la tradición, nos conecta con las experiencias concretas de la vida cotidiana, pues todos nuestros quehaceres más corrientes constituyen intentos de salida, por ello es que nuestras sensaciones y sentimientos dan cuenta del fenómeno del encadenamiento; no necesitamos explicaciones que trasciendan nuestras propias vivencias para constatar que estamos anclados a nosotros mismos. Nos bastamos para ello. Con indiferencia de que nuestras vivencias nos representen placer o

dolor, la vida es la instancia por excelencia donde el sujeto se reconoce existente e intenta salir de sí.

3. El cuerpo de la posición.

En “*De l’existence à l’existant*”, libro publicado en 1947 y cuyo contenido comenzó a escribir en cautividad, Lévinas recorre el camino desde el ser en general, que según la comprensión levinasiana es siempre impersonal, hasta el surgimiento de un sujeto que existe, mediante lo que él llama una hipóstasis.

El ser, concepto que para Lévinas se identifica con el de existencia en general, es anónimo e impersonal (Cf. Lévinas 2006: 70). La experiencia del ser puro no es anunciada, ni depende de ningún ente, de ningún existente. La tradición ha comprendido el ser, la existencia, desde la perspectiva de la conciencia, de la intencionalidad e incluso desde una visión que considera preeminente al hombre por sobre los demás entes, como es el caso de la filosofía de Heidegger. El análisis heideggeriano considera que hay un ente que tiene primacía ontológica respecto de los otros entes, éste es el *Dasein*, es decir, el hombre a quien, según la analítica existencial del *Dasein*, le va su ser, ha de vérselas con él cada vez y lo que el *Dasein* sea debe entendido únicamente desde su ser, pues la esencia de este ente se juega en su existencia (Cf. Heidegger 1997: 52), es decir, lo que en él nos parece relevante son sus maneras de ser posibles que tiene a su disposición. Ahora bien, esta comprensión del hombre acuna una cierta subjetividad en crisis. Lo que en él consideramos esencial no es una suma de propiedades o características inmutables y previamente establecidas; muy por el contrario, su ser se construye en base a posibilidades y es ésa su característica principal: el *Dasein* ante todo existe y con ello se va determinando como el ser particular que es. Esto es crítico para la constitución de la

subjetividad puesto que ya no estamos comprendiendo de manera ajena y puramente intelectual a un ser estático y trascendente, desde Heidegger sólo podemos comprender el ser desde las posibilidades y proyectualidades de nuestra propia existencia. El ser heideggeriano se halla anudado al sujeto concreto, hay una cierta preponderancia del ente por sobre la dimensión ontológica en el sentido de que sólo podemos acceder a ésta desde el lugar óntico y privilegiado que tiene el *Dasein*. Sin embargo, nada se ha dicho acerca del momento en que dicho sujeto se constituye como tal.

Recordando las secciones anteriores de este trabajo, debemos decir que el peso de existir se materializa en el hecho brutal e inescapable de que *hay* ser y nada podemos hacer en contra de ello. El ser es pura positividad. En el hecho concreto de que *hay* ser se afirma la pesadumbre de vivir, no queda sino asumir que *hay* ser y que su realidad es infranqueable. Este ser, que Lévinas denomina *Il y a* (Cf. Lévinas 2006: 69), se enuncia como verbo y no puede ser precomprendido, al contrario de lo que plantea Heidegger, desde el existente, puesto que el existir no recoge en él ningún sustantivo (ente/existente) que garantice la posibilidad de comprensión, ni mucho menos que descansa en él la posibilidad de la ontología. El existir puro es un existir sin existente, es decir, no hay un ente que anuncie el ser, no es nombrado por nadie, no le pertenece a nadie, no es atribuible a nadie, se le conjuga separado, no es calificado de bueno o malo pues acá no pesan sus propiedades, sino sólo el hecho de existir, por supuesto que separadamente de la constitución del ente mismo. “Hay (*Il y a*) –impersonalmente- como *llueve* o *es de noche*” (Lévinas 2006: 70). Lévinas, para nutrir la comprensión del

Il y a, presenta a éste como la dimensión del ser que se devela como horror en la experiencia de la noche. En la oscuridad de la noche, se desdibujan los contornos y se diluyen las cosas, arrojándolas al ser anónimo e indeterminado. “No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay ‘algo’. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable” (Lévinas 2006: 70). La noche da cuenta de un estar clavado a la existencia, la presencia pura del *Il y a* nos muestra vulnerables ante lo tremendo del ser, nos expone a él, a esta amenaza indeterminada y desconocida. Podríamos decir, entonces, que el horror también nombra la necesidad de evasión.

El horror provocado por la noche nos desdibuja a nosotros también. Si nos mantuviésemos en un estado de conciencia durante la noche, nos mantendríamos también distanciados del *Il y a*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ella sería “ya nombre, en el anonimato de la noche” (Lévinas 2006: 72). Sin embargo, durante el horror de la noche tenemos la experiencia del desvelo. Sin embargo, no es la conciencia la que vela, sino la noche misma. Pues aunque la conciencia se reafirme en el desvelo, sus pensamientos no le son propios, la conciencia está, pero está expuesta al ser. Es receptáculo de pensamientos anónimos que pertenecen a la noche. El desvelo y el insomnio terminan por despersonalizarnos.

*Impersonalidad que es todo lo contrario de la
inconsciencia: depende de la ausencia de dueño, del
ser que no es el ser de nadie.*

El insomnio nos pone, pues, en una situación en que la ruptura con la categoría del sustantivo no es sólo la desaparición de todo objeto, sino la extinción del sujeto. (Lévinas 2006: 83)

Con el insomnio, Lévinas ha comenzado el recorrido hipostásico, desde el ser impersonal y neutro hacia el advenimiento del sujeto, hacia el momento de la subjetivación. La hipóstasis levinasiana se refiere al instante en el cual el existente surge y se materializa en el *Il* y *a*, visibilizando el verbo que da cuenta de una acción (existir) y que requiere de un sujeto que actúe o ejecute (existente). Así, el existir se vuelve sustantivo. El ente se cristaliza en el ser. “La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente.” (Lévinas 2006: 101)

La novedad levinasiana es que el pensamiento está *aquí*, en mi cuerpo. No por una degradación de él, sino que éste “está localizado” esencialmente, es lo propio de él. La conciencia siempre está encarnada. Al respecto, Lévinas centra la atención en uno de los ejemplos paradigmáticos de la tradición filosófica acerca de la distancia entre pensamiento y cuerpo: el *cogito* cartesiano. La consideración levinasiana respecto a este asunto nos hace volver la mirada hacia la duda metódica que sospecha de los sentidos y de los conocimientos perceptuales, puesto que es un lugar común de la filosofía moderna considerar que la duda cartesiana excluye al cuerpo y lo rechaza. Sin embargo, para Lévinas, dicha comprensión está incompleta ya que si la duda metódica pudiera

deshacerse o, en lenguaje fenomenológico, al menos suspender la experiencia del cuerpo, ésta desembocaría en una formulación que exprese la impersonalidad del ser. El *cogito* no se resuelve en la mera fórmula “*Hay pensamiento*” sino que se conjuga en la primera persona del presente: *cogito ergo sum*, como quien dice: yo soy un pensante, yo soy quien encarna el pensamiento, quien transforma el infinitivo neutral en participio vivo. Si hay un cuerpo excluido por la duda metódica, ha de ser el cuerpo objeto, aquél que se rige por las leyes geométrico-espaciales, que se mueve en el plano de lo meramente óptico y no aquel cuerpo que da cuenta de las vivencias de una conciencia encarnada y que así nos convierte en sujetos.

En este sentido, el pensamiento es una sustancia que debe localizarse, es un algo que se *pone*. La conciencia reconoce que el pensamiento tiene un punto de partida y que se debe a un lugar. La posición del pensamiento “no se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia” (Lévinas 2006: 85), es decir, remite a la experiencia de un cuerpo que sostenga la conciencia y dicha experiencia es tan peculiar que no puede comprenderse como un conocimiento más. La encarnación de la conciencia no nos habla de un nuevo saber más, sino de la condición de todo saber: un *aquí* del cual no podemos desligarnos, sin él sencillamente no hay conciencia.

La conciencia, entonces, es el momento en que la afirmación impersonal del verbo se “posiciona” como pensamiento. No es más el hecho brutal de que hay ser, sino que hay pensamiento. Hay una conciencia capaz de vivenciar las verdades de la existencia puesto que éstas o comienzan o terminan en una cabeza concreta y real, en la

cabeza de un hombre. Las verdades eternas del ser, se posicionan como pensamientos encarnados en el existente (Cf. Lévinas 2006: 86). La localización de la conciencia escapa a la concepción propia de los espacios objetivos u objetuales y no es tampoco un acontecimiento de la conciencia: la conciencia *aquí* es la subjetivación misma del sujeto. La conciencia encarnada hace que el sujeto sea tal. El cuerpo significa al ser vuelto sustantivo (ente); por tanto, el ser del cuerpo es acontecimiento, es la posición misma: “somos nuestro cuerpo, acontecemos nuestro cuerpo” (Gutiérrez 2000: 55).

Para ahondar en ello, Lévinas revisará el fenómeno del sueño como una suerte de modalidad de la inconciencia que no se halla jerárquicamente bajo la conciencia, sino que constata una forma de vida distinta: “es precisamente el acontecimiento sin acontecimiento, el acontecimiento interior (...), es una participación en la vida por medio de la no participación, por medio del hecho elemental de descansar” (Lévinas 2006: 86).

Dormir es acostarse para suspender nuestra actividad. El hecho de acostarnos vuelve relevante la consideración al lugar, pues el lugar es condición; por lo mismo, no es indistinto y acota nuestra existencia a la *posición* que esbozábamos anteriormente. La ilustración es más o menos la siguiente: aun cuando la experiencia común nos muestre primero que nuestra localización es la de un cuerpo meramente ubicado “en alguna parte”, como si se tratara de mi propia presencia en una extensión abstracta e indiferente; lo cierto es que el sueño restablece la relación con el lugar en tanto base: dormir es recogerse y abandonarse al lugar, al cuerpo, refugiarse en sí, suspendiendo el ser.

Mediante la posición lograda en el descanso la conciencia llega a sí misma, pues el mero hecho de que la conciencia tenga un lugar es condición de ella y, con esto, el sujeto puede establecerse como sujeto.

Lévinas advierte que el aquí de la conciencia no coincide con el *Da* del *Dasein* heideggeriano, ya que éste último supone y requiere del mundo. El “aquí” de la conciencia, vale decir, la posición que hace del sujeto lo que es, es anterior a toda comprensión de sí y del mundo, puesto que antes de que haya posición no hay posible entendimiento. La distinción es substancial porque el “aquí” levinasiano asume radicalmente que la conciencia es origen de sí misma. Así como el sujeto no es tal antes de la posición, tampoco la conciencia puede ser ella sin afirmarse como existente posicionándose. “En su vida misma de conciencia, ella viene siempre de su posición, es decir, de la ‘relación’ previa con la base, con el lugar a que en el sueño se apega de manera exclusiva” (Lévinas 2006: 88).

Con lo explicado hasta acá podríamos resumir diciendo que el lugar es la base que sostiene al sujeto. El “aquí” es la marca del sujeto. El cuerpo es el advenimiento de la conciencia y, con ello, el del sujeto. Es la posicionalidad encarnada. El sujeto es un ente en su cuerpo. Éste, el cuerpo, no es mero medio u instrumento para que el hombre pueda ponerse en la existencia como le dé la gana, sino que es la posición misma, ya que su ser encarnado es el acontecimiento mismo de existir por el cual el existente es tal. El lugar posibilita el tránsito desde la ontología anónima del *Il* y *a* hasta la entidad de la subjetividad ontológica: el existente. La identidad se constituye cuando el sujeto se

pone, posicionamiento que siempre es corporal, en la existencia en soledad. Este último evento es el que patentiza la imposibilidad originaria de separarse de sí.

Pienso que vale la pena destacar, aunque sea sólo superficialmente por ahora, que en la comprensión del existente derivada de la posición, según la cual el sujeto puede subjetivarse y sustantivarse posicionándose (mediante la hipóstasis) en su propio cuerpo, logrando que la conciencia aparezca ante sí como origen de sí misma, se pueden ver los primeros brotes de nociones que, años más tarde, cobrarán real importancia en la constitución del yo en *“Totalité e Infini”* (1961). Tal es el caso del planteamiento acerca de la “afirmación” de sí, que podría comprenderse como antecedente al proceso de “identificación” del yo que describe Emmanuel Lévinas en el libro recién mencionado, ésta no es resultado de una tautología, sino un producto de la relación concreta con el mundo, relación que se presenta como estancia, en la cual el yo se reconoce en lo de sí, el yo debe morar en el mundo. Además, está el caso de la “posición” que sería un antecedente del “yo-puedo” de “Totalidad e Infinito”, según el cual el yo puede sostenerse en su cuerpo habitando el mundo; en la posición, el existente “se pone” en el existir dando cuenta de un dominio que tiene sobre el ser, es decir, del ejercicio de un poder sobre él que lo vuelve sujeto. Además, está la noción de “lugar”, el “aquí”, también puede ser comprendido a la luz de la futura formulación de “morada” y “estancia” que enunciamos recientemente, entre otras similares.

4. El cuerpo del gozo.

La hipóstasis, como anunciamos en la sección anterior, permite la identificación de los sujetos cuando éstos se posicionan (se ponen), a partir del “aquí” que es el cuerpo, en el anonimato del *Il* y *a*. Esta afirmación de sí se realiza siempre en soledad. La subjetivación descubre al yo como existente, dejando entre ver que la constitución de la subjetividad ontológica se desarrolla en una situación de soledad esencial e infranqueable, resultado de la conjunción entre existir y existente propia de la posición. Como bien dice Lévinas, “la soledad no es maldita por sí misma, sino por su significación ontológica de lo definitivo” (Lévinas 2006: 103) así, el exceso de ser y el peso de la existencia han anclado al existente, motivando la evasión. Los intentos de establecer relaciones con el mundo cobijan el anhelo de salir de sí, de superar la soledad original, de distanciarnos de nosotros mismos, de abandonar el peso de ser. Así, la cotidianidad (no en el sentido heideggeriano de la “cotidianidad media”, sino en el sentido de “la vida cotidiana”) se presenta como una posibilidad concreta de evadirnos, por esto es que la identificación se apoya y supone una relación con el mundo externo.

La relación con el mundo es, en tanto intento de salida, uno de los primeros momentos para vincularse con la trascendencia. En este sentido, el mundo es una suerte de primera alteridad. Para ilustrar esto Lévinas introduce el concepto de *gozo* (Cf. Lévinas 1987: 133), desde el cual puede reescribirse la sensibilidad y así configurarse una nueva noción de cuerpo. La sensibilidad levinasiana, que surge en el seno del gozo, se posiciona con y contra la intencionalidad husserliana; en ésta última, la representación

genera una relación unidireccional en la cual el sujeto constituye al objeto. En términos levinasianos, y en postura crítica, el Mismo siempre determina al Otro y no podría ser nunca en sentido contrario.

Según la lectura que hace Lévinas de la intencionalidad husserliana, toda la realidad podría ser comprendida sólo en virtud de su contenido pensable, es decir, todo sería reducido al dominio del Mismo ya que tendría plena soberanía constitutiva respecto a todo lo que no es él. A esta relación intencional, Lévinas opone la relación metafísica que no tematiza al objeto sino que permite relacionarnos con él de una manera que es anterior a cualquier otra relación intelectual que pudiese promover la intencionalidad husserliana. Es decir, toda relación que priorice la objetivación intelectual es de naturaleza derivada respecto a la relación metafísica y originaria con la alteridad.

El análisis fenomenológico de Lévinas enseña que los objetos que la conciencia pretende objetivar son muy cercanos a nuestra acción como para considerarlos primeramente de manera intelectual. La metafísica recoge este conocimiento de orden natural y comprende que la relación con lo trascendente es de orden ético, o sea, debe encaminar al Mismo hacia el Otro (Cf. Lévinas 1987: 128-129). La conciencia totalizadora, propia de un pensamiento constituyente, es siempre servil al Mismo. Sin embargo, la sensibilidad que Lévinas postula a partir de la noción de gozo, se sostiene en un ámbito de acción propio que no es susceptible de un tratamiento reduccionista como

si fuese un objeto de conciencia más. La sensibilidad no es del orden de lo inteligible, sino de lo gustoso, y es parte fundamental de la constitución del yo.

Frente a la intencionalidad de la representación, Lévinas opone a la intencionalidad del gozo. Ésta última, como podemos deducir a partir de lo ya dicho acerca de la sensibilidad, no mantiene la unidireccionalidad anteriormente descrita que va desde el Mismo hacia la constitución de lo otro, sino que la revierte: lo otro me determina y de ello dependo originariamente. Sin embargo, esta dependencia no es ni limitante, ni esclavizante, sino gozosa. Esto se debe a la matriz esencialmente afectiva que tiene la subjetivación levinasiana. Ahondaremos en ello a continuación.

En la intencionalidad del gozo, Lévinas da cuenta de una experiencia de alteridad que me desborda. Sobre ella no puedo ejercer determinación alguna pues está más allá de todo lo que soy. Al respecto podemos decir que si la intencionalidad husserliana remite a la conciencia, es decir, al hecho de que ésta siempre es “conciencia de algo”; la intencionalidad del gozo remite a la conciencia encarnada del sujeto que, como vimos en la sección anterior, es resultado de la hipóstasis en la cual se sustantiva el sujeto volviéndose ente al ponerse en su cuerpo. Por esto es que la intencionalidad del gozo es afectividad: ya no es “conciencia de”, sino “afecto de”, “sentimiento de”, “deseo de”, en definitiva, se trata de una sensibilidad intencional en la que la vivencia sensible refiere a lo sentido, a lo sensorial, a lo afectivo, a lo deseado; es decir, remite también a la realidad exterior a mí en tanto puedo gozar de ella. Esta realidad exterior a mí no sólo no puedo constituir la, sino tampoco tematizarla ya que la sensibilidad es el medio por el

cual yo gozo, no lo hago a través del pensamiento puesto que la alteridad desborda cualquier intento de objetivación comprensiva. A lo otro lo recibo, no lo constituyo. En la no constitución de lo otro reside el gozo, en la alegría de la dependencia de lo otro, que es independencia de sí.

Si queremos profundizar las razones por las que el gozo se resiste a una consideración análoga a la del conocimiento o a la de la representación, debemos analizar y explicitar el modo en que se nos dan las cosas de la realidad exterior. En el gozo, como ya decíamos, nos relacionamos con una forma inicial de la alteridad que no es una realidad susceptible de ser constituida por nosotros, sino que, por el contrario, da cuenta de nuestra dependencia respecto de ella. Ahora bien, la formulación levinasiana acerca de la realidad trascendente está en las antípodas de la formulación heideggeriana a propósito de los entes intramundanos puesto que ambas responden a la intuición de que nos hallamos anclados (Lévinas) o arrojados (Heidegger) a un mundo entre los otros entes. Para ambos filósofos la relación con el mundo no es antojadiza sino que determina, en el caso de Heidegger, el ser del *Dasein* a quien, puesto que puede ocuparse, le corresponde por esencia la estructura de estar-en-el-mundo (Cf. Heidegger 1997: 67) y; en el caso de Lévinas, la relación con el mundo es el primer paso para la salida de sí y la posibilidad de la constitución subjetiva volcada hacia lo otro y hacia el Otro volviéndose una subjetividad de carácter ético, ambas tienen diferencias sustantivas.

Para Heidegger, los entes con los que el *Dasein* tiene que habérselas son *útiles*. El *útil* heideggeriano no porta en sí la posibilidad de definirse de manera absoluta e independiente respecto al resto de los entes del mundo, muy por el contrario, el útil siempre debe definirse como un *algo-para*. Es decir, su ser nunca está ahí en absoluta presencia, sino que éste se remite a algún otro ente o a otras funciones que debe cumplir para ser considerado realmente útil. Ya que no puede comprenderse separado de sus funciones es que podemos decir que el *algo-para* comporta una estructura siempre remisional, es decir, éste cobra sentido en un contexto complejo donde su utilidad puede ser tal y, a su vez, le da sentido a la utilidad del resto de los útiles ahí implicados. Esto significa que los entes intramundanos no son una suma de elementos separados y ubicados espacialmente cerca, como si la vinculación entre ellos fuera determinada meramente por la contingencia, la arbitrariedad o la proximidad; sino que se nos dan articulados en un todo que se implica multidimensionalmente, en una suerte de plexo utilitario, Cuando el útil es usado, el *Dasein* descubre su manejabilidad propia y el modo de ser del útil que es el *estar a la mano*. Él no está ahí delante sin más, está disponible y manejable para el *Dasein* (Cf. Heidegger 1997: 77)

Para Lévinas, por el contrario, las cosas de las que gozamos no son ni instrumentos, ni utensilios en el sentido del útil heideggeriano. Pues las cosas dispuestas para nuestro gozo, no cobran sentido en virtud de su utilidad, ni en relación a un sistema de referencias que remite a la utilidad de todas las cosas implicadas. Más bien, en el caso de Lévinas, no destaca primero la cosa sino el medio en que ésta se encuentra. Sin

embargo, ese medio no debe ser comprendido bajo una estructura remisional análoga al plexo utilitario, ni tampoco como un sistema de objetos dispuestos a la mano, pues este tipo de referencias son de naturaleza derivada a partir de una primera relación de gozo según la cual el medio es lo que nos sostiene y de lo cual, por lo mismo, dependemos absolutamente. A este medio, Lévinas lo llama *elemento*. Lo elemental da cuenta del medio en el que las cosas están. Sin embargo, mientras las cosas son del orden de la propiedad y la posesión, el medio en que éstas se nos dan, es decir, el elemento, no tiene dueño y contiene, envuelve, posee, sin poder ser contenido, envuelto, ni poseído (Cf. Lévinas 1987: 150).

Contra la noción de mundo circundante de Heidegger, Lévinas prefiere la noción de “elemento” para designar el medio en el que las cosas se nos dan en absoluta indeterminación. La referencia al “elemento” es interesante respecto de nuestro tema central porque al considerar a las cosas separadas de su utilidad, se levanta la posibilidad de considerarlas desde la perspectiva del gozo desinteresado y, con ello, reafirmar la concepción de un sujeto que se nace sensible. “Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto; esto es lo humano” (Lévinas 1987: 152). El elemento no está, como ya decíamos, compuesto de una suma de cosas vinculadas de manera remisional, sino que se despliega en su propia dimensión, en su propia profundidad, longitud y amplitud. No es algo que se abarca, ni que se aborda, mucho menos estaría dispuesto para nosotros como un objeto de uso: el elemento es ante todo el medio en el que me alimento y me baño con las cosas (Cf. Lévinas 1987: 150).

Me sumerjo en él porque es un horizonte en el que las cosas se relacionan conmigo, se ofrecen a mi gozo y dependo de ellas. Por tanto, las cosas no se refieren entre ellas según su utilidad, sino que se refieren a mi gozo. “En tanto que material o aparato, los objetos se subordinan al gozo: el encendedor al cigarrillo que se fuma, el tenedor al alimento, la copa a los labios. Las cosas se refieren a mi gozo” (Lévinas 1987:151).

Nuestra vida concreta nos muestra que estamos inmersos en las cosas, dependemos de ellas, *vivimos de* ellas. No están disponibles para nosotros como herramientas o medios, como aquello que podría facilitarnos o dificultarnos las labores, es decir, como un *algo-para* o un *algo-en-contra*, sino sólo para nuestro gozo, es decir, su existencia no está reducida al utilitarismo heideggeriano, más bien está ofrecida al gusto. La estructura propia del gozo es el “*vivir de*” y, con ésta, Lévinas se opone a la concepción teleológica de la cosa (propia de su consideración en tanto útil) y destaca la dependencia del gozo y la felicidad que provoca vivir de ella (Cf. Lévinas 2006: 129). En qué estriba esta felicidad será lo que veremos a continuación.

Si el gozo y su estructura fundamental, el “*vivir de*”, buscan relacionarnos con otras cosas ajenas a nosotros, esto no puede llevarse a cabo al interior del ámbito del ser. Como bien decíamos anteriormente, el sujeto es tal porque *se ha puesto*, se ha encarnado, en la pureza del ser; y la relación con la primera alteridad que resulta ser el mundo, es un intento de salida de sí susceptible de ser realizada en los quehaceres de nuestra vida cotidiana. Esto quiere decir que la relación con lo otro nos involucra directamente porque todas nuestras acciones, deberes y todo lo que hacemos son, en

adelante, momentos necesarios para la evasión, es decir, no sólo “vivimos de” cosas, sino también de actos: de lo que hacemos y lo que somos. La felicidad del gozo radica en esto.

Con lo otro “nos relacionamos con una relación que no es ni teórica, ni práctica. Detrás de la teoría y de la práctica, hay gozo de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida” (Lévinas 2006: 132). Vale la pena destacar que la primacía del gozo por sobre la representación no pretende desechar las relaciones de orden intelectual, sino más bien considerarlas en su real dimensión, a saber, que son de naturaleza derivada respecto de la relación vital que se nos presenta más originariamente: el ofrecimiento que las cosas hacen a nuestro gozo. No hay rechazo de la teoría o de la práctica, sino que se las considera subordinadas al gozo. Debemos recordar que esto no podría ser de otro modo ya que las cosas de las que vivimos son, para nosotros, una forma primera de alteridad con la cual relacionarnos. Si hay otras maneras de relacionarnos con ellas, sólo podrían llevarse a cabo en un segundo momento, inesencial.

Ahora bien, decíamos anteriormente que se produce un desborde de sentido en el gozo por el reordenamiento que éste provoca en los términos de la relación, el Mismo y lo otro, dejando al Mismo en una situación susceptible, dependiente y sujeto de determinación, es decir, en una experiencia gozosa. Lévinas designa a este suceso de desborde con la palabra *alimento*. Éste da cuenta de la relación primera y previa a la consideración intelectual de la que hablamos en el párrafo anterior. Podríamos decir incluso que el alimento, es decir, el exceso de sentido, es comprendido como condición

fuera de toda representación constituyente. No pensamos en él como condición en tanto contenido representado, más bien comprendemos que el alimento es condición de cualquier pensamiento que intente dar cuenta de él, que intente pensarlo de tal o cual modo abarcándolo de modo intelectual. El desborde de sentido, el reordenamiento, da cuenta no de consideraciones intelectuales, sino de lo que subyace a ellas.

Según Lévinas, el gozo es también la conciencia de la conciencia: “el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca. La vida que yo vivo es una vida de trabajo y alimento” (Lévinas 2006: 130), es decir, hay gozo en tanto somos conscientes de la dependencia de nuestra vida a las cosas de las cuales vive. Estas cosas pueden hacernos más fácil o más dificultosa la vida, pueden hacernos reír o llorar, pero, con indiferencia de esto, portan en sí la alegría del gozo excesivo provocado porque, al verse invertida la relación de dependencia propia de la intencionalidad de la representación según la cual el Mismo constituiría lo otro, en otras palabras, porque al ver que la intencionalidad del gozo ha introducido la dependencia vital del Mismo a la alteridad; el yo, que busca la salida de sí, vive esta dependencia como alegría puesto que es condición de su independencia.

El alimento es desborde de sentido y condiciona al Mismo también porque es la patencia real de la dependencia que mantiene respecto a la alteridad. Pues, no podemos olvidar que nuestra vida cotidiana y concreta nos muestra que la alimentación es el mecanismo por el cual lo otro se vuelve lo Mismo. Es el mecanismo según el cual el Mismo requiere de lo otro para seguir viviendo. Este movimiento, como ya dijimos, es

lo esencial de la intencionalidad del gozo, ya que gracias a la inversión de la direccionalidad, aquellas energías otras, ajenas a mí, se vuelven mis propias energías, mis propias fuerzas (Cf. Lévinas 2006: 130). No se trata, aunque a simple vista así parezca, de una mera subsunción de lo otro por lo Mismo sino de la dependencia real que tiene el Mismo de aquello que está disponible para su gozo. No es totalización, sino disfrute.

El concepto de alimento es interesante para la noción de cuerpo ya que Lévinas hace visible, con el alimento, el papel primordial de la sensibilidad en el caso de esta relación de dependencia gozosa que mantiene el Mismo frente a la alteridad de las cosas. Esto se conecta directamente con lo que revisábamos en la sección anterior, ya que depender de la exterioridad no es solamente afirmar el mundo, sino también *posicionarse/ponerse* en él corporalmente (Cf. Lévinas 2006: 146). La sensibilidad muestra que es el cuerpo la evidencia de que la alteridad es irreductible a un pensamiento e imposible de constituir, esto es así porque en la experiencia del cuerpo se asume la exterioridad en vez de pretender constituirla. Por esto es que la modalidad del “vivir de” es ejecutada por el cuerpo, ya que es la sensibilidad, y no el pensamiento, lo que permite la inversión de sentido en la intencionalidad del gozo, permitiendo que al yo lo determine la alteridad y, con esto, que el yo pueda salir de sí. “El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar el sentido’ a todo.” (Lévinas 2006: 148).

Finalmente, la sensibilidad que aparece en la relación gozosa con el elemento es del orden del sentimiento, no del conocimiento. La afectividad del yo gozoso posibilita que la realidad nos envuelva, que el elemento nos bañe. Nosotros estamos inmersos al interior del elemento. La relación corporal que mantenemos con el elemento da cuenta de un “estar contento” en la relación de gozo que es anterior a las relaciones constitutivas propias de la intencionalidad representacional. Gozamos del mundo en el que estamos inmersos antes de relacionarnos con él de modos constitutivos: primero, comemos, respiramos, caminamos, entre otros; luego, nos relacionamos intelectualmente con las cosas. Sentir es gozar de aquello que siento, es gozar y estar sin pensamientos (Cf. Lévinas 1987: 158-159). La sensibilidad es gozo de lo que siento y está localizada en mi cuerpo, es decir, hay también aquí una posición que ya no mantiene relación con el ser, sino que es puro acceso al gozo. La sensibilidad que afirma el cuerpo a partir del gozo no es posición al interior del anonimato del ser, sino separación de él, relación con la alteridad primera.

Conclusión.

En este itinerario hemos recorrido cuatro nociones de cuerpo presentes en el pensamiento de Lévinas, las cuales han bosquejado una constitución subjetiva que es esencialmente afectiva. Todas, algunas más radicales que otras pero siempre complementándose, han mostrado que el cuerpo es el lugar por excelencia en el que surge y se identifica el sujeto, en el que se reconoce viviente, lugar en el que se planta sobre su existencia y la asume. En el cuerpo recae el peso de la existencia solitaria y en él se inscribe el hecho ineludible y brutal de ser. Sólo gracias a él es que puede haber, efectivamente, un sujeto.

En un primer momento, más específicamente los textos de los años 1934 y 1936, vimos como el cuerpo hace de anclaje a la existencia. Las vivencias de una vida concreta, para ser tal, han de estar encarnadas en un viviente concreto. Sin embargo, el contexto de producción de dichos textos evidencia el grado de patetismo que significa la existencia atada a un cuerpo comprendido como objeto determinado políticamente, funcional a la totalización de los individuos, primero; y luego, como una instancia en la cual se concretiza el peso del ser. En este último caso, y porque *sentimos* precisamente pesadumbre de existir, es que encontramos en las experiencias corporales que dan cuenta de la atadura al cuerpo una invitación para que el yo salga de sí, toda vez que la subjetivación significa una mera identificación al cuerpo. Revisando lo ya postulado en función de los propósitos que subyacen a este trabajo, pienso que ha quedado suficientemente mostrado que las experiencias corporales de malestar y placer son las

que nos permiten vivenciar el hecho concreto de que hay ser, que se ha presentado ante mí, en primera instancia, como pura afección. Dicho de otra manera, nuestra relación con las cosas que son (realidad que afirma el hecho de que hay ser), para que se despliegue en función de un hecho brutal e inescapable, ha de ser primero de orden afectivo y próximo. Aquello de orden intelectual que podamos predicar acerca de un hecho concreto es solamente derivable de una experiencia que primero me afecta de manera insoslayable e igualmente concreta.

En un segundo momento, correspondiente al texto publicado el año 1947, el cuerpo se posiciona respecto al ser, ya no como una simple invitación a salir de él, sino como el instante en el cual el sujeto se vuelve tal, es decir, se sustantiva a pesar del ser, a pesar de la verbalidad anónima e impersonal del ser en general. Mediante la hipóstasis, el cuerpo es el advenir de la conciencia. El sujeto se constituye en el momento en que la conciencia se localiza “aquí”, en el cuerpo. Es decir, sólo hay sujeto en el momento en que éste se pone en el cuerpo encarnando su conciencia. El sujeto es su posición. Así como también, sólo hay conciencia en su encarnación.

Para efectos de contrastación con los objetivos planteados en este trabajo, podemos decir que para Emmanuel Lévinas, la experiencia del cuerpo es anterior a la del pensamiento ya que el pensamiento reconoce que se debe a un lugar y que se origina en el seno de una conciencia localizada en el cuerpo. Desde ahora, el pensamiento no es más explicado desde una realidad otra, sino que es una vivencia sensible que debe toda su realidad al lugar que ocupa en la cabeza del hombre concreto. Es interesante destacar

para reafirmar la pertinencia de nuestra tesis, así como también para enriquecer el diálogo con y contra Heidegger que mantiene Lévinas a lo largo de su obra, el suceso de subjetivación que ocurre mediante la hipóstasis. Mientras en el pensamiento de Heidegger, el *Dasein* ocupa un lugar privilegiado puesto que es el único ente al que le va su ser y, por ello, tiene en sus estructuras fundamentales la posibilidad de acceder a él. En Lévinas, podemos ver que el existente es tal porque ha puesto su conciencia en su cuerpo, es decir, se ha puesto corporalmente frente a la existencia. Valga entonces la apreciación según la cual la afirmación del sujeto levinasiano se realiza gracias a un mecanismo afectivo que nos permite una primera distancia del ser (en el sentido de que ya no hay identificación entre existencia y existente); a diferencia de aquella entidad cuya afectividad tiene valor en la apertura al ser y a su eventual comprensión.

En un tercer momento, y final, afirmamos el cuerpo como el lugar en el que se puede llevar a cabo una relación afectiva y, por supuesto, no constitutiva con la primera alteridad que resulta ser el mundo. Para esto, Lévinas ha planteado la intencionalidad del gozo, según la cual, lejos de poder determinar a lo otro, somos nosotros, gracias a nuestra disposición afectiva, los determinados por aquellas cosas de las que vivimos, generando una dependencia gustosa respecto de ellas. Acerca de este punto, y para justificar la tesis que motiva este trabajo, debemos recordar que la dependencia recién enunciada se origina porque al ser sujetos sensibles y relacionarnos con una realidad extraña a nosotros, excedemos toda ración de sentido proporcionada intelectualmente, la alteridad no es reductible a ninguna categoría pensable. Sólo podemos *alimentarnos* de

este desborde de sentido que nos devela en nuestra afectividad pasiva, en la cual el *elemento* nos envolverá, posibilitando que en la relación de gozo sea la alteridad la que me determine en mi dependencia.

Finalmente, para nadie es nuevo que Lévinas es el pensador del Otro, el filósofo de la ética. Por esto, es que vale la pena aclarar que los planteamientos desarrollados en este trabajo constituyen parte del camino preparatorio que ha de emprender el Yo hacia el encuentro con el otro hombre. En otras palabras, para que pueda haber encuentro ético con el Otro, primero, tendrá que haberse constituido el Mismo, a modo de génesis egológica que aún se inserta en la matriz ontológica en la que hemos permanecido durante este trabajo. La relación intersubjetiva requiere, necesariamente, de ambos términos. Sin un Mismo que se afirme en su egoísmo, en su gozo, en su trabajo, en su poder, no puede haber encuentro con el Otro, ni mucho menos relación de responsabilidad ética hacia su vida.

Por esto es que pienso que este modesto trabajo me ha abierto posibilidades investigativas futuras que me resultan muy atractivas. Pareciera ser que la filosofía de Lévinas está siempre embestida por los horrores cometidos en contra del otro hombre, motivados por el odio, razón por la cual su pensamiento está completamente teñido de coloraturas afectivas que, en parte, ya revisamos en este trabajo, pero que me parece que, cuando de la relación ética se trata, se mueven en un doble sentido. Por un lado, la relación intersubjetiva es asimétrica pues es siempre el Otro quien me convoca, quien me nombra, quien me individualiza con su llamado (uno de los criterios de la

subjetivación ética), quien me obliga a responder, a quien no puedo ignorar, revelando una expresión del desborde de sentido y de la dependencia que hablamos en la sección cuatro del presente trabajo, aunque en ésta lo decíamos en virtud de la subjetivación ontológica y no respecto a la aparente vulnerabilidad que tenemos ante el Otro. Por otro lado, el Otro puede convocarme, nombrarme e individualizarme, entre otras, porque se presenta ante mí en su absoluta alteridad: ésta es su rostro. El rostro inicia y permite todo discurso, pero no admite adecuación de ningún tipo ya que se halla fuera de todo contexto capaz de significar una experiencia. Si el rostro obliga mi respuesta (sin que importe el contenido de dicha respuesta) es porque se presenta ante mí expuesto, desprotegido y descubierto. Es un cara-a-cara con el Otro. En esta relación, la subjetividad ya no es posicionalidad encarnada respecto del ser, sino excepción radical de él, como ya dijimos, el Otro excede todo contexto, y la subjetividad es entendida como hospitalidad que recibe al Otro, en tanto me responsabilizo de él.

Con la subjetivación ontológica a la vista y parados frente al horizonte de la ética cabe preguntarse ¿Es posible leer la relación ética con el Otro en clave “cuerpo”? ¿Qué tipo de afecciones y disposiciones afectivas se juegan en la subjetividad en su modalidad ética y ya no ontológica? ¿Qué noción de afectividad puede aparecer en la expresión de un rostro que se nos expone desprotegido y vulnerable? ¿Qué clase de corporeidad puede haber en el encuentro ético con el Otro? ¿Se puede hablar de cuerpo ético en Lévinas? ¿Hay corporalidad en el encuentro amoroso con el Otro? ¿Está el sistema

filosófico levinasiano disponible para ser relatado en virtud de la corporalidad, la afectividad y la sensibilidad?

Bibliografía

Abensour, Miguel (2002), *El Mal Elemental*, traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos.

Gutierrez, Claudia (2000), *De la subjetividad ontológica al enunciado ético de la modalidad del otro en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.

Lévinas, Emmanuel (1934, 2002), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lévinas, Emmanuel (1936, 1999), *De la evasión*, introducción y notas Jacques Rolland, traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.

Lévinas, Emmanuel (1947, 2006), *De la existencia al existente*, traducción de Patricio Peñalver, Madrid: Arena Libros.

Lévinas, Emmanuel (1961, 1987), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme.

