

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

“Sentido y Alteridad desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas”

Un intento arqueológico para dar cuenta de la figura de la Alteridad Radical como constituyente de sentido del “sentido”

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía Mención Metafísica

Autor:

Francisco deBorja Castro Serrano

Profesor Patrocinante: Claudia Gutiérrez Olivares

Año – 2008

AGRADECIMIENTOS . .	4
INTRODUCCIÓN . .	5
<u>CAPÍTULO PRIMERO:</u>Crítica de Emmanuel Lévinas a la Filosofía Occidental como una configuración de sentido que estructura la realidad: la Totalidad como hilo conductor . .	8
I. Distintas entradas al pensamiento de E. Lévinas a modo de preparación para la crítica a la filosofía occidental . .	8
I.1. Matrices prefilosóficas en E. Lévinas . .	8
I.2. El encuentro de E. Lévinas con la Filosofía . .	10
I.3. Los puntos de contacto y los distintos escorzos de la crítica . .	12
II. Los distintos horizontes de la Crítica . .	15
II.1 Totalidad como identidad fija: conciencia de sí como conciencia del todo . .	15
II.2. Totalidad y Tiempo . .	21
II.3. Totalidad e Historia . .	24
II.4. Totalidad y un “mismo modo de ser” . .	26
III. Lo Infinito como fisura de la Totalidad . .	32
<u>CAPÍTULO SEGUNDO:</u> Una nueva configuración de la alteridad: “Sentido común” y neutralización de la Alteridad Radical hacia el sentido del “sentido” y la Alteridad Radical . .	37
I. A modo de introducción: esbozo de un recorrido posible . .	37
II. Un recorrido pertinente -desde el sentido- para una nueva configuración de la alteridad . .	39
II.1. “Sentido común” y la neutralización de la Alteridad Radical . .	39
II.2 Cimientos para un nuevo sentido y la aparición de las “alteridades provisionales” . .	51
II.3. Sentido del “sentido” y la irrupción de la Alteridad Radical . .	61
<u>CAPÍTULO TERCERO:</u>Estructuración y recorrido del nuevo sentido que configuró la figura de Alteridad Radical . .	69
I. Puntualizaciones de la Alteridad Radical como sentido del “sentido”: Rostro y Ética . .	69
I.1. Configuración del rostro: el cara-a-cara de la relación interhumana . .	69
I.2. Rostro e Infinito . .	75
II. La significación del rostro como huella: fuera de la “representación verdadera” . .	80
II.1 La Huella: exceso de significación . .	80
II.2. Enigma: perturbación del fenómeno . .	85
CONCLUSIONES . .	91
BIBLIOGRAFÍA . .	95
Textos Lévinas, Emmanuel . .	95
Textos sobre Emmanuel Lévinas . .	95
Obras generales . .	96

AGRADECIMIENTOS

Primero, quisiera agradecer a mi profesora patrocinante, Claudia Gutiérrez, por toda su dedicación, rigurosidad, apoyo y paciencia en este largo proyecto emprendido hace un año. Más allá de las distancias geográficas que tuvimos que sortear, siempre me ayudó a enriquecer y precisar el trabajo que hoy mostramos. Le agradezco por toda la riqueza aportada a nuestras discusiones y toda su calidad humana. Además, reconozco al Departamento de Postgrado y Postítulo de la Vicerrectoría de Asuntos Académicos, el apoyo entregado –gracias a la beca de investigación de estadías cortas– para asistir a una pasantía de profundización de mi trabajo de tesis con el Dr. Patricio Peñalver, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, España. Agradezco a Patricio toda su ayuda y hospitalidad.

En un plano más íntimo, no puedo dejar de darle mis más profundos agradecimientos a mi familia “pequeña” -Javiera y Nicolás-, en especial por su gran paciencia en momentos de dificultad y angustia, y por su gran entusiasmo en momentos de alegría y satisfacción. Gracias por darle un enorme *sentido* a mi vida actual.

Gracias a mis papás –Rodrigo y Margarita- y a mis hermanos –Atienza y Rodrigo-, todos entusiastas co-participantes de este recorrido filosófico que fue el Magíster. Gracias por su soporte simbólico y pragmático, cuestión fundamental para los momentos de oscuridad y sin-sentido que tuve que atravesar y sortear a lo largo de este trabajo que cerramos (y a la vez abrimos) en esta tesis.

Finalmente, quisiera darles mis más espontáneos agradecimientos a mis amigos del alma que estuvieron a lo largo de este proceso: Maca, Jota, Maida, Cristián, Eduardo, Pablo, y Chino. Gracias por su preocupación constante de este trabajo y de mi vida; por ser fuente de preguntas que cuestionan al “sentido común”; por ser “otros” que bajo su propio lugar me ayudan cotidianamente. Además, no puedo dejar fuera a mi “tío-amigo”, Thierry Lemaesquier, por su ayuda en traducciones del difícil Lévinas; muchas gracias a todos.

INTRODUCCIÓN

El trabajo que ya casi entregamos, se hace difícil introducirlo por diversos motivos, de los cuales explicitaré dos, para no extendernos. Primero, porque al estar escribiendo esta introducción cuando ya habíamos terminado el cuerpo teórico de la tesis, logramos visualizar la dificultad de este proceso de trabajo. Aparece una *visión* que rápidamente se esfuma, se pierde y se vuelve contradictoria, tal vez por la imposibilidad de representarla. Irrumpen momentos en los que se encausaba por un sentido ya establecido, pero que de un instante a otro, todo ese sentido se desbordaba, es decir, caía en un abismo que no era posible de poseer ni de representar. Segundo, y en estrecha relación con el primero, nos introdujimos a un autor de extrema dificultad. Emmanuel Lévinas no entrega un pensamiento lineal ni de causa-efecto; todo lo contrario, entrecruza temas, comienza recorridos que no implican el inicio, re-escribe conceptos a la inversa de la tradición filosófica con un soporte intelectual abismante. En su lectura se hace difícil resolver las problemáticas analizadas, potenciando una nueva territorialización del pensamiento que exige un esfuerzo filosófico importante. Su vasta obra articula un pensamiento que descentra y desborda los límites, tal como dijo Derrida¹, es difícil decir palabras que estén a la altura de su obra dado que su grandeza es tal que ni siquiera se ven sus límites. Es una obra que siempre está en el borde, en los márgenes, de ahí su potencia para extremar el pensar.

Luego de explicitar nuestro sentir con el trabajo que estamos concluyendo, podemos decir que nuestra tesis se instala en una discusión actual que a su vez es transversal a la historia de la filosofía Occidental: lo que constituye el *Sentido* y la *Alteridad*. Ahora bien, respecto al primer eje temático, podemos decir –a modo general- que la pregunta por el sentido circula al ser humano desde que éste se concibe como un ente que debe hacerse cargo de sí mismo y de los otros, y a partir de la poca delimitación y trazos de los nuevos caminos emprendidos. En esta línea, la *pregunta por el sentido* es un eje articulante de nuestra tesis y adquiere relevancia en tanto pregunta fundamental del siglo XX. El hombre es un buscador de sentido y constantemente intentamos dar respuesta a esta pregunta, la que no es fácil, justamente porque, en su radicalidad, es una pregunta que al plantearla nos ubica en el “afuera absoluto”². Y es aquí donde nos interesa indagar: ¿cómo nos desenvolvemos en la existencia? ¿Qué forma adquiere el sentido en ese “afuera absoluto”? Eso que está afuera de nosotros, ¿qué sentido ha ido adquiriendo en el recorrido filosófico contemporáneo? Desde esta perspectiva, el sentido comenzamos a interrogarlo dando cuenta de que es algo que nos circula con insistencia, pero que no siempre estamos dispuestos a responder y ni siquiera a preguntar. El sentido es un ámbito que provoca temor, preferimos definirlo como “pantallas del sentido” al decir de Holzapfel, como “buen sentido” al decir de Deleuze, para así calmar las ansiedades que despierta este afuera que nos interpela, que nos invade y que a la vez, nos sostiene. Así, la cotidianidad nos ordena bajo

¹ Cfr. Derrida; J., *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998, Pág. 13.

² Cfr. C. Holzapfel, *A la búsqueda del sentido*, Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 2005, Pág. 15. Esta expresión nos remite a pensar que la pregunta por el sentido no sólo remite a una cuestión existencial, sino que metafísica. Por lo tanto, ese “afuera absoluto” es un *lugar* por excelencia de la filosofía, que tiene una potencia propia, no en relación a algo -de ahí el temor que provoca-

un cierto “sentido común”³ que permite un funcionamiento en la sociedad, pero cuando nos atrevemos a preguntar por ese “afuera absoluto” del sentido, ya estamos interrogando un ámbito metafísico, y este es el lugar que nos interesa “escuchar”.

Esbozado el primer eje temático, nos preguntamos: ¿Desde qué pensamiento recorreremos este largo camino que comienza en el “sentido común” estructurante de realidad, pero que termina en una reflexión filosófica otra sobre el sentido? ¿Desde qué lugar interrogaremos este “afuera absoluto” del sentido? Porque creemos que el sentido es una pregunta que nos sitúa ahí afuera, a la deriva -ahí su fuerza epistemológica-, y que por lo mismo es capaz de desarmar lo preestablecido y el “sentido común” posibilitando un encuentro genuino con otro, es que esbozamos nuestro segundo eje temático a partir del pensamiento de la alteridad de Emmanuel Lévinas. Nuestro autor logra construir una filosofía de lo Otro, más allá del humanismo clásico y de la desesperanza existencial. Logró dar un nuevo sentido –que para nosotros sería el sentido del “sentido”- desmembrando la noción de Totalidad de la Filosofía Occidental para abrir nuevos caminos; caminos que nos sitúan fuera de una subjetividad posible de localizar en el todo, más allá de una identidad de lo Mismo, para crear una nueva noción de humanismo: aquella que es preocupación por el otro, aquella que se constituye como Alteridad Radical. Ya habiendo descrito brevemente nuestros dos ejes temáticos –el sentido y la alteridad- podemos decir que nuestro objetivo de la tesis es desentrañar el recorrido que constituye al sentido del “sentido” como el momento del encuentro con el Otro -en tanto figura de Alteridad Radical- desde el pensamiento contemporáneo de Emmanuel Lévinas.

Desde su filosofía creemos que nuestro problema logra relevarse y además encontrar una fundamentación importante, ya que configura un *sentido* otro al de la existencia, la cual es a veces tan personal que no nos permite reflexionar entorno a lo Otro, a lo extraño, respecto al otro que nos acompaña en esta existencia, a ese “extranjero” que –muchas veces- nos hace entrar a un nuevo sentido de la vida. Y justamente, el entrar a este otro sentido, no sólo nos cuestiona la propia existencia, sino que nos hace pensar un lugar otro, un lugar que está “más allá” de nuestras posibilidades de ser, más allá de todo lo posible de representar: la metafísica levinasiana de la Trascendencia. Para lo anterior, nuestro autor re-escribirá, entre otros, conceptos tales como la subjetividad, el tiempo, la muerte y el Ser, desentrañando un *sentido* ético que es pura orientación hacia lo Otro sin retornar jamás a lo Mismo.

Para terminar, esbozamos nuestro itinerario, el cual consiste en un recorrido que transita por tres momentos claves. Partimos desde la crítica levinasiana al pensamiento de la filosofía Occidental como punto de contraste de su pensamiento. Mostramos la crítica que hace nuestro autor a la noción de Totalidad puesta en juego por la tradición filosófica, para dar cuenta del sentido que hay detrás de ésta. Analizamos cuatro ámbitos que Lévinas critica, los cuales están íntimamente relacionados con la totalidad, tales como: la subjetividad como conciencia del todo; el tiempo; la historia; y finalmente, el Ser heideggeriano. De esta manera, la plataforma que deja la crítica levinasiana a la filosofía Occidental tiene su objetivo: re-escribir sus conceptos clásicos y esbozar algunas nociones levinasianas como el Infinito, la trascendencia, el rostro, la ética, entre otros, permitiendo re-

³ “Sentido común” es una expresión acuñada y usada por nosotros, la cual nos ha permitido –a modo de herramienta- desentrañar el texto de Lévinas. Podemos definirla como el darle contexto y explicación a las cosas que nos suceden, como un velo estructurante de realidad. Habría relación con las “pantallas del sentido” que habla C. Holzapfel (Cfr. *A la búsqueda del sentido*, 2005) o el “buen sentido” que habla G. Deleuze (Cfr. *Lógica del Sentido*, 2005) en tanto estructuras que decantan un orden y una organización, tipo códigos sociales que dan sentido sin preguntarse –mayormente- por él. Podríamos relacionarlo también con el “mundo natural” según E. Husserl (Cfr. *Ideas 1*, 1986), el cual sería el mundo donde no está instalada la crítica.

configurar el sentido de éstos y así llegar a una Alteridad Radical. Lo anterior para nosotros, sería el primer contacto con el sentido del “sentido”, cuestión clave en nuestra tesis.

Luego, introducimos un recorrido a partir del sentido, logrando plasmar cómo ciertas definiciones configuran distintas aproximaciones a la alteridad. Nuestra primera distinción de la relación sentido/alteridad, hace aparecer un sentido que -ligado al “sentido común”- actúa neutralizando las alteridades. Mostramos la crítica levinasiana a la constitución de sentido en Husserl y luego a la concepción de sentido en Heidegger. A partir de esta plataforma crítica, hacemos una segunda distinción de la relación sentido/alteridad, donde aparecen los primeros atisbos de un sentido levinasiano, el cual actúa como sostenedor de una “alteridad provisoria” en el mundo. Lo anterior muestra los primeros indicios de la re-significación del sentido que hace Lévinas a partir de la re-escritura del Mismo como subjetividad gozosa. La re-articulación de esta subjetividad que goza las “alteridades provisionales” que están afuera en el mundo, es la apertura y la antesala a una nueva constitución de sentido propiamente levinasiana. La subjetividad gozosa se articula como un Mismo separado, que está fuera de la totalidad constituyendo una subjetividad particular y única. Enfatizamos que con esto nuestro autor insiste en la crítica a Heidegger, pero a su vez, nos entrega una plataforma para que el Otro irrumpa y así entrar al plano de la ética. En este sentido, la ética levinasiana no comienza con la subjetividad gozosa, sino que comienza con la irrupción de la Alteridad Radical, figura que nos permitirá elucidar el sentido ético en nuestro autor.

Y de esta manera, llegamos a la tercera -y más importante- distinción de la relación sentido/alteridad, que es visualizar cómo se re-configura el origen del sentido en relación a una nueva noción de alteridad: la figura de la Alteridad Radical que propone Lévinas. El sentido primero no está en la subjetividad gozosa, sino en el Otro, instaurando la ética levinasiana. Aquí trabajamos algunas nociones de nuestro autor, tales como: *rostro*, *infinito*, *huella* y *enigma*, las cuales –según nosotros- permitirán constituir y estructurar el sentido del “sentido” configurado por la alteridad recién mencionada. Hemos pretendido dar cuenta del nuevo fenómeno de la alteridad arqueológicamente, desentrañando su origen, los distintos caminos y desvíos que transitó para constituir este nuevo sentido.

CAPÍTULO PRIMERO: Crítica de Emmanuel Lévinas a la Filosofía Occidental como una configuración de sentido que estructura la realidad: la Totalidad como hilo conductor

I. Distintas entradas al pensamiento de E. Lévinas a modo de preparación para la crítica a la filosofía occidental

I.1. Matrices prefilosóficas en E. Lévinas

Para efectos de la tesis –la cual comenzamos a escribir- creemos importante acceder al pensamiento levinasiano mostrando su crítica al pensamiento estructurante y “clarividente” de la filosofía occidental en tanto punto de contraste con su propia filosofía. Es importante para nuestra tesis comenzar con esta crítica, porque la filosofía de Lévinas es una de aquellas difíciles de etiquetar, la cual nos muestra constantemente referencias críticas a lo que Lévinas entiende por la “filosofía heredada”, para dar cuenta de sus propios conceptos y articulaciones teóricas. Por lo tanto, ¿qué implicancias tiene esta crítica? ¿Qué nos dice de la filosofía de nuestro filósofo? Si Lévinas critica la filosofía occidental, ¿quedaría fuera de nuestra tradición filosófica? Estas interrogantes que nos planteamos, nos sitúan frente a un pensador que ha elaborado una filosofía original, la cual tiene un punto de inicio en su crítica a la filosofía occidental. Sin embargo, que sea un pensador sin ajustarse a las clásicas etiquetas no implica que no tenga ciertos pilares filosóficos contundentes. Pero para poder llegar a describir y profundizar estos pilares, queremos explicitar que en el pensamiento levinasiano hay dos matrices pre-filosóficas –la tradición judía y la literatura rusa- que son importantes para nuestro autor, en tanto él no se olvida de ellas como catalizadores en su pensamiento, pero tampoco las confunde con lo filosófico propiamente tal. Esto queda claramente establecido por el mismo Lévinas cuando le preguntan, ¿cómo se comienza a pensar?, contestando: “Probablemente esto empieza por traumatismos o tanteos a los que uno ni siquiera sabe dar una forma verbal: una separación, una escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo”.⁴ Podríamos decir, parafraseando al mismo Lévinas, que se comienza a pensar a través de experiencias no filosóficas, las cuales ayudan a construir un pensamiento potente como es el caso de nuestro autor. En este sentido, no podemos no describir –aunque sea someramente- los fondos pre-filosóficos que ayudan a Lévinas a enriquecer su pensamiento, pero somos enfáticos en decir que estas

⁴ E. Lévinas, *Ética e Infinito* (en adelante EI), Ed.La Balsa de Medusa, Madrid, 2000a, Pág. 23.

matrices son extra filosóficas, porque lo meramente filosófico lo veremos en el siguiente punto de este mismo apartado. Vamos por parte.

Emmanuel Lévinas tiene como primera matriz en su pensamiento la tradición judía, lo que implicó un aprendizaje del hebreo y una lectura de la Biblia comprendida desde el Talmud. Aquí aparece el primer fondo prefilosófico de su pensamiento, sus reflexiones y preocupaciones por la condición humana. Incluso en *Ética e Infinito*⁵ ya nos dice que esta tradición y lecturas no las tuvo que conciliar con la filosofía, porque no se oponían; más bien estaban vinculadas. Pero no era un vínculo forzado por él, “Nunca he tendido de manera explícita a “hacer concordar” o a “conciliar” las dos tradiciones. Si ellas se han visto de acuerdo, probablemente es debido a que todo pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas, y a que la lectura de la Biblia ha pertenecido en mi caso a experiencias fundadoras”.⁶ Para Lévinas, tanto el judaísmo –la lectura e interpretación de la Biblia-, como la filosofía –hermenéutica de la realidad-, son una mirada en profundidad de la condición humana. Tendríamos que aclarar que para Lévinas esta tradición ha estado presente en su pensamiento y desde el inicio de su vida, y no –como se ha querido ver- como una reacción a partir de la Segunda Guerra Mundial, con el desastre nazi. Sin embargo, podríamos decir que se hizo más intensa después del holocausto, hecho que marcó desde todo punto de vista el siglo XX. Después de aquel momento, Lévinas profundizó en la tradición hebrea para elaborar un pensamiento que contrasta con el del Ser y el del logos de la filosofía occidental.⁷ Aunque en este punto vemos la importancia de la tradición judía en el pensamiento de Lévinas -y específicamente en la crítica a la filosofía occidental, porque lo ayuda a re-escribir fenomenológicamente ciertos conceptos filosóficos tal como veremos más adelante- tenemos que decir que nuestro autor no confunde la filosofía con los estudios de la Biblia, “la filosofía no puede confundirse con la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes (...) No podemos atribuirle a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad. En este sentido, no considero mi trabajo como teológico (...) Claro que cito la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico”.⁸

Si continuamos profundizando la segunda matriz pre-filosófica del pensamiento de Lévinas, junto a la tradición judía, nuestro filósofo tuvo la influencia de un potente pensamiento europeo como es la cultura y la literatura rusa, especialmente escritores de finales del siglo XIX, como Dostoievski, Tolstoi, Puschkin, Gogol, Lermontov, entre otros. Estos autores, lo hacen profundizar –nuevamente- en la condición humana, y dice que son una base importante para entender ciertos fundamentos de la filosofía occidental. Incluso, deja estipulado que entre la tradición judía y los libros filosóficos, entre medio de ellos, aparecen los clásicos rusos. “El problema filosófico entendido como el del sentido de lo humano, como la búsqueda del famoso “sentido de la vida” –sobre el que se interrogan sin cesar los personajes de los grandes novelistas rusos-, ¿es una buena preparación para Platón y para Kant, inscritos en el programa de la licenciatura de filosofía? Se

⁵ Cfr. E. Lévinas, *El*, Pág. 25 – 26.

⁶ E. Lévinas, *El*, Pág. 26.

⁷ Cfr. J. Urabayen, “La crítica...” en *Revista Estudios Filosóficos*, Vol. LIII, Nº 153, 2004. Además, habría que precisar que Lévinas hace un estudio detenido del Talmud después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la dirección de Chauchani, pero como se expuso, antes nunca había dejado el judaísmo y los textos bíblicos. Pág. 315.

⁸ E. Lévinas, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética” en la *Huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2001, pág. 98.

requiere tiempo para darse cuenta de las transiciones”.⁹ Así, de esta preocupación por lo intrínsecamente humano, se dice que Lévinas llegó a estudiar filosofía, por lo que se dirige a Estrasburgo, Francia, en donde tiene el primer contacto con la literatura filosófica y con ciertos filósofos franceses y de la tradición,¹⁰ comenzando a cimentar su pensamiento meramente filosófico.

1.2. El encuentro de E. Lévinas con la Filosofía

A pesar de toda la influencia de la filosofía francesa, ya en Estrasburgo –a través de su colega la Srta. Peiffer¹¹- Lévinas entra en contacto con las lecturas de la teoría de Husserl¹², lo que lo moviliza a ir a su encuentro en Friburgo, Alemania. Junto a Husserl, había un joven Heidegger. Ambos impregnan en su pensamiento una huella imborrable como fue la fenomenología. Esta última no la tomó, precisamente, como “el método utilizado por Husserl con unos pasos y reglas determinados que comienzan con la reducción trascendental, sino como una actitud, como una invitación a pensar, a acercarse a las cosas concretas sin prejuicios y con una apertura de mente no caótica ni falta de criterios”¹³. Además, debemos agregar que la lectura de Husserl está interpretada por la fenomenología de Heidegger. Por lo tanto, vemos la gran influencia que recibe Lévinas de estos dos filósofos. Sin embargo, ¿por qué nombrar a estos dos autores y no a otros? ¿Qué relevancia tiene Husserl y Heidegger en la crítica que pretendemos desentrañar? Tal como podemos pesquisar en varios textos investigados, Lévinas tomó muchos conceptos teóricos de ambos. De Husserl –como vimos- tomó ciertos aspectos de su fenomenología, pero rechazó otros: alabó la guía que era para todo filósofo la fenomenología, superando las “intuiciones caóticas”, pero criticó el horizonte totalizante y omnicomprensivo de su método. De Heidegger, tomó críticamente varios elementos, tales como, la diferencia ontológica, la relación entre el ser y el ente –acceso al ser a través del ente (*Dasein*)-, la filosofía como la pregunta por el sentido del ser, entre otros¹⁴. Sin embargo, estos elementos fueron re-escritos por Lévinas para lograr posicionar aspectos claves de su propia filosofía. A modo general, podemos decir que nuestro autor critica a Heidegger por el olvido del otro, para finalmente romper con él y considerarlo la última etapa de la filosofía occidental.

De esta manera, Lévinas más allá de la admiración hacia Heidegger –específicamente por *Ser y Tiempo*¹⁵-, termina distanciándose de él porque considera que su filosofía potencia una filosofía de la identidad y del logos, lo que ha tenido que ver –para Lévinas- con

⁹ E. Lévinas, *EI*, Pág. 24 - 25.

¹⁰ *Cfr.* E. Lévinas, *EI*, Pág. 26 – 28. En esta entrevista, el propio Lévinas dice que en Estrasburgo tuvo su iniciación a los grandes filósofos Platón y Aristóteles, como también Descartes. De la corriente francesa quien le llamó la atención en ese tiempo fue Bergson y su teoría de la duración, ya que estaba siendo estudiado fuertemente en Estrasburgo.

¹¹ Tal como la nombra Lévinas, ella es una “joven colega” de nuestro autor, con quien tradujo las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. Es importante mencionar que con este texto, se logra la entrada de la teoría husserliana en Francia a través de Lévinas.

¹² *Cfr.* E. Lévinas, *EI*, Pág. 30.

¹³ J. Urabayan, “La crítica...”, en *Revista Estudios Filosóficos*, Vol. LIII, N° 153, 2004. Pág. 316

¹⁴ Estos conceptos heideggerianos, serán explicados a lo largo de este Capítulo Primero, irán describiéndose en relación al horizonte de la crítica que le corresponde. Sus explicaciones serán clave, por un lado, para dar cuenta de la crítica que hace Lévinas, y por otro, para –en los capítulos siguientes- dar cuenta del propio andamiaje conceptual de nuestro autor.

¹⁵ *Cfr.* E. Lévinas, “Morir por...”, en *Entre Nosotros, Ensayos para pensar en otro* (en adelante EN), trad. José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 1993, pág. 231.

el creciente antisemitismo en Europa y especialmente con la Alemania Nazi provocadora del holocausto. Estos eventos históricos del siglo XX han hecho -a juicio de Lévinas- que las dos tradiciones que él había hecho suyas, como la europea y la hebrea, estén fracturadas. Incluso, de los hechos históricos que hemos descrito, nos dirá Lévinas que no son meros acontecimientos históricos, sino que es una larga tradición que ha olvidado lo otro y ha despreciado al Otro. De aquí es que surge “su crítica a la filosofía occidental como ontología o pensamiento del ser que no admite la diferencia, que no tolera lo otro ni el Otro”.¹⁶ En este sentido, la filosofía de Heidegger y la relación con los hechos históricos ya mencionados (más que simples acontecimientos), es para Lévinas un motor de iniciación, que cimienta su crítica a la filosofía occidental. Visualiza ahí que la conciliación que él pensaba entre Grecia e Israel, estaba en una profunda ruptura por la manera de pensar de la filosofía occidental, lo que para Lévinas tiene una traducción concreta en el “fracaso de la cultura y de la filosofía occidental, del humanismo del mismo, del triunfador, del retorno a la patria, del apego a la tierra”.¹⁷ Visualizamos una crítica a la idea de universo, a la no-diferencia: crítica a una totalidad que impera en el mundo, la cual significa la manera de comportarse y de vincularse con el otro. La filosofía occidental mira el mundo de una manera totalizante impregnando un sentido exclusivo al Todo. No nos queremos adelantar, sigamos con otros elementos que nos permitan llegar a ciertos puntos de contacto.

Ya podemos ver la importancia de Husserl y Heidegger en el pensamiento de Lévinas, pero además, la relevancia que tienen para la articulación de la crítica a la filosofía occidental que hace nuestro filósofo. Pero ¿qué se podría decir de los pilares de las filosofías de Husserl y de Heidegger? ¿Qué asociaciones son también criticadas por Lévinas? Podríamos decir que nuestro autor, para iniciar su crítica, quiere mostrar cómo es que la tradición identifica la filosofía con Grecia, y podríamos verlo con Heidegger, quien establece que la filosofía, ya es griega, que no tiene otras posibilidades de sentido: “La palabra filosofía (en griego) nos dice que la filosofía es lo que primeramente determina la existencia de lo griego (...) La expresión de `filosofía europeo-occidental`, que se oye tan a menudo, es verdaderamente una tautología. ¿Por qué? Porque la `filosofía` es, en su esencia, griega. Griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la filosofía ha recurrido, en primer lugar, a lo griego –y sólo a ello- para desarrollarse”.¹⁸ Vemos la potencia de esta tradición en cuestión, por lo tanto, queremos mostrar las asociaciones que remiten a la lengua griega, lo que está reflejado en la historia de la filosofía desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Una asociación clave es la que vemos en la proximidad entre los campos semánticos de la *visión* y del *saber*, mostrando la esperada “clarividencia” que pretende la filosofía occidental. “La forma griega del pensamiento está iluminada por la revelación del ser o la verdad del ser, esto es: por la patencia a cuya luz se manifiesta la totalidad de las cosas, de los entes que realmente son”.¹⁹

Por lo tanto, siempre ha habido una estrecha relación entre lo clarividente, la visión y el saber: para conocer hay que mirar, iluminar al otro, casi siempre “objeto de conocimiento”. Lo *visto* establecería un campo cerrado, reduciéndose un sólo sentido a él mismo. Debemos aclarar que esta *visión* no se refiere a la visión física como fuente de saber, sino a la del

¹⁶ J. Urabayen, “La crítica...”, en Revista Estudios Filosóficos, Vol. LIII, N° 153, 2004. Pág. 316.

¹⁷ J. Urabayen, “La crítica...”, en Revista Estudios Filosóficos, Vol. LIII, N° 153, 2004. Pág. 316.

¹⁸ M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Nancea, 1980, pág. 48-49, en Julia Urabayen, pág. 323. Los paréntesis son de la autora.

¹⁹ García - Baró, Miguel, “El Desafío de Lévinas”, en Signa, Revista de la Asociación de Semiótica Española, N° 5, 1996. Pág. 22 - 23.

intelecto, dando origen a verbos claves para la era actual: *contemplar* como fuente para las *teorías*; *ver* como origen de la *idea*; otras nociones -que vienen del campo visual- como *reflexión, especulación, evidencia*. Así, ya Platón -en La República-²⁰ pone en juego su mito de la caverna y la referencia al *Sol* como Bien, logrando la distinción entre *luz* y *oscuridad*, cuestión que seguimos viendo en la Modernidad con sus clasificaciones conceptuales y su exigencia hacia la claridad, la distinción y lo categorial.²¹ El movimiento metodológico consiste en *observar* para luego absorber eso que logré conocer; queda el conocimiento cerrado estableciendo un sentido: límites claros, fronteras delimitadas. Podríamos decir que quedamos bajo una *totalidad* que no permite la Diferencia radical, pues primeramente reconoce la diferencia, pero para domesticarla y asimilarla, no soportando su absoluta separación. El concepto de totalidad es basal en la crítica que hace Lévinas a la filosofía occidental, por lo que nosotros queremos tomarlo como hilo conductor en este primer capítulo.

I.3. Los puntos de contacto y los distintos escorzos de la crítica

De este recorrido establecido, podemos articular un primer punto de contacto para la crítica que pretendemos desentrañar: los conceptos de *totalidad* y *sentido*. De esta manera, la hipótesis que estructura nuestra tesis, es que al desestructurar el concepto de totalidad se logra desentrañar un tipo de constitución de sentido. Esta desestructuración permite acceder a los andamios de una cierta *constitución* de sentido, y es contra este andamiaje que Lévinas se instala, por lo cual nos interesa averiguar esta plataforma que hace aparecer una constitución de sentido para profundizar en ella y luego dar cuenta de un sentido otro, de una re-configuración del sentido. La importancia que tiene el concepto de Totalidad en Lévinas permite dar cuenta de varios conceptos filosóficos y re-configurarlos con otro sentido, de ahí que lo utilicemos como hilo conductor. Pero, ¿cómo podríamos ir relacionando totalidad y sentido? Si la noción de totalidad significa un sentido, ¿cómo se estructura este sentido?

Creemos que desde los inicios de la filosofía occidental se ha intentado establecer grandes *sistemas, globalidades, síntesis universales* para guiar el camino hacia la verdad, para establecer el saber. “Esta historia (la de la filosofía) puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo (...)”²² Por lo tanto en la medida que podemos totalizar las realidades, los fenómenos, éstos los podemos ubicar, definir, situar y conocer fácilmente, no hay cabida al misterio o al secreto. La idea de totalidad se basa en el privilegio de la razón, derivando de esta manera una identidad estable y localizable, la instauración de un tiempo finito, una historia lineal e universal, por lo tanto, todos viviendo bajo un “mismo modo de ser”²³. Ese ha sido el camino hacia la búsqueda de sentido; por lo tanto, el concepto de totalidad, según Lévinas, por su condición abarcativa -nada queda fuera de ella- establece un pensamiento absoluto, que estructura un sentido que nos va entregando significados pre-establecidos y circunscritos.

²⁰ Cfr. Platón, *La República*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005. Libro III (514^a – 516d), Pág. 445 – 450.

²¹ Cfr. Prólogo de Silvina Rabinovich en E. Lévinas, *La huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2001. Pág. 10 – 18.

²² E. Lévinas, *El*, Pág. 63. El paréntesis – (la de la filosofía)- es nuestro.

²³ Concepto acuñado por nosotros, para jugar con Lévinas cuando él habla de “otro modo de ser”: que tiene que ver con salir de la totalidad ontológica y darle cabida al otro absoluto, radical. Romper el egocentrismo de la filosofía occidental, y de esta manera que aparezca el humanismo del otro hombre.

Logra territorializarse como *e/* sentido; a nuestro entender, como “sentido común”²⁴. Según Lévinas, la filosofía occidental tiene un temor a perder la totalidad como posibilidad de contexto, a fisurarla. En la filosofía occidental, lo espiritual y el sentido están situados en el saber, de ahí las ganas de clasificar, conceptualizar y categorizar.

Este primer punto de contacto que hemos establecido –totalidad y sentido- es a modo general, por lo que estamos obligados a delimitar y a particularizar distintas críticas que ayuden a sostener este argumento, las cuales desprenderemos de la relación totalidad – sentido. Tenemos que precisar que estas separaciones son para fines metodológicos, dado que queremos mostrar las distintas aristas, “escorzos” u horizontes de la crítica, desentrañando el “fenómeno” desde distintos lugares.

Como primera crítica, queremos establecer la relación que podemos identificar entre la idea de totalidad y la idea de identidad, estableciéndose que la conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo. Visualizamos aquí la noción de diferencia que ocupa la filosofía occidental, donde toda diferencia queda subsumida en el todo. Por lo tanto, la subjetividad que aparece es aquella que pertenece a la totalidad, que puede ser clasificable y situable para un pensamiento que tiende a conceptualizarla y poseerla.

Como segunda crítica, queremos desentrañar la relación entre totalidad y tiempo. Para esto tenemos que plantear cómo la noción de tiempo se va articulando con la concepción de la muerte. En este sentido, Lévinas produce una crítica severa a los planteamientos de Heidegger en relación a su manera de entender el tiempo –que para nuestro autor está en relación con la tradición filosófica- y la muerte, en tanto que la muerte aparece en la estructura ontológica del *Dasein* como *ser-para-la-muerte* (*Seiz sum Tode* – parágrafo 49), configurando un modo de ser del ser finito. Para no explayarnos en esta territorialización, por su parte, Lévinas se preguntará: “¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final?”²⁵

Como tercera crítica –y muy cercana a la anterior- queremos describir la relación entre historia y tiempo. En esta crítica, vemos que se hace una ilusión de la historia –como historiografía- en la que se estaría integrando en un todo. La totalización se logra llevar a cabo a través de la historia (a través de los sobrevivientes), dado que hay un tiempo que ordena cronológicamente, delinea la trama del ser. Lévinas nos dirá que el tiempo de la historia universal es de fondo ontológico, generando la pérdida de los particulares, donde lo único relevante es la contabilización de ellos dentro de una totalidad. Nuevamente visualizamos cómo el sentido que nos entrega la historia se vincula con la noción de totalidad criticada por Lévinas.

Finalmente, y como cuarta crítica, es relevante describir la relación que Lévinas hace entre la totalidad y la noción de ser, cuestionamiento que tiene que ver con que el ser de la filosofía occidental es un todo, donde nada comienza y nada acaba, es una gran fuerza que comanda al ser humano, el cual sería parte de esta totalidad del ser. Es una crítica directa a un totalitarismo ontológico. De esta manera, vemos que las cuatro críticas escogidas

²⁴ Como vimos en la introducción, recordamos que el “sentido común” es una expresión acuñada y usada por nosotros. La definimos como el darle contexto y explicación a las cosas que nos suceden, como un velo estructurante de realidad. Habría relación con las “pantallas del sentido” que habla C. Holzapfel (Cfr. *A la búsqueda del sentido*, 2005) o el “buen sentido” que habla G. Deleuze (Cfr. *Lógica del Sentido*, 2005) en tanto estructuras que decantan un orden y una organización, tipo códigos sociales que dan sentido sin preguntarse –mayormente- por él. Podríamos relacionarlo también con el “mundo natural” según E. Husserl (Cfr. *Ideas* 1, 1986), el cual sería el mundo donde no está instalada la crítica.

²⁵ E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (en adelante DMT); trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Ed. Cátedra, Madrid, 2005. Pág. 127.

dan cuenta de la totalidad como una estructuración de sentido que lo deja reducido a una racionalidad, a un tiempo lineal y donde todo queda subsumido al Mismo: a una sociedad objetivada.²⁶

Contrariamente a estos pilares del pensamiento Occidental, Lévinas nos invita a la “escucha” en su pensamiento: al infinito, a la exterioridad, al “Otro”, a la Alteridad Radical. El filósofo duda de la *Totalidad* y piensa en una relación del ser con lo que él comprende por *Infinito*. Cuando fundamos las relaciones en lo que hay de trascendentes, pensamos en la alteridad radical. Por tanto, juega entre la Totalidad -como autonomía, mismidad, interioridad e identidad- y el Infinito -como heteronomía, otredad, exterioridad y diferencia - como movimientos importantes en la historia de la filosofía.²⁷ En este sentido, para finalizar, creemos necesario dar cuenta de la noción levinasiana de *infinito* como posibilidad de fisurar la noción de totalidad y dejar entrever una vía absolutamente distinta en la búsqueda de sentido. La crítica a la idea de totalidad, crítica que esboza una nueva experiencia de sentido, precisa nuevos conceptos articuladores de sentido, los cuales no estarían en la síntesis que hace la filosofía occidental, sino más bien en el “cara-a-cara” de la relación intersubjetiva, en la significación moral. Aclaramos que esta moralidad no se desprende como secundaria a la reflexión abstracta de la totalidad y sus peligros. Como dice Lévinas, la filosofía primera es la ética. “Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre hombres”.²⁸ La noción de infinito, trasciende al sujeto, re-configura a un ser más allá de la totalidad, donde lo que toma relevancia no es pensar juntos al Mismo y el Otro, sino establecer una *separación* entre el Mismo y el Otro, la que es clave para poder entender esta noción de infinito, de alteridad absoluta, en la cual es necesario indagar.

Por lo tanto, Lévinas como filósofo lituano-judío y francés a elección, logra converger distintos horizontes, tales como la tradición judía (como inicio de su pensamiento y junto con la experiencia de la guerra y del holocausto), la literatura rusa y la tradición filosófica occidental como discípulo de Husserl y Heidegger. Por esta misma “contaminación”²⁹ de tendencias es que creemos que Lévinas logra sustentar una crítica potente a la filosofía occidental, ocupando sus mismos términos, pero re-escribiéndolos para luego ser leídos y utilizados en clave ética. Sin embargo, es importante aclarar -dado que los horizontes de la crítica tienen como hilo conductor la Totalidad- que Lévinas no desecha la idea de totalidad para introducir la idea de infinito, sino más bien pone en juego los peligros que conviven cuando pensamos filosóficamente la totalidad como una síntesis que logra englobar todos los componentes, haciéndonos perder la Diferencia, la posibilidad de acceder al Otro. La pura idea de totalidad anula la idea de infinito, por tanto la relación con el otro.³⁰

²⁶ Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad* (en adelante TI); trad. Daniel E. Guillot, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.

²⁷ Cfr. Matías Marchant, *Sujeto y Deseo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Tesis para optar al grado de Magíster, 2006, Pág. 11.

²⁸ E. Lévinas, EI, Pág. 65.

²⁹ Exponemos esta palabra “contaminación” para dar cuenta que en Lévinas hubo un intento de conciliar y articular distintos horizontes, no sólo la tradición filosófica occidental. Siempre estuvo expuesto a distintas realidades, y sin dejar alguna de lado oponiéndose, más bien logró re-escribir las nociones que le interesaban con toda la influencia de estos distintos ambientes.

³⁰ Cfr. E. Lévinas, “El yo y la totalidad”, en EN, Pág. 39-40. Este artículo anterior a *Totalidad e Infinito*, deja establecido que ambos conceptos no son excluyentes, que más bien hay una tensión entre ellos. Este punto es relevante, para que no caigamos en una crítica vacía y poco clara respecto a la totalidad.

II. Los distintos horizontes de la Crítica

II.1 Totalidad como identidad fija: conciencia de sí como conciencia del todo

Tal como expusimos anteriormente, para Lévinas el discurso filosófico occidental tiende a “iluminar” a su objeto anulando todo lo otro que queda bajo su sombra, la luz está en el interior: Totalidad es la reducción de lo Otro a lo Mismo. Esta ecuación simbólica podría ser la del saber, primacía de la tradición filosófica, haciendo un movimiento que consta –frente a la distancia- de iluminar lo que quiere conocer para dejarlo subsumido en la propia identidad del que conoce; es un “otro” que es en *relación* a ese Mismo que conoce. Se precisa y delimita un sujeto que retorna siempre a lo idéntico, a su misma “morada”. Lo que acabamos de describir, se vincula con la diferencia que nos expone Lévinas entre las nociones de “necesidad” y el “Deseo metafísico”³¹, esta explicación nos pone en dirección para lograr entender de mejor manera el camino de una identidad que, o necesita completarse (síntesis) porque ha sido despojada de algo, o bien, una que va hacia lo “absolutamente otro”, respectivamente. Profundizando en las bases de la “necesidad”, nos vemos enfrentados al concepto de deseo interpretado comúnmente, en donde se estructura un sentido que mira lo “otro” como lo que nos rodea y también de lo que carecemos: el pan que comemos, los paisajes que contemplamos. Y de todas esas realidades que están ahí podemos nutrirnos como si nos faltasen. Por lo tanto, la alteridad se reabsorbe en nuestra identidad de poseedor o de un ser pensante. Lévinas nos indica que estaríamos frente a una identidad que se siente incompleta y que necesita salir de esta conciencia de lo perdido, se necesita situar dentro de una totalidad. Es una identidad que no tiene la posibilidad de intuir lo que es verdaderamente otro, más bien, se aferra a lo visible, “La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba”.³² ¿No estaremos –en la necesidad- frente a los cimientos de la identidad que ha construido la filosofía occidental, como pura totalidad estática? ¿Qué otra posibilidad identitaria podríamos concebir fuera de las estructuras de la visión y del conocimiento, y fuera del deseo entendido como necesidad?

Para seguir profundizando en la relación totalidad e identidad fija, tendríamos que precisar que para que se conforme una identidad fija -una conciencia de sí como conciencia del todo- debe suprimirse la separación entre el Mismo y el Otro, y en esa fusión sin duda alguna aparecería la totalidad, tal como vimos en el concepto de “necesidad” expuesto por nuestro autor, “En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría con la conciencia de lo perdido. Sería esencialmente nostalgia, añoranza. Pero de este modo no sospecharía aún lo que es verdaderamente otro”³³. Sin embargo, estos movimientos son más complejos de lo que parecen, fácilmente podemos caer en una figura caricaturesca del Mismo y de su Yo. Tenemos que aclarar que el Mismo ocupa un lugar importante para lograr fisurar la totalidad, pero a la vez, posee facilidad para totalizarse sin salidas, para generar una identidad clásica que estructura un sentido único a la realidad –que por lo demás ha sido el lugar que ha ocupado a lo largo de la historia de la filosofía-. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de que ha surgido una identidad clásica –a lo largo de la historia de la filosofía- como estructurante de la realidad? O más bien,

³¹ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 57 – 58. Específicamente en toda la explicación que hacemos de la “necesidad”.

³² E. Lévinas, TI, Pág. 58.

³³ E. Lévinas, TI, Pág. 57 - 58.

¿a qué se referirá Lévinas cuando habla de una identidad universal? Tenemos que aclarar que es contra la idea de Totalidad hegeliana que Lévinas se instala como punto de partida, por lo que es relevante explicitar aquello para cimentar la crítica entre la idea de totalidad y la idea de identidad. En *Totalidad e Infinito* Lévinas nos da esta clave cuando habla en referencia a Hegel y su *Fenomenología del Espíritu*: “La fenomenología hegeliana –en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto- expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados (...) La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es ‘Otro’”.³⁴

En este mismo sentido, Lévinas nos sigue diciendo, que para portar *un* sentido exclusivo, totalizante, tendría que generarse una relación recíproca, reversible entre lo Mismo y lo Otro, en ese instante sucede que la reversibilidad entre los términos podemos leerlos indiferentemente de izquierda a derecha y viceversa, lo que acoplaría ambos términos: uno a otro. Lo anterior genera una *complementariedad*, un sistema totalizado que podría ser identificado desde afuera; el Mismo y el Otro en una conciencia cerrada, el Mismo subsumiendo al Otro. Por lo tanto, la *no-separación* entre los términos –nos dirá Lévinas- posibilita el que podamos colocarnos fuera de la correlación del Mismo y del Otro y así registrar, situar, localizar una correspondencia o una no-correspondencia entre este ir y este retorno. El concepto de *separación*³⁵ -introducido por nuestro filósofo- entre el Mismo y el Otro es de vital importancia para que continuemos entendiendo su crítica a la filosofía occidental. Este concepto de separación –bajo una mirada no totalizante- implica que el Mismo y el Otro no pueden estar bajo una mirada común y que no se puede suprimir la distancia que los separa. Contrariamente a esto, en la totalidad, dirá el filósofo, “(...) el Mismo y lo Otro se encontrarían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida”.³⁶ Y la totalidad se conformaría cuando “una multiplicidad de objetos –o, en una continuidad homogénea, una multiplicidad de puntos o de elementos- forman una unidad o entra, sin residuos, en un acto único de pensamiento”.³⁷

Tal como vimos en el apartado introductorio, donde Lévinas nos muestra la ruptura entre dos tradiciones como Grecia e Israel, también la visualizamos en torno a la relación entre la idea de totalidad y la idea de identidad, en las metáforas usadas por Lévinas de las figuras de Ulises y Abraham, respectivamente. En la identidad totalizada, lo que ocurre es un movimiento que se recupera en la identificación, regresa a su mismo punto de partida, graficado en el mito de Ulises. Contraponiéndose a esto, aparece la experiencia heterónoma siendo ésta el camino que no se convierte en categoría, “(...) es, en efecto, un movimiento de lo Mismo hacia lo Otro que jamás retorna a lo Mismo. Nos gustaría oponer al mito de Ulises que retorna a Ítaca, la historia de Abraham, quien abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida...”³⁸. De esta manera, vemos que para Lévinas, el héroe griego (Ulises) es el triunfador luego de salir a sus aventuras y regresar a su patria, su viaje ha sido un retorno a lo mismo, al lugar que pertenece, y al

³⁴ E. Lévinas, TI, Pág. 60 - 61.

³⁵ Este concepto es clave en el pensamiento de Lévinas, dado que será una herramienta metodológica en su pensamiento la cual no ocupa la filosofía occidental, lo que da cuenta de la absorción que hace el Mismo del Otro en la historia de la filosofía tradicional. Además –se explicará más adelante dentro de esta apartado- esta herramienta posibilita una reivindicación de la subjetividad, la cual emerge como “existencia separada”.

³⁶ E. Lévinas, TI, Pág. 60.

³⁷ M. Marchant, *Sujeto y Deseo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Tesis para optar al grado de Magíster, 2006, pág. 13.

³⁸ E. Lévinas, “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (en adelante DEHH); trad. Manuel Vásquez, Editorial Síntesis, Madrid, 2005. Pág. 272 – 273.

cual quiere volver. Lévinas visualiza en esta figura el logocentrismo que la cultura griega potencia, donde todo retorna a su lugar de origen, en un movimiento dialéctico que consta de una tesis, antítesis (oposición) y finalmente, síntesis. "...el héroe del logos griego (y de la Fenomenología del Espíritu hegeliano), de la conceptualización totalizante y autónoma, es sin duda, Ulises (...)"³⁹ La razón nos mantiene en la inmanencia de nuestros actos. La totalidad, ¿no es una pura inmanencia, una relación identitaria clásica donde "Yo es Yo"? ¿No es este movimiento identitario el que critica Lévinas? Al parecer, la crítica se dirige por estos caminos, y por lo mismo, re-escribe la manera que tiene el Yo de comportarse con los Otros; el movimiento dialéctico hegeliano genera una totalidad en donde finalmente, la diferencia no es diferencia; donde el yo al situarse como otro, aún así no logra configurarse como lo Otro. "La identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: "Yo es Yo". La originalidad de la identificación irreductible al formalismo de A es A, no sería así digna de atención"⁴⁰. El Mismo –ser que consiste en identificarse en ser siempre el mismo- tiende a situarse en la totalidad donde siempre está determinando a lo Otro, pero él no se deja perturbar por el otro. La relación entre la totalidad y el Mismo es que no hay diferencia radical, no se posibilita la exterioridad.⁴¹ Por lo tanto, para poder salir a lo exterior, Lévinas re-configura al Mismo: "yo" es estar fuera de todo sistema de referencias, es tener la identidad como contenido. El Mismo identificado con su yo es pura interioridad, es un sujeto que no permanece el mismo en todo momento, más bien su existir consiste en identificarse, en recuperar su identidad a través de todo lo que le ocurre. De esta manera, el Mismo es un absoluto, no un ser que está en una dialéctica totalizadora que camina subsumiendo sus diferencias, sintetizándolas. Más bien, el Yo es un punto de partida necesario para lograr encarnarse en el Mismo no relativamente, sino absolutamente.⁴² Entonces, ¿cómo define Lévinas al Mismo absolutamente? Si el Mismo y el Otro son separados, ¿cómo se re-configura el Mismo? Al re-configurarse el Mismo, ¿dónde lo sitúa Lévinas? ¿Lo hace desaparecer? Si el Mismo sale de la totalidad, ¿cómo es su identidad? Finalmente, ¿cómo concibe la subjetividad Lévinas?⁴³

Para continuar tendríamos que describir el nacimiento de la noción de subjetividad en Lévinas, cómo de un "yo" hay constitución de un Mismo que es pura interioridad, separada de la existencia en general, del existir. Tal como se sabe, el proyecto levinasiano es –finalmente- el abandono del Mismo y la promoción del Otro, pero este movimiento final de su teoría, no implicó una muerte de la subjetividad, sino más bien una re-escritura del Mismo en clave ética: abierto al otro, a su exterioridad.⁴⁴ "La ética, más allá de la visión

³⁹ P. Peñalver, "Ética y violencia. Lectura de Lévinas", en Pensamiento 36, 1980, pág. 166.

⁴⁰ E. Lévinas, TI, Pág. 61.

⁴¹ Cfr. E. Lévinas, "El yo y la totalidad", en EN, Pág. 28.

⁴² Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 60.

⁴³ En el recorrido de la hipóstasis que viene a continuación, veremos que hay algunas distinciones entre el "yo", luego el "Mismo", y finalmente, la "subjetividad". En la hipóstasis el "yo" entra en escena por la constitución de un espacio egocéntrico, de una identidad radical la cual existe a partir de identificaciones con su propio sí – mismo, lo que implica una pura auto-referencia, haciendo encarnar al "yo" en un "Mismo" que es soberano y que excluye toda alteridad exterior. Es aquí que aparece una "subjetividad" encarnada en un sujeto que vincula conciencia y espacialidad, por lo tanto es un cuerpo que tiene una posición y un lugar propio, afirmando su libertad. Es una subjetividad libre, o como dice Lévinas, *atea*, la cual se escribe en clave ética porque estaría abierta al otro.

⁴⁴ Habría que precisar la manera en que Lévinas entiende la Ética. El autor da un giro al sentido clásico de la ética, entendida como una autoridad que representa una ley abstracta, más bien su ética está encarnada en el encuentro con el otro, en una relación cara-a-cara, dándole especial importancia a la relación intersubjetiva entre los hombres, ahí radica su ética. Por lo tanto, no habría una

y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera”.⁴⁵ Pero para llegar a una descripción ética de la subjetividad, queremos describirla en su constitución, porque sin esta subjetividad, su re-escritura ética sería imposible. En este sentido, pensamos que ya en los primeros textos de Lévinas⁴⁶, hay ciertos intentos por re-escribir éticamente la subjetividad, por eso su paso metodológico de establecer ciertas críticas a ciertos conceptos, como por ejemplo la que hace al ser heideggeriano. Lévinas no partió de una subjetividad pre-establecida, sino que mediante el concepto de la hipóstasis⁴⁷ quiso describir el momento preciso de su constitución, separándose del anonimato impersonal del ser (*hay – Il y a*)⁴⁸. Lo dijo Jacques Rolland en su introducción a *De la Evasión*, reafirma que el Yo que se pone como Mismo en la hipóstasis, logra salir del horror del *hay* y así dominar su existencia.⁴⁹ Lévinas realiza con la hipóstasis una “inversión ontológica”, en donde del ser impersonal (*hay*) aparece un existente que quiere salir a la existencia, de toda la inarticulación del *hay*, se opone el “yo existo”, y la existencia de ese hecho hace que el “yo” se encarne en el “Mismo”, lo que tiene relación con un instante o presente preciso y particular. Aquí Lévinas nos saca de la articulación tradicional del tiempo para mostrarnos la discontinuidad del instante, la cual hace que aparezca la subjetivación. “El *novum* introducido por el nacimiento de un sujeto en lucha con el ser impersonal se materializa en la discontinuidad del presente, liberado de la herencia del pasado y la anticipación del porvenir”.⁵⁰ Entonces el anonimato ontológico se quiebra por la aparición de un sujeto personal, de un existente.

Por lo tanto, con la hipóstasis, el yo aparece en la escena de la existencia, se sale del “zumbido del hay” para decir “yo soy”; Lévinas nos muestra un “yo” en un espacio egológico, donde hay un existir narcisista que es *puro egoísmo*: identidad radical donde el yo existe a partir de sí mismo, en donde sólo sale de sí para volver a su punto de partida. En esa vuelta a su propio punto de partida, es que el “yo” se encarna constituyendo un Mismo que

ley universal que guíe los particularismos, por lo que el Mismo en su interioridad no absorbe al Otro, más bien se deja cuestionar por este otro que viene de frente mostrando toda su exterioridad respecto al Mismo; la ética es encuentro y cuestionamiento. Como dice en *Totalidad e Infinito*, la ética no sería una reducción de lo Otro al Mismo como lo sería la ontología desde su paradigma totalizante e universal según Lévinas (lo veremos en el apartado II.4), más bien le llama ética “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro”, Pág. 67. Siendo esta ética levinasiana primera que la ontología.

⁴⁵ E. Lévinas, TI, Pág. 308.

⁴⁶ Pensamos puntualmente en *De la Evasión, El Tiempo y el Otro y De la existencia al existente*.

⁴⁷ El concepto de la hipóstasis lo describiremos a continuación, pero tenemos que aclarar que la hipóstasis se relaciona muy cercanamente con el noción de ser anónimo levinasiano (*hay*), el cual es un concepto que describe Lévinas como crítica a la ontología heideggeriana, entregándole otro sentido a la noción de ser. Mientras Heidegger interroga al ente para llegar al fin último que es el ser, Lévinas parte de un ser puro en donde se produce la ruptura con la aparición de un existente, la subjetividad de un sujeto (hipóstasis). Sabemos que para describir el *hay* debemos entrar de manera clara a las críticas que hace Lévinas a Heidegger. Por lo tanto, en este apartado se describirá el *hay* sólo en relación a la hipóstasis cuando sea necesario, ya que profundizaremos en esta noción en nuestro apartado II.4. “Totalidad y `un mismo modo de ser”, Pág. 35.

⁴⁸ Cfr. J.A. Sucasas Peón, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en Revista *Anthropos*, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998. Pág. 38 - 39. La noción del *Hay* es el acontecimiento de ser puro, presencia de un existir (ser) sin existente (ente); existir puro, atributo sin sujeto, accidente sin sustancia.

⁴⁹ Cfr. J. Rolland, Introducción a *De la Evasión*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2000c. Pág. 65.

⁵⁰ J.A. Sucasas Peón, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en Revista *Anthropos*, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998. Pág. 39. Podemos ver aquí que la noción de tiempo levinasiano también aparece, tema que será tratado en el apartado II.2 Totalidad y Tiempo. Con estas notas, podemos visualizar que los apartados que hemos definidos es por alcances metodológicos, ya que la teoría levinasiana no es lineal, sino llena de saltos y de una enorme circularidad.

está separado de todo, que es pura interioridad, que no se puede situar en una totalidad, pero el cual sí tiene una posición, un *aquí* (suelo firme de un lugar propio), sólo él tiene acceso a su existir, "(...) *constituyendo un Mismo soberano que excluye cualquier alteridad exterior*"⁵¹, es un sujeto que afirma su libertad y poderío. Sin embargo, aunque el Yo salió de lo anónimo del *hay*, paga un costo, la identidad no es sólo salida de sí (control del existir anónimo), sino también es un retorno a sí mismo, no podemos separarnos de nosotros mismos, y ese es el precio que se paga por la separación del Mismo, hay que ocuparse de uno mismo. Esto para Lévinas es la materialidad del sujeto, "El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí. El existente se ocupa de sí mismo. Esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto".⁵² Aparece la paradoja: un ser que es libre, pero que pierde su libertad de inmediato porque es responsable de sí mismo.⁵³ Así se configura una subjetividad que emerge como existencia separada, absoluta, como una inmanencia radical, o bien, como una interioridad que sólo existe para sí misma, por lo tanto, existe como puro egoísmo.

Ahora bien, si nos vamos a *Totalidad e Infinito*, vemos cómo el Mismo absoluto entra en relación con el mundo, y aunque es una primera alteridad, extraña para él, el Yo se revela como un Mismo justamente en "la estancia en el mundo". De esta manera, la modalidad del Mismo, su identidad constituyentemente egoísta, que tiene que ver con que todo le pertenece, logra poseer todo lo que le rodea, suspendiendo la misma alteridad de las cosas. Se constituye un Mismo, que es pura inmanencia, y gracias a esta inmanencia del Mismo –tal como describimos el proceso de subjetivación– es que no conforma una totalidad con el Otro: "Si el Mismo se identificase por simple oposición a lo Otro, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro"⁵⁴. Y sin embargo, desde este lugar nos dice Lévinas, se puede llegar a lo "absolutamente otro", no desde una totalidad donde los términos son recíprocos, sino donde los términos están completamente *separados*, en tanto Mismo y Otro. Se está frente a una interioridad que en un primer momento posee o se niega a poseer, se identifica a las alteridades como parte del Mismo. "Los "momentos" de esta identificación –el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía– no deben figurar como datos empíricos y contingentes, pegados sobre una osamenta formal del Mismo. Son las articulaciones de esta estructura"⁵⁵. Por lo tanto, la subjetividad es una identidad móvil, un sujeto que logra distintas articulaciones, no va totalizando de manera lineal. Si la subjetividad se confunde con la totalidad, se cierra, se fija la posibilidad de ser impactado por algo ajeno, por lo absolutamente Otro; en este mismo sentido, si no hay una subjetividad propia, el sentido se enfrascaría en una estructuración de la realidad. La subjetividad propia –tal como la postula Lévinas– permite portar nuevos sentidos, los cuales surgirán –como veremos más adelante– de este encuentro con lo absolutamente Otro, con la Alteridad Radical.

La noción de totalidad que critica Lévinas, –la que se basaría en la reversibilidad y la representación– plantea que la racionalidad y el saber como primera puerta, constituyen la totalidad. Así lo demuestra en su artículo publicado en 1954 sobre "El yo y la totalidad": Nuestro filósofo ya sentaba ciertos antecedentes respecto a la Totalidad y el saber. Plantea

⁵¹ J.A. Sucasas Peón, "La subjetivación. Hipóstasis y gozo", en Revista *Anthropos*, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998.

Pág. 40.

⁵² E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro* (en adelante TA), Ediciones Paidós, Barcelona, 1993. Pág. 93.

⁵³ Cfr. E. Lévinas, TA, Pág. 93.

⁵⁴ E. Lévinas, TI, Pág. 62.

⁵⁵ E. Lévinas, TI, Pág. 62.

una totalidad donde el yo está desprendido de los otros, y el cual se vincula a través de un diálogo amoroso, por esta razón, no estaría en la totalidad que él mismo critica, “No se trata de una simple adición de individuos que pertenecían a la extensión de un concepto ni de una configuración de momentos que constituirían o realizarían la comprensión del concepto “hombre”: la totalidad no se reduce a un reino de fines”.⁵⁶ La categoría de totalidad que él critica, es la que vemos en asociación con una violencia: un individuo funda su particularidad en la totalidad, sacrifica su individualidad en provecho de lo general, genera un orden universal donde se absorbe, subsume o consume la mismidad de los seres. En este sentido, aclaramos que para Lévinas el hombre es una singularidad de sentido, la cual se diferencia de la totalidad donde los individuos quedan todos subsumidos bajo un concepto o un pensamiento. El lenguaje⁵⁷ más bien vincula a los hombres, sin hacerlos perder su singularidad, por lo tanto la subjetividad del Mismo no puede llegar al Otro bajo una abstracción aplicada a sí mismo. En este sentido, “El saber se funda en la mismidad, no la constituye”,⁵⁸ implica una nueva mirada a la totalidad. Ésta no quedaría comandada por la racionalidad abstracta de lo conceptual, sino que vincularía al Mismo y al Otro por un pensamiento que consiste en hablar, lo que Lévinas llamó “religión” –ligadura entre el Mismo y el Otro sin constituir una totalidad-.⁵⁹

Ahora bien, si nos alejamos de la relación entre la idea de totalidad y la idea de identidad como conciencia de sí, y comenzamos a hablar de los conceptos levinasianos de *Deseo metafísico, trascendencia, infinito*, nos adentramos a otro concepto de subjetividad: uno que no aspira al retorno (representado en la figura Abraham), que no tiene parentescos, que quiere una vinculación entre el Mismo y el Otro, sin que este último quede desprovisto de su alteridad.⁶⁰ Una subjetividad que en su interior, al estar separado radicalmente del otro, ya no hay constitución de la totalidad, sino una aspiración a la trascendencia, y no obstante no puede renunciar a su egoísmo, ya al encontrarse en un discurso, le reconoce al Otro un derecho sobre su egoísmo. Al ser el Otro recibido, la subjetividad es significada como pasividad, se connota como hospitalidad.⁶¹ Pero ¿cómo se da este giro en que la hospitalidad es pasividad? ¿Qué sería la pasividad? ¿Cómo puede pensarse en recibir al Otro en pasividad, si más bien, recibir es una actividad? Estas preguntas nos hacen volver a decir que nuestro autor re-escibe éticamente los conceptos de la subjetividad, de la hospitalidad y de la pasividad, lo que implica que éstos no hacen referencias a sus sentidos comúnmente entendidos, sino más bien hacen referencia a un sentido otro, que sería entendido éticamente. De esta manera, si decimos que la ética, según Lévinas, es encuentro con el otro y cuestionamiento hacia el Mismo por parte del Otro, vemos que la subjetividad al estar encerrada sin poder ser localizada dentro de la totalidad, ella misma en su yo es invadida por la exterioridad que viene de más allá, fuera de la totalidad, lo que implica una imposibilidad de incorporar eso Otro que viene de afuera; quedamos sin poder controlar, sin poseer e incorporar esa relación de manera activa, por lo que la subjetividad es

⁵⁶ E. Lévinas, “El yo y la totalidad”, en EN, Pág. 40.

⁵⁷ Debemos precisar que nuestra tesis no abarcará una explicación exhaustiva a cómo Lévinas re-significa el lenguaje, dado que eso es un tema que podría abarcar la tesis completa. Sin embargo, tenemos que aclarar que la función del lenguaje en Lévinas es relevante, porque tiene el cometido de ligar –justamente- lo que está separado, sin conformar una totalidad, y a eso lo llamó “religión”. Lo explicamos a continuación.

⁵⁸ E. Lévinas, “El yo y la totalidad”, en EN, Pág. 40.

⁵⁹ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 64.

⁶⁰ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 57 - 58.

⁶¹ J. Urabayan, “La crítica...”, en Revista Estudios Filosóficos, Vol. LIII, Nº 153, 2004. Pág. 321.

pasiva frente a eso Otro que se me avecina, y frente a su cuestionamiento no nos queda más posibilidad que encontrarse con él, re-configurándose la subjetividad hacia una subjetividad pasiva, hospitalaria, de ahí su re-escritura ética, que permite una nueva manera de relación entre el Mismo y el Otro. “Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo (...) Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el “en nuestra casa”. Pero extranjero quiere decir libre”.⁶²

II.2. Totalidad y Tiempo

Para este apartado, nos interesa describir la relación entre la totalidad y el tiempo, lo que nos obliga a ver la relación de estos conceptos con la muerte. ¿Por qué Lévinas relaciona el tiempo y la muerte? ¿Ya la tradición filosófica ha identificado ciertas nociones que vinculan el tiempo y la muerte? Lévinas realiza una fuerte crítica a la tradición filosófica cuando plantea que ésta ha entendido la muerte siempre inscrita en un devenir, donde finalmente se llega al dilema del ser o la nada, inscribiéndonos –al hombre- en un tiempo finito y lineal. Se vislumbra aquí que la filosofía occidental dominante siempre ha estado dentro de un panorama que privilegia la Ontología, en donde el sentido es adquirido por el hombre en su relación con el ser. Ya se deja entrever que para Lévinas –y lo veremos con detención en uno de los siguientes apartados-, la filosofía de la tradición orientada hacia lo ontológico se cierra con Heidegger.⁶³ Si vamos a los cursos de los años 1975 - 1976 que dictó Lévinas⁶⁴, nuestro autor profundiza en estos temas (totalidad, muerte y tiempo) una discusión importante con Heidegger, de la cual criticará las nociones de este último, re – configurando las nociones de tiempo y muerte, postulando que Heidegger caía en una concepción totalizante del hombre, por lo tanto de su manera de concebir la muerte y el tiempo.

En este contexto, Lévinas critica a Heidegger y su vinculación extrema con la filosofía tradicional, específicamente en su concepto de *ser-para-la-muerte* (*Seiz sum Tode*)⁶⁵. Para Lévinas, Heidegger ahí muestra la tendencia a vincular siempre el sentido hacia al ser, por lo que la muerte se experimenta en la afección de la angustia frente a la nada. Si vamos –sinópticamente- a *Ser y Tiempo*, Heidegger nos dice que la muerte es un modo de ser del *Dasein*, por lo que la muerte se estructura en el *Dasein* como *ser-para-la-muerte*, esto es, “la manera de ser en la que el *Dasein* está vuelto hacia su muerte.”⁶⁶ Si seguimos los planteamientos de Heidegger, nuestra existencia –como modo de ser- sería estar vueltos hacia un fin, o más bien, hacia *mi* propio fin y de nadie más. De esta manera, el tiempo está pensado a partir de la muerte, porque el tiempo es un modo de ser del ser finito, en tanto el *Dasein* asume el *ser-para-la-muerte* y vislumbra –en ese momento- que la muerte es algo insuperable que le abre todas sus posibilidades en su existencia finita (tiempo) y arrojada.⁶⁷ “El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella

⁶² E. Lévinas, TI, Pág. 63.

⁶³ Cfr. P. Peñalver Gómez, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en Revista Anthropos, Huellas del conocimiento, N° 176, 1998, pág. 55.

⁶⁴ Libro que fue editado posteriormente como *Dios, la muerte y el tiempo (DMT)*; trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Ed. Cátedra, Madrid, 2005.

⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Parágrafo 49, Pág. 267.

⁶⁶ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Parágrafo 49, Pág. 267.

⁶⁷ Cfr. Patricio Peñalver Gómez, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en Revista Anthropos, Huellas del conocimiento, N° 176, 1998, pág. 55-56.

“es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*”.⁶⁸

El sentido del tiempo se entiende bajo el ser finito, en donde la muerte ya está incorporada en nuestra estructura existencial, por tanto es una situación que es inminente, como si ya conociéramos la muerte. En este sentido, tal como dice Lévinas: en el tiempo original de Heidegger hay una relación con el futuro que es una relación con la posibilidad –en este sentido, anticipación al futuro como posesión–, por lo tanto gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein*.⁶⁹ Aquí ya podríamos asociar a la noción de totalidad que critica Lévinas, el *Dasein* ya incluye la muerte y el tiempo en una totalidad. “La muerte señala, para empezar, la terminación del “estar allí”, pero, gracias a ella, ese “estar allí”, o el hombre que, como ente, constituye el acontecimiento de ese “estar allí”, es la totalidad de lo que es (...)”⁷⁰

Al seguir desentrañando la crítica en cuestión, vemos que la muerte y el tiempo están incluidos en la manera de ser del ente, en este caso no de cualquier ente, sino del *Dasein*. La concepción de Heidegger para Lévinas implica que, “La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el *Dasein* desde que existe, de modo que la fórmula ‘tener que ser’ significa además ‘tener que morir’. La muerte no debe concebirse en un futuro sin consumir, sino que, por el contrario, a partir de ese “que ser” que es también “que morir”, debe concebirse inicialmente el tiempo”.⁷¹ Por lo mismo, nosotros tenemos la posibilidad de relacionarnos con eso que es inminente, como la muerte, desde nosotros mismos gracias a esta manera de concebir la muerte y el tiempo. Para ser rigurosos, gracias a la estructura existencial -del *Dasein*- *ser-para-la-muerte* nos vinculamos con eso que ya está englobado en nosotros mismos, se muestra radicalmente la posesión de nosotros englobando todo lo que está más allá de uno, incluso la muerte. En estos análisis de la muerte y el tiempo, es importante que la muerte sea concebida como fin, pero más importante es mostrarnos que la muerte nos *evidencia* la manera en que nosotros somos nuestro ser. Nueva totalización de la ontología, que hace surgir la pregunta ¿dónde queda el otro en esta concepción heideggeriana? Incluso lo vemos con más potencia, cuando la preocupación por la muerte no es “por la muerte”, sino que por *mi* muerte. Como nos dice Lévinas, “Existir para la muerte` es relacionarse con la muerte a través de ese mismo ser que soy”.⁷²

Por lo mismo, nuestro autor pensará la muerte y el tiempo de otra manera radicalmente distinta a Heidegger y a la tradición, por lo que se hace necesario entrar en esta re-configuración. Podríamos partir diciendo que Lévinas cuando critica a la tradición filosófica en su concepción de muerte como paso del ser a la nada, pone en juego su propia hipótesis para decirnos de dónde viene esa interpretación de la muerte. Nos dice que la génesis de esa interpretación aparece como una intencionalidad *a priori* en la pasión del asesinato del Otro. “La identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte del Otro en el asesinato”.⁷³ Esta mirada levinasiana tiene que ver con dar cuenta de la radical anulación del otro en la tradición filosófica, por tanto él no podía pensar la muerte de esta manera, ya que la relación con otro es de entrada moral, y esta relación moral nos imposibilitaría la

⁶⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Parágrafo 49, Pág. 261.

⁶⁹ Cfr. E. Lévinas, DMT, Pág. 68.

⁷⁰ E. Lévinas, DMT, Pág. 65.

⁷¹ E. Lévinas, DMT, Pág. 57.

⁷² E. Lévinas, DMT, Pág. 65.

⁷³ E. Lévinas, TI, Pág. 246.

aniquilación del otro. La muerte para nuestro autor claramente deslegitima la opción entre el ser y la nada.⁷⁴

Lévinas piensa la muerte como aquello que tiene un carácter totalmente imprevisible, porque el instante final que se avecina con la muerte no depende de nosotros como sujetos reales, sino que es una característica propia de la muerte. Por lo tanto, la muerte no puede ser dominada y puesta en el horizonte de nosotros como sujetos. Aquí radica su giro respecto a Heidegger, para quien la muerte puede ponerse en un horizonte de sentido proponiendo una anticipación de posibilidades (específicamente en el *ser-para-la-muerte*); en cambio, para Lévinas la muerte no puede ser anticipada, constituyendo un misterio que rompe con la totalización del *Dasein* y su muerte. “Ahora bien, la muerte vendría absolutamente de fuera”.⁷⁵ Lévinas, nos propone pensar la muerte a partir del tiempo, en donde el tiempo “es relación con lo infinito: tanto relación con el otro, como resistencia a la pura y desnuda finitud, o ser contra la muerte.”⁷⁶ Ya como hemos venido desentrañando, Lévinas piensa en un ser separado respecto al Otro, el Mismo es un psiquismo, por lo tanto fisura la totalidad y constituye un sujeto temporal, que está expuesto a la violencia de la muerte que viene de fuera, de un lugar otro, de un absolutamente otro; en este aspecto metodológico de la muerte, Lévinas nos muestra la relación temporal que implica la relación con el otro, por lo mismo la importancia de la separación entre el Mismo y el Otro. El Ser temporal es un “tener todavía tiempo” porque hay una discontinuidad (diacronía) entre el Mismo y el abismo de la muerte, por lo tanto en esta re – configuración de la muerte a partir del tiempo nos permite entender la relación con eso que no nos constituye, que es el Otro. ¿Qué implica este ser temporal? “Ser temporal es a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él, esto es, el modo de ser propio de un ser separado pero expuesto a la violencia del otro”.⁷⁷

Para finalizar, habría que decir que esta manera de concebir el tiempo nos permite entender la relación ética a la que apunta Lévinas, y que dejamos -y dejaremos- ver en cada apartado de la crítica. Relación ética que tiene como requisito dejar entrar al otro en nuestro terreno -según la primacía de su carácter imprevisible, como la muerte- pero sin que pierda su trascendencia y alteridad radical. Hay una relación clave entre esta noción de tiempo y el otro, porque el ser temporal es posibilitado por la separación de éste, pero al mismo tiempo, inscritos en una relación social.⁷⁸ Lévinas lo dijo en el prefacio de *El Tiempo y el Otro*, treinta años más tarde de su publicación: “El ‘movimiento’ del tiempo entendido como trascendencia al Infinito de lo ‘completamente Otro’, no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el *misterio* de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre”.⁷⁹

⁷⁴ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 156.

⁷⁵ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 157.

⁷⁶ P. Peñalver Gómez, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en *Revista Anthropos*, Huellas del conocimiento, N° 176, 1998, pág. 56.

⁷⁷ P. Peñalver Gómez, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en *Revista Anthropos*, Huellas del conocimiento, N° 176, 1998, pág. 56.

⁷⁸ Cfr. P. Peñalver Gómez, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en *Revista Anthropos*, Huellas del conocimiento, N° 176, 1998, pág. 57.

⁷⁹ E. Lévinas, TA, Pág. 71

II.3. Totalidad e Historia

En este tercer apartado, hay una continuación del anterior, dado que cuando Lévinas nos expone respecto a la totalización que provoca la historia, no puede dejar de hablar de la noción de tiempo que está implicado en esta historia universal que él critica. Por lo demás, la manera de re-leer el concepto de historia no totalizado, va de la mano con una nueva mirada a la temporalidad; manera de concebir el tiempo que fue descrito en el apartado anterior.⁸⁰

Podríamos comenzar con una crítica directa que hace Lévinas a la asociación totalidad – historia: “La totalización no se lleva a cabo más que en la historia –la historia de los historiográficos- es decir, entre los sobrevivientes. Reposo sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí (...)”⁸¹. Lévinas nos muestra en esta crítica que la historia se puede entender a partir de la siguiente relación: los sobrevivientes a un pasado -o bien a una etapa cronológica de la historia- son capaces de relatar cómo fue aquel pasado de los sujetos, de las subjetividades que vivieron en ese pasado, logrando situarse en un lugar afuera – tal vez privilegiado- de la totalidad para comentar aquellos episodios dignos de contar. Por lo tanto, los seres en una primera aproximación –nos dice Lévinas- parecen concebirse bajo una mirada que los hace pertenecer integrados en un todo. Tal como hemos visto a lo largo de este primer capítulo, visualizamos una *historia global*⁸², en la cual aparece una noción de tiempo que es clave para poder entender la historia universal: este tiempo permanece al igual que el fondo ontológico –crítica a la noción de ser heideggeriano que veremos más en el próximo apartado- donde prima una generalidad del ser por sobre los existentes particulares, donde las existencias particulares se pueden apuntar y contar como si sucedieran dentro de la trama de un ser general y global a todos, por lo tanto serían resumibles en sus esencias. Al fin de cuentas, se contabilizan y resumen las subjetividades, que se pueden localizar y generalizar dentro de los registros de la historia. El tiempo de la historia universal deja puntuado el nacimiento y la muerte y opera en el intervalo de ambas nociones, ahí funciona el historiador como sobreviviente.⁸³ En este sentido, la historia y su linealidad temporal lo que pretenden es totalizar la existencia.

¿Cómo pretende Lévinas romper con esta mirada totalizante de la historia que nos sumerge en una temporalidad establecida y contable? ¿Qué implicancias tiene esta concepción de la historia en la subjetividad levinasiana que hemos tratado a lo largo de los apartados anteriores? Podríamos señalar que esta mirada totalizante de la historia, conlleva un tiempo cronológico para los seres que la habitan, haciéndoles perder toda la potencia de su propia *interioridad*, cuestión clave en la subjetividad levinasiana. “Esa vía histórica, en la que convergen las instituciones y la política en general, no respeta la verdad de la interioridad, la dimensión apologética del yo. En el juicio de la historia la subjetividad no habla.”⁸⁴ La asociación “totalidad – historia” hace entrar en juego hitos nombrables y

⁸⁰ Creemos necesario insistir que la separación entre el apartado II.2 y el presente (II.3) se ha debido a fines didácticos y para lograr desentrañar los conceptos lentamente, intentando no caer en confusiones.

⁸¹ E. Lévinas, TI, Pág. 78.

⁸² Cfr. Michel Foucault, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002. Pág. 15. Este concepto apunta a describir aquella historia que intenta restituir la forma de conjunto de una sociedad o civilización. Descripción que apunta a mostrar la significación común a todos los fenómenos de un período.

⁸³ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 78 – 79.

⁸⁴ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 161.

objetivables, por lo que la interioridad pasa a constituir el no-ser donde todo es posible, por lo tanto, toda esa posibilidad es pura posibilidad de locura, es decir, irracionalidad, desorden, movilidad. Lévinas nos dice que la interioridad pierde sentido en la *historia global*, dado que al ser rescatada de la totalidad pierde toda su potencia; para la historia totalizada, la interioridad es definida como una “nada”, como “puro pensamiento”⁸⁵.

Ahora bien, ¿cómo definiría Lévinas esta interioridad que él reivindica? ¿Tendrá relación con la separación radical que construye en su noción de subjetividad vista anteriormente? Para poder instalar la interioridad –nos dice Lévinas- debe haber un ser separado, de esta manera la totalización de la historia no será la última posibilidad, ni la única. Pero para lograr un ser separado, hay que re-escribir la noción de muerte y el tiempo que la acompaña, la cual no puede concebirse como fin –el fin es la manera en que piensan la muerte los sobrevivientes de la historia-. Citamos in extenso: “La separación indica la posibilidad para un ente de instalarse y tener su propio destino, es decir, de nacer y morir sin que la ubicación de este nacimiento y de esta muerte en el tiempo de la historia universal contabilice su realidad. La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extrae de ningún modo su significación de la historia”.⁸⁶ En este mismo sentido, la interioridad toma una real importancia –tal como lo hemos visto a lo largo de todo el capítulo- porque se instala en un orden diferente del tiempo histórico que impregna la totalidad; la interioridad deja pendientes, sigue siendo posible lo que en el tiempo histórico ya no es posible. Claro está que la interioridad, que es un ser separado y que invoca un comienzo absoluto, para los acontecimientos históricos es absurdo. Sin embargo, la subjetividad es reivindicada por Lévinas, en tanto ser separado que puede re-ubicarse como interioridad, por lo tanto fuera de la totalidad de la historia. Lévinas nos dice en *Ética e Infinito*: “Entre los hombres está ausente esa esfera de lo común que toda síntesis presupone. El elemento común que permite hablar de una sociedad objetivada, y por el cual el hombre se asemeja a las cosas y se individualiza como una cosa, no es primero”.⁸⁷ Lévinas re - escribe lo temporal en la historia: aquel orden cronológico y lineal que recrea la historia para hacernos parte de una globalidad, se pierde.

Por lo tanto, el tiempo interior no se puede situar con el tiempo objetivo nos dice Lévinas. Ya en el tiempo objetivo de la historia el yo se pasa a una tercera persona tal como lo nombra el sobreviviente; ahora bien, el tiempo interior, el tiempo del yo están bajo una separación. Pero no tenemos que confundirnos, Lévinas nos dice que para que sea una separación radical –herramienta que él busca- cada ser debe tener su tiempo, por lo tanto, cada ser tiene que tener su propia interioridad, esa es la única manera que cada tiempo no sea absorbido por el tiempo universal. Si la separación no es radical, la interioridad puede caer bajo el tiempo común de la totalidad, haciendo perder toda la pluralidad que invita la separación. “Gracias a la dimensión de la interioridad, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización”⁸⁸. Por lo tanto, esta discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico, Lévinas nos dice que, más bien lo que ha hecho el tiempo histórico para comprender a los seres es sacrificar la interioridad. En este mismo sentido, nuestro filósofo nos propone entender de otra manera *lo real*, no sólo a partir de la objetividad histórica, sino que también desde el *secreto* que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de posibilidades interiores. El pluralismo que se pierde en la totalidad es posible recuperarlo

⁸⁵ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 79.

⁸⁶ E. Lévinas, TI, Pág. 79.

⁸⁷ E. Lévinas, EI, Pág. 67.

⁸⁸ E. Lévinas, TI, Pág. 81.

a partir de este secreto que es la subjetividad, dado que es imposible hacernos una idea de la totalidad humana, porque ya estamos en la vida interior cerrada de cada hombre, nos dice Lévinas.⁸⁹ En este sentido, “La vida interior es la modalidad única para lo real de existir como una pluralidad”⁹⁰, dado que rompe con el tiempo continuo de la historia y surge un pluralismo de individuos comandados por sus propias vidas particulares y propias voluntades, ya no por una causa única y totalizante, sino más bien por una causa que es primera en relación a cada individuo.

Siguiendo lo anterior, ¿qué nos dice Lévinas si logramos hacer estallar esta asociación “totalidad – historia”? ¿A dónde estamos posibilitados de llegar fuera del juicio de la historia –de su tiempo y de su totalización-? Lévinas nos dice que frente al juicio de la historia está el juicio moral que se inscribe en el rostro del otro sin contexto, ni historia. ¿Qué querrá decirnos con esto? ¿Tendrá relación con el pluralismo que nace en el tiempo interior, el cual hace aparecer el secreto? La experiencia del Otro a partir de un Yo separado es una fuente de sentido, pero que al ser separado e interior, convierte la libertad en responsabilidad. “Inversión del yo egoísta en bondad y deseo del otro, que impide para siempre la buena conciencia, la simetría de deberes y derechos, la coincidencia de la justicia con una ley objetiva inscrita o inscribible en la totalidad”.⁹¹ Por lo tanto, Lévinas nos propone la bondad para ver lo invisible por excelencia, lo que justamente borra la historia universal a los particulares. “Es la bondad, como posibilidad constitutiva del yo, lo que permite una apertura al otro en una insuperable asimetría, en la medida en que la bondad surge de esa *responsabilidad infinita* ante el juicio que juzga al yo. Ese juicio da a la vida interior, más allá de la libertad arbitraria, la verdad del ser, invisible en la historia y la totalidad”.⁹²

II.4. Totalidad y un “mismo modo de ser”

En nuestro último apartado –pero no menos importante-, queremos introducirnos a los elementos que critica Lévinas en relación a la trama del Ser. A nuestro parecer, es una crítica que está a lo largo de todo el *corpus* teórico levinasiano, pero la cual se va edificando lentamente hasta lograr un sustrato crítico importante a la época que se vivía, en donde la discusión ontológica-existencial primaba. En esta discusión, podemos puntuar hitos relevantes como la potente obra elaborada por Martin Heidegger en 1927 –*Ser y Tiempo*- la cual amplió los campos fenomenológicos e hizo alcances importantísimos a la metafísica y la ontología. Por otro lado, en el ámbito existencial, Jean Paul Sartre lanza su obra *El Ser y la Nada* en 1943. En este contexto histórico-filosófico⁹³ es que Lévinas comienza a elaborar su crítica a la ontología y a ciertos conceptos del ser heideggeriano, comenzando con un primer texto filosófico –*De la Evasión*- en 1935, donde ya postula a buscar una manera de evadirse del ser, apuntando a encontrar una salida –no una huida- de éste. Así introduce el concepto de “excedencia”. Luego, en otros dos textos primerizos de nuestro autor como *De*

⁸⁹ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 81.

⁹⁰ E. Lévinas, TI, Pág. 82.

⁹¹ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 161.

⁹² P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 162.

⁹³ A este contexto brevemente descrito, habría que incorporar lo que hemos descrito en nuestro primer apartado de este capítulo: las raíces de Lévinas y cómo es que entra a la filosofía occidental.

*la existencia al existente*⁹⁴ y *El Tiempo y el Otro* (1948) insiste en esos conceptos, dando cuenta de sus propias teorizaciones respecto a otros temas que se vinculaban con la salida del ser, como el mundo, la muerte y los otros. Sin embargo, creemos que es en su primera gran obra –*Totalidad e Infinito*, 1961- en donde logra sustentar una crítica potente –lo que no quiere decir que las obras anteriores no hayan ayudado- que apunta a descentrar la trama del ser, no erradicándola del panorama filosófico, sino que re-escribiéndola para darle un nuevo sentido; proponiendo en lenguaje levinasiano un “otro modo de ser”. Nosotros -para los fines de este capítulo- pretendemos ver cómo Lévinas desentraña la siguiente crítica: el ente ha estado siempre supeditado a una fuerza superior a él (la del ser), la que dirige su comportamiento de manera totalizante. Podemos intuir que Lévinas toma como aspecto central en su crítica, la universalidad de la ontología, del ser: “Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología (...) No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su apertura (...)”⁹⁵

Comenzamos a visualizar cómo Lévinas concibe la ontología heideggeriana, en donde el ser comandaría el hombre de una manera totalizante, habría una fuerza anónima –que sería la del ser- la cual se dona (*es gibt* – “*se da*”⁹⁶) al ser humano para guiarlo hacia el camino de la Verdad. Para Lévinas, más bien esa donación del ser estaría dando cuenta de un ser que no empieza ni acaba, que nada se le opone y que nadie lo juzga, que se da como una abundancia anónima, innombrable, que configura una totalidad en donde mueve a los hombres.⁹⁷ Ya estaríamos entrando a los caminos de la crítica levinasiana a la ontología y a ciertos conceptos del ser heideggeriano, pero nos surgen interrogantes, ¿cómo pretende Lévinas salir de la trama del ser? Si ya vemos que Heidegger vincula al ente y al ser, dado que el ser “se da”, o bien, se destina a través del ente, ¿cómo podrá pensar al ente sin el ser? ¿Qué nos querrá decir con su subtítulo en *El Tiempo y el Otro* donde dice “el existir (ser) sin existente (ente)”?

Vamos paso a paso desentrañando la crítica levinasiana a ciertos conceptos del ser heideggeriano. En primera instancia, tendríamos que decir que Lévinas acepta la diferencia ontológica propuesta en *Ser y Tiempo*, en la cual Heidegger establece que hay diferencias entre el ser y el ente, cuestión que dispuso problemas para la filosofía en su historia, y facilitó un nuevo camino para intentar responder la pregunta por el sentido del ser en general. Sin embargo, para Lévinas esta distinción heideggeriana seguía facilitando que el existente estuviese dominado por el existir; le parece importante el punto de Heidegger, pero lo cuestiona –a la vez- fuertemente, dado que esta fuerza anónima del ser dominaría al *Dasein*, dejándolo encerrado bajo una totalidad -una totalidad que es constitutiva de la ontología- en la cual la subjetividad del ente estaría ligada a una generalidad como el ser.

⁹⁴ Se podría decir que este texto es escrito desde el “pathos” entre los años 1940 - 45, en tanto fue escrito como prisionero de guerra, y donde él mismo postula en su prefacio a la 2ª edición, que no tuvo acceso a varias obras importantes de esa época, como por ejemplo *El Ser y la Nada* de Sartre.

⁹⁵ E. Lévinas, “¿Es fundamental la ontología?” en EN, Pág. 14.

⁹⁶ Expresión heideggeriana, la cual apunta a decirnos que el ser “se da”, y el ser tiene distintas posibilidades en su destino de donación, tal como la Cuaternidad, la *Ge-stell*, entre otras. El ser “se da” puesto en juego en el *Dasein*, y este destino que “se da” se presenta como verdad del ser. Cfr. M. Heidegger “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, Madrid, 2000, Pág. 275 – 276. Tendríamos que aclarar que la traducción de “es gibt” por “se da” se hace porque es importante que aparezca el verbo alemán “geben” que es “dar”. Sin embargo, en el alemán corriente el “es gibt” se traduciría por “hay”, tal como al francés se haría por “Il ya”. Nota del traductor en la “Carta sobre el humanismo”, Pág. 275.

⁹⁷ Cfr. E. Lévinas, *EI*, Pág. 43 – 50.

Lévinas sabe que en su crítica a esta dominación del ser hacia el ente, había que dar un paso radical –la separación– y sabía que Heidegger no lo aceptaría, “Esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*. Pero se trata, en Heidegger, de una distinción, no de una separación. El existir se contempla siempre en el existente, y el término heideggeriano *Jemeinigkeit* expresa precisamente, en el caso de ese existente que es el hombre, el hecho de que el existir siempre es poseído por alguien. No creo que Heidegger pudiera admitir un existir sin existente, pues lo encontraría absurdo”.⁹⁸

Por lo tanto, bajo el concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit*⁹⁹ o *el-ser-cada-vez-mío* (trad. Rivera), Lévinas fundamenta su crítica a la idea de que la existencia o ser se contempla siempre en el existente o ente, entonces el ser es poseído por alguien; ser y ente están en una relación, y esa relación es totalizante desde el punto de vista de Lévinas. Para nuestro autor, el existente está en una existencia, poseído por un ser que le es anterior, y en donde el existente no puede convertirse en dueño de su existencia, su subjetividad está determinada por otra cosa (el ser) que los hace totalizarse. “Es decir, que la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal”¹⁰⁰ ¿A dónde nos llevará Lévinas pensando en una existencia separada del existente? Al salir de la asociación totalidad – “mismo modo de ser” ¿cómo re-configurará el sentido para Lévinas? Nos interesa dejar planteadas estas preguntas, las cuales intentaremos responder al final de este apartado cuando hayamos realizado una panorámica de esta crítica.

Otro concepto del ser heideggeriano fuertemente criticado por Lévinas, es el *Mitsein* heideggeriano; traducido como el *co-estar* (trad. Rivera) o *estar-con* (trad. Gaos). Si vamos a *Ser y Tiempo* (parágrafo 26), donde se dan luces respecto al *Dasein* y los otros, vemos que no hay una separación entre “yo” y todos los demás, “(...) los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está”¹⁰¹. Por lo tanto, para Heidegger, en la estructura ontológica de estar-en-el-mundo, el *mundo* siempre es el que uno mismo comparte con los otros. El *mundo* del *Dasein* es un mundo en común, donde el estar-en es un *co-estar*. Por lo tanto, este *co-estar* es un constitutivo existencial del estar-en-el-mundo; y Heidegger lo interpreta desde el ser del propio *Dasein*¹⁰².

Justamente todo lo anterior es criticado por Lévinas, porque en esta estructura ontológica descrita por Heidegger, el Otro ya estaría agotado. “Nuestra respuesta es ésta: en nuestra relación con otro, ¿se trata de *dejarle ser*? ¿No es en su papel de interpelado donde se cumple la independencia del otro? Aquel a quien hablamos, ¿es previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor”.¹⁰³ En Heidegger, para *comprender* lo que el Otro es, sólo sería posible a través de la estructura existencial del *co-estar* que es ontológicamente del *Dasein*. Vemos

⁹⁸ E. Lévinas, TA, Pág. 83.

⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Parágrafo 9, Pág. 68.

¹⁰⁰ E. Lévinas, “¿Es fundamental la ontología?” en EN, Pág. 17.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo* trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Parágrafo 26, Pág. 143.

¹⁰² Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Parágrafo 26, Pág. 144 – 146.

¹⁰³ E. Lévinas, “¿Es fundamental la ontología?” en EN, Pág. 18.

que el Otro no elabora una trama propia, más bien queda subsumido en la del *Dasein*. La trama del sujeto queda como correlato de una trama mayor: pura totalidad. “En efecto, en el proyecto filosófico de Heidegger, la relación con los demás está condicionada por el estar-en-el-mundo y, por ende, por la ontología, por la comprensión del “ser del ente” cuyo fundamento existencial es el estar-en-el-mundo”¹⁰⁴.

Ahora bien, si profundizamos en la crítica que hace Lévinas a la ontología heideggeriana, tenemos que indagar en *Totalidad e Infinito*. Incluso hay quienes postulan a modo de hipótesis, que todo este libro es una crítica al *Ser y Tiempo* de Heidegger.¹⁰⁵ Entrando a la obra de Lévinas en cuestión, podemos visualizar –en relación con este apartado- que nuestro autor comienza haciendo una distinción¹⁰⁶ en distintos aspectos de la relación teórica. Primero nos dice que el Deseo Metafísico¹⁰⁷ sería la esencia de la relación teórica, en tanto que el saber –como significación primera- es una relación con el ser que conoce particular, porque le respeta su alteridad y no lo marca con aquella relación de conocimiento. Pero nos advierte –por otro lado- que teoría también significa inteligencia –logos del ser-. ¿Qué implica esta advertencia? ¿Qué nos querrá manifestar Lévinas? Nos dice que cuando se actúa desde esta relación teórica –la del conocimiento- la totalidad del ser aparece: el Mismo al querer conocer al Otro lo hace perder su alteridad, estableciendo la mediación del *logos*. Dice que este modo de quitarle la alteridad al ente conocido es posible cuando se lleva a cabo a través de un “término neutro”, que sería más bien un concepto pensado: cuando un individuo que existe de manera particular comienza a inscribirse en un pensamiento general. Sería el *ser* distinto del *ente*, en donde el ser no se pone en juego como ente, pero corresponde a la trama donde se ejercita el ente. “Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles. A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología”¹⁰⁸. Ya Lévinas nos da ciertas coordenadas para visualizar la asociación totalidad – ontología: la trama del ser como una totalidad que hace participar al ente, que aparece a través del ente, pero que lo sitúa, lo comanda, lo guía, y finalmente, lo absorbe.

Según Lévinas, este ha sido el movimiento de la filosofía occidental, ella ha sido una ontología, es decir, la reducción de lo Otro al Mismo, guiados por lo que él llama, la inteligencia del ser –término neutro-. Una primacía del Mismo que se asemeja a no recibir nada del Otro, sólo lo que está en mí. Esa es la libertad que para Lévinas reside en la primacía del Mismo -no una libertad de libre albedrío precisamente-, la cual tiene como sentido quedarse ahí en el Mismo, lo que implica Razón. La libertad se manifiesta como razón, lo que hace es neutralizar a lo otro y englobarlo. Para Lévinas la ontología es conocer y neutralizar al otro, cuando llega a ser objeto-concepto, ahí le quita su alteridad.¹⁰⁹ Hay un “imperialismo ontológico” para Lévinas: “El ser del ente es el *médium* de la verdad.

¹⁰⁴ E. Lévinas, “Morir por...” en EN, Pág. 237.

¹⁰⁵ Esta hipótesis la sostiene el profesor Dr. Patricio Peñalver, con quien tuvimos la posibilidad de conversarla en una pasantía con él. Cfr. su artículo “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en Revista *Anthropos*, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998. Pág. 54.

¹⁰⁶ Específicamente con el punto 4 “La metafísica precede a la ontología” dentro del subtítulo “Metafísica y Trascendencia” del Capítulo 1. Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 66 - 71.

¹⁰⁷ Concepto descrito periféricamente en el apartado II.1 en oposición a la “Necesidad”, que fue el concepto profundizado con mayor detenimiento.

¹⁰⁸ E. Lévinas, TI, Pág. 66.

¹⁰⁹ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 67.

La verdad que concierne al ente supone la apertura previa al ser¹¹⁰. Se aborda el ente a partir del ser, y se cae en el vacío y la nada del existir (ser), por lo tanto la razón se apodera del existente (ente). Por lo tanto, “Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad¹¹¹. Esta sería la ontología heideggeriana, para nuestro autor, un primado de la libertad sobre la ética. Un Mismo que no se deja perturbar, alterar, ni alienar por el Otro. Un ser general que prima, que nos direcciona hacia un fin, que establece un sentido “prestado” el cual nos dirige a la evidencia, a la Verdad objetiva.

A la crítica que hemos estado desentrañando, queremos describir cómo Lévinas re-escibe y da cuenta de su propia concepción del ser (*el Hay o Il y a*)¹¹². Para aquello, tenemos que caminar un poco más. Volvamos a nuestros primeros párrafos de este apartado, cuando veíamos que Lévinas pretendía establecer un existir al margen del existente. En la expresión heideggeriana de *Jemeinigkeit*, Lévinas –por un lado- la lee críticamente en cuanto el ser siempre será pensado en la facticidad de un ente, y por lo tanto, el existente siempre estará comandado por esta generalidad que es el ser. Pero –por otro lado- ve en ella una dificultad para poder pensar un existir sin existente. Sin embargo, nuestro filósofo toma otra noción heideggeriana, cito in extenso: “Pero hay sin embargo una noción – la *Geworfenheit* (...) que suele traducirse como desamparo o abandono. De ese modo, se subraya una consecuencia de la *Geworfenheit*, siendo necesaria traducirla por “el-hecho-de-ser-arrojado-a” la existencia. Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia. Justamente por eso hay abandono y desamparo. Es así como toma cuerpo la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin sujeto¹¹³. Estas luces entregadas por Lévinas nos hacen leer a Heidegger y su concepción de *ex - sistencia*¹¹⁴, que sería el *Dasein* arrojado a ella, arrojado al claror del ser, “Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto “arrojado”. Se presenta en el arrojado del ser, en lo destinal que arroja un destino”.¹¹⁵ Por lo tanto, ya no estaríamos en una distinción ontológica (tránsito entre ser y ente), sino en una *separación* radical –herramienta metodológica clave en la lectura de Lévinas-, un abismo entre el existir y el existente. La asociación “totalidad – “mismo modo de ser”” queda como algo imposibilitado, ya que podríamos pasar a definir la trama del existir –por un lado- y la del existente –por otro-. Estaríamos frente a la idea levinasiana de una “existencia sin existente”.

¹¹⁰ E. Lévinas, TI, Pág. 68.

¹¹¹ E. Lévinas, TI, Pág. 69.

¹¹² Este concepto lo re-escibe Lévinas desde su propia óptica, y lo intentaremos explicar a continuación. Esta nota es para recordar que este punto se vincula con la subjetividad levinasiana, cuando se trató de concebir el momento que el sujeto aparece (hipóstasis). Fue descrito en el apartado II.1 “Totalidad como Identidad fija”, Pág. 19.

¹¹³ E. Lévinas, TA, Pág. 83.

¹¹⁴ Cfr. M. Heidegger, M; “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, Madrid, 2000, Pág. 267.

¹¹⁵ M. Heidegger, M; “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, Madrid, 2000, Pág. 269.

De esta manera, bajo este existir sin existente, nace para Lévinas su concepto *Hay* (*Il y a*). Esta noción nos sitúa en todo lo contrario a la subjetivación,¹¹⁶ pues ésta última través de la hipóstasis, hace aparecer el *aquí, el presente, la posición*, en cambio el concepto del *hay* es una noción anterior a todo, “Pues allí donde el juego perpetuo de nuestras relaciones con el mundo queda interrumpido no encontramos, como podría uno pensar erróneamente, la muerte, ni el “yo puro”, sino el hecho anónimo del ser. La relación con un mundo no es sinónimo de de la existencia. Ésta es anterior al mundo”.¹¹⁷ Esta noción trasciende la interioridad como la exterioridad, como dice Lévinas, *hay* en general, es estar sumergido bajo la noche, invadido y despersonalizado. Actúa como un campo de fuerza, en donde nada pertenece a nada, todo es universal, indeterminación, pura presencia en la ausencia, pura neutralidad, de lo sin identidad. “(...) cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*”.¹¹⁸ Bajo esta noción de *hay*, aparece un sustrato crítico a la ontología heideggeriana, por lo que el desocultamiento del ser no encontraría aquí ningún ente privilegiado que lo explique, en tanto el ente tampoco encontraría un camino bajo la dirección del ser.

En el intento levinasiano por “salir de la trama del ser”, nuestro autor logra re-configurar el sentido de la ontología cuando separa radicalmente la existencia del existente, y configura esta noción de *hay*. Sin embargo, Lévinas insiste en decirnos que al plantear el roce con el *hay* es el contacto con la noción del horror, “El roce del *hay* es el horror”¹¹⁹. ¿Pero qué implica este horror? ¿Si Lévinas ha separado en dos tramas distintas el ser y el ente, el horror es una manera de ver ambas tramas correlacionadas? La separación de ambas tramas, permite a Lévinas dejar de mirar la totalización que hace el ser sobre el ente, y permite re-configurar la noción de subjetividad, tal como pudimos desarrollar en el primer apartado de este capítulo. En este sentido, el ente como separado de la trama del *hay*, sería una subjetividad, lo que implica un existente separado, con un psiquismo o interioridad. El Mismo es pasivo frente a la amenaza del “*Il y a*”, y lo horrorizaría porque lo despersonaliza, “Es de su subjetividad, de su poder de existencia privada, de lo que el sujeto está despojado en el horror”.¹²⁰ El *hay* sería un Otro sin rostro. Por lo mismo, Lévinas pretende salir de la trama del ser, etizando su sentido, lo que se produce tras romper la totalidad e ir más allá de la ontología: entrar en relación con lo infinito, no en un saber, ni en un concepto, ni en una representación, sino entrar en una relación ética que la impone el otro en su trascendencia¹²¹. Aquí ya estaríamos en lo que Lévinas llamó Ética: la no indiferencia ante el otro, el otro que no se puede anular, no se puede reducir a lo mismo. Otro que siempre mantiene su trascendencia, por lo tanto viene de afuera hacia nosotros como rostro.¹²² “El

¹¹⁶ En este párrafo puntualmente, vemos la noción del *Hay* levinasiano como trama completamente separada a la trama del existente, lo que se complementa –para el entendimiento– con la idea de subjetividad levinasiana (hipóstasis - apartado II.1). Cabe mencionar, que –según nosotros– el *hay* es una de las primeras figuras de alteridad radical (no asimilable, no ética) mostradas por Lévinas, en tanto re-configuración completa del sentido. Sin embargo –tal como leemos– para el sujeto es el contacto con el horror, cuestión que no es así con la noción de alteridad radical a la que quiere llevarnos Lévinas.

¹¹⁷ E. Lévinas, *De la existencia al existente* (en adelante DEE), trad. Patricio Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2000b. Pág. 23.

¹¹⁸ E. Lévinas, DEE, Pág. 73.

¹¹⁹ E. Lévinas, DEE, Pág. 80.

¹²⁰ E. Lévinas, DEE, Pág. 82.

¹²¹ Cfr. A. Ponzio, “Emmanuel Lévinas y la crítica de la ontología”, en Signa, Revista de la Asociación de Semiótica Española, Nº 5, 1996. Pág. 14 – 15.

¹²² Cfr. J. Urabayen, “La crítica...”, en Revista Estudios Filosóficos, Vol. LIII, Nº 153, 2004. Pág. 319.

rostro es precisamente la única apertura en la cual la significancia de lo Trascendente no anula la Trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente”.¹²³

Lévinas propone una metafísica que precede a la ontología. Esta metafísica respeta a la exterioridad, al Deseo, al Infinito, por tanto estructura otra articulación, la cual se reconfigura en dar otro acceso al hombre, a la relación con el otro. Una articulación que no es a partir de los horizontes del ser, porque ahí el ser sólo nombra al ente, lo que implica una cierta negación parcial que es violencia¹²⁴.

“Lévinas sostiene que el concepto de totalidad ha primado en el pensamiento filosófico porque éste parece estar más cerca de la realidad, la verdad y la esencia misma del Ser. (...)”¹²⁵ Los conceptos no logran dar cuenta del todo, no logran estructurar la realidad desde un sentido, pero lo más relevante, es que la misma relación intersubjetiva y ética entre los hombres deja esclarecida la incapacidad de totalización desde un sentido único estructurante de la realidad.

III. Lo Infinito como fisura de la Totalidad

No podemos dejar de decir que el sustrato de la crítica levinasiana a la filosofía occidental tiene su objetivo: re-escribir sus conceptos clásicos, para re-configurar el sentido de éstos y así llegar a una Alteridad Absoluta, lo que para nosotros sería el contacto con el sentido del “sentido”, tema clave en nuestra tesis. Claro está que la entrada a esta Alteridad Absoluta es ética, lo que implica tener por objetivo reivindicar al Otro opacado por el Mismo. Así es como para nosotros era de vital importancia tomar ciertos aspectos claves de la crítica levinasiana¹²⁶ e ir desentrañándolos, para de esta forma mostrar –de manera sucinta profundizando en los capítulos posteriores- su re-configuración de sentido al descentrar la totalidad.

Vimos, por lo tanto, que la subjetividad levinasiana no es parte de la totalidad que se deja entrever en la filosofía heredada, no es una identidad fijada *a priori* y que está en correlación con el otro; tampoco es posible de localizar en el tiempo finito de la totalidad ni en la temporalidad de la universalidad de la Historia; como tampoco puede ser ubicable como parte de la trama del ser. Según Lévinas, esta subjetividad estaría fuera de todo aquello, tendríamos una reivindicación de la subjetividad como interioridad, como separación radical, lo que significa que no se conformó por oposición o correlación a otra cosa, ni tampoco puede ser sintetizable sin más, por lo tanto –en esta separación radical- hay una imposibilidad de totalización. Tal como hemos visto a lo largo de los apartados anteriores, la subjetividad carnal –ya un sujeto idéntico que es cuerpo materializado y que tiene una base donde afirmarse dada su posición- surge como una existencia separada, lo que implica una inmanencia radical, que ignora toda exterioridad, por eso pura interioridad. Es un espacio subjetivo egoísta nos dice Lévinas, dado que circula entorno a sí mismo, y

¹²³ E. Lévinas, *La huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2001. Pág. 67.

¹²⁴ Cfr. E. Lévinas, “¿Es fundamental la ontología?” en EN, Pág. 21.

¹²⁵ Matías Marchant, *Sujeto y Deseo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Tesis para optar al grado de Magíster, 2006.

Pág. 13.

¹²⁶ Estos aspectos claves a los que nos referimos, son los cuatro horizontes de la crítica: Totalidad como identidad fija; Totalidad y Tiempo; Totalidad e Historia; y Totalidad y “un mismo modo de ser”.

ha logrado esa separación por su propio destino: saliendo de la trama impersonal del *hay*, posibilitando una salida al tiempo finito del ser y no siendo absorbida por el tiempo universal de la historia.¹²⁷ Insistimos, hay separación radical cuando cada ser tiene su propio tiempo, ahí hay interioridad. En la misma línea, Lévinas nos dice que, “La separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo (...) El papel original del psiquismo no consiste, en efecto, en *reflejar* solamente el ser. Es ya una *modalidad del ser*, la resistencia a la totalidad.”¹²⁸

Por lo tanto, vemos que decae la noción de totalidad, comienza a instalarse una idea que se contrapone a la idea de totalidad; sin adelantarnos, podemos decir ahora que ya se plantean dos tramas de sentido propias -el Mismo y el Otro-, las cuales no se pueden conocer por la correlación que establecen. Por tanto, se visualiza la producción de múltiples sentidos, no uno sólo, como plantea la totalidad.¹²⁹ ¿Por qué hemos insistido con tanta potencia a lo largo de todo este capítulo en la separación radical y sus implicancias? ¿Cuán importante es este recurso metodológico para nuestro filósofo? Podríamos decir que es vital: la ética es posible pensarla cuando el Mismo ha quedado como interioridad, como egoísmo, y por tanto separado de lo Otro; aquí se abre la posibilidad de que esta última trama sea constitutiva de un sentido propio sin tener que quedar subsumida en la trama del Mismo constituyendo una totalidad. En esta separación de tramas, se abre la posibilidad de la alteridad radical.

Sin embargo, se nos abren otras preguntas; ¿Qué implicancias tiene esta subjetividad, este Mismo, como pura interioridad? Tal como es planteado por Lévinas, ¿cómo el Mismo desde su egoísmo puede relacionarse con lo Otro sin quitarle su alteridad? ¿Qué tipo de relación es aquella? ¿Qué idea se comienza a situar como contrapartida de la noción de totalidad? Si rastreamos estas preguntas en *Totalidad e Infinito*, vemos una distinción clave, cuando –por un lado- plantea que tanto los objetos, los alimentos, y el mismo mundo que habitamos, son “otros” en relación con nosotros mismos, pero esta alteridad es estrictamente formal. Esta formalidad implica que sólo funciona como un espacio en donde hay relación, pero sin interpelación, porque el Mismo cree que todas esas alteridades formales son posibles de incorporar, absorber y poseer, por tanto, representar. Por lo mismo Lévinas nos dice: “Pero la alteridad del yo y del mundo habitado es sólo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito.”¹³⁰ Sin embargo, y por otro lado, lo Otro metafísico no sería ya una alteridad formal, no es el revés de la identidad, no es su negativo ni una resistencia al Mismo; más bien es una alteridad anterior a todo movimiento, como dice Lévinas, a todo imperialismo del Mismo, por lo que ha estado mucho antes que la subjetividad que emergió separada. Es otro que tiene su propio contenido y que no le da contenido al Mismo.¹³¹ En este punto, Lévinas nos deja entrever que hay una idea contraria

¹²⁷ Cfr. J.A. Sucasas Peón, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998. Pág. 43.

¹²⁸ E. Lévinas, TI, Pág. 77.

¹²⁹ Sería interesante profundizar en el transcurso de la tesis, la mirada que hace Husserl respecto a la separación. Él no plantea una separación absoluta, radical, más bien expone ciertas figuras de separación, tales como las nociones de Inmanencia – Trascendencia. Ésta última tiene relación con la *Urimpression*, la que sería una figura de separación que no necesita relación para existir; esto lo vemos en los análisis de la conciencia íntima del tiempo. Incluso, Lévinas a partir de estas lecturas armaría, según nosotros, conceptos operativos en su propio pensamiento.

¹³⁰ E. Lévinas, TI, Pág. 62.

¹³¹ Sin embargo, habría que precisar ciertas cosas en este punto, la significación ética de la subjetividad, lo que tiene que ver con que la subjetividad es - según Lévinas - recibimiento del Otro, da cuenta que esta subjetividad es plenamente significada por el

a la idea de totalidad, el Otro es algo que viene más allá del Mismo, que por lo tanto es imposible de incorporar y de poseer. Sería imposible de englobar a ese Otro que viene, sobre este Otro no se puede *poder*, nos dice Lévinas.¹³² Lo anterior es posible “porque en el interior de la totalidad se refleja algo que está más allá, algo que interpela y convoca a través del rostro del Otro, el infinito.”¹³³ La relación con el Otro, no se puede aprehender en lo totalizante del concepto, porque estamos ante el infinito que es inaprensible al pensamiento, sólo podemos aprehender esta relación efectuándola, es *la* experiencia en su sentido más radical.¹³⁴ Por tanto, la alteridad es posible a partir del “Yo”, el Mismo es identificación en lo diverso, a una historia, a un sistema, pero el Otro es el que se resta a esta totalidad, la trasciende, no podemos pretender totalizar al Mismo y al Otro. Podemos responder que frente a la idea de totalidad aparece una noción como contrapartida, que es la *idea de Infinito*. Hay una búsqueda de una relación que va más allá de la totalidad, que ya no va por los fines de la historia. Se inserta en una relación que supera los sentidos teleológicos, por lo tanto la configuración de esta nueva relación no es ya llenar o completar para de esta manera formar una totalidad, sino que hace aparecer la idea de *exceso*. Aparece una excedencia que es exterior al sistema de la evidencia filosófica, es finalmente excedente del concepto de totalidad. “Así como el concepto rector en la filosofía dominante es el de la totalidad, el concepto –filosófico también, e incluso en un sentido más primordial- que permite pensar aquella excedencia o trascendencia respecto a la totalidad, y así la paz-escatológica, es el concepto de *infinito*”.¹³⁵

Ahora bien, y ¿cómo se logra efectuar esta experiencia radical entre el Mismo y el Otro? ¿Cómo se da esta relación? Podríamos decir que la relación se establece gracias al lenguaje¹³⁶ que permite una vinculación en el límite del Mismo y el Otro. Aunque se dé esa relación entre ambos, el Otro sigue siendo trascendente al Mismo, y este último bajo su ipseidad del “yo” sale de sí al encuentro con el Otro metafísico, con la Alteridad Radical.

De lo que hemos planteado, tenemos que explicar un aspecto relevante: que la relación del Mismo con el Otro está basada en la trascendencia. Tendríamos que precisar de dónde viene esta idea, porque la trascendencia –por un parte- no puede romper las ligaduras que implica una relación, ni –por otra parte- tampoco estas ligaduras pueden englobar y totalizar al Mismo y al Otro. La relación del Mismo y el Otro basada en la trascendencia, viene de la “idea de infinito” descrita por Descartes. Por lo tanto, la lectura que hace Levinas de la tercera meditación cartesiana, plantea que el contenido está desbordado respecto a la idea y al sujeto que la tiene, y en este sentido, es que la “idea de infinito” puede ser testigo de la exterioridad o la trascendencia. El “yo pienso” se vincula con lo Infinito, pero no puede contenerlo y estaría separado de éste. Lévinas, basado en esta idea, es que pudo encontrar la relación de lo Mismo y lo Otro sin sumar una totalidad. De este modo, la idea de infinito es la única que no puede ser producida por nosotros mismos, porque aquello ya sería una

Otro. Lo anterior se da porque el Otro es ante todo aquel que nos interpela. Este tema es tratado en su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Aquí nosotros estamos basándonos en su libro *Totalidad e Infinito*.

¹³² Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 62.

¹³³ J. Urabayen, “La crítica...”, en Revista Estudios Filosóficos, Vol. LIII, N° 153, 2004. Pág. 320 – 321.

¹³⁴ P. Peñalver, “Ética y violencia...”, en Revista Pensamiento 36, 1980. Pág. 177.

¹³⁵ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 48.

¹³⁶ Tal como se expuso anteriormente, el lenguaje escapa a las intenciones de nuestra tesis, pero tenemos que decir que el lenguaje es la toma de conciencia de esa relación original entre el Mismo y el Otro; desde una mirada tradicional, el lenguaje está subordinado a la conciencia y ahí aparecería el otro. Cfr. E. Lévinas, “¿Es fundamental la ontología?”, Pág. 18.

contradicción respecto a lo que postula esta idea.¹³⁷ “Ciertamente las cosas, las nociones matemáticas y morales, nos son también, según Descartes, presentes por sus ideas, y se distinguen de ellas. Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades “objetiva” y “formal” no está excluida; de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor, por nosotros mismos”.¹³⁸

De lo infinito sólo puede haber una idea, pero lo importante de esta operación que realiza Lévinas, es que nos muestra que la trascendencia de lo Infinito en relación al Yo es que está separado de ella y que sólo puede pensar o medir su infinitud misma. De esta manera, “Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro”.¹³⁹ Lo infinito tiene que ver con que es completamente exterior al sujeto, pero la distancia de la trascendencia no es lo que separa acto mental y objeto. Esta última distancia sería la posesión del objeto, cayendo en una pura objetividad. La objetividad -para Lévinas- sería caer en la representación de pensar un objeto, por lo tanto poseerlo y quitarle su ser, estatificándolo en el conocerle. La trascendencia -como lo infinito, lo extraño, por tanto el Otro- no tendría los lineamientos del objeto, es una idea que desborda la capacidad del pensamiento. Ahora bien, Lévinas desformaliza y concretiza esta “idea de lo infinito”, para no caer en un vacío que él mismo rechaza y critica. Esta idea “del infinito en lo finito, del más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo.”¹⁴⁰ ¿Qué quiere decir esto? ¿A dónde nos lleva Lévinas? Es un movimiento que critica la noción de deseo tradicional, y que no se calma con poseer lo deseado. Lo que queremos es Deseo de lo infinito que es –justamente- lo que el deseo despierta; *deseo desinteresado* que sería pura bondad. Esta aparición detiene las ansias de poder y de dominio, y se hace presente el Otro como *rostro*. “Esta relación por encima de las cosas en adelante posiblemente comunes, es decir, susceptibles de ser dichas, es la relación del discurso. El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro.”¹⁴¹

Esta noción de rostro la trataremos con mayor precisión en los próximos capítulos de la tesis. Sin embargo, se hace necesario decir que la noción de rostro abre otras perspectivas, nos lleva –como dice nuestro filósofo- a un sentido anterior al sujeto, que va más allá de la iniciativa y el poder del Mismo. El rostro sería la primera experiencia de la exterioridad, de la separación, y de la propia responsabilidad que tiene el Mismo para con el Otro. El rostro sería la puerta de entrada a la Alteridad Radical, al infinito, y por tanto, a un nuevo registro y paradigma de sentido. Aquí ya podremos hurgar en el sentido del “sentido”.

Diferenciándose de una filosofía de la trascendencia –la verdadera vida del hombre estaría en otra parte, tal como la mística o el morir-, como también de la filosofía de la immanencia –donde el ser es realmente cuando el “Otro” englobado por el Mismo llega al final de la historia-, Lévinas nos propone una existencia humana terrestre en una relación con el Otro que no es totalidad divina ni humana, es la metafísica misma. “La relación con la totalidad se establece entonces no como asimilación, ni reabsorción sino como relación con

¹³⁷ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 68.

¹³⁸ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 72 - 73.

¹³⁹ E. Lévinas, TI, Pág. 73.

¹⁴⁰ E. Lévinas, TI, Pág. 74.

¹⁴¹ E. Lévinas, TI, Pág. 74

el rostro del otro inasimilable.”¹⁴² Sin embargo, para no caer en equívocos, debemos aclarar que para Lévinas tanto la trascendencia como la subjetividad libre –atea dirá Lévinas, fuera de los efectos de la totalidad- juegan un papel relevante en su Filosofía; de esta manera, bajo este concepto de subjetividad libre es que llega a decir la trascendencia como relación con el otro que es puro exceso, desmarcándose de la filosofía de la trascendencia la cual cree que lo clave está en algo más allá del hombre. “(...) es que sólo un pensamiento de la subjetividad independiente puede “soportar”, por así decirlo, la trascendencia. Lo Otro no es la antítesis complementaria de lo Mismo, pero tampoco lo es lo Mismo respecto de lo Otro”.¹⁴³ Así mismo, Lévinas nos muestra que la irrupción del Otro que viene a nosotros, posee una significación propia, es generadora y portadora de sentido, independiente de la significación que recibe del mundo. “El Otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí misma.”¹⁴⁴

Finalmente, a partir de la crítica levinasiana, nos queda claro que para Lévinas es necesario proponer un pensamiento a partir de la Alteridad Radical; una nueva alteridad que consideraría a ese otro en tanto otro. Pero, ¿qué circuito filosófico habría aquí en relación al sentido y esta nueva configuración de la alteridad? En primer término, ¿el “sentido común” estaría bajo el mandato de la totalidad? ¿La crítica que realiza nuestro autor a la filosofía heredada, será también al “sentido común”? O bien, ¿será posible establecer un vínculo entre la “alteridad provisional”¹⁴⁵ que genera el Mismo con el mundo –tal como lo plantea Lévinas- con el “sentido común” como estructurante de realidad? Y en segundo, ¿habría relación entre la Alteridad Radical, aportada por Lévinas, con este sentido metafísico que interesa para la presente tesis, como “afuera absoluto”, como sentido del “sentido”?

¹⁴² M. Marchant, *Sujeto y Deseo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Tesis para optar al grado de Magíster, 2006, Pág. 17.

¹⁴³ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 71.

¹⁴⁴ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (en adelante HAH), Siglo XXI editores, México, 2003. Pág. 58

¹⁴⁵ Noción acuñada por nosotros para describir una alteridad previa -que tiende hacia la asimilación de lo otro- a la alteridad radical levinasiana.

CAPÍTULO SEGUNDO: Una nueva configuración de la alteridad: “Sentido común” y neutralización de la Alteridad Radical hacia el sentido del “sentido” y la Alteridad Radical

I. A modo de introducción: esbozo de un recorrido posible

En la sección que comenzamos a escribir pretendemos hacer un “puente” entre aquellas preguntas reflexivas finales del capítulo primero, con la construcción de un circuito filosófico que nos permita llegar a la relación entre sentido del “sentido” y una nueva configuración de la alteridad. Por tanto, esta sección se torna sumamente relevante para nuestra investigación, porque será la “bisagra” entre la crítica que esbozamos –desde Lévinas- a la noción de Totalidad y Sentido, y la posibilidad de llegar al sentido del “sentido” y su relación con la Alteridad Radical. Sabemos que la plataforma que nos entrega la crítica realizada por nuestro autor a la filosofía Occidental, nos permite movernos por sus conceptos con cierta base que nos ayuda a desentrañar el paradigma filosófico del sentido, para llegar a su propia manera de concebirlo, logrando una re-escritura de muchos clásicos conceptos filosóficos, tales como la subjetividad, la intencionalidad, el sentido, la ética, la alteridad, entre otros.

Por lo tanto, el objetivo de este segundo capítulo, es construir un recorrido filosófico - a partir del sentido- que nos vaya revelando los posibles accesos a ciertas configuraciones de alteridad, según el sentido que se despliegue. Bajo un cierto itinerario escogido, intentaremos ir desentrañando –siempre desde la mirada de Lévinas- ciertas posibilidades de instalación del sentido, a las cuales se les puede ir pensando una manera de concebir el lugar de la alteridad. Claro está que comenzaremos desde ciertos pensamientos acerca del sentido que el mismo Lévinas critica, lo que nos permitirá construir y fundamentar nuestra propia expresión de “sentido común”¹⁴⁶. Es importante la construcción de esta expresión, porque desde ahí podemos hacer un punto de inflexión, y realizar un giro respecto a este último sentido para marcar y continuar el camino levinasiano respecto a su propia articulación de sentido, que -bajo nuestra hipótesis- nos llevará más allá de la Totalidad, más allá del Ser. Nos llevará hacia un lugar que es fisura de estos últimos conceptos: lugar de la alteridad radical o ética. Estos conceptos levinasianos estarían, desde nuestro punto de vista, configurados bajo una estructuración de sentido otro, el cual sería la posibilidad de llegar al sentido en sí mismo, lo que nosotros llamamos sentido del “sentido”. Sin embargo,

¹⁴⁶ Vuelvo a la explicación que dimos acerca del “sentido común” en la introducción. Hay que recordar que es una expresión acuñada y usada por nosotros, fue definida como: darle contexto y explicación a las cosas que nos suceden, como un velo estructurante de realidad. Mayores detalles volver a nota al pie N° 3 de la Introducción, Pág. 5.

para llegar hasta este punto, debemos poner en juego ciertos conceptos levinasianos que nos permitan llegar de manera fluida a este lugar del sentido y la Alteridad Radical.

Nuestro recorrido será el siguiente: en el primer apartado estableceremos la manera en que Lévinas critica las primeras concepciones de la significación y del sentido. Con esto, intentamos mostrar cómo esa crítica se articula con nuestra expresión de “sentido común”, la cual se ligaría a la totalidad criticada por el autor y en donde aparecería una alteridad neutralizada, sin espacio para irrumpir, quedando supeditada al Mismo. La aventura del sentido, ha resultado ser un “retorno a casa, con la alegría de no haberse perdido en el camino de vuelta a Ítaca (...) en los avatares de la marcha, sentencia Lévinas, se ha perdido el otro y con su pérdida se ha esfumado también la significación o el sentido de ese camino”¹⁴⁷. En este recorrido, mostraremos una primera crítica que hace Lévinas a la constitución de sentido en Husserl, para luego mostrar una segunda crítica que apunta a la constitución de sentido en Heidegger. Lo anterior, nos permitirá esbozar un marco crítico para elucidar el sentido ético de Lévinas, siendo este último la base para comenzar a articular un sentido del “sentido”.

Luego, como segundo apartado y lugar intermedio entre los fundamentos de nuestra expresión de “sentido común” y la posibilidad de llegar al sentido del “sentido”, pondremos en juego la posibilidad de re-significar el sentido a partir de la re-escritura que hace Lévinas del Mismo, comenzando con nuevos cimientos de sentido desde la propia perspectiva levinasiana. Nuestro autor le da mucha importancia a la separación del Mismo, constituyendo una interioridad y una separación absoluta que configura una nueva subjetividad, la cual se relaciona con el mundo a partir del goce. Esta nueva configuración del Mismo es de suma relevancia, porque: “La relación metafísica con el infinito y la relación ética con el otro suponen un yo separado, capaz de una vida propia, interior y `egoísta`”.¹⁴⁸ Como veremos, el Mismo ya re-escrito por Lévinas comienza a vincularse con un mundo que está distanciado, que se reconoce como exterior, pero a partir del cual se goza. En este primer andamiaje conceptual propiamente levinasiano, nos acercamos a la relación con “alteridades provisionales”¹⁴⁹. Tal como dice un comentador de Lévinas¹⁵⁰, y como veremos en el desarrollo de este apartado, esta interpretación fenomenológica del Mismo es ante todo un momento importantísimo en el desarrollo de esta ética metafísica del rostro y lo infinito, que para nosotros sería el desentrañamiento del sentido del “sentido” propiamente tal.

Finalmente, el recorrido anterior –con la importancia de la re-configuración del Mismo en Lévinas como paso intermedio- nos debiese permitir establecer una conexión entre el sentido del “sentido” y la Alteridad Radical, cuestión que nos proponemos en nuestro tercer apartado del presente capítulo. Pretendemos dar cuenta de un sentido que ha sido re-escrito por Lévinas, respecto a nuestra expresión de “sentido común”. La máxima diferencia que podremos establecer, tiene que ver con que este nuevo sentido desentrañado que se configura desde una arquitectura “hemorrágica”, nos muestra una orientación absoluta, única y libre –según Lévinas- que sólo es de salida, nunca de retorno, tal como lo expone nuestro autor en la metáfora de Abraham. El sentido que se ha conformado más que volver al Mismo sale para no retornar, sale fuera de sí hacia al otro que sí, constituyendo un espacio de separación lo que no posibilita una totalidad ni una subsumisión del Mismo

¹⁴⁷ González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 113.

¹⁴⁸ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 97.

¹⁴⁹ “Alteridad Provisional” fue descrito en nota al pie N° 142 del Capítulo Primero.

¹⁵⁰ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 97.

hacia el Otro. Lo anterior, posibilitado por la metafísica del Deseo, deja que el “más allá” del Infinito se manifieste, irrumpiendo el Otro como Rostro, dejando al Mismo con la obligación moral de responder, situándonos de partida en una dimensión ética la cual es crucial para nuestro autor. Ese es el espacio propicio para manifestar toda la radicalidad de la Alteridad. Una nueva lectura del sentido nos configura una nueva entrada a la alteridad, y viceversa. “Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema.”¹⁵¹

II. Un recorrido pertinente -desde el sentido- para una nueva configuración de la alteridad

II.1. “Sentido común” y la neutralización de la Alteridad Radical

Basándonos en el libro de Lévinas, *Humanismo del otro hombre*¹⁵², podríamos comenzar a darle cuerpo y a fundamentar nuestra expresión de “sentido común” para que sea atingente a nuestra investigación. Justamente, desde la óptica de Lévinas, iniciamos un recorrido crítico, que para efectos de nuestra tesis es relevante, ya que nos entrega elementos necesarios para articular una concepción de la significación y del sentido desde donde se podría pensar nuestra expresión de “sentido común”. Vemos que la intención de nuestro autor es realizar una crítica a la filosofía contemporánea, dentro de la cual matiza ciertos momentos que nosotros tomaremos.

Para Lévinas, las primeras maneras de entender la significación y el sentido orbitan en darle gran valor a la percepción, ya que tendría la posibilidad de volver presente lo que está “afuera” en la realidad, y por tanto, representarlo. Se creía que la realidad poseía en sí misma una capacidad de significar, en donde las cosas –bajo un *a priori*- tendrían un significado por ellas mismas, por lo tanto, al poder percibir las en “la” realidad ya estaríamos entendiéndolas. Lévinas nos dirá: “La identidad de las cosas conllevaría la identidad de su significación (...) no habría significación distinta de la realidad percibida, comprender valdría a percibir”.¹⁵³ Esta concepción descrita por nuestro autor, tiene que ver con el intelectualismo¹⁵⁴ –ya sea racionalista, empirista, idealista o realista- quienes entienden la significación como ciertos contenidos que se *dan* a la conciencia. De esta manera, los datos de la realidad están significando por sí mismo, y en la medida que aparece una conciencia que percibe y recoge aquellos datos, estaríamos significando y comprendiendo la realidad.

¹⁵¹ E. Lévinas, HAH, Pág. 12.

¹⁵² E. Lévinas, HAH. Para este apartado del capítulo, nos basaremos en los primeros cinco apartados del capítulo “Significación y sentido”, donde Lévinas profundiza su crítica a la filosofía contemporánea en la manera de pensar el sentido.

¹⁵³ E. Lévinas, HAH, Pág. 18.

¹⁵⁴ Las corrientes intelectualistas se refieren a aquellas corrientes las cuales el entendimiento (la razón o el pensamiento) tiene una función predominante para acceder al conocimiento y a la conducta del hombre. Consideran el entendimiento como el camino hacia la verdad, por lo tanto, lo consideran superior a la afectividad o a la actividad. *Cfr.* Abbagnano, N.; Diccionario de Filosofía, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, Pág. 691. Si bien esta definición es cercana a la teoría del conocimiento, podríamos decir que esta corriente estaría fundada en la premisa de estimar que la realidad es de naturaleza inteligible. *Cfr.* Ferreter Mora, J; *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 1994. Pág. 1872.

La significación está en coherencia con una conciencia que recoge datos, ya sean ideas, relaciones, o bien, cualidades sensibles.

Bajo esta perspectiva, ¿cómo la conciencia recoge estos datos? ¿Cómo el intelectualismo entiende la conciencia? ¿Qué implicancias tiene esta mirada para la comprensión del sentido? Podríamos agregar entonces, que desde la mirada de Lévinas, esta tradición de la filosofía moderna –el intelectualismo- pone en relieve la conciencia, la cual va comprendiendo la realidad porque ella es un “depósito” de aquellos objetos que significan allá afuera, los cuales van tornándose y definiendo la objetividad.¹⁵⁵ Esta concepción clásica de la conciencia, entiende la relación entre “sujeto – objeto” como la presencia del objeto al sujeto, por lo tanto hay una adecuación entre ellos y de ahí deviene la objetividad y la capacidad de representación. La subjetividad –bajo esta concepción- lo que hace es transformar las realidades empíricas que se le presentan en *contenidos* de conciencia o en datos, por lo tanto, se adecua la realidad objetivándola, dejando establecido que hay cualidades dadas en la realidad.¹⁵⁶

En este sentido, Lévinas nos dice que: “La intuición, en la lealtad de una conciencia que recoge datos, sigue siendo la fuente de toda significación, ya sean estos datos ideas, relaciones o cualidades sensibles”.¹⁵⁷ Finalizando, podemos decir que la directriz que guía esta concepción según Lévinas, es que el sentido está vinculado a lo que la conciencia recoja como antecedentes mediante la *intuición*.¹⁵⁸ Se ensalza un sentido que está en sintonía con lo literal que la intuición conoce, con lo literal en tanto presencia, percepción, no permitiendo un sentido más allá de la conciencia como depositaria de datos.

Si bien sabemos que lo recién descrito no pretende ser más que el inicio de la descripción que hace Lévinas para desentrañar la manera en que la filosofía contemporánea –incluso podríamos decir Occidental- ha ido estructurando la significación y el sentido, debemos advertir que luego de establecer este recorrido descriptivo en su totalidad, podremos hacer ciertas interpretaciones que son relevantes para la tesis que trabajamos. Por ahora, debemos ir cimentando el camino que nos ayude a entender y desentrañar la manera en que nuestro autor visualiza su concepción crítica del sentido, la cual, según nosotros, tiene estrecho vínculo con nuestra propia articulación del “sentido común”.

Dejando atrás la concepción intelectualista del sentido, Lévinas nos hace entrar a la perspectiva de Husserl respecto a la significación. No obstante, sin pretender entrar de lleno a la amplia y extensa teoría husserliana, queremos indagar en la perspectiva crítica que hace Lévinas respecto a Husserl en torno a la constitución de sentido.¹⁵⁹ Lévinas nos

¹⁵⁵ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 106.

¹⁵⁶ Cfr. E. Lévinas, “Reflexiones sobre la `técnica fenomenológica`”, en DEHH, Pág. 179.

¹⁵⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 18 – 19.

¹⁵⁸ Debemos aclarar que la *intuición* es una manera de aproximarse a la realidad, la cual tiene que ver con la visión directa e inmediata de una realidad. Cfr. Ferrater Mora J., “*Diccionario de Filosofía abreviado*”, Ed. Sudamericana, Buenos Aires. Pág. 205. No está demás anunciar que estos conceptos, Lévinas los usa para entrar a Husserl. En este sentido, nuestro autor habla, por sobre todo, de la intuición husserliana, la cual explicaremos en unos breves momentos.

¹⁵⁹ Habría que precisar, que en el texto base de este apartado –*Humanismo del otro hombre*-, no se profundiza mayormente respecto a Husserl y su concepción del sentido. Sin embargo, nos parece pertinente esbozar de manera más precisa ciertos párrafos que Lévinas expone en este texto. Para lo siguiente, nos basaremos en el libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*

indica que más allá de la receptividad pura que implica la primera concepción descrita, Husserl continúa con el intelectualismo, pero con ciertos matices que a la vez lo diferencian de manera clara. ¿Cómo podríamos entender esta ambigüedad que según Lévinas se encuentra en la filosofía de Husserl? Por un lado, nuestro autor nos dice que Husserl marcó el fin de la noción de significación que entienden los intelectualistas, pero por otro lado, que entiende el sentido por una vuelta al dato.¹⁶⁰

Efectivamente, podríamos decir que hay cierta coincidencia entre ambas concepciones dado el interés de significar a partir del dato. Sin embargo, a la vez que hay claras diferencias entre ambas, porque un concepto central en este andamiaje teórico cambia notablemente: la conciencia. Husserl pretendía desentrañar un principio que sin referirse a nada que lo constituya, pudiera construir un saber riguroso y preciso. Es en este sentido que Lévinas establece que Husserl da cuenta de la significación volviendo al dato, ya que pretende desentrañar un dato lo más puro posible, que siendo inmediato -es decir, que su conocimiento sea sin intermediarios (intuición)- pueda ser accesible de manera intrínseca al sujeto que conoce, siendo la conciencia quien significa el dato.¹⁶¹ Entonces, ¿qué diferencia marca esta concepción respecto a la conciencia de los intelectualistas? La diferencia radica en que en la concepción que describimos anteriormente, el sujeto conoce al objeto porque el dato (objeto) tiene cierta significación que al percibirse pasa a la conciencia siendo ésta “depósito” de objetos. En cambio aquí, para Husserl –según Lévinas- la conciencia se define por la *intencionalidad*, estableciendo una relación de sentido con el objeto que conoce, por lo tanto, la conciencia intencional es siempre “conciencia de algo”. “La relación de la intencionalidad es ajena a las relaciones entre objetos reales. Es esencialmente el acto de conceder un sentido (*la Sinngebung*)”.¹⁶² Esto quiere decir que el objeto exterior no “entra” a la conciencia siendo ésta un depósito, sino que justamente representa la exterioridad misma de aquel objeto que es pensado, y está en relación con aquel pensamiento que lo está pensando. La exterioridad como objeto, es relevante en cuanto forma parte del fenómeno que constituye sentido, pero ese objeto aparece en la filosofía de Husserl determinado por la estructura del pensamiento, siendo este último quien otorga el sentido y constituye al objeto. El sentido para Husserl –según Lévinas- es dado por la identificación que tiene la conciencia para constituir objetos mediante la intencionalidad.¹⁶³

Comenzamos a visualizar dónde busca el sentido Husserl, según Lévinas: puntualizando que esta distancia que aparece entre la conciencia y el objeto deja de existir gracias a este impulso de la conciencia que sería la intencionalidad, la cual entrega el sentido. De esta manera, comenzamos a configurar el carácter inmanente de este sentido dado por la relación que establecía la conciencia con los objetos; para Husserl –según Lévinas- ahí estaría la objetividad. “Objetivar es, así, identificar; para lo cual se quiere que ‘algo’ sea cierto ‘a la luz’ del conocimiento que aparece como origen del sentido”.¹⁶⁴ Hay una conciencia que en su propia inmanencia, lo que hace es poner en relación con ella ciertos objetos a los cuales quiere conocer, y está ahí el origen del sentido de lo que se

y algunos comentadores de Lévinas. Lo importante aquí es entender que no estamos tomando a Husserl literalmente, sino a Lévinas lector de Husserl.

¹⁶⁰ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 19 - 20.

¹⁶¹ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

105.

¹⁶² E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 51.

¹⁶³ Cfr. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 52.

¹⁶⁴ González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 106.

conoce. Lo que está en el exterior se “ajusta” y se refiere a lo interior –la conciencia del sujeto-, por lo tanto, se requiere de la luz que entrega el conocimiento para ahí interpretarse, o bien, para que las cosas adquieran un sentido. Los objetos al exterior no llegan al sujeto porque ellos tengan sentido en sí mismos –cuestión que sí se daría en el intelectualismo-, sino que, gracias a la intencionalidad, el objeto tiene *un sentido*, y ese sentido es porque la conciencia es ya conciencia de “algo”. No hay una realidad objetiva desde donde los objetos significarían, más bien el sentido está puesto en juego a partir de la “luz” que establece la conciencia, la cual está descontaminada de lo que sucede a su alrededor en el mundo y de sus anclajes históricos.¹⁶⁵ Podemos decir, que aquí aparece una distancia a la constitución de sentido en Heidegger, en donde el lugar de la historia y del mundo es relevante para dar cuenta del sentido.

Así, la conciencia para Husserl tiene una existencia absoluta y representa el momento universal, el cual es necesario dentro de la existencia empírica de la conciencia individual. Entonces, cuando la conciencia conoce a través de la intuición –en el sentido amplio, como el acto de dar forma a un objeto- es cuando la conciencia se abre al ser pudiendo determinar su propio objeto. La conciencia es un flujo de vivencias que a través de la intuición es capaz de poner en evidencia la esencia que está contenida en este flujo, y lo hace de manera universal o eidética, no de forma puramente empírica.¹⁶⁶ Ya lo dijo Lévinas en sus primeros textos sobre la fenomenología husserliana: “La conciencia está en el origen de cada ser, que se determina a través del sentido intrínseco de la conciencia misma (...) Sólo la conciencia puede volvernos inteligible el significado del ser del mundo que es un cierto modo de encontrar la conciencia, de aparecer en ella”.¹⁶⁷

Por lo tanto, “El evidente imperialismo ejercido aquí por la teoría solventaba los conflictos con lo `exterior`, postulando la íntima co – pertenencia del pensamiento y del ser que él piensa hasta el punto de poder identificar mundo real y mundo del conocimiento”.¹⁶⁸ Vemos que el sentido en Husserl se origina en la conciencia, pretendiendo desde ahí, bajo una subjetividad cognoscente -la cual es inmanente y trascendental- dar cuenta de los fines, de la objetividad y de la totalidad del mundo. “En su fuero interno, el sujeto puede dar cuenta del universo. Toda relación con otra cosa se establece en la evidencia y, por consiguiente, tiene en ella su origen”.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Tendríamos que precisar que Husserl pretendía una conciencia descontaminada de los sucesos que ocurrían a su alrededor gracias a un concepto clave en su teoría, que sería el método trascendental de la fenomenología: **la Reducción Fenomenológica**. De esta manera, la reducción fenomenológica funcionaba purificando la conciencia para que pudiera conocer de manera rigurosa y pudiese dar cuenta de su posible subjetividad sin tradiciones históricas ni tendencias psicologistas; este método ponía entre paréntesis a la conciencia logrando establecer una conciencia pura, trascendental. No era ya una conciencia natural, sino que rigurosa y metódica. “*Por ello la filosofía como ciencia estricta anuncia la teoría de la reducción fenomenológica. La conciencia que la fenomenología analiza no está en modo alguno atada a la realidad ni comprometida por las cosas o por la historia. No es la conciencia psicológica del hombre sino la conciencia irreal, pura, trascendental*”. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 68.

¹⁶⁶ Cfr. Kajon, Irene; *El pensamiento judío del siglo XX*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2007, Pág. 204.

¹⁶⁷ Citas de la tesis doctoral de Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930 en Kajon, Irene; *El pensamiento judío del siglo XX*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2007, Pág. 204.

¹⁶⁸ González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 106. El autor citado extrae estas ideas del texto levinasiano, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 2001.

¹⁶⁹ E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 84.

Al parecer, era esto lo que Lévinas quería decir en *Humanismo del otro hombre*. Lo dijo de manera sintética y clara: Husserl y su *intuición categorial*¹⁷⁰ rompe con los empiristas, pero –según él– prolonga el intuitivismo de la significación. Todo lo que es relación, esencia, tiene el carácter de datos. Esta intuición es la fuente de toda significación, la fuente de todo sentido.¹⁷¹ ¿Qué relación podríamos establecer en esta manera de entender el sentido en Husserl según Lévinas y nuestras intenciones de articular un “sentido común”? La crítica que establece Lévinas a esta concepción de sentido ¿nos hace visualizar un “sentido común” imperante? Desde este sentido establecido ¿qué alteridad se configura?

Como primer paso argumentativo, podemos decir que la conciencia de Husserl según Lévinas, ya estaría liberada de la historia de la civilización, la cual entorpecía un contacto con las *evidencias primeras*; ya la conciencia está liberada y puede re-construir el mundo sobre bases que son auténticas, sin contaminación. La conciencia se ensalza como condición de todo, entra en la libertad de pensarse a sí misma, en una autonomía absoluta.¹⁷² En palabras de Lévinas: “El idealismo de Husserl intenta definir al sujeto en tanto que origen, en tanto que lugar donde toda cosa responde de sí misma. (...) Esta suficiencia suya caracteriza a su absoluto. La fenomenología explicita esta respuesta del sujeto a sí mismo. Activa en nosotros la libertad”.¹⁷³ Esta concepción del sentido, pone al sujeto como origen de todo, y lo que está “más allá” de su conciencia -sin poder iluminarlo para conocerlo- estaría en la categoría de irracional, carente de sentido. “Nada puede *entrar* en él, todo sale de él”.¹⁷⁴

Ahora bien, como segundo paso argumentativo en la misma línea, tomamos la lectura¹⁷⁵ que hace Lévinas de la quinta meditación de Husserl¹⁷⁶, en la cual expone que la objetividad se construye a partir de la rigurosidad de la mónada, es decir, que la objetividad está construida desde el solipsismo de la mónada, desde lo que es propiamente mío en tanto pensamiento. En esta misma línea, nosotros nos preguntamos bajo esta concepción del sentido, ¿qué quedaría fuera del sujeto? ¿Cómo sería ese espacio “más allá” del sujeto? ¿Cómo se concibe la intersubjetividad? ¿Qué pasa con la alteridad?

En un intento por finalizar este pequeño recorrido por el idealismo husserliano según Lévinas, creemos imposible escabullir las preguntas recién planteadas, siempre en el marco de nuestra tesis. Por lo tanto, creemos que bajo esta concepción del sentido, la conciencia no es considerada una realidad pura y simple que está allí “afuera”, sino que la conciencia constituye sentido bajo el concepto de *intencionalidad* que hace que el pensamiento de la conciencia sea pensamiento de *algo*, de eso que está en el exterior. La exterioridad de este *algo* está supeditada y neutralizada por la interioridad del pensamiento, el cual le otorga

¹⁷⁰ Este concepto que hace aparecer Lévinas en su texto *Humanismo del otro hombre*, refiere a la manera que establece Husserl el rango de existencia de las cosas, a partir del sentido que entrega de las cosas el pensamiento. Por lo tanto, es la posibilidad de significar la realidad tal como el pensamiento pretende. Es un análisis de sentido desde lo interno, sin referencias a lo exterior. Cfr. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 61.

¹⁷¹ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 20.

¹⁷² Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 114.

¹⁷³ E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 85.

¹⁷⁴ E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 84.

¹⁷⁵ Cfr. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 85 – 86.

¹⁷⁶ Nos referimos al texto de Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

sentido a esa exterioridad.¹⁷⁷ Todo sentido viene de la conciencia, incluso para Husserl – según Lévinas- lo objetivo de la relación intersubjetiva está en que ésta se constituye a partir del solipsismo de la mónada. Hay que precisar que lo recién descrito no niega la existencia del Otro, sino más bien que el sentido de la relación social ya viene desde la mónada. “Esta actividad original del sujeto es una intencionalidad, es decir, un pensamiento que tiene un sentido. La relación social, antes que un compromiso del sujeto anterior al pensamiento y, por tanto, una situación excepcional del espíritu, es el sentido de un pensamiento”.¹⁷⁸ En esta línea, y desde la óptica de Lévinas, podríamos ver que Husserl no se interesó por el tema de la alteridad radical en su manera de pensar la constitución de sentido.

Dado lo anterior, creemos que justamente la intencionalidad –como relación que pretende descubrir el sentido verdadero de lo exterior¹⁷⁹- podría haber sido la relación que permitiría al sujeto dirigirse hacia lo otro, si es que entendemos esta definición de la intencionalidad husserliana desde la lectura de Lévinas, la cual le permite articular una perspectiva propia de la intencionalidad para su filosofía¹⁸⁰. Sin embargo, desde la intencionalidad husserliana¹⁸¹ propiamente tal, la conciencia -mediante la intencionalidad-

¹⁷⁷ Cfr. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 41.

¹⁷⁸ E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 86.

¹⁷⁹ Cfr. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 56. Al estar terminando el recorrido crítico que hace Lévinas de la constitución de sentido en Husserl, debemos aclarar que la noción de intencionalidad husserliana descrita es desde la lectura que hace Lévinas de ella, exclusivamente en el texto que estamos citando, tal como lo hemos realizado en el recorrido que venimos desentrañando. Recomendamos ampliar esta lectura en otros textos a quien le interese en mayor profundidad. A esta lectura levinasiana de la intencionalidad husserliana, le agregamos en la nota al pie N° 37, lo que nuestro autor postula en *Totalidad e Infinito*, describiendo la noción de *intencionalidad de la representación*, la que describe en contraposición a una de sus maneras de concebir la intencionalidad en su propia filosofía (Intencionalidad del gozo).

¹⁸⁰ Luego de que Lévinas desarrollara y profundizara la lectura de la intencionalidad husserliana, articula una manera de concebir su propia intencionalidad, bajo la *intencionalidad del gozo*. Sabiendo que esta vertiente de la intencionalidad no agota toda la comprensión de la intencionalidad levinasiana, se define en oposición a la lectura que hace de la intencionalidad husserliana (intencionalidad de la representación). Dice Lévinas que la intencionalidad del gozo depende de la exterioridad, donde el Mismo incorpora la exterioridad determinando al otro, pero en donde también está determinado por éste. Cuestión que sucede a la inversa en la lectura levinasiana de la intencionalidad husserliana. Cfr. TI, Pág. 147. Esta intencionalidad levinasiana estará descrita, en mayor profundidad, en el próximo apartado (II.2) de este mismo capítulo, Pág. 69.

¹⁸¹ Aunque no es tema directo de nuestra investigación, creemos que se hace necesario dar ciertas directrices y fuentes respecto a la intencionalidad y la estructuración de la conciencia en Husserl propiamente tal. Primero, decir a modo general que la conciencia, a través de la intencionalidad, tiene la capacidad para hacer presente el objeto, pero a la vez, deja en la sombra los escorzos a los cuales no se acerca. A modo más particular y en palabras de Husserl, vemos que éste separa la “vivencia subjetiva” de la conciencia de las “propiedades objetivas” de lo que está afuera de ésta. Pero dice, que cuando se está en una “vivencia de conciencia” (conciencia “de”) también hay un “halo de intuiciones de fondo”, las cuales son un fondo empírico que también constituyen esta vivencia. Sin embargo, dice él, se habla del halo de conciencia que se lleva a cabo en el modo de “estar vuelto al objeto”, sin excluir de la vivencia la posibilidad de su modificación. Esta modificación sería la posibilidad de pasar la conciencia del estar *actualmente vuelto hacia algo*, a conciencia en el modo *de la inactualidad*, y viceversa, dice Husserl. Lo relevante que queremos mostrar, es que la conciencia “de”, siempre es conciencia “explícita” y actual del objeto, gracias al sentido que da la intencionalidad propiamente husserliana, pero a la vez, es también conciencia “implícita”, inactual, pasiva o sensible, es decir, potencial de ser actual, motivando una actividad, según Husserl. Esto de la conciencia inactual –dice Husserl- es que “El objeto puede estar ya presentes (...) pero todavía no estamos “dirigidos” a él con la mirada del espíritu (...)” Por lo tanto, a esto de la vivencia de la conciencia que es un yo en vigilia, estado de la conciencia que le interesa a Husserl, le es inherente un medio de inactualidades que está posibilitada a pasar al modo de la actualidad, como a la inversa, aunque esto inactual no tiene nada de intencional. Cfr. Husserl, Ideas 1, parágrafo 35, pág. 80 y parágrafo 85, Pág. 203. Desde otro texto de Husserl, podemos decir que este lado pasivo e inactual de la conciencia

hace que a la luz del conocimiento se constituyan los fenómenos, por lo tanto, también el sentido, lo que hace que la exterioridad dependa de la conciencia que la piensa. Podríamos hablar –según Lévinas lector de Husserl- de una *intencionalidad de la representación*, en la cual los objetos que existen están separados del Mismo, pero su posibilidad de aparecer depende de un sentido que proviene siempre del Mismo. No tienen existencia –finalmente- separada de él. Se constituye una identidad del Mismo que es inalterable en sus relaciones con el Otro, pasando de un pensamiento particular a uno universal.¹⁸²

Para Husserl –según Lévinas- no hay una fuerza que sea superior ni que domine de antemano las acciones del pensamiento, más bien, el pensamiento sería autonomía absoluta.¹⁸³ Aquí vemos nuevamente, una diferencia que –desde Lévinas- separa a Husserl de Heidegger: éste último no concibe la existencia como algo que se juega en la interioridad de nuestro pensamiento, sino que más bien, “El sujeto no es ni libre ni absoluto, ya no responde enteramente de sí mismo. Está dominado y desbordado por la historia, por su origen con el cual nada puede hacer, pues está arrojado al mundo (...)”.¹⁸⁴ Lévinas ha criticado la constitución del sentido en Husserl, postulando que para él lo real –tanto cosas como pensamientos- logra tener sentido en la conciencia. Ésta última sería el modo mismo de la existencia de sentido, por lo que visualizamos lo inmanente, lo interior y el solipsismo que critica Lévinas en esta constitución de sentido. “La fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, una libertad que se cumple como conciencia y que se define por ella; una libertad que no caracteriza únicamente la actividad de un ser, sino que se sitúa antes del ser y en relación a la cual se constituye”.¹⁸⁵

Al seguir el recorrido establecido por Lévinas en *Humanismo del otro hombre*, vemos que comienza a dejar atrás la crítica a la fenomenología husserliana¹⁸⁶ y su manera de comprender el sentido, para cimentar otra crítica a una distinta manera de concebir la constitución de sentido, la cual se aleja del dato y de la inmanencia de la conciencia. Dice Lévinas que bajo esta perspectiva –la cual apunta a la constitución de sentido en Heidegger- no habría dato que tuviese una identidad desde el inicio y que “entrara” en el pensar como se hace en un depósito o recipiente; tampoco puede darse a la conciencia como una actividad de ésta que ilumina los datos específicos y los conoce de manera aislada¹⁸⁷. Más bien, para que los datos se den a esta conciencia, dice Lévinas que deben ponerse en un horizonte

es anterior al escorzo actual de la conciencia, siempre está porque es potencial de activación mediante la intencionalidad, y permite al yo “un contorno de “objetos””. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Parágrafo 38, Pág. 136.

¹⁸² Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 145. En esta cita, sumamos otra lectura de Lévinas sobre la intencionalidad a la que ya hemos descrito en el artículo “La obra de Husserl”. La intencionalidad de la representación es interesante, dado que Lévinas la utiliza como contraposición a la intencionalidad del gozo, permitiéndole definir esta última con mayor potencia. Por lo tanto, en las tres notas al pie anteriores, hemos diferenciado la lectura de Lévinas respecto a la intencionalidad husserliana, una concepción de la intencionalidad levinasiana, y la intencionalidad propiamente husserliana, respectivamente. De esta manera, dejamos delimitada y diferenciada –de forma general- tres lugares importantes de la intencionalidad y que son de fácil confusión: Intencionalidad husserliana bajo la lectura de Lévinas; una intencionalidad levinasiana; y la intencionalidad husserliana.

¹⁸³ Cfr. E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 86.

¹⁸⁴ E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 86.

¹⁸⁵ E. Lévinas, “La obra de Edmund Husserl”, en DEHH, Pág. 87.

¹⁸⁶ Queremos precisar que nos referimos a que continuaremos adelante con nuestro recorrido crítico, dejando atrás la crítica que hace Lévinas a la constitución del sentido en Husserl. Con esto, no nos referimos a que Lévinas deje de lado la Fenomenología husserliana, pues ésta siempre está en su pensamiento, re-significándola en todo momento.

¹⁸⁷ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 21.

iluminado. Pero, ¿a qué se refiere este horizonte iluminado? ¿Cuál sería la diferencia entre esta concepción y la manera de buscar el sentido en la fenomenología husserliana? ¿Será la conciencia quien ilumina estos datos? ¿Serán datos aislados que se pueden conocer descontextualizados? Al parecer, este “horizonte iluminado” tiene que ver con que los datos significan a partir de un *contexto*. Es en esa relación que pueden ser entendidos y no por sí mismos (intelectualismo) ni por una conciencia activa que entrega el sentido a los objetos (fenomenología husserliana). Tal como nos dice Lévinas: “(...) semejante a una palabra que a partir de un contexto al cual se refiere recibe el don de ser entendida. La significación sería la iluminación misma de este horizonte”.¹⁸⁸ Profundizando esta idea de nuestro autor, la noción de *horizonte* tiene que ver con un *mundo* que contiene, el cual está concebido a partir de un modelo que es el contexto, y en este marco común es donde interactúan también un lenguaje y una cultura; es ahí donde la significación se sitúa.¹⁸⁹

Alejándonos en cierto modo de las concepciones descritas anteriormente, esta perspectiva pone de manifiesto que la experiencia -al igual que el lenguaje- ya no estaría conformada por elementos aislados que significarían desde sí, sino que ahora estos elementos significan a partir de un “mundo” como dice Lévinas. Por lo tanto, el sentido no estaría en ciertos objetos o en los contenidos de éstos; ahora surgen en referencia los unos con los otros, pero bajo la *reunión del ser* respecto al que habla o percibe, y quien también forma parte del ser reunido.¹⁹⁰ Lévinas nos dice: “La significación precede a los datos y los aclara”.¹⁹¹ En esta línea, el sentido comienza a aclarar un conjunto de situaciones no aislables ni separables, sino que justamente habla de una totalidad de experiencias. La significación no es que modifique las cosas ya dadas o existentes en una realidad; es el sentido lo que ilumina un “mundo común” en el cual co – habitan los sujetos, su posición histórica, el lenguaje, una cultura, entre otros. Citamos *in extenso*: “El dato se presenta desde un comienzo *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición. *Esto en tanto que aquello* -la significación no es una modificación aportada a un contenido existente fuera de todo lenguaje. Todo permanece en un lenguaje o en un mundo, la estructura del mundo es semejante al orden del lenguaje con posibilidades que ningún diccionario puede establecer”.¹⁹² Por lo tanto, vemos que es imposible concebir la iniciación de la significación a partir de un ser sin significación y fuera de alguna posición histórica desde donde se habla aquel lenguaje. Como dice Lévinas acerca de esta concepción, los objetos son significantes en la medida que el lenguaje los significa; por tanto, el lenguaje es una estructura común para todos, es una universalidad que va guiando y significando a los seres o sujetos.¹⁹³

¹⁸⁸ E. Lévinas, HAH, Pág. 21.

¹⁸⁹ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 21.

¹⁹⁰ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 23 – 24.

¹⁹¹ E. Lévinas, HAH, Pág. 24. En este punto comenzamos a ver cómo Lévinas nos introduce en la concepción ontológica de Heidegger y su comprensión del sentido. Y justamente, los datos ya no son lo relevante, pues el contexto y el mundo, es decir, la existencia comienza a ponerse en juego bajo la iluminación del ser, siendo desbordado por la historia, y es ahí donde radicaría el sentido. Este punto se entrelaza con la manera en que finalizamos la crítica a la constitución de sentido en Husserl según Levinas, en donde hacemos un contrapunto a la concepción de sentido en Heidegger.

¹⁹² E. Lévinas, HAH, Pág. 24 – 25.

¹⁹³ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 25 – 26. Incluso cuando Lévinas introduce estos conceptos, ya hace referencia a Heidegger, diciendo que estas ideas están en sintonía con lo que Heidegger pensaba: el lenguaje como la morada del ser. Cfr. Heidegger, M; *Carta sobre el Humanismo en Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Pág. 263.

Ahora bien, se nos hace necesario precisar las nociones fundamentales de la constitución de sentido en Heidegger según Lévinas. Éste nos dice que la nueva noción de significación no es reductible a los contenidos dados intuitivamente, sino que hace referencia a una totalidad iluminadora, en la cual aparece una subjetividad creadora que se ordena dentro de esta totalidad. ¿Qué significa esta totalidad iluminadora de la que habla Lévinas? ¿Cómo funcionaría esta subjetividad creadora dentro de esta totalidad? Al parecer, tal como aclara Lévinas, bajo esta concepción debe producirse un conjunto, debe haber una articulación para que se ilumine el dato. Habría una iluminación antes que un sujeto se refleje en el pensamiento como objeto, por lo tanto, se recibe una iluminación para poder dar sentido, para poder iluminar aquello que se quiere conocer. ¿De dónde viene esa luz? ¿Tendrá que ver con la totalidad iluminada? Al parecer sí. Dice Lévinas que esta iluminación es una reunión del ser; hay un sujeto que está listo para recibir la luz del ser y por tanto participa de esta reunión. “El ser debe primero iluminarse, tomar una significación al referirse a esta reunión, para que el sujeto pueda recibirlo. Pero es el sujeto encarnado el que, reuniendo al ser, va a levantar el telón (...) simultáneamente, opera en el seno del espectáculo que recibe”.¹⁹⁴ Por lo tanto, podríamos decir que la significación no es algo dado o prefijado como es en la fenomenología husserliana; es más bien un acontecimiento que se da en el mundo común de la existencia. La situación vivida por el sujeto es ya significativa porque ha sido iluminada en la aperturidad del Ser, y desde aquí se significa aquella situación en la existencia.¹⁹⁵

Ahora bien, decimos –según Lévinas– que la reunión del ser va iluminando a los objetos, y se van creando objetos culturales que brillan y alumbran, o bien, “expresan o iluminan una época”. Esta nueva manera de expresar los objetos culturales de una época, está ya inscrita en un plano ontológico; lo anterior por dos razones. Primero, porque no se guía por un pensar previo; el sujeto se aventura desde un lenguaje y un mundo cultural pre –existente. Segundo, porque remite a la expresión del Ser, por tanto es una expresión que va desde lo exterior a lo interior, produciéndose la reunión del ser. “La acción cultural no expresa un pensar previo, sino al ser, al cual, encarnada, ya pertenece. *La significación no puede inventariarse en la interioridad de un pensar*”.¹⁹⁶ En esta línea, vemos que la significación y el sentido se dan en la exterioridad del ser que transita hacia un sujeto en el cual se encarna. Y este sujeto en la existencia, en el mundo común o en la totalidad iluminada por el ser, es que piensa y a la vez puede expresarlo. “No somos sujeto del mundo y parte del mundo desde dos puntos de vista diferentes, sino que, en la expresión, somos sujeto y parte a la vez”.¹⁹⁷ Estamos insertos en una totalidad en donde no hay separación de los particulares, tal como dice nuestro autor, siempre somos delegados del Ser. En este punto, vemos cómo Lévinas critica la falta de particularismos en la concepción del sentido heideggeriano, podríamos pensar que aquí tiende hacia el pensamiento husserliano en tanto necesidad de una interioridad que pueda pensar por sí misma, no en co-dependencia con el Ser.

El recorrido anterior lo sugirió Lévinas en otro texto diciendo, “Para Heidegger el problema filosófico fundamental es ontológico y la ontología sólo se ocupa de una cuestión:

¹⁹⁴ E. Lévinas, HAH, Pág. 28.

¹⁹⁵ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

109.

¹⁹⁶ E. Lévinas, HAH, Pág. 30.

¹⁹⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 31.

¿qué es el ser?”.¹⁹⁸ En este sentido, vemos que para Heidegger el Ser ha sido olvidado y en esa búsqueda es que el hombre termina siendo comprendido desde lo que el ser nos puede entregar o iluminar. Por lo tanto, al abrirnos al horizonte del ser es como el hombre encuentra su sentido desde esta concepción. Heidegger quiere reivindicar la ontología – dado una tradición que olvidó al ser- tratando de reconstruir la historia del ser, la cual tiende a unificar, a reducir toda diferencia a lo idéntico, terminando en una distancia con el sujeto y la conciencia en pos del ser. Se propone –finalmente- el fin del sujeto y se ensalza el pensar en el Ser, dado que a la “luz” de éste podríamos encontrar la igualdad entre los hombres.¹⁹⁹

De esta manera, vamos precisando la mirada crítica de Lévinas, ya que expone que en sintonía con la filosofía heideggeriana, está de base la idea fija del pensamiento contemporáneo que es la superación de la estructura “sujeto – objeto”.²⁰⁰ Incluso va más allá, nos dice que como fuente de todas estas filosofías está la idea hegeliana de una subjetividad que vendría a ser un momento del devenir donde aparece el ser y se devela, “visión de un sujeto suscitada por la lógica del ser”.²⁰¹

Podríamos entender, que bajo esta concepción, aparece la construcción de una episteme clásica dado que seguimos basados en una totalidad globalizante, universal, que es la totalidad del ser, bajo la cual el ser aparece y resplandece como toda significación posible²⁰². Sin embargo, este sentido supeditado al ser no tiene una fijación eterna, sino que implica una función de ordenar lo que permanece dentro de ella y de esta manera reunirse con el sujeto, lo que introduce una cultura supeditada a la forma de aparición del ser. Estas apariciones del ser varían según sus expresiones históricas, por lo tanto, no tendríamos una totalidad *en el ser*, sino distintas totalidades según cómo se expresa el ser. Por lo mismo, como nos dice Lévinas, las significaciones de la cultura son plurales, y en esa pluralidad no traicionan al ser, más bien se producen porque el ser tiene múltiples posibilidades de aparición y reunión con el sujeto.²⁰³ Nos queda claro que esta articulación epistemológica, pone en juego la primacía de una subjetividad de tipo ontológica.

Justamente, bajo esta perspectiva ontológica del sentido –la cual critica Lévinas- el sujeto y el mundo están puestos en juego a la vez, sin diferenciación, más bien significados –finalmente- por el ser que reúne e ilumina el contexto, posibilitando un lenguaje común en donde las particularidades no existen. Hay significaciones culturales múltiples y plurales, que se remiten a la noción de ser histórico, por tanto estamos frente a un sentido que tiene múltiples expresiones en sus significaciones; ya no está la posibilidad de hacernos aparecer un sentido unívoco que nos oriente, este sentido múltiple que depende de la expresión del ser, nos remite siempre al mismo lugar, que sería siempre el sujeto que se reúne con el ser en su diferente expresión. Como el Ser se piensa a partir del hombre (*Dasein*) con el cual se reúne, esta subjetividad ontológica convierte –finalmente- la exterioridad o el “más allá” del Ser en lo Mismo. Es un sentido que se orienta en una ida y vuelta: sale del Ser al sujeto, el cual como se expresa en sí mismo, volvemos al ser.

¹⁹⁸ E. Lévinas, “La ontología en lo temporal”, en DEHH, Pág. 128.

¹⁹⁹ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

110.

²⁰⁰ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 33.

²⁰¹ E. Lévinas, HAH, Pág. 33.

²⁰² Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 34.

²⁰³ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 43.

La filosofía de la existencia heideggeriana había desplazado la concepción del sentido en Husserl, aunque ésta última tenía la claridad –por lo menos para Lévinas- que sus intenciones estaban en un sujeto en el que todo sentido estaba significado a partir de él mismo, desde su propia interioridad. Ahora la existencia tenía un lugar privilegiado, sin embargo, la crítica apunta a que justamente en este mundo común que aparece estructurando la realidad a partir del ser, hay múltiples significados que remiten a lo mismo – a la totalidad del ser-, haciendo perder una orientación del sentido que sea unívoca, y la cual podamos seguir como sujetos particulares.²⁰⁴ “Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes, el cantar de los cantares. El absurdo lleva a la multiplicidad en la pura indiferencia”.²⁰⁵ Lévinas nos dice que se ha perdido la particularidad que esbozaba Husserl.

Ahora bien, volvemos a preguntarnos: ¿qué relación podríamos establecer en esta manera de entender el sentido y nuestras intenciones de articular un “sentido común”? ¿La crítica que establece Lévinas en esta concepción de sentido nos hacen visualizar un “sentido común” imperante? Desde este sentido establecido ¿qué alteridad se configura?

Bajo esta manera de entender el sentido, podríamos establecer y articular nuestra expresión de “sentido común”, la cual estaría estructurando un orden bajo la concepción del ser, por lo que el sujeto queda indiferente a los otros sujetos, queda autoclausurado e incapacitado para hacerse oír. Todo lo del sujeto se instala en el orden del ser, no habría posibilidad de trascendencia, sino la aparición de una existencia basada en un sujeto preocupado de sí, el cual sólo es intermediario de la manifestación del ser.²⁰⁶ Las intervenciones del sujeto están ubicadas bajo un sistema de reciprocidades e intercambios, sin lograr establecer una separación con los otros y con el ser. “Al final, la *historia del ser* no era más que la historia de una *totalización*, la narración de una reducción de `lo otro`.”²⁰⁷ Al parecer, lo que nos quiere decir Lévinas es que no es posible establecer un sentido que venga desde un Yo que tiene una relación totalizante con el ser o su existencia.²⁰⁸ Así ha sido la historia de la Filosofía occidental, logrando establecer un sentido desde el Mismo incorporando al Otro, lo que para nosotros sería el establecimiento de un “sentido común”, es decir, una sincronización entre el Mismo y el Otro²⁰⁹. Ni siquiera la ontología, pensando el ser del ente para llegar a una concepción general del Ser podría establecer un sentido único que nos haga sentido a todos, porque bajo esta concepción no habría “más allá”, éste quedaría subsumido en el Ser.

Para Lévinas tendría que haber algo invisible al ojo, algo que se manifieste sin manifestarse, es decir, la posibilidad del enigma. Lo extraño precede a ese orden que impone la totalidad del pensamiento contemporáneo; no es otro sentido que venga a reivindicar el sentido puesto en la totalidad. Sin querer apurarnos, Lévinas intenta poder llegar a eso que está más allá del ser del ente, más allá de la inmanencia, con lo que nos referimos a la Trascendencia. Queremos vislumbrar un sentido único que nos haga

²⁰⁴ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

116.

²⁰⁵ E. Lévinas, HAH, Pág. 45.

²⁰⁶ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

117.

²⁰⁷ González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 118.

²⁰⁸ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 47.

²⁰⁹ Cfr. E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 299.

sentido y que esté realmente, fuera de nosotros mismos. Tal vez así –en palabras nuestras- podríamos comenzar a pensar el sentido del “sentido”, el cual pretendemos desentrañar en este trabajo.

Ahora bien, desde Lévinas tanto la fenomenología husserliana como la ontología heideggeriana no logran cimentar un sentido único que no retorne al Mismo. Ya lo dijo Derrida: “(Sin duda se podría mostrar que Lévinas, incómodamente instalado –y ya por la historia de su pensamiento- en la diferencia entre Husserl y Heidegger, critica siempre al uno en un estilo y según un esquema tomados del otro, acabando por mandarlos juntos entre bastidores como compadres en el “juego de lo Mismo” y cómplices en el mismo golpe de fuerza histórico-filosófico).”²¹⁰ A modo de síntesis, podemos decir respecto a la primera constitución de sentido y su articulación de la alteridad, que nuestro autor señala que el fenómeno como la aparición a plena luz, lo que hace es asegurar la inmanencia como totalidad y una filosofía en la cual todo sentido queda inscrito en una inmanencia radical, haciendo referencia a la exterioridad desde sí misma, desde la mónada. En contraposición, el Enigma es la aparición de un sentido que perturba al fenómeno, estando siempre dispuesto a retirarse como un extranjero indeseable, aunque también dispuesto a ser oído en su alejamiento.²¹¹ En palabras de nuestro autor: “es la trascendencia misma, la proximidad de lo Otro en tanto que Otro”.²¹²

Respecto a la constitución de sentido en Heidegger y la configuración de su alteridad, Lévinas dice claramente: “Otro que el ser. El Ser excluye toda alteridad. No puede dejar nada afuera, dejarse ignorar. El ser del ente es el día en el que todas las cosas están en relación. Y su noche misma es un sordo y solidario martilleo de todas las cosas, el oscuro trabajo de la totalidad (...).”²¹³ Para nuestro autor, lo Otro se diferencia absolutamente, queda libre y se separa del ser; el Otro sólo pasa más allá del ser.

Finalmente, el recorrido establecido nos permite visualizar cómo se estructura nuestro “sentido común” y qué tipo de alteridad permite manifestar bajo su significación. Con todos los matices descritos anteriormente, leemos en palabras de Lévinas, que este recorrido apuntaría a la filosofía occidental, la cual buscaría una estructura que ordene un discurso razonable, iría tras la evidencia, tras aquello que se ve y que es *presente*.²¹⁴ “Discurso dirigido al presente, la filosofía es, por ello, comprensión del ser, ontología o fenomenología. Abarca y sitúa en el orden de su discurso incluso lo que al pronto parecía contener este discurso o desbordarlo, pero que, presente, es decir, descubierto, se inserte en este logos, se ordene en él hasta hacer entrar en él lo que del pasado y del porvenir encuentre su orientación en el presente.”²¹⁵

El “sentido común” estaría entendido desde una orientación que más bien tiene una dirección asignada, es de ida y vuelta, no hay perturbación ni misterio alguno; todo eso se vuelca en un orden, por lo tanto, dejan de perturbar y de desorientar, y el orden vuelve a significar. “La correlación o la estructura regresan: la trascendencia se sincroniza con el discurso y entra en el orden indestructible del ser, en su indesfasable simultaneidad, es

²¹⁰ Derrida; J., “Violencia y Metafísica”, en *Escritura y Diferencia*, Ed. Antrophos, Barcelona, 1989. Pág. 132.

²¹¹ Cfr. E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 303.

²¹² E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 303.

²¹³ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 303.

²¹⁴ Cfr. E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 290. Aquí el término *presente* –según Lévinas- sugiere una posición privilegiada en la serie temporal, además de relacionarse con la idea de manifestación.

²¹⁵ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 290.

decir, en la totalidad que le confiere un sentido”²¹⁶. Tendríamos que comenzar a cimentar una nueva manera de entender y configurar el sentido, pudiendo de esta manera salir de la estructura totalizante del “sentido común”, logrando entender un sentido nuevo, un sentido único que nos de sentido desde otro lugar que el Mismo y su totalidad. Hay que comenzar a vislumbrar cómo sería el recorrido que hace el sentido del “sentido”.

II.2 Cimientos para un nuevo sentido y la aparición de las “alteridades provisionales”

El presente apartado pretende esbozar ciertas proposiciones levinasianas frente al marco crítico expuesto anteriormente. Nuestro autor pretende introducir nuevos andamiajes de sentido, los cuales se desmarcan de su crítica al sentido de la filosofía occidental. Ya lo dijimos, Lévinas cree que hay un espíritu filosófico que se complace a sí mismo desde una globalidad no polarizada, lo que implica que “(...) la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad”.²¹⁷ Él se pregunta cómo concebir que haya en el hombre un *sentido* que tenga una orientación única, que no nos haga perdernos ni quedarnos en situaciones ambivalentes y ambiguas, pero que a la vez, tenga una orientación libre, que no retorne al mismo lugar desde donde comenzó, lugar que se refiere al Mismo. En esta dirección –posibilitando la univocidad y la libertad- Lévinas nos muestra su camino para desentrañar una nueva configuración de sentido, el cual debiese ser un impulso fuera de sí hacia el otro que sí.²¹⁸

Sin embargo, antes de caer en la tentación de profundizar en esta concepción del sentido levinasiano, el cual desde nuestra mirada se vincula con la alteridad ética y por tanto radical, queremos describir el tránsito que nos permitirá llegar a este punto. Leyendo a Lévinas, él pretende fijar con precisión las condiciones de esta nueva configuración de sentido, la cual se estructura como una orientación que se mueve desde lo idéntico hacia un Otro que es absolutamente otro. Pero, ¿a qué se refiere con esta fijación de condiciones? Vemos que nuestro autor apunta a que el movimiento de esta orientación no depende de un contexto, ni de un mundo en común, más bien es un movimiento que comienza en un idéntico, en un Mismo, el cual tiene una manera particular de relacionarse con el mundo.²¹⁹

Pero insistimos, ¿qué implica que las condiciones de su orientación sean a partir del Mismo? Para que estas nuevas condiciones de sentido se den, ¿el Mismo debe entenderse de otra manera? ¿Tendrá que ver con la concepción de subjetividad en Lévinas?²²⁰ Para lograr desentrañar el sentido del “sentido” como orientación libre y única que está abierta al Otro, por tanto alteridad ética, es necesario dar cuenta de la estructura y las relaciones

²¹⁶ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 292.

²¹⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 48.

²¹⁸ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 48.

²¹⁹ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 49.

²²⁰ Este apartado tiene relación con el apartado II.1 “Totalidad como identidad fija...” del Capítulo Primero, donde se describe la postura crítica de Lévinas respecto a una subjetividad identificada a la Totalidad. Ahí mostramos –sucintamente- la salida que intenta Lévinas a esta crítica: la posibilidad de re-escribir a un Mismo separado radicalmente, no perteneciente a la totalidad, creando una subjetividad separada mediante la hipóstasis, la cual se separa del existir impersonal del *hay (Il y a)*. Aquel apartado es relevante como plataforma (son las primeras conceptualizaciones de la subjetividad levinasiana) para comenzar a ver una nueva configuración de sentido en esta re-escritura que hace Lévinas del Mismo, cuestión que pretendemos abordar con precisión en este apartado del Capítulo Segundo, pero ahora desde las conceptualizaciones que hace nuestro autor en TI, describiendo la *subjetividad gozosa*.

que establece el Mismo. En este apartado, debemos mostrar las relaciones de un Mismo como vida interior o psiquismo, lo que nos permitirá visualizar el intervalo de separación en sus relaciones, nunca simultaneidad en ellas, por tanto una subjetividad separada. Esta interioridad del Mismo es lo relevante de mostrar acá, “como una presencia en lo de sí, lo que quiere decir habitación y economía”²²¹, relacionándose en un primer momento –para nosotros- con “alteridades provisionales” que quedan inscritas en el Mismo. Lo anterior, a juicio de Lévinas, es la posibilidad de mantener la resistencia a la totalización, desde la cual la Alteridad Radical no se puede concebir. Por lo tanto, en este apartado, sólo podremos llegar a describir aquellas relaciones “análogas a la trascendencia”, las cuales siguen estando en el Mismo, pero que para nosotros son los primeros cimientos de una nueva configuración de sentido que nos permitirá llegar –en un paso próximo- al sentido del “sentido” como Alteridad Radical. Ya en ese momento, podremos desentrañar las relaciones de la trascendencia misma, las cuales conducen a lo Otro como Infinito.²²²

Ahora bien, surge la pregunta de cómo es que Lévinas configura estas relaciones que se establecen en el Mismo, cómo es que el Mismo se constituye como subjetividad separada. Tendríamos que precisar que la estructura básica de existencia interior en el Mismo –dice Lévinas- es la vida como gozo²²³, la vida feliz. La relación original de la vida humana y su interacción con las cosas, es a modo de goce; hay que gozarlas para que satisfagan la vida. No están ahí como medios o instrumentos en el sentido heideggeriano, sino que al gozar las cosas que están ahí, el Mismo vive la vida como felicidad e independencia²²⁴, porque el *vivir de...* nos muestra la independencia misma, no habría una subordinación frente a lo otro como en la manipulación de instrumentos.²²⁵ Sin embargo, la independencia de la felicidad es relativa porque depende de los “contenidos” de los cuales se alimenta para ser feliz, por lo mismo que el análisis del gozo está vinculado con el *paradigma de la alimentación*²²⁶, metáfora que es de suma relevancia para Lévinas, ya que es la esencia del gozo: “La alimentación, como medio de revigorización, es la

²²¹ E. Lévinas, TI, Pág. 129. La idea es introducir estos conceptos de manera general. Finalizando este apartado se logrará comprender la noción de economía –que tiene que ver con la posesión, el trabajo y la casa- como un ámbito del Mismo, que en su re-configuración de sentido, permite desde aquí una relación ético – metafísico con el otro. Cfr. Peñalver, P., *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 101.

²²² Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 129.

²²³ La fuente primaria desde donde nos aproximaremos a la noción de Goce, será TI, Segunda Sección, “Interioridad y Economía”.

²²⁴ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 100 - 101.

²²⁵ En este argumento que utilizamos, debemos aclarar que Lévinas está criticando el término heideggeriano de instrumento o utensilio. Para nuestro autor, la crítica de este término remite a que las cosas de las que vivimos se rigen bajo un esquema utilitario, siendo los instrumentos sólo de utilidad para la existencia. Esta relación con los instrumentos marca exclusivamente una finalidad en su uso y marca una dependencia frente a lo otro, dado que los utensilios funcionan como indispensables para la existencia, no hay unicidad del Mismo, cuestión primordial de la estructura del goce. El uso de los instrumentos para la existencia se liga finalmente a la estructura ontológica-existencial de la *Sorge* (cuidado de). Como el estar-en-el-mundo es ya esencialmente *cuidado* (*Sorge*), el *Dasein* puede establecer una relación recíproca, indispensable con los instrumentos para mantenerse en la existencia mediante la *ocupación* (Cfr. *Ser y Tiempo*, parágrafo 41, trad. Rivera, Pág. 214). Por lo tanto, queda el hombre bajo una dependencia universal de la existencia y el uso de los instrumentos para su utilidad. Para Lévinas las cosas de las que vivimos no son útiles de los cuales dependemos para nuestra existencia, sino que son objetos de goce, satisfacen directamente la vida de uno mismo, como hombre particular y único, no bajo una estructura universal ontológica. Cada goce y felicidad de las cosas es particular a cada uno de nosotros, de ahí la unicidad de la estructura del goce. Cfr. TI, Pág. 129 – 130.

²²⁶ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 100.

trasmutación de lo Otro en lo Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida –lo veremos- como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación. El hambre es la necesidad, la privación por excelencia, y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de consciencia de lo que llena la vida. Estos contenidos son vividos: alimentan la vida”.²²⁷

Podemos visualizar que el Mismo se re-configura como separado gracias al gozo, aparecen aquí los primeros cimientos que reconfiguran el sentido, porque justamente – como dice Lévinas- la relación de la vida con la propia dependencia frente a las cosas que a uno lo rodean, es gozo, y como es alegría propia, es pura independencia. En la estructura de goce, dejamos claro que no hay una relación reflexiva ni de saber frente a las cosas que rodean al Mismo, sino que se instala una relación propia, sin mediación, por lo tanto, el egoísmo mismo de la vida, dirá nuestro autor. “Lo que hago y lo que soy, es a la vez, *de lo que vivo*. 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. La relación última es gozo, *felicidad*.”²²⁸ Podemos ver la relevancia para Lévinas de las relaciones que establece el gozo y la felicidad, incluso expone que ésta última está más allá de la ontología, porque la realidad de la vida es la que está a nivel de la felicidad. En la vida tenemos relación con contenidos –dice Lévinas- que no son contenidos de nuestro ser, pero que incluso son *más queridos* que el propio ser de nosotros (tales como: comer, pensar, dormir, trabajar, entre otros), por eso que la felicidad está más allá de la ontología. Estos contenidos que no son mi sustancia, pero que la constituyen, conforman el premio de mi vida, dice Lévinas. Ahora bien, según lo desentrañado hasta el momento, nos preguntamos, ¿qué es el goce? ¿Cuál podría ser una primera aproximación? Como primera aproximación, queremos remarcar que el gozo no es un mero estado psicológico, ni una disposición afectiva privilegiada, sino que al estar más allá de la ontología e instalar la independencia como egoísmo, el gozo es una estructura relacional sensible, la cual disfruta cualidades puras que son anteriores a toda actividad, cuestión central en la estructura de conformación del Mismo. Para Lévinas el gozo sería “el estremecimiento mismo del yo”, la realización misma de vivir, por lo tanto, un estado previo a la reflexión, que se constituye como un Mismo separado e independiente, que por lo mismo se instala más allá del ser, estableciendo un modo de ser que deja atrás la sustancialidad.²²⁹

Luego de dejar definida una primera aproximación al goce, podemos entrar a una segunda diciendo: “Así, pues, la vida es gozo si la vida es independencia en la dependencia, felicidad en la necesidad. Necesitamos comer pero la felicidad consiste en realizar esa necesidad. Así, la vida se relaciona consigo mismo, se afirma como independiente del contenido del que depende”.²³⁰ Entonces, desde estos nuevos cimientos de sentido que está estructurando Lévinas en esta re-configuración del Mismo, vemos que el enigma de la vida reside en esta paradoja, en esta felicidad en la necesidad, en este complacerse en la satisfacción de una carencia²³¹, lo cual para Lévinas no se vive como esclavitud o dependencia, sino que la vivimos como gozo, placer, complacencia. “El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades (...) Vivir de... es la dependencia

²²⁷ E. Lévinas, TI, Pág. 130.

²²⁸ E. Lévinas, TI Pág. 132.

²²⁹ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 131 – 132, y 178.

²³⁰ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 102.

²³¹ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 102.

que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta”.²³² Aquí como segunda aproximación entonces, entramos a una distinción extremadamente relevante para Lévinas, entre Necesidad y Deseo. El Mismo que vive la vida como gozo, como una dependencia feliz, está orientado a la *necesidad*, pudiendo satisfacerla como un vacío que llena, y toda esa satisfacción permite el gozo, dice Lévinas. Justamente, hay una estrecha relación entre felicidad, gozo y necesidad, porque –según Lévinas- la felicidad no está hecha de ausencia de necesidades; es ahí, en la posibilidad de satisfacer las necesidades que el Mismo tiene, donde está el gozo y la felicidad. Ya lo dice Lévinas: “La felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino de la satisfacción de todas las necesidades”.²³³ Lo anterior implica que la necesidad no puede ser concebida como carencia, sino que debe ser puesta en relación con el gozo y la felicidad, dado que mediante la felicidad de satisfacer las necesidades se llega a un ser satisfecho, por tanto la felicidad es pura realización. De aquí la importancia de la necesidad en la interioridad del Mismo.

Siguiendo la misma línea de análisis, parece pertinente preguntarnos qué pasa en esta re-configuración del Mismo –ya como estructura “separada”, “pre-teórica”, “sensible”- y su relación con el mundo. Si esta relación es previa a la posibilidad de teorizar o de llevar a la práctica acciones en el mundo, nos preguntamos cómo el Mismo desde su interioridad se vincula con las alteridades. O bien, cómo desde estos nuevos cimientos de sentido que articula el Mismo, éste se relaciona con el mundo. En párrafos anteriores, Lévinas nos indicaba que el gozo es lo que moviliza al Mismo, trasmutando toda esa energía que viene de las alteridades del mundo –pero que reconoce como otras- para incorporarlas en el Mismo, bajo el paradigma de la alimentación. Por lo tanto, el goce, como dice Lévinas: “no es ignorancia del otro, sino su explotación”.²³⁴ Pero no nos confundamos, desde el Mismo gozoso, hay una ignorancia del Otro (*autrui*), porque se está bajo la premisa de explotación de lo otro (*autre*) que es el mundo que lo rodea; por lo tanto, se tiende a poseer a todo eso otro que está afuera en el mundo. Bajo una relación de *necesidad* –por la cual el gozo se aviva dice Lévinas- se sobrepasa la alteridad de ese otro, alteridad que es el mundo que rodea al Mismo. “La distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende, constituye la esencia de la necesidad. ¡Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta!”²³⁵

En este sentido, la primera relación del Mismo con el mundo está basada en la necesidad; él está separado del mundo, está a distancia, pero es un mundo del cual necesita para poder satisfacer sus propias necesidades. Dice Lévinas que en esta ambigua relación con el mundo, la cual es pre-teórica y está más acá de la razón, hay una articulación necesaria que es la cristalización del *cuerpo*. Es en el cuerpo que se construye la posibilidad de que el yo pueda afirmarse como un “yo puedo”. Aparece la posibilidad del trabajo y de la posesión como la posibilidad de dominar las necesidades, no dejándose dominar por ellas. El Mismo logra poseer y dominar lo que le rodea, aclarando que eso que le rodea es algo separado de él mismo²³⁶. “La necesidad es también el tiempo del trabajo: relación con otro que entrega su alteridad. Tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado ser necesitadas, arrancan el ser instintivo a

²³² E. Lévinas, TI, Pág. 133.

²³³ E. Lévinas, TI, Pág. 134.

²³⁴ E. Lévinas, TI, Pág. 135.

²³⁵ E. Lévinas, TI, Pág. 135.

²³⁶ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 104.

las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verdadero *sujeto* capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir como susceptibles de satisfacción”.²³⁷ Es así como hay una constitución del Mismo desde las necesidades que él –en solitario- debe satisfacer, sin dependencia de lo Otro. El cuerpo es relevante, porque ya no es la posibilidad de estar esclavizado a su propia materialidad²³⁸, sino que es la posibilidad de gozar el mundo y trabajar, logrando poseer las alteridades de las cuales debe vivir. Como dice Lévinas, la necesidad tiene el tiempo de poder convertir de cierta manera este *otro* en *mismo* cuando trabaja.²³⁹

Podemos ya afirmar, que desde el Mismo gozoso, entramos en la posibilidad de pensar un Mismo como interioridad, como surgimiento de sí, el cual está separado radicalmente de la globalidad y totalidad que subsume al Otro. De esta manera, hemos podido apreciar la construcción de nuevas rutas de sentido –ya propiamente levinasianas- al ver cómo se re-configura el Mismo, cuestión que hace aparecer la subjetividad desde Lévinas. Ésta se origina en la independencia y soberanía del gozo, satisfaciendo necesidades para lograr un vida feliz, poseyendo al otro u objetos del mundo circundante, lo que nosotros llamamos “alteridades provisionales”. De esta manera, pretendemos subrayar en esta segunda aproximación al goce, una cuestión que es extremadamente relevante en la estructura relacional gozosa: la subjetividad gozosa es sensible, pre-teórica y separada del mundo (aunque lo posee mediante la necesidad), porque se configura en base a su propia y particular felicidad, tiene un comienzo y un fin que le pertenece a ella en sí misma, dado que “cada felicidad llega por primera vez”. Lo sensible de la subjetividad gozosa se opone a la representación, se opone a la repetición y al orden universal, por lo tanto, configura un Mismo que es único, nace una subjetividad particular.²⁴⁰ Aparece la constitución de una subjetividad otra, la cual será la apertura a una configuración de sentido otro, tema que veremos en el apartado final de este capítulo, ya desentrañando el sentido del “sentido” y la Alteridad Radical.

Luego de haber mostrado –en dos aproximaciones- la configuración del Mismo, precisando qué es la estructura gozosa y dando cuenta de su manera de relacionarse con los elementos que lo rodean, habría que preguntarse de dónde surgen todos aquellos elementos de los cuales gozamos. Hay que abrir la pregunta: ¿cómo se conforma la subjetividad gozosa? ¿De dónde surge su posibilidad de afirmarse y desde ahí vincularse con el mundo?²⁴¹ Al parecer, hay un paso previo a lo que hemos descrito, hay un pre –

²³⁷ E. Lévinas, TI, Pág. 136. Respecto a este punto, especialmente a la posesión y el trabajo, volveremos más adelante cuando hayamos explicado de dónde surge la subjetividad gozosa, dando cuenta de la diferencia entre la posesión del gozo y la posesión en el trabajo. Podríamos decir que la primera es una primera relación con aquello que está afuera de la subjetividad gozosa, sensible, y que a través del gozo logra constituirse como subjetividad; pero la segunda –ya habiendo constituido subjetividad- es la posibilidad de poseer las cosas del mundo de manera objetivante (intencionalidad de la representación, Cfr. TI Pág. 141). Ambas articulaciones –en ámbitos diferentes- pertenecen al campo del Mismo, actuando como transición a la relación ética.

²³⁸ Se puede volver a consultar en el Capítulo Primero, apartado II.1, Pág. 19, lo trágico de la materialidad en la subjetividad hipostática que trata Lévinas en su libro TA.

²³⁹ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 136.

²⁴⁰ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 132.

²⁴¹ Es interesante puntualizar que acá Lévinas hace un giro respecto a la subjetividad hipostática que conceptualiza en *El Tiempo y el Otro*, la cual se constituye como respuesta al existir impersonal del *hay* (*II* y *a*), tal como lo describimos en el Capítulo Primero, *cfr.* Pág. 19. En el caso de la subjetividad gozosa, tendríamos que preguntarnos en respuesta a qué se configura, según Lévinas. Esta repuesta pretendemos construirla en estos párrafos, lo que nos ayudará a ver cómo Lévinas en sus análisis de *Totalidad e Infinito* configura el concepto de *elemento* como continuación del *hay*, desde donde se configura la subjetividad gozosa.

mundo desde el cual surge la subjetividad del Mismo, y desde ahí aparecería un mundo separado de él –tal como lo describimos anteriormente- con el cual se relaciona y lo asimila mediante la necesidad, siendo ese mundo conformado por “alteridades provisionales” que son poseídas por el Mismo. Como ya lo explicaremos, esas alteridades son primero poseídas mediante el gozo, las cuales no son posesiones adquiridas, sino exclusivamente vividas, siendo pura sensibilidad del Mismo en un primer momento.²⁴² Luego, en un segundo momento, aparece un espacio realmente mundano que es la posesión mediante momentos fundamentales como la casa, el trabajo, en donde hay un dominio real, vinculándose con “alteridades provisionales” que quedan objetivadas por esta posesión efectiva que hace el Mismo.²⁴³ Esta distinción está formada por dos movimientos internos que le pertenecen al Mismo: el primero, la conformación de la subjetividad gozosa siendo pura sensibilidad pre – mundana; y el segundo, el surgimiento de un mundo donde la subjetividad gozosa posee representativamente mediante la casa y el trabajo.²⁴⁴

En esta profundización de la re – configuración del Mismo que realiza Lévinas, vemos que la subjetividad gozosa ya no se conforma desde el horror del *hay (II y a)* como existir impersonal desde donde surgía la subjetividad hipostática, sino que ahora Lévinas lo llama *elemento*. Hay un desplazamiento conceptual del ser anónimo (*hay/II y a*) y ahora lo elemental es cualidad pura en donde nada es inherente a él. Sería un “existir pre – mundano al que es extraña la forma de la objetividad”²⁴⁵. En este sentido, lo elemental o pre – mundano pasa desde la verbalidad pura del *hay* hacia la cualidad pura, evadiéndose

La conformación de ésta nos permite –en un primer momento- entender de dónde vienen los elementos que gozamos conformando la subjetividad separada, y –a la vez- accedemos a los cimientos para un cambio de sentido respecto al “sentido común”, distinguiendo la primera posesión del gozo y la posesión objetivante del trabajo –ambas relaciones dentro del Mismo-. De esa manera se logra establecer una plataforma para la irrupción del Otro, como alteridad ética, radical. Precisamos que el Otro es quien instauro la ética, no la subjetividad gozosa, no obstante, esta subjetividad del Mismo separado permite dejar abierta la puerta para que el Otro cuestiones mis posesiones.

²⁴² Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 176. Cuestión que hemos descrito en el inicio de este apartado, y al ser el pensamiento de Lévinas uno circular y no uno lineal, nos permite ahora –en este momento- dar cuenta desde dónde se configura esta subjetividad.

²⁴³ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 175 – 176.

²⁴⁴ Ahora ya es pertinente marcar esta diferencia entre la posesión del goce y la posesión objetivante -mediante la casa y el trabajo-. Éstas se basan en un excelente trabajo fenomenológico que hace Lévinas, donde diferencia la “intencionalidad del goce” y la “intencionalidad de la representación”. Nuestra investigación no abarca en profundidad estas nociones porque están fuera de los márgenes de nuestra temática, sin embargo, se hace necesario explicitarlas, dado que son basales para entender esta diferencia que hacemos. “*Es así como la vida feliz realiza la separación en sí. Ahora bien, la intencionalidad objetivante o la representación es un “un momento necesario del acontecimiento de la separación (TI, trad. 141). Así, pues, la representación se sitúa entre el gozo simple y la concreción del gozo en el mundo social producida por el trabajo”*. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Pág. 106. Esto nos permite entender con mayor claridad la “intencionalidad del gozo”, la cual es una conceptualización que forma parte de la filosofía levinasiana propiamente tal. Para nuestro autor, su intencionalidad implica una relación con lo exterior, una relación con el mundo no de manera objetivante, sino como pura relación genuina del cuerpo con el mundo, es sensibilidad (Cfr. TI, Pág. 146). Y desde esta plataforma, puede luego desde la casa y en el trabajo representar para poseer y dominar concretamente las cosas en el mundo, cuestión que se refiere a la “intencionalidad de la representación”, siendo ésta una lectura de la intencionalidad husserliana. “*Esta intencionalidad es un momento necesario del acontecimiento de la separación en sí, que describimos en la morada y en la posesión*” (TI, Pág. 141). Ambos pasos son fundamentales para la trascendencia de la relación con una alteridad ética.

²⁴⁵ J.A. Sucasas Peón, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, N° 176, 1998. Pág. 42.

de toda mirada objetivante. Es pura indeterminación que hace imposible su localización.²⁴⁶ Dice Lévinas que esa misma indeterminación de lo elemental, se ofrece a mi gozo. “La cualidad, en el gozo, no es cualidad de algo. Lo sólido de la tierra que me sostiene, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo del viento, la ondulación del mar, el brillo de la luz, no se adhieren a una sustancia. Viene de ninguna parte.”²⁴⁷

En este sentido, el elemento es cualidad pura, “algo” que no es, y siempre viene sin que nosotros podamos poseer la fuente desde donde viene, porque ahí radica su indeterminación. Esto mismo –dice Lévinas- esboza el porvenir de la sensibilidad y el gozo, primera configuración del Mismo. Vemos que se conforma de esta manera, una subjetividad que –tal como dijimos anteriormente- goza lo elemental, es decir, se afirma gozando el elemento e incorpora la alteridad de éste para que quede subsumida en la subjetividad que ha nacido del gozo, basada en el paradigma de la alimentación.²⁴⁸ Hay una subjetividad gozosa que nace de esta indeterminación elemental, que se asegura gozando los elementos que se le presentan, incorporándolos mediante el gozo, posibilitando un Mismo separado, egoísta. “En el gozo, soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, sino en mi `reserva personal`”.²⁴⁹ Pero hay que introducir un matiz, dado que este “para mí” del gozo, no tiene que ver con una representación de mí mismo representado en un mundo, sino que tiene que ver con que esta relación conmigo mismo –el egoísmo del Mismo- se logra poner en juego cuando “yo me mantengo” en el mundo que es anterior a mí. Estando ahí, no se puede *pensar* respecto al horizonte del mundo, sino que me mantengo en él como un absoluto, soy “para mí”. “La relación con mi lugar por esta `sustentación` precede al pensamiento y al trabajo.”²⁵⁰

En este sentido, el gozo permite –primeramente- una subjetividad que nace del elemento pre-mundano, por tanto, esta re – configuración del Mismo, afirma una subjetividad sensible y que se relaciona con los contenidos que ofrece el mundo de los cuales gozamos, pero los cuales no poseemos tocándolos, sino como dice Lévinas: “gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros, cualidades sin soportes, sin sustancias”.²⁵¹ Desde aquí, el Mismo puede comenzar por sostenerse y pisar un mundo que puede incorporar y asumir como “alteridades provisionales”, mediante la posesión del goce.

Sin embargo, esta conformación de la subjetividad feliz a partir del *elemento*, que sería el Mismo separado gracias a la primera posesión mediante el goce, sabemos que tiene una procedencia de ninguna parte, que hace referencia al *elemento*. No hay rostro que se presente personalmente, sino que es la presencia de un ser que es indeterminado, y viene sobre nosotros de ninguna parte que podamos reconocer y poseer. Para la subjetividad gozosa esta incertidumbre es la contraparte de la vida feliz, la cual Lévinas le llamó la

²⁴⁶ Cfr.J.A. Sucasas Peón,, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”,en Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998. Pág. 42.

²⁴⁷ E. Lévinas, TI, Pág. 159.

²⁴⁸ Cfr.J.A. Sucasas Peón,, “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”,en Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento, N° 176, 1998. Pág. 42.

²⁴⁹ E. Lévinas, TI, Pág. 153

²⁵⁰ E. Lévinas, TI, Pág. 156.

²⁵¹ E. Lévinas, TI, Pág. 156.

“inseguridad del mañana”.²⁵² El elemento que gozamos termina en una nada que separa, y esa nada es frontera del elemento que habita la subjetividad gozosa, por lo tanto, es frontera –también– de una noche, como dice nuestro autor. En esta primera posesión del goce, no hay relación con “algo” que pueda revelarse, es una existencia sin existente, lo impersonal en toda su magnitud, por lo tanto, se abre un existir que no se revela, que Lévinas llamó *mítica*.²⁵³ Lo importante de esto, es que a la subjetividad gozosa se le abre una dimensión del gozo que es sin seguridad, pero lo anterior –a juicio de Lévinas– no es un acontecimiento trágico de una subjetividad *arrojada* al mundo, sino que es una inseguridad que amenaza a un gozo que ya está feliz en el *elemento*. “Hemos descrito esta dimensión nocturna del porvenir bajo el título de *hay*. El elemento se prolonga en el *hay*. El gozo, como interioridad, se opone al extrañamiento de la tierra. Sin embargo, dispone del trabajo y de la posesión”.²⁵⁴

En la misma línea de análisis, frente a la “inseguridad del mañana” que da el *elemento*, éste se suspende gracias a la posesión y el trabajo que se da en un espacio interior como la casa, que también es articulación de esta nueva configuración del sentido que hace el Mismo, a partir de la subjetividad gozosa. Son –la posesión del trabajo y la casa– aventuras mundanas por excelencias. “Ahora bien, el camino de la separación a su madurez a-tea más allá de la relación mítica con lo incierto pasa por el trabajo, la posesión y la casa. Estas instancias, estas estructuras de la existencia económica responden a una preocupación por el mañana ante la inseguridad del porvenir, y en ese sentido, constituyen una articulación de la sensibilidad y el gozo(...) Sin embargo, y aquí reside lo más significativo de este momento de la descripción, al mismo tiempo estos fenómenos –trabajo, posesión y casa– son una transición a la relación de trascendencia o relación ética con el otro”.²⁵⁵ ¿Será que la re-configuración de la subjetividad gozosa, como pura sensibilidad hacia la nueva articulación en el trabajo como posesión objetivamente, permitirá una plataforma para recibir al Otro? ¿Qué quiere decir Lévinas con este paso de la posesión del goce hacia la posesión mediante el trabajo como posibilidad de instaurar la relación ética con el otro? Más allá de todas las posibilidades que da Lévinas en este paso, queremos precisar la articulación que es de utilidad para nuestra investigación.

Lévinas nos indica que mediante el trabajo se domina la “incertidumbre del mañana” que otorga el *elemento*, dado que instaura una posesión que esboza la separación del Mismo ya desde una independencia económica, en donde el Mismo se recoge en una casa y comienza a tener representaciones.²⁵⁶ ¿Qué implicancias tiene esto? Vemos que este segundo nivel que llega el Mismo, dentro de sus articulaciones a partir del gozo – con lo que nos referimos a la posesión mediante el trabajo– éste logra una separación que despeja la incertidumbre del porvenir, lo que permite dominar lo que está afuera de él mediante la representación, transformando todo aquello en cosas o sustancias durables

²⁵² Cfr. E. Lévinas, TI. Pág. 160.

²⁵³ Cfr. E. Lévinas, TI. Pág. 161.

²⁵⁴ E. Lévinas, TI. Pág. 161.

²⁵⁵ P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 113.

²⁵⁶ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 168. De aquí la importancia que da Lévinas a la “intencionalidad de la representación”, la cual sería la lectura levinasiana de la intencionalidad husserliana, y sería una modalidad del Mismo que también aporta a la separación en sí. Lévinas toma ésta y la pone en oposición a la conceptualización de su propia intencionalidad: la “intencionalidad del gozo”. Sin embargo, hay que decir que la intencionalidad de la representación –tal como hemos visto en este recorrido– se da a partir de la sensibilidad y el gozo, por lo que ambas son funcional como movimientos en esta re – configuración de sentido del Mismo.

que se prestan a la posesión y a la propiedad²⁵⁷. Volvemos a pesquisar una relación con “alteridades provisionales”, que en este caso se objetivan mediante la representación y se asimilan por el Mismo.

Vemos que el Mismo se instala en el mundo a partir de las relaciones que gozamos del *elemento* desde donde surge nuestra subjetividad, desde ahí logramos gozar todo elemento que es pura cualidad sin sustancia. Pero, frente a ese temor del porvenir que a la vez impregna el *elemento*, surge la necesidad de *poseer* desde una interioridad -como es la casa- y mediante el trabajo, desplegando la *intencionalidad de la representación*. Y vinculando este recorrido que hemos establecido, entramos a la plataforma que nos interesa de estos nuevos cimientos de sentido del Mismo. Tal como dice Lévinas: “Pero la misma posesión remite a las relaciones metafísicas más profundas. La cosa no se resiste a la adquisición; los otros poseedores –es decir, aquellos a los que no se puede poseer- critican y por eso pueden consagrar la posesión misma. De esta manera la posesión de la cosa termina en el discurso”.²⁵⁸ Así, desde la posesión que objetiva, podemos entrar a la relación con otros desde el discurso, relación que nunca engloba ni permite poseer. De esta manera, en esta re-configuración que se realiza en el Mismo, desde la subjetividad gozosa hasta la casa y su posesión en el trabajo, permite -según Lévinas- la posibilidad de esperar y recibir al Otro. “Pero así se abre, en la interioridad, una dimensión a través de la cual podrá aguardar y recibir la revelación de la trascendencia”.²⁵⁹ En la casa se da por primera vez la relación con el otro tal cual, y comenzamos a desprendernos de la dinámica constitutivamente egoísta del gozo.²⁶⁰ Lo que interesa mostrar, es que esta sería la primera vez que hay un encuentro con el rostro de otro, gracias a la separación del Mismo y la intimidad que provoca la casa, pero hay que advertir que no es todavía relación ética con el rostro. Sabiendo que esta argumentación de Lévinas provoca ambigüedad, para fines de nuestra investigación, debemos aclarar que no sería una relación ética propiamente tal, dado que es una primera alteridad, no radical. Este primer rostro media entre la idea de infinito y la existencia del Mismo separado²⁶¹, plataforma que se desvía de la dialéctica y la totalización entre el Mismo y el Otro. En este sentido, el plano de la ética comienza con el Otro, cuando éste irrumpe y cuestiona las posesiones que tenemos como subjetividad particular.

¿Cómo será el paso desde este Mismo separado, egoísta a la posibilidad de recibir al Otro? Si se articula un Mismo como pura interioridad, ¿cómo es que está abierto a la trascendencia del Otro? Aquí vemos que el ser separado nos muestra toda su ambigüedad y ambivalencia, dice Lévinas. La interioridad de este Mismo provoca y produce un ser absolutamente separado, pero –como postula nuestro autor- su puerta al exterior está

²⁵⁷ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 116.

²⁵⁸ E. Lévinas, TI, Pág. 180.

²⁵⁹ E. Lévinas, TI, Pág. 168.

²⁶⁰ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 113. Respecto a este punto, Lévinas estipula que el primer rostro -sin ser todavía relación ética- que se presenta en la interioridad de la casa es un rostro femenino, el de la Mujer. Estos análisis levinasiano, han generado problemáticas en la lectura que se puede hacer de ellos por la ambigüedad que despiertan, sin embargo, para fines de nuestra tesis, los análisis del rostro femenino no serán abarcados, dado que nos desvía de nuestra temática. Aquí, lo que interesa para nuestros fines, tiene que ver con la posibilidad de un primer rostro personal que aparece en la nueva configuración del Mismo, lo que da cimientos para una nueva estructuración de sentido que nos permitirá entrar en la relación ética con el otro, o en palabras nuestras, podremos visualizar el sentido del “sentido” y su relación con la Alteridad Radical.

²⁶¹ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 114.

ambivalentemente abierta y cerrada.²⁶² Citamos *in extenso*: “Ni el ser separado, ni el ser infinito, se producen como términos antitéticos. Es necesario que la interioridad que asegura la separación (sin que esto sea réplica abstracta de la noción de relación) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada.”²⁶³ En este mismo sentido, Lévinas articula la posibilidad de esta ambigüedad para que por un lado, la interioridad siga siendo lo suficientemente egoísta y de esa manera la idea de lo Infinito sigue siendo real y no se pierde en una totalidad, la que justamente posibilita negar al ser separado como interioridad, ya sea desde el movimiento de la dialéctica, o bien, bajo la correlación abstracta con la exterioridad, cuestión que justamente criticamos en nuestro capítulo anterior. Pero por otro lado, hace falta que en la interioridad y separación que radicaliza el gozo -pero sin perder su movimiento interior ni la trama de la sustancia interior- pueda haber una heteronomía que movilice hacia otro destino que el provocado por el gozo mismo, que es puro egoísmo. Posibilitar algún movimiento que recupere la relación con la exterioridad.²⁶⁴

Ya finalizando, vemos la importancia del egoísmo, la separación, el gozo, y la sensibilidad como elementos fundamentales de la re – configuración del Mismo, posibilitando una entrada a nuevos caminos de sentido, justamente porque son necesarios para la idea de Infinito; como dice Lévinas: “(...) para la relación con el Otro que se abre paso a partir del ser separado y finito”.²⁶⁵ A partir de esta plataforma que es el Mismo, estaríamos posibilitados a visualizar un sentido que ya viene desde otro lugar. Dijimos al inicio de este apartado la importancia de la distinción que hace Lévinas entre Necesidad y Deseo. Hemos recorrido los rincones del primero como cuestión fundamental del gozo, sin embargo, no habíamos llegado –como ahora- a la posibilidad de que se nos presente el segundo.

La necesidad es parte fundamental de la nueva configuración del Mismo, en cuanto es la posibilidad de relacionarnos de manera sensible (pasividad de la subjetividad) con el mundo, incorporando las alteridades, con lo cual vivo la vida como gozosa. Es la posibilidad –para nosotros- de estar en relación con “alteridades provisionales”. En este sentido, la necesidad en palabras de Lévinas es: “morder lo real y satisfacerme, asimilar lo otro”.²⁶⁶ Desde otro texto de Lévinas: “La necesidad se abre sobre un mundo que es *para mí* – retorna a sí (...) es el retorno mismo, la ansiedad del Yo para sí, egoísmo (...) asimilación del mundo, en vista de la coincidencia consigo, en vista de la felicidad”.²⁶⁷ De esta manera, la necesidad es clave para re – pensar el Mismo, dado que cuando ya reconoce sus necesidades, cuando ya ha sido capaz de satisfacerlas, el Mismo puede volverse a eso que no le falta, se abre al Deseo, dice Lévinas. Así, el Deseo no es saciedad ni mordedura, sino que abre un espacio de alteridad radical, “un provenir sin jalones ante mí”.²⁶⁸ Vemos que el

²⁶² P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 113.

²⁶³ E. Lévinas, TI, Pág. 167.

²⁶⁴ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 167.

²⁶⁵ E. Lévinas, TI, Pág. 166.

²⁶⁶ E. Lévinas, TI Pág. 136.

²⁶⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 54 – 55.

²⁶⁸ E. Lévinas, TI Pág. 136.

Deseo del Otro viene de un ser ya satisfecho, independiente y que ya no desea para sí. Se logra reconocer a otro que es Otro, por lo tanto no está en relación a una reciprocidad ni a un complemento. Dice Lévinas: “El Deseo de Otro –la socialidad- nace en un ser al que no le falta nada, o más exactamente, nace más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle”.²⁶⁹ En la distinción entre Necesidad y Deseo, vemos que la necesidad interna del trabajo que se configura humanamente en torno de las necesidades vitales nos aclara que la vida feliz es dependiente de la ética o de la Alteridad Radical. Hay un primado del deseo sobre la necesidad; en este sentido, la necesidad humana reposa sobre el Deseo.²⁷⁰

Vemos que el Deseo metafísico no proviene del Mismo, pero tampoco es que el Mismo se produzca gracias a este Deseo que posibilita la relación con el Otro. No son términos que están en oposición, más bien el Deseo metafísico nos dice Lévinas, viene de una parte otra, el Mismo lo espera gracias a su condición de separado, no siendo uno parte del otro, sino movimientos que están en distintos planos. “El Deseo metafísico que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que goza, egoísta y satisfecho, no proviene pues del gozo (...) El movimiento de la separación no se encuentra en el mismo plano que el movimiento de la trascendencia”.²⁷¹ Es decir, el movimiento del sentido que pretende Lévinas, único y libre yendo desde el Mismo hacia el Otro²⁷², tiene que ver con aquello que el Mismo separado está abierto a la llegada del Otro. Aquí ya comenzamos a intuir la entrada de un nuevo sentido, propiamente levinasiano.

Aclaremos que el tema del Deseo será profundizado en el próximo apartado de este capítulo, pero no podíamos dejar de mostrar una mirada panorámica de éste para develar su base sobre la necesidad que se da en la vida gozosa. A la vez, podemos ya visualizar que la nueva configuración del Mismo, desde el gozo y la necesidad, es de vital importancia para comenzar a cimentar un nuevo sentido, el cual nos permitirá llegar a un sentido del “sentido”, en el cual ya podremos dar cuenta de la Alteridad Radical o ética como Deseo del Otro.

II.3. Sentido del “sentido” y la irrupción de la Alteridad Radical

El establecimiento de los nuevos cimientos de sentido que articula el Mismo re-pensado desde la óptica levinasiana, nos permite asumir que esta interioridad del Mismo está separada de la totalidad, y que eso mismo ya admite la relación con lo infinito, o con lo otro como relación social.²⁷³ Sin embargo, creemos pertinente preguntarnos qué modalidad toma el sentido para llegar a este espacio de lo infinito, o bien, hacia la Alteridad Radical. La orientación de este sentido nos posibilitará desentrañar la configuración de esta alteridad absoluta a la que postula Lévinas.

Creemos que habría que volver sobre el sentido al que el propio Lévinas aspira. Él introduce una nueva manera de concebir el sentido, que bajo su perspectiva nos llevará a la configuración de esta Alteridad Absoluta. Insertos en el andamiaje conceptual levinasiano, nos dice: “El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso fuera de sí hacia

²⁶⁹ E. Lévinas, HAH, Pág. 55.

²⁷⁰ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 104

²⁷¹ E. Lévinas, TI, Pág. 166 - 167.

²⁷² Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 48. También se puede ver como empezamos este apartado, donde se visualiza la misma idea de sentido confrontado en este texto de Lévinas.

²⁷³ Cfr. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad*, Caparrós Editores, Madrid, 2000. Pág. 98.

*el otro que sí (...)*²⁷⁴ Entender de esta manera el sentido, nos aleja ya del desconocimiento del Otro y de la complacencia del Mismo, siendo aquella configuración de la totalidad; también nos aleja de la posibilidad de posesión gozosa, y luego representacional, que establece el Mismo re-escrito por nuestro autor, aunque es plataforma para entender este sentido. No obstante, acá vamos en dirección hacia lo que ya no está en *mí*, a lo que no depende de *mí*, por tanto, comenzamos a ver un sentido que es movimiento que va de lo idéntico y separado -que es el Mismo- hacia otro que es absolutamente otro, dice Lévinas. Bajo esta re-articulación de sentido, nuestro filósofo nos permite entender lo que para él sería la Obra. “Una orientación que va libremente del Mismo al Otro es Obra”.²⁷⁵ ¿Cómo se articulará esto que Lévinas llama Obra? ¿Implicará un sentido estable que permite una relación con el otro? ¿Dependerá del Mismo la posibilidad de articular este nuevo sentido a partir de la Obra?

Podríamos comenzar diciendo que la Obra no es cercana a concepciones que siguen afirmando una dirección donde el ser termina siendo igual o idéntico a sí mismo. Por lo tanto, no es la reducción de aquel acontecimiento –orientación del Mismo hacia el Otro- a un pensar que termina siendo pensamiento de sí. Aquello –según Lévinas- sería una *actitud* hacia el otro, llegando a ser finalmente totalidad o categoría. Esto es de suma relevancia, porque podemos ir visualizando que este sentido que instaura Lévinas a partir de la Obra, no depende del Mismo, no es ya una iniciativa que sea acción del Mismo. Desentrañamos cómo se re-configuró la subjetividad del Mismo, donde al configurarse como interioridad potenciaba la acción de su posibilidad de posesión, sin embargo, esta nueva perspectiva levinasiana era fundamental no sólo para que el Mismo continúe poseyendo las “alteridades provisionales” que entregaba el mundo, sino para que a partir de esa misma subjetividad sensible y pasiva que constituye el Mismo, pueda estar abierto a eso que viene de un lugar otro que no puede ser poseído. “Luego, *la Obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo*”.²⁷⁶ Dice Lévinas, que la Obra pensada radicalmente necesita de una extrema generosidad del movimiento que va del Mismo hacia el Otro, justamente porque ya no depende de él dónde termine ese movimiento, y porque no retornará jamás a él. Así mismo, dice Lévinas, exige también una *ingratitude* del Otro, porque si se diera una relación de gratitud, ese movimiento retornaría el Mismo.²⁷⁷ Por lo pronto, la cuestión fundamental ahora es, por un lado, intentar establecer cómo se configura este sentido de la Obra, sabiendo que no está en las manos del Mismo. Y por otro, ver hacia dónde nos lleva este sentido sin que se pierda la orientación absoluta que propone, porque si eso ocurre, se cae en una relación de reciprocidad con el Otro.

Al seguir en esta conceptualización de la Obra que hace Lévinas, la cual nos permite seguir visualizando este sentido que va libremente hacia el Otro sin retornar al Mismo, vemos que nuestro autor nos plantea una cuestión importante. La configuración de esta orientación de sentido no puede pensarse, o bien, debe diferenciarse de un juego que es sólo pérdida o puro gasto, no está en aquella lógica. Si pensamos la Obra de esa manera, tendría que ver con la búsqueda de méritos o con un nihilismo importante, lo que se torna de inmediato como un fin buscado, bajo la gratuidad de aquella acción. Por lo tanto, vemos que, “La Obra es una relación con el Otro, alcanzado pero no tocado”²⁷⁸, lo que implica que no se

²⁷⁴ E. Lévinas, HAH, Pág. 48.

²⁷⁵ E. Lévinas, HAH, Pág. 50.

²⁷⁶ E. Lévinas, HAH, Pág. 50.

²⁷⁷ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 50.

²⁷⁸ E. Lévinas, HAH, Pág. 51.

cae en la lógica del fracaso ni de las consolaciones. En esta misma línea, vemos que al no depender del Mismo esta relación con el Otro como orientación libre, se instala una relación sin posesiones, sin que uno domine al otro, lo que nos da una base fundamental para seguir entendiendo el sentido que postula Lévinas. Este punto será profundizado próximamente dado que entender esta relación de sentido donde el Mismo no se toca con el Otro, es vital para visualizar el recorrido que hace esta estructuración de sentido otro el cual configura la noción de Alteridad Radical. La posibilidad de dar cuenta de ésta como lo absolutamente otro, está en estrecha relación con que el Otro no aparece, no es *presente* ni actual, lo que muestra el carácter no objetivable e irreductible del Otro, no pudiendo ser subsumido por el Mismo²⁷⁹. Ya habiendo esbozado lo que veremos más adelante, queremos marcar que esta relación del Mismo y el Otro sin tocarse, implica la imposibilidad de la reciprocidad entre ambos términos.

Ahora bien, se dijo que este sentido era un movimiento sin retorno, con lo que caemos en ciertos problemas que debemos despejar. Dice nuestro autor, que si la partida sin retorno que implica este sentido de la Obra, no va hacia el vacío, perdería su orientación absoluta que es lo que dice poder lograr este nuevo sentido levinasiano. Estaría buscando algo hacia el final de su movimiento, alguna recompensa inmediata por lograr llegar a su fin, así este “sentido único” que postula Lévinas caería en la reciprocidad con algún término que encontraría al final de su partida. Aquí el Agente que está en este movimiento de sentido de la obra, comienza a calcular sus ganancias y pérdidas. Si esa partida sin retorno de la obra logra establecer inicio y fin, aunque no retorne, pierde su carácter propiamente libre y quedaría –en palabras de Lévinas- “subordinado al pensar”.²⁸⁰

¿Cómo logramos hacer que este sentido levinasiano siga siendo libre y que no quede subordinado al pensar del Agente finito? ¿Cómo este sentido de la obra sigue siendo orientación absoluta en tanto que sentido configurado desde lo que postula nuestro autor? ¿Tendremos que salir de la finitud para poder pensar este sentido absoluto? El propio Lévinas introdujo este problema, pero nos indica su posible articulación: “En tanto que orientación absoluta hacia el Otro –en tanto sentido- la obra sólo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta las últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión (...)”²⁸¹ Aquí comenzamos a visualizar que el sentido al que postula Lévinas se basa en ciertas críticas que nosotros mismos hemos realizado en el recorrido de la investigación. No se puede pensar este sentido como un movimiento que tiene claridad absoluta en su camino, ya sea retornando de vuelta al Mismo o estableciendo con rigurosidad su fin. Es un sentido que sale fuera de sí, por tanto, fuera del objeto de la conciencia bajo la constitución de sentido en Husserl, como fuera del Ser bajo la constitución de sentido en Heidegger. Es un sentido que está más allá del Mismo, es decir, sólo es posible en la *paciencia*²⁸² de éste, porque ya no depende de su tiempo, no retorna jamás

²⁷⁹ Cfr. Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado,

Pág. 146.

²⁸⁰ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 51.

²⁸¹ E. Lévinas, HAH, Pág. 51.

²⁸² En el original francés queda más claro el sentido que quiere darle Lévinas a esta palabra, *patience*. La etimología de la palabra *patient*, que es paciente, nos indica que tiene que ver con sufrir y padecer, por lo tanto ya no es un tiempo propio que depende de uno, no es un tiempo objetivable que uno mismo cree, más bien está fuera de mí.

a él. Es un sentido que nos hace entrar al tiempo del Porvenir, lo que implica que es un movimiento que es indiferente a nuestro ser finito, es indiferente a nuestra propia muerte.²⁸³

En este recorrido netamente levinasiano, se le otorga al Mismo un lugar menos protagónico, para ir acercándonos al Otro en tanto Otro, cuestión que el propio sentido levinasiano nos ha ido encaminando. Por lo mismo, la paciencia -dice nuestro autor- que debe tener el Agente en esta orientación absoluta del sentido de la obra, no tiene relación con que éste deba ser sumamente generoso para ofrecer un tiempo en donde haya una inmortalidad personal. Todo lo contrario, es la posibilidad de asumir la renuncia de ir al mismo tiempo que el sentido de la obra, sería –como dice Lévinas- un *tiempo sin mí*, poder concebir este mundo sin *mí*. Esta posibilidad es entrar de lleno al tiempo del Otro, y aquí radica la importancia del sentido de la obra como orientación absoluta.

“La obra, en tanto que orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso. Se podría fijar su concepto con un término griego que, en su significación primera, indica el ejercicio de un oficio no sólo totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución: liturgia.”²⁸⁴ Justamente, el que sea una obra sin remuneración, tiene que ver con que el resultado no está inscrito dentro del tiempo del Mismo, más bien, requiere de la paciencia de éste, porque el sentido de la obra está en sintonía con la superación de *mi propio tiempo*. Y este paso es central para nosotros, porque –tal como dice Lévinas- el sentido como orientación litúrgica no es parte de la ética, sino que es la ética misma. En este mismo sentido, se instala una época en que la gratuidad y la paciencia son fundamentales, elevando nuestra época –dice Lévinas- más allá de los individuos que puedan no estar a la altura de esa grandeza; eso es el carácter libre de esta orientación de sentido. No obstante, lo relevante aquí, es que la época descrita por Lévinas se instala desde una ética, porque es acción para un mundo que viene, más allá de la época que se vive, por lo tanto, es superación del Mismo que requiere la manifestación del Otro.²⁸⁵

Se comienza desde un Mismo separado e idéntico, lo que justifica todo el paso intermedio de este capítulo para re-significar al Mismo y poder separarlo de la totalidad. Sin embargo, ahora nos alejamos del Mismo para entrar al tiempo del Otro, lo que vendría a ser el sentido que ha configurado Lévinas, aunque habría que precisar que no se pierda del todo la función del Mismo, por cuanto es el lugar de origen de este sentido como orientación absoluta. Se instalan dos tramas distintas –Mismo y Otro- sin quedar englobados ni en sincronía, de ahí la posibilidad de pensar este sentido de la obra, como el sentido del “sentido” que configura una Alteridad Radical. Ya nos situamos en el terreno de la ética levinasiana, cuestión fundamental para nosotros.

Dado lo anterior nos preguntamos, ¿cómo es que el Mismo gozoso, sensible y necesitado de satisfacer sus necesidades queda abierto a un sentido sin retorno? O más bien, ¿de dónde procede el sentido como orientación litúrgica de la Obra? Ya hemos visto la diferencia que hace Lévinas entre Necesidad y Deseo. Volviendo a esos análisis con

²⁸³ Aquí se puede volver al apartado que trabajamos en el capítulo primero sobre “Totalidad y Tiempo”, Pág. 27; en éste profundizamos la crítica que hace Lévinas a Heidegger y su “ser-para-la-muerte (*Seiz sum Tode-* parágrafo 49 *Ser y Tiempo*), introduciendo su noción de muerte y tiempo, lo cual se visualiza nuevamente en este punto que estamos tratando del sentido como obra.

²⁸⁴ E. Lévinas, HAH, Pág. 52. Hay que precisar lo que aclara el mismo Lévinas para este concepto de liturgia. No está tomado en este texto como parte de una religión positiva, sino desde el término griego, *leitourgia*, que significa ‘servicio del culto’ y, por extensión, ‘servicio público’.

²⁸⁵ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 53.

que terminamos el apartado anterior, para profundizar en ellos, nuestro autor nos dice que este sentido litúrgico de la obra no procede de la necesidad que constituye al Mismo como gozoso, sino que viene del Deseo. Y este Deseo es deseo del Otro, por tanto proviene de un ser ya satisfecho, independiente y que no desea para sí. De esta manera, en el Deseo el Yo se dirige hacia el Otro y compromete su soberanía que ha logrado identificar, por lo que ya en el Deseo no se puede actuar, no está referido a la actividad que pueda hacer el Mismo²⁸⁶, sino que aquella relación con el Otro producida por este movimiento del Deseo “me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos (...) Lo Deseable no llena mi Deseo, sino que ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres. El Deseo se revela como Bondad.”²⁸⁷ Tal como lo dijo en *Totalidad e Infinito*, este Deseo metafísico tiene la intención de ir más allá de todo lo que puede colmarlo, por eso es como la Bondad dice Lévinas, porque lo deseado no lo llena nunca, más bien profundiza el deseo mismo²⁸⁸

La posibilidad de instalar el Deseo implica salir fuera de sí. Es apostar por el porvenir, por el tiempo que no me pertenece, y por tanto, estar abierto a establecer relaciones con lo que no está dado. Y esto es la orientación del sentido como obra, así se constituye el sentido que nuestro autor quiere posibilitar. “El Deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido”.²⁸⁹ Comenzamos a posibilitar nuestra articulación, una nueva manera de significar, lo que nos acerca lentamente a nuestro objetivo, el cual sería desentrañar el sentido del “sentido” y su relación con la Alteridad Radical.

Este análisis que implica el Deseo como orientación absoluta, como sentido, va perfilándose hacia una alteridad, porque el Deseo es una dirección hacia la alteridad radical. Sin embargo, no hay que confundirse creyendo que ésta última dependa del sentido que orienta el Deseo. En ese caso, la manifestación del Otro estaría significada como toda significación, como el sentido clásico, estando iluminada por el mundo que se revela a partir del momento histórico al que pertenece; como dice Lévinas, iluminado “como un texto por su contexto”. Estaríamos cayendo en querer comprender el Otro como una hermenéutica, una interpretación.²⁹⁰ Más bien, insertos en el campo ético que hemos recorrido, el cual marcamos nuevamente, decimos que el sentido adquiere otra significación, ya no significa desde el contexto que se ilumina ni tampoco como un simple dato. Al llegar al sentido del “sentido” como Deseo del Otro y como el estar dispuesto a ser cuestionado por este Otro, implica que la manifestación de éste último tiene “una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso sólo a partir del

²⁸⁶ Cfr. E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 292, nota al pie N° 3. Es importante precisar que en esta nota al pie, se hace la distinción en que la necesidad apunta justamente a la actividad en cuanto quiere poseer (acción), siendo la actividad respecto a la pasividad que instituye el gozo en la subjetividad levinasiana. El Deseo por otra parte, no es actividad ya que está referida a la intencionalidad de lo afectivo, que podría ser la intencionalidad del gozo, cuestión que tiene que ver con el propio uso que hace Lévinas de la intencionalidad en su filosofía. Por lo mismo, el Deseo tiende a establecer una relación con lo que está más allá, lo invisible, lo que no se puede representar, que sería la relación con el Otro. Este recorrido que tiene que ver con cómo el *sentido* en sí mismo logra configurar la Alteridad Radical, y cómo ésta se configura sin ser fenómeno de la experiencia, lo veremos en el capítulo tercero.

²⁸⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 56.

²⁸⁸ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 58.

²⁸⁹ E. Lévinas, HAH, Pág. 56.

²⁹⁰ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 58.

contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo.”²⁹¹ Ahora, la significación de sentido no se encuentra en el mundo que nos rodea, más bien y tal como dijimos en los análisis del deseo del Otro: el sentido clásico se encuentra ya trastornado y transformado por otra presencia que es absoluta, que no está en correlación ni integrada al mundo. “Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se puede enunciar así: *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro* (...) la epifanía del rostro es una ‘visitación’”.²⁹² Aquí se articula un tema sumamente interesante, ya que este fenómeno de la filosofía levinasiana que es el rostro del Otro, tiene ciertas diferencias con el concepto clásico de fenómeno husserliano, el cual se puede someter al método fenomenológico de la reducción y de la constitución. Aquí, todo lo contrario, el rostro de un Otro, que es el “fenómeno” de la filosofía de Lévinas, se resta, se sustrae a cualquier relación absorbente en donde éste quede disimulado²⁹³. Sin querer profundizar mayormente –todavía– en este tema, el cual tiene relación con el análisis levinasiano de la Alteridad Radical, lo dejamos mencionado para una próxima exploración en el transcurso del último capítulo de la tesis.

De nuevo en el rostro, y como lo dice Lévinas en *Totalidad e Infinito*, éste sería el modo por el cual se presenta el Otro, presentación que supera con creces la idea de lo Otro que está en nosotros. Por lo mismo, el rostro propone un sentido propio, anterior al sentido del Mismo, el cual es totalmente independiente de la iniciativa y del poder del Mismo.²⁹⁴ En este sentido, el rostro penetra en nuestro mundo desde un lugar completamente extraño a nosotros, no tiene contexto y está desnudo en su visitación. Este sentido que irrumpe con el rostro del Otro es exterior a todo orden, es exterior a todo mundo; por lo tanto, este sentido implicado en el rostro es abstracto y desnudo. No estamos frente a una representación²⁹⁵, porque la posibilidad de objetivar y pensar mediante ésta, es un volverse a sí y retornar al origen. Esa facultad de pensar libre es más bien del Mismo, porque el rostro se impone sin que el Mismo pueda volver sobre sí en el ejercicio de la reflexión o del pensar. No se puede olvidar ni renunciar al rostro del Otro, por lo tanto, frente al rostro –que es por sí solo sentido²⁹⁶– el Mismo no puede dejar de ser responsable de su desnudez y miseria, por tanto estamos insertos en la dimensión ética de la visitación del rostro. “La presencia del rostro significa así una orden irrecusable –un mandato– que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro (...) El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente a sí para reposar en sí misma. Ante la exigencia del Otro, el Yo se expulsa de este reposo (...) Toda complacencia destruye la lealtad del movimiento ético”.²⁹⁷

²⁹¹ E. Lévinas, HAH, Pág. 58.

²⁹² E. Lévinas, HAH, Pág. 58 - 59.

²⁹³ Cfr. Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado, Pág. 147.

²⁹⁴ Cfr. E. Lévinas, TI, Pág. 74 – 75.

²⁹⁵ Hay un punto central que Lévinas clarifica frente al análisis del Rostro. Él se pregunta cómo es que la visitación del rostro se produce, cómo no pensar que el rostro sea una representación verdadera, y por tanto, el Otro pierde su alteridad. Cfr. HAH, Pág. 60. Para responder a estas preguntas, el propio filósofo nos indica el camino: analizar la significación de la huella. Esto lo profundizaremos en el capítulo tercero, Pág. 110, ya que nos permite justificar el recorrido del sentido del “sentido” que hemos establecido junto a la configuración de la Alteridad Radical, sin que esta pierda –justamente– su alteridad bajo la visión objetivante de la representación.

²⁹⁶ Cfr. E. Lévinas, EI, Pág. 72.

²⁹⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 61 – 62.

El cuestionamiento de sí, salir fuera de sí es justamente la posibilidad de recibir lo absolutamente otro, la Alteridad Radical como la visitación del rostro, el cual se configura gracias a este sentido como orientación absoluta que elabora Lévinas. El Mismo que es un Yo, significa –para Lévinas- no poder restarme ni sustraerme a la responsabilidad del mandato del Otro, cuestión que saca al Mismo de su propio egoísmo que ha conformado, pero el cual no lo hace ingresar a un orden universal, porque nadie puede responder en *mí* lugar. El Otro provoca el movimiento ético en la conciencia, provocando un desajuste importantísimo entre el Mismo consigo mismo, cuestión que nos hace volver al Deseo. Éste implica pensar más allá de lo que se piensa, pensar aquello que es inasimilable; por lo tanto, el Deseo permite la relación entre el Yo y el Otro bajo la *idea de lo Infinito*²⁹⁸, lo que implica entrar en relación con aquello que no se puede reducir ni apropiarse, es –tal como dijimos- no tener tiempo para retornar y no poder sustraerse a la responsabilidad.²⁹⁹

Desde nuestro punto de vista, en este recorrido propiamente levinasiano, se logra articular un nueva episteme ética, que nos entrega un sentido ya configurado como sentido del “sentido”, el cual logra una vinculación con la Alteridad Radical, bajo la visitación del Rostro. “Así, en la relación con el rostro –en la relación ética- se perfila la lealtad de una relación o el sentido.”³⁰⁰ De esta forma, tenemos un sentido el cual fue re-escrito respecto a nuestra expresión de “sentido común”; el nuevo sentido desentrañado tiene una configuración “hemorrágica”, en cuanto sólo es de salida, nunca de retorno –tal como la metáfora de Abraham que utiliza Lévinas-. Es un sentido que, más que volver al Mismo sale para no retornar, lo que posibilitado por la metafísica del Deseo, deja que el “más allá” del Infinito se manifieste, e irrumpe el Otro como rostro, situándonos de partida en la ética y manifestando toda la radicalidad de la Alteridad.

Las preguntas que guiaron nuestro recorrido dan cuenta –bajo nuestra mirada- de la circularidad del pensamiento levinasiano. Éstas ayudan a cerrar el presente capítulo, para adentrarnos a una última sección en la cual podremos profundizar el recorrido que realiza este nuevo sentido y la nueva configuración de la Alteridad. Las preguntas planteadas fueron: ¿reconfigurando la idea de alteridad se reconfigura un origen otro del sentido? ¿Nueva configuración de la alteridad, implica también una nueva configuración del sentido, y viceversa?

En resumen, durante este capítulo hemos establecido tres momentos claves: en el primero instauramos un recorrido crítico –desde Levinas- a la constitución del sentido en Husserl y Heidegger, para lograr introducirnos y lograr desentrañar el sentido ético en Lévinas. Sin embargo, para llegar a este sentido ético, que es sentido primero, es decir, sentido del “sentido” que posibilita la irrupción del Otro configurando así la figura de la Alteridad Radical -punto que describimos en el tercer momento de este capítulo-, tuvimos que precisar la re-configuración levinasiana del Mismo. Por lo tanto, construimos un segundo momento clave que conectara el recorrido crítico a la constitución de sentido y la posibilidad de configurar un sentido del “sentido”. En este definimos -a partir de conceptos levinasianos- una subjetividad otra que está abierta y en espera a recibir al Otro, la cual es delimitada por nuestro autor como una subjetividad gozosa, que sintéticamente la podemos definir como una estructura relacional separada, sensible y pre-teórica que establece la

²⁹⁸ Sobre la “idea de lo Infinito” y la lectura que hace Lévinas sobre la tercera meditación de Descartes (sobre lo Infinito en lo finito), éste plantea que el contenido está desbordado respecto a la idea y al sujeto que la tiene, y en este sentido, es que la “idea de infinito” puede ser testigo de la exterioridad o la trascendencia. Remitirse al Capítulo Primero, apartado III, Pág. 44.

²⁹⁹ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 63.

³⁰⁰ E. Lévinas, HAH, Pág. 64.

particularización del Mismo, lo que implica la unicidad de los sujetos sin remisión a lo Universal. Finalmente, podríamos decir, y tal como hemos elaborado este camino, que para una nueva configuración de la noción de alteridad, es necesario -a la vez- un nuevo paradigma para la constitución del sentido.

CAPÍTULO TERCERO: Estructuración y recorrido del nuevo sentido que configuró la figura de Alteridad Radical

I. Puntualizaciones de la Alteridad Radical como sentido del “sentido”: Rostro y Ética

I.1. Configuración del rostro: el cara-a-cara de la relación interhumana

En nuestro intento arqueológico por desentrañar la figura de la Alteridad Radical como constituyente de sentido del “sentido”, es decir, como posibilitadora de un sentido primario, de un otro sentido, se nos hace necesario poder dar ciertas pautas relevantes respecto a cómo ella se estructuró para lograr su posición de alteridad absoluta. Lo anterior, es necesario dado que nosotros hemos postulado a que esta figura de alteridad, justamente en su radicalidad, constituye un sentido originario –un sentido del “sentido”-, que no se pierde en la significación del pensamiento, del saber, tal como lo pudimos establecer en el capítulo anterior. De esta manera, queda claro que al establecer una nueva configuración de la alteridad –Alteridad Radical- también se configura un otro sentido y viceversa. Por lo tanto, en esta sección, tendremos que precisar el recorrido que va adquiriendo este sentido, el que finalmente configura una alteridad más allá del Ser, más allá de la Totalidad.

Después de lo expuesto en nuestro tercer apartado del capítulo anterior³⁰¹, creemos necesario ahora profundizar en esta orientación absoluta del sentido del “sentido” que se configura a partir de la visitación del rostro del otro hombre, lo que permite una relación entre el Mismo y el Otro bajo la idea de Infinito, pudiendo significar una trascendencia que permite que ambos términos no queden subsumidos en una totalidad. Por tanto, vamos a desentrañar un sentido que no está en la *presencia* de una alteridad que se constituye como diferencia de “contenido”, la cual es posible de localizar, sino que mostraremos un sentido que hay que buscarlo en un pasado inmemorial (irreductible a un presente ya pasado), es decir, en la *huella* de ese pasado que permite dar cuenta del sentido y la significación del rostro. Por lo tanto, “supone una alteridad que no puede figurar ni en las correlaciones del saber ni en la sincronía de la representación”.³⁰² Esta Alteridad Radical que perturba el orden no se puede reducir a la diferencia que compara al Mismo y al Otro, dado que eso sería pura sincronización de lo Mismo y lo Otro. Lo que pretendemos es poder recorrer este sentido originario –sentido del “sentido”- que nos permite configurar y aproximarnos a la alteridad radical, situándonos más allá de la representación y del saber, dando cuenta que en el Mismo hay ya un cuestionamiento moral –como dice Lévinas, más allá de su

³⁰¹ Cfr. Capítulo Segundo, apartado II.3, Pág. 83.

³⁰² E. Lévinas, *De Dios que viene a la idea* (en adelante DVI), trad. Graciano R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Caparrós Editores,

Madrid, 2001, Pág. 209.

contingencia ontológica- que lo hace ser parte de la intriga de la alteridad, la que es desde el inicio ética.³⁰³

Ahora bien, no tendríamos que apurarnos en este análisis de la huella -el cual estudiaremos en el segundo apartado del presente capítulo-, dado que la alteridad que ella supone no es simplemente el efecto de una causa, más bien es la manera de significar de esta alteridad inasimilable que propone el rostro, desde su fondo ético. Por lo tanto, proponemos para que en este tercer capítulo logremos estructurar un recorrido de cómo se configuró este sentido originario en tanto alteridad absoluta, analizar en el primer apartado la Alteridad Radical que nuestro autor propone a partir de la visitación e irrupción del rostro del otro hombre, mostrando la posibilidad de Infinito y trascendencia que él mismo trae. Ya en el segundo apartado, analizaremos el rostro y su significación como *huella*, cuestión que nos permite decir la trascendencia absoluta y entrar a una fenomenalidad otra.

Para comenzar con el objetivo propuesto para este primer apartado, creemos pertinente, tomarnos de las palabras de nuestro autor, para así determinar y profundizar este recorrido a partir del primer sentido que él mismo establece: la relación con el rostro del otro hombre. “(...) el orden del sentido, que juzgo primario, es precisamente lo que nos llega desde la relación interhumana y que, por ello, el Rostro, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el comienzo de la inteligibilidad”.³⁰⁴ De este modo, la ética también tiene su sentido primero a partir de lo humano, dado que el rostro en su sentido original, es desde su primer minuto ético³⁰⁵. Por lo tanto, la ética en la relación interhumana establece –en perspectiva de Lévinas- una relación cara-a-cara que impone el rostro del otro, la cual es una relación particular, no sintetizable, que constituye una inteligibilidad primera respecto al pensamiento, al saber y a la representación. Las primeras presentaciones de los “otros” ya no son a través de una tematización, sino que se produce gracias a la visitación del rostro, que se nos presenta en persona.³⁰⁶ Sin embargo, frente a lo anterior, nos preguntamos: ¿cómo se establece, entonces, esta relación interhumana a través del rostro si no es bajo la síntesis ni la sincronización? ¿Cómo se produce la vinculación de un yo a otro, de mí al otro sin totalizarse? Luego, tal como pregunta Lévinas: ¿qué hay en el Rostro?³⁰⁷ ¿Cómo se configura éste en tanto sentido primero que irrumpe y cuestiona al Mismo?

Tal como lo hemos establecido a lo largo de nuestra investigación³⁰⁸, tenemos que volver a precisar que el Mismo tiene una identidad separada, independiente respecto al Otro, por lo tanto, no hay posibilidad de configurar una totalidad, ya que el Mismo en esta separación con el Otro hace que no se pueda *distinguir*, no se pueda *localizar* dentro de un marco pre-definido, siendo “indiscernible” en palabras de nuestro autor: “En los “indiscernibles”, la alteridad no reclama un género común ni un tiempo sincronizable como re-presentación por la memoria o la historia. Conjunción totalmente diferente del

³⁰³ Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 209.

³⁰⁴ E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, trad. José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 1993, Pág. 129.

³⁰⁵ Cfr. E. Lévinas, EI, Pág. 71.

³⁰⁶ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

126.

³⁰⁷ Cfr. E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, Pág. 130.

³⁰⁸ Cfr. Capítulo Primero, apartado II.1, Pág. 19, y Capítulo Segundo, apartado II.2, Pág. 69.

acoplamiento que caracteriza a la síntesis: proximidad, cara-a-cara y sociedad”.³⁰⁹ Es aquí donde queríamos llegar, nos interesa poner en juego los dos primeros conceptos que Lévinas nombra, dado que la *proximidad* y la expresión *cara-a-cara* nos permitirán contestar las preguntas establecidas anteriormente.

En la expresión *cara-a-cara* que introduce Lévinas, se nos impone la noción de rostro, siendo este mismo el que logra asentar una *proximidad* que es totalmente distinta a la que impone la síntesis totalizadora. Justamente, este concepto de proximidad nos acerca a una nueva manera de relación entre el Mismo y el Otro, y a la vez, nos aleja de la perspectiva que pueda pensar que el rostro introduce un dato cualitativo que se suma a las interioridades, siendo contenidos posibles de sumarse y por tanto, de totalizarse. En este sentido, es que dijimos anteriormente que la alteridad levinasiana no apunta a una diferencia de contenidos ni a una diferencia de cualidades. Más bien, el rostro estructura un pensamiento que es *anterior*, *antiguo* respecto al saber y a la experiencia: “Mientras que el pensamiento despierto al rostro o por el rostro es el pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de...*, sino, de entrada, un pensamiento *para...*; pensamiento que no es una tematización, sino una no – indiferencia por el otro (...).”³¹⁰ Habría que aclarar que este pensamiento que despierta el rostro, en palabras de Lévinas, no está ligado a la intencionalidad husserliana, la cual establecería los términos de manera simultánea, dado que el conocimiento que podemos tener del otro (*autrui*) –según Lévinas lector de Husserl- estaría dado por la experiencia y observación de las expresiones del otro, lo que establece que todo sentido comienza en el saber, cuestión que pudimos esclarecer en nuestro capítulo anterior.³¹¹

Por lo tanto, y sin pretender desviarnos del tema que desarrollamos en estos momentos, podríamos decir –según Lévinas- que la alteridad irreductible del otro hombre, bajo el análisis de significación de su rostro, es fuerte y potente para no dejarse sintetizar ni sincronizar bajo una correlación del pensamiento intencional; más bien, lo que permite es una significación de lo *inmemorial* y lo *infinito*, que tal como dijimos, no dependen de una presencia ni una representación. Y esta significación del *cara-a-cara* que impone el rostro, nos indica que la alteridad indiscernible del otro es irreductible, se escapa a la aprehensión, no es posible reducirla a diferencias características o específicas de una totalidad que es común a todos. En esta misma línea, la *proximidad* del otro no es posible aprehender, está dada gracias al sentido que establece el rostro, una significatividad que significa más allá de aquello que se puede percibir³¹², no es una proximidad espacial. “Para decirlo en pocas palabras, el rostro es *expresión*, que Lévinas entiende, como capacidad de presentación por sí mismo, sin intermediarios --cara-a-cara--.”³¹³ Por lo tanto, podríamos decir que se presenta una verdadera situación de humanidad, ya que el rostro nos impone desde el *cara-a-cara* una proximidad sin que nadie quede anulado, resonando en su interior toda significación.

Ahora bien, el análisis anterior, nos obliga a precisar la manera en cómo significa el rostro del otro, bajo la expresión del *cara-a-cara*. Precisar el cómo significa el rostro en su *cara-a-cara* bajo el concepto de proximidad, es intentar responder qué hay en el rostro.

³⁰⁹ E. Lévinas, DVI, Pág. 210.

³¹⁰ E. Lévinas, DVI, Pág. 210.

³¹¹ Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 211.

³¹² Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 210 – 211.

³¹³ González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 129.

¿Cómo significa el rostro si es sentido primero, original en el cara-a-cara de la relación interhumana? Como punto inicial, su sentido original va más allá de lo que se percibe, es decir, el rostro no es en absoluto una forma plástica que se construye como retrato, que es posible moldear bajo la percepción.³¹⁴ Ya lo aclaró Lévinas: “(...) me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!”³¹⁵ De esta manera, como segundo punto, vemos que la relación con el rostro -bajo la expresión del cara-a-cara- queda desplazada de la percepción y dentro de los márgenes de lo que Lévinas llama ética. Lo anterior implica aceptar la separación con el Otro, su encuentro y cuestionamiento, y la imposibilidad de apoderarse de él.

Por lo tanto, para profundizar este segundo punto, Lévinas dice que la derechura del rostro significa como una relación que, por una parte, se establece con lo que es absolutamente débil, que está expuesto, por tanto desnudo, desprotegido y despojado. Es una relación con quien está solo y que por lo mismo, puede sufrir la muerte, siendo el abandono total. En la exposición que está el rostro del otro, en lo amenazado que se ha configurado, está como invitándonos a un acto de violencia. “(...) así pues, en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro (...)”³¹⁶ Pero por otra parte, sucede paradójicamente al mismo tiempo, que el rostro es lo que nos prohíbe matar, es el “No matarás”. Esta frase apunta a que uno como hombre, como ser humano, no puede dejar morir al otro en soledad, por lo tanto, hay un mandato del otro hacia *mí*. Y esta apelación y mandato que hace el otro es con toda la fuerza del “No matarás”, es con toda la fuerza del rostro vivo. Es decir, ese mandato que me cuestiona y me encausa está inscrito en la mortalidad del otro, ya no en la de uno mismo, tal como si uno en su particularidad fuese cómplice en la muerte de ese otro (*autrui*). “Pero este *de cara* propio del rostro, en su expresión –en su mortalidad-, me asigna, me requiere, me reclama: como si fuese asunto mío la muerte invisible a la que se enfrenta el rostro del otro (*autrui*) –pura alteridad de algún modo separada de todo entramado-.”³¹⁷

La configuración del rostro recién descrita, nos muestra toda la potencia de la asimetría en la relación con el Otro, imposibilitando la reciprocidad entre el Mismo y el Otro. Para precisar, podemos decir que el mandato del rostro, es específico e interpela al Yo, y ese mismo mandato hace que *yo* tenga que responder respecto del Otro y a la posible muerte a la cual está expuesto, por lo que no se puede abandonar al Otro a su soledad. Estamos llamados a responder del Otro y a ser *responsables* por él, configurándose de esa manera justamente por la interpelación –la cual *me* reclama y *me* cuestiona- que comienza en el otro y que nace a partir de su rostro. El ser responsable apunta a que hay que responder al llamado del Otro, incluso en la posibilidad de decir “no”, lo que implica finalmente, que no se puede no responder. Tal como plantea Lévinas: “(...) lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel

³¹⁴ Cfr. E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, Pág. 130.

³¹⁵ E. Lévinas, EI, Pág. 71.

³¹⁶ E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, Pág. 130.

³¹⁷ E. Lévinas, DVI, Pág. 212.

de quien soy responsable.”³¹⁸ En este sentido, creemos que esta derechura en la cual se instala el rostro bajo la expresión cara-a-cara, y en cuya configuración –paradójicamente– como pura asimetría, requiere la articulación precisa de algunos conceptos levinasianos que ya hemos introducido panorámicamente, tales como: la muerte, la responsabilidad, el cuestionamiento.

Para comenzar esta articulación más precisa, vemos que en la instalación asimétrica del rostro del Otro –el cual instala *mi* tentación de matar y el “No matarás”, que desde un principio *me* acusa, *me* prohíbe, pero también *me* reclama y *me* requiere³¹⁹– no podemos partir de un principio común a todos los hombres. Más bien –nos sugiere Lévinas– debemos partir de la mortalidad del otro hombre, ya que esta mortalidad del otro que es un principio de asimetría que instala el rostro particular del Otro, posibilita la no in-diferencia hacia el otro (*autrui*), adquiriendo la muerte su sentido en la proximidad del otro hombre. Esto arroja un significado irreductible de la relación interhumana que propone nuestro autor, y nos permite escapar –según Lévinas– al *ser-para-la-muerte* propuesto por Heidegger, el cual a partir de la propia muerte, sólo de *mí* muerte, se descubre el sentido de lo humano y de la propia identidad.³²⁰ “Esta manera de reclamarme, de cuestionarme y de apelar a mí, esta responsabilidad por la muerte del otro, es una significatividad tan irreductible que el sentido de la muerte debe ser entendido a partir de ella (...) Al hacerse concreto el imposible abandono del otro a su soledad, es cuando la muerte tiene sentido (...)”³²¹ Vemos que la muerte toma su sentido en la relación interhumana, lo que nos da cuenta que este sentido del “sentido” que configura la Alteridad Radical, comienza a sustentar los conceptos que hemos comenzado a describir.

En la misma línea de análisis, la responsabilidad que tenemos con el otro hombre nace de la invocación del “No matarás”, como dijimos anteriormente, somos responsable en tanto tenemos que responder al mandato y a la interpelación que hace el Otro, es decir, la responsabilidad no nace del Yo, más bien nace de la potencia de la Alteridad Radical. En este sentido, la responsabilidad no se puede transferir a otro que no sea yo, porque si la transfiero, entonces pierde su condición de responsabilidad; la clave de la responsabilidad es que nadie puede sustituir la unicidad y la particularidad de cada hombre, somos seres “únicos”, de ahí también la potencia de ser responsable del Otro.³²² De esta manera, esta responsabilidad hacia el Otro, no está regida por lo jurídico, sino por lo que Lévinas llama *amor al prójimo*, un amor no pasional, más bien un amor que sostiene el sentido que nace de esta palabra. “El encuentro con Otro es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional (...) Hablemos mejor de un `hacerse cargo` del destino de los otros. Tal es la `visión` del Rostro, y ello se aplica a cualquier hombre”.³²³

³¹⁸ E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, Pág. 130 - 131.

³¹⁹ Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 213.

³²⁰ Respecto a este punto, podemos decir que el *ser-para-la-muerte* heideggeriano muestra que la propia existencia está enfocada hacia un fin, es decir, hacia *mi* propio fin, hacia *mi* muerte, la cual no responde a nadie más. Para mayores detalles respecto a la crítica levinasiana a este concepto, dirigirse al Capítulo Primero, apartado II.2, Pág. 27.

³²¹ E. Lévinas, DVI, Pág. 213.

³²² Cfr. E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, Pág. 134.

³²³ E. Lévinas, “Filosofía, Justicia y Amor” en EN, Pág. 129.

Desde otra perspectiva que nos aporta al mismo análisis, estos conceptos que estamos precisando –muerte, responsabilidad, cuestionamiento–, también presentan un asunto central para Lévinas: el estar más allá de la ontología; esta configuración de la Alteridad Radical en su sentido del “sentido” sale de la ontología. Tal como expusimos anteriormente, Lévinas postuló, que toda la exposición a la que está expuesta el rostro del otro hombre, y a su vez, toda la exigencia que nos reclama y nos interpela desde el “No matarás”, lo hace instalarse fuera de un retrato plástico el cual se pueda percibir, haciéndonos responsables, teniendo que responder a su interpelación, por lo que nos imposibilita a dejarlo abandonado al misterio de su muerte. Habría que precisar que para nuestro autor, lo misterioso de la muerte no queda resuelto por lo propuesto desde la ontología: alternativa entre ser y no ser. Dice Lévinas, que entre esa alternativa ontológica, aparece una tercera posibilidad que ha estado excluida, y que nos propone un modo otro sobre lo desconocido de la muerte, la cual se ignora de manera distinta a como se puede ignorar lo desconocido de la experiencia, justamente porque esta tercera posibilidad está descartada del ámbito del saber o del no saber, es decir, queda fuera de la ontología. Por lo mismo –postula Lévinas–, lo invisible y misterioso de la muerte no queda resuelto por la fórmula ontológica entre el ser y la nada, sino que esta tercera posibilidad excluida nace desde la exigencia que hace el rostro del Otro.³²⁴

La problemática ontológica de la identidad del ente tiene que ver con la perseverancia de éste en el ser: *yo* puedo dar cuenta de *mi* estremecimiento, de *mi* perseverancia en ser, de *mi* cuestionamiento y de *mi* lugar en el mundo. De esta manera, el sentido arrojado por la alteridad radical que se pone en juego por el rostro del otro hombre, introduce la inquietud-por-la-muerte-del-otro-hombre, implicando un despertar del ente en su particularidad dado que *yo* soy responsable para con el otro, y me despreocupo de mi propio existir por la exigencia del rostro; soy responsable ante la mortalidad del otro hombre y pierdo la inocencia de mi ser ante la muerte del otro (*autrui*).³²⁵

Mi existir, la “buena conciencia” que implica el estar preocupado de *mí* ser, es el dejar morir al otro hombre, dice Lévinas. Bajo la perspectiva de nuestro autor, el misterio de la muerte del otro hombre, su cuestionamiento, implican una responsabilidad por el Otro que va más allá de la ontología. Ya vemos cómo Lévinas re – escribe la noción de muerte, y en especial, el concepto de responsabilidad. “Pero he aquí que la responsabilidad – responsabilidad de mí para con el otro, para con todos, sin reciprocidad- se desplaza, ya no pertenece a la conciencia, no es la aplicación de una reflexión actuante, ni siquiera es un deber que se impondría de fuera y de dentro. *Mi* responsabilidad para con el Otro supone un volteamiento tal que no puede marcarse más que por un cambio de estatuto de “mí”, un cambio de tiempo y quizás un cambio de lenguaje”.³²⁶

De este modo, vemos que el *yo* entra en crisis, porque se instala la pregunta de si su propio ser está ya justificado. Aparece en palabras de Lévinas, la “mala conciencia”, pura inestabilidad provocada por el cuestionamiento que viene del rostro del otro, quien por su mortalidad y la responsabilidad que tengo por él, me saca de mi “buena conciencia”, de mi posición firme y resguardada.³²⁷ Con esto, queremos precisar –sucintamente- que la subjetividad significa como pasividad, esta responsabilidad que plantea Lévinas, que se produce de *mí* hacia el *otro*, no es una iniciativa que comience en el sujeto, que depende

³²⁴ Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 214.

³²⁵ Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 214 – 215.

³²⁶ Citado por J. Roland, *Les intrigues du social et de la justice*, Esprit, 1984, n° 5, pp 150 – 161, en E. Lévinas, El, Pág. 74.

³²⁷ Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 215.

de su propia voluntad, es una exposición que precede a la iniciativa del Mismo. El sujeto no está en la misma trama de donde aparece el rostro del Otro. “Mi exposición al otro en mi responsabilidad para con él se hace sin “decisión” de mi parte (...) Exposición a la apertura del rostro, que es el “más lejos aún” de la ex – claustración del “sí mismo”.³²⁸ De esta manera, *mi* responsabilidad por el otro y *mi* exposición a él supone un sentido primero que está dado por la trama del Otro, que viene de la figura de Alteridad Radical. Se nos esboza –a través del rostro del otro hombre- una alteridad que viene de “el más allá”, cuestión que nos hace entrar de lleno a la metafísica levinasiana, el poder decir la trascendencia absoluta. Esta problemática la dejaremos para el apartado que comienza a continuación.

En resumen, el cara-a-cara que nos impone la noción del rostro del otro hombre, es de entrada asimétrica, y en todo ese desfase paradójico, es que la asimetría puede garantizar la Alteridad Radical, absoluta, sin posibilidad de fusión ni síntesis. En esta configuración que hemos articulado bajo la expresión del cara-a-cara del rostro, y toda su posibilidad de avalar y sostener esta alteridad radical, es que Lévinas postula a que el rostro es significación, y una significación sin contexto. “Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, con otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido”.³²⁹ Esto es relevante para nuestra investigación, dado que este sentido originario que impone el rostro, tiene que ver con la posibilidad de argumentar dos tramas distintas –el Mismo y el Otro-, sin que se subsuman, más bien, articula un nuevo tipo de relación, siendo el rostro puro sentido en tanto figura de Alteridad Radical.

La configuración de la expresión cara-a-cara en su relación con el rostro, a partir de su composición asimétrica y su fondo ético -violencia de la indefensión del otro y a la vez toda la responsabilidad que tengo por el otro como particular-, nos ha permitido estructurar un primer sentido que impone el rostro: una asignación anterior a la conciencia, realizada en un tiempo diacrónico, lejos del alcance de las posibilidades del Mismo, y en donde se configura la significación del sentido de “lo humano”; lo anterior admite comenzar a desentrañar esta estructuración del sentido del “sentido” que configura la Alteridad Radical.

I.2. Rostro e Infinito

En esta articulación levinasiana recién descrita, aparece una dificultad discursiva, dado que lo que hemos explicado del rostro del otro hombre a partir de la ética -por tanto una alteridad que no queda subsumida y que irrumpe para cuestionarnos e interpelarnos- es la traducción de una relación concreta con el otro. El cara-a-cara del rostro en su manera de operar, en la “altura” y en la asimetría en que se da esta relación con el Otro -que es un sentido primero y previo a todo- sólo es posible pensarlo en un “espacio ético”, es decir, en un espacio donde la exterioridad se mantenga, donde el Otro no quede subsumido ni apropiado por la lógica del conocimiento, del saber, o la representación. En este sentido, la figura de rostro, nos esboza una relación mantenida con la exterioridad, con ese “más allá” que describe Lévinas, lo que funciona como una ventana a su propia metafísica.

Por lo tanto, en este punto que comenzamos, pretendemos establecer el recorrido que conecta el rostro del otro hombre y su coincidencia con lo Infinito y la Trascendencia. Tenemos que precisar la exterioridad que permite el rostro, la cual logra mantenerse gracias

³²⁸ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (en adelante DOMS), trad. Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987, Pág. 263.

³²⁹ E. Lévinas, *El*, Pág. 72.

a la “idea de Infinito”³³⁰. Esta última idea, la podemos esbozar brevemente como la lectura que hace Lévinas sobre la tercera meditación de Descartes (sobre lo infinito en lo finito), en donde plantea que el contenido está desbordado respecto a la idea y al sujeto que la tiene, y en este sentido, es que la “idea de infinito” puede ser testigo de la exterioridad o la trascendencia. En esta desproporción que nos entrega la “idea de Infinito”, se puede decir la Trascendencia, permitiendo a su vez la no reducción, la no apropiación del Otro³³¹, cuestión que analizaremos en este punto.

Sin afán de apurar nuestra argumentación, vemos que la responsabilidad hacia el otro, apela a una cuestión central, que es el énfasis en su proximidad ética, lo que no es reductible al saber, más bien es pura socialidad puesta en juego por el rostro del otro hombre. ¿A qué nos referimos con este paso argumentativo de la socialidad? ¿Cómo podríamos ir cimentando este difícil y engorroso paso del rostro del otro hombre hacia la metafísica levinasiana, también expresada a través del rostro? Tal como hemos descrito en el apartado anterior –ahora lo profundizamos–, vemos que esta proximidad ética del otro hombre y la responsabilidad que despierta en el Mismo, no tiene su sentido a partir de la configuración del saber, de la aprehensión y de la captura; como tampoco tiene su sentido a partir de la representación que se juega en el interior de nosotros y que significa para cada uno. Más bien –según Lévinas– el sentido se podría configurar más allá de lo que el hombre puede ser, es decir, más allá de lo que él mismo puede mostrar. Justamente, el sentido se configura desde esta expresión del cara-a-cara impuesta por el rostro del otro hombre en concreto (fondo ético, socialidad), irrumpiendo en su extrañeza total de otro dirigiéndose a *mí* y apelando a mi responsabilidad por él. Su imposición radical y la apelación a lo responsable que soy por él, ¿no es la manera en que se instala en nosotros una idea respecto a aquello que está “más allá” de nosotros?³³² ¿Podríamos decir que el rostro del otro hombre coincide con esa idea que se instala en nosotros como Infinito? Creemos que estas preguntas instaladas, nos permiten ver la conexión que establece Lévinas a partir del sentido del Otro radical, entre la irrupción del rostro del otro hombre y la configuración de su metafísica de la Trascendencia y del Infinito, cuestión central para estructurar el recorrido que establece el sentido del “sentido” como figura de Alteridad Radical.

Desprendemos del paso argumentativo anterior, que en el pensamiento de Lévinas se instala una configuración en donde cada uno de nosotros ya está entregado al otro, incluso antes de dedicarme a *mí* mismo; hay un sentido que irrumpe desde el otro, estableciendo pura gratuidad con aquella alteridad. “Lo Mismo entregado a lo Otro: pensamiento ético, socialidad que es proximidad o fraternidad, que no es síntesis. Responsabilidad para con el otro, para con el recién llegado con la desnudez de su rostro”.³³³ Por lo tanto, podemos decir que el sentido del “sentido” que ha sido configurado por la Alteridad Radical estructura una responsabilidad que es anterior a nuestra propia libertad, es anterior a todo comienzo desde el Mismo, anterior a todo presente. Tal como pregunta Lévinas: “*Anterior*, pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual, en el que yo habría contraído algún compromiso (...) La responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial, irrepresentable y que jamás fue presente, más “antiguo” que cualquier

³³⁰ Durante el transcurso de este punto, veremos con mayor detalle la “idea de Infinito”, sin embargo, para ver su desarrollo en profundidad, dirigirse al Capítulo Primero, Apartado III, Pág. 44.

³³¹ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 129.

³³² Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 215 y 217.

³³³ E. Lévinas, DVI, Pág. 215 - 216.

conciencia de...³³⁴ En la respuesta de nuestro filósofo, vemos una vuelta a la *huella*, que nos remite a la significación del rostro³³⁵. Pero a su vez, nos muestra que el sentido del “sentido” que se configura como Alteridad Radical hace que el Yo esté comprometido en la responsabilidad del otro antes de su propia decisión, por lo que esta Alteridad Radical viene de un tiempo que no es el nuestro, viene de un pasado imposible de representar, lo que instala una diacronía radical del tiempo, la cual se resiste a toda sincronización del orden establecido por el Mismo. Es un sentido que estructura un pensamiento que no engloba contenidos, no es tematización del Otro, es pensamiento *para*...

Creemos estar posibilitados para dar cuenta de esta conexión levinasiana entre el rostro del otro hombre y su coincidencia con la metafísica de lo Infinito, de la Trascendencia. Tal como él expone, el compromiso de ese pasado inmemorial que se da en aquella responsabilidad con el Otro retorna a nosotros como una orden y como una súplica que se da en una primera entrada bajo el rostro del otro hombre –en una relación interhumana con el Otro concreto-. Pero a su vez, aquel rostro también viene de un “más allá” que respeta al “extranjero”, de un “más allá” que no es tematizable, “que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con el otro da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa”.³³⁶ Es un “más allá” invisible, que no se puede poseer en ninguna relación, porque justamente no es un término ni un polo de las relaciones posibles de establecer; este “más allá” es todo aquello, porque precisamente es Infinito. En palabras de Lévinas: “Infinito al que estoy consagrado por un pensamiento no intencional, cuya devoción no sabría traducir ninguna preposición de nuestra lengua, ni siquiera la *a* a la que recurrimos. A-Diós, cuyo tiempo diacrónico es la cifra única –a la vez, devoción y trascendencia-.”³³⁷ Nuestro autor introduce el concepto de Infinito, da cuenta que en toda la relación con otro, se articula el *a-Diós*, significando una proximidad con el Otro que está dada por una separación radical, por un tiempo que está quebrado, que no es sintetizable; el tiempo diacrónico que opera entre el Mismo y el Otro, da cuenta que ambas tramas no son contemporáneas, estableciendo la Trascendencia ética y absoluta del Otro.³³⁸

El sentido primero del rostro –ya lo describimos y estructuramos en el punto anterior-, nos cuestiona y nos reclama, es decir, nos mantiene tan despierto que en nuestra propia particularidad hace que respondamos y seamos responsables por él, se constituye como *mi* no in-diferencia por el otro. Y este sentido original que nos impone el rostro coincide –

³³⁴ E. Lévinas, DVI, Pág. 216.

³³⁵ La significación de la huella lo desarrollaremos en el apartado II.1 *La Huella: exceso de significación*, Pág. 110.

³³⁶ E. Lévinas, DVI, Pág. 216

³³⁷ E. Lévinas, DVI, Pág. 216 – 217. Habría que precisar que este concepto de *a-Dios*, tal como lo expone esta cita, esconde la cuestión de Dios. Como dice Lévinas, de un Dios que “ama al extranjero”, que no es tematizable, no es un término de una relación, sino que es un Dios más bien invisible que no se puede alcanzar. Nosotros no pretendemos tratar este tema en nuestra tesis, pues se escapa a nuestros objetivos, pero tomamos esta noción pues nos ayuda a mostrar el tema del Infinito y la Trascendencia. Cfr. E. Lévinas, DVI, Pág. 216. El *a-dios* es el para Dios o el ante Dios, cuestión que para Lévinas es anterior a toda relación y que está inscrita en toda relación con el otro. Cfr. Nota N° 1, Derrida; J., *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998, Pág. 24.

³³⁸ Volvemos a precisar que esta noción de *a-Diós*, tiene que ver para Lévinas, también con un saludo que se da con el otro que no implica finalidad, justamente NO es finalidad pues excluye la “alternativa entre el ser y la nada”; por lo tanto, el *a-Dios* instala una relación con el otro más allá del ser, desde un más allá que no tiene finalidad, que es Infinito o Trascendencia, cosa que nos interesa mostrar en este análisis. Este *a-Dios* no está en la trama del ser, no es un desarrollo del ser, sino que en esta llamada soy remitido al otro hombre que viene de un lugar que está separado de mi propia existencia. Cfr. Derrida; J., *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998, Pág. 23.

según Lévinas- con el sentido que también está dado por el Infinito de donde él (rostro) viene. El sentido del “sentido” que se configura como Alteridad Radical tiene que ver con lo extraño y lo diacrónico del otro (*autre*) como “más allá”, como Infinito, lo que es coincidente con el rostro concreto del Otro que irrumpe frente a nosotros. “La significatividad de esta extrañeza diacrónica del otro (*autre*) en mi responsabilidad para con él, de esta “diferencia entre indiscernibles” sin género común –yo (*moi*) y el otro (*autre*)-, coincide con mi no-indiferencia por el otro.”³³⁹

Lévinas continúa con este paso argumentativo, y estipula que hay “algo” que es anterior al *saber* que uno puede articular sobre sí mismo, anterior también a la posibilidad de *reflexionar* sobre uno mismo, está más allá de la insistencia en el *ser* y de la preocupación por uno mismo, aquello anterior que habla Lévinas, tiene que ver con el *para-el-otro* que se instaura en el psiquismo particular de cada hombre, y que se configura como humanidad, como el *a-Diós* que establece dos tramas temporalmente diacrónicas -un Mismo y el Otro como Infinito-. A su vez, este *a-Diós* en su diacronía radical, rompe con la *Jemeinigkeit* o *el-ser-cada-vez-mío* (trad. Rivera), en donde a todo ente le va su ser, estableciendo una relación entre ser y ente, lo que para Lévinas termina siendo una relación sintetizable, que constituye una totalidad, de ahí que el *a-Diós* pueda romper con este concepto heideggeriano.³⁴⁰ De esta manera, Lévinas en su intento de poder decir la trascendencia, y de encontrar un sentido que está originado en la figura de la Alteridad Radical, también intenta ir más allá del Ser, salir de la ontología. “Nos preguntamos si la humanidad del hombre se define tan sólo por lo que el hombre es o si, en el rostro que *me exige*, no hay una significatividad distinta de la ontológica –y más antigua- que está adquiriendo sentido y despertándose a un pensamiento que no es saber, saber que probablemente no pase de ser la pulsación misma del Yo (*Moi*) de la buena conciencia”.³⁴¹

Todo este sentido que configura Lévinas desde su propio pensamiento, estableciendo que la relación con el Otro no está en el registro del saber, de la reflexión, tiene que ver con que el sentido del “sentido” que se configura en la Alteridad Radical no está ligado a lo que aparece como fenómeno, es decir, no se mide como presencia. Por lo mismo es que el rostro está más allá de la manifestación, más allá de la ontología, su sentido nace de la trascendencia, y se concreta en la responsabilidad que cada uno tiene por el otro hombre, por el “extranjero”. Según Lévinas, el derecho a *ser* que cada uno tiene, no se refiere a la abstracción de las reglas universales que establece la ontología, sino que se configura en mí el *para-el-otro* que instaura la humanidad, la trascendencia, lo que se materializa en la no-indiferencia por la muerte del otro, que impone el rostro. Por lo tanto, la pregunta por el sentido ya no pone el acento en el sentido del *ser*, sino en un sentido re-escrito gracias a la ética que instaura la trascendencia y el rostro.³⁴² Se funda el régimen de lo “de otro modo que ser”.

Por lo tanto, en la configuración de una alteridad radical y absoluta es que se instala el sentido levinasiano, es decir, que a partir de la significación del Infinito, del *a-Diós* y del *para-el-otro* es que todo saber y teorización comienzan. “La significación, el *a-Diós*, el *para-el-otro* –concretos en la proximidad del prójimo- no son una privación cualquiera de la visión,

³³⁹ E. Lévinas, DVI, Pág. 217.

³⁴⁰ Respecto a esta crítica de Lévinas a Heidegger, se puede volver al Capítulo Primero, apartado II.4, Pág. 35.

³⁴¹ E. Lévinas, DVI, Pág. 218.

³⁴² Cfr. E. Lévinas, *Étique comme philosophie première*, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998, Pág. 108 – 109.

una intencionalidad vacía, una pura mira o pura mención; son la trascendencia acaso capaz de hacer sólo posible toda intuición, toda intencionalidad y toda mención”.³⁴³

De esta manera, nuestro autor nos esboza el sentido que a él le interesa, lo que en palabras nuestras da cuenta del sentido del “sentido” configurado desde lo humano -como proximidad ética que desborda los límites de lo ontológico, yendo más allá del Ser-, que significa por toda la potencia de la trascendencia, instalándose en nosotros como idea de lo Infinito que nos cuestiona desde la irrupción del rostro del otro hombre. El sentido original desplegado –desde Lévinas- configuró una Alteridad Radical, la cual entrelaza el rostro del Otro y la trascendencia ética y absoluta. “La significación de la proximidad desborda los límites ontológicos, la *esencia* humana y el mundo. Tiene significado por la trascendencia y por el a-Diós-en-mí que es mi cuestionamiento. El rostro significa en la desprotección, en la absoluta precariedad de la interrogación, en todo el azar de la mortalidad”.³⁴⁴

De este modo, hemos podido proponer una entrada a la metafísica levinasiana –desde el rostro y el Infinito-, la cual pretende salir de la hegemonía del saber, de la ontología heideggeriana como ontología de lo Neutro, como pregunta de la filosofía que radica en el Ser. Más bien, nuestro autor ha pretendido encontrar un otro sentido, el cual se instala a partir de la ética de la alteridad radical.³⁴⁵ La filosofía occidental ha ido en la búsqueda del saber absoluto, lo que para Lévinas está asociado a un pensamiento de lo igual, que siempre retorna al Mismo. De esta manera, nuestro autor ha explicitado que la tarea del saber nunca queda finalizada, dado que somos seres finitos, pero justamente en su búsqueda, en prolongar sus límites siempre aparece una referencia que deja lo Otro inscrito en el Mismo. Él realiza una otra configuración de sentido, la cual se contrapone a lo criticado, y hace aparecer la “idea de lo Infinito” que concibe un pensamiento de lo Desigual, porque el infinito es tanto mayor que el acto mismo que lo piensa.³⁴⁶ “Parto de la idea cartesiana del Infinito, donde el *ideatum* de esta idea, es decir, eso a lo que esta idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos”.³⁴⁷ Lo que le interesa a Lévinas de esta tercera meditación cartesiana, es a la desproporción que apunta, puesto que hay una idea “puesta” en nosotros que nos sobrepasa y que no viene desde nuestro propio pensamiento. Desde aquí, él entrelaza el infinito como trascendencia y toda la humanidad del rostro en su aproximación. Justamente, como describe la aproximación del rostro del otro hombre es que también se produce una desproporción hacia donde él nos lleva: hacia la idea de Infinito. Establece una relación con el Infinito ya no desde el saber sino desde el Deseo³⁴⁸. De esta manera, es que Lévinas articula su metafísica de la trascendencia.³⁴⁹

Vemos que la paradoja que se despliega en el término Infinito -pues es capaz de dar cuenta de lo no-finito y a su vez, está en lo finito- es un pensar que pretende desentrañar el sentido de lo humano en sus términos más radicales: la responsabilidad para con el otro.

³⁴³ E. Lévinas, DVI, Pág. 219.

³⁴⁴ E. Lévinas, DVI, Pág. 218

³⁴⁵ En este punto habría que precisar lo que dice Lévinas en *Ética e Infinito*, cuando expone que su tarea nunca ha sido construir la ética, sino buscar su sentido más particular. Cfr. EI, Pág. 76.

³⁴⁶ Para detalles remitirse al Capítulo Primero, apartado III, Pág. 44.

³⁴⁷ E. Lévinas, EI, Pág. 77.

³⁴⁸ El tema del Deseo fue descrito en el Capítulo Segundo, apartado II.3, Pág. 83.

³⁴⁹ Cfr. E. Lévinas, EI, Pág. 76, 77 y 78.

De alguna manera, esta responsabilidad que cada uno tiene por el otro, está inscrita en mí gracias a la *idea de Infinito*. Y tal como comenzamos este apartado completo pensando desde la *huella*, vemos que esta presencia de lo Infinito que está en mí es –justamente– la *huella* que deja toda esa responsabilidad que no tiene fin y que es absolutamente para con el otro.³⁵⁰

Para finalizar, vemos que Lévinas hace aparecer un otro sentido que rompe con la immanencia de la conciencia, con la filosofía del Ser para hacer aparecer un modelo distinto inaugurado por el ser-para-el-otro. Esta alternativa que nos propone el pensamiento de Lévinas es la figura que abre la irrupción del otro y la posibilidad de su metafísica de decir la trascendencia, es la posibilidad de otra “racionalidad” que está dada por la *huella*, la cual es accesible, pero inapresable. Bajo esta noción de *huella*, también se inscriben los conceptos levinasianos de rostro, Infinito y Enigma. Lo que queremos remarcar de estas nociones de nuestro autor, radica en que todas ellas expresan un exceso de significación, la cual es imposible de reducirla a los límites del saber o del conocimiento como representación.³⁵¹ Por lo tanto, después de haber articulado los conceptos levinasianos del rostro y del Infinito –con sus diversos matices–, es que ahora pretendemos desentrañar cómo se articula la huella en su exceso de significación, y cómo Lévinas articula el Enigma para romper con el fenómeno, pasos que creemos relevantes para continuar con la estructuración del sentido del “sentido” que configuró la Alteridad Radical.

II. La significación del rostro como huella: fuera de la “representación verdadera”

II.1 La Huella: exceso de significación

Nos gustaría puntualizar ciertas explicaciones que rodean al sentido, que en su relación con los argumentos planteados anteriormente, nos dan una plataforma interesante para comenzar este apartado. La primera reflexión importante de puntualizar –según Lévinas– es que el sentido y la significación se sitúan en la Ética, por tanto es el pre-supuesto desde donde debe comenzar toda cultura y todo sentido posterior. Este argumento es de suma relevancia, dado que la moral no se inserta dentro de las culturas como un ítem más, sino que esta ética permite juzgar las culturas y descubrir toda la asimetría y la altura que viene desde el sentido que irrumpe con la aparición del Otro. Esta desproporción, altura y asimetría del Otro, nos ordena y nos permite descentrar la argumentación que postula una cultura universal que nos ordena.³⁵² Este sentido anterior no está dado desde lo cultural, desde la civilización, sino que viene desde otro lado, desde una alteridad que irrumpe y que es anterior a todo.

Dice Lévinas que habría que insistir en que el sentido es anterior a la significación cultural, insistir en que el lenguaje se da a partir de la revelación del Otro –en tanto nace

³⁵⁰ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 168.

³⁵¹ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 159-160.

³⁵² Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 68.

la moral-, estableciendo un acento en lo humano: en la mirada de un hombre apuntando a otro hombre, el cual es un hombre separado, fuera de toda cultura, que irrumpe con la desnudez de su rostro. Ese hombre es quien instauro que las civilizaciones se juzguen desde la ética.³⁵³

Para finalizar estas puntualizaciones, vemos que este nuevo paradigma de sentido, tiene que ver con una significación primera –tal como describimos en el apartado anterior-, la cual estructura una alteridad radical, y viceversa. Nuevo sentido y Alteridad Radical se alimentan mutuamente, y su significación consiste –o bien, su entendimiento consiste- en mostrarse “en su simplicidad no-histórica, en su desnudez absolutamente incalificable e irreductible, en existir `antes` de la historia y `antes` de la cultura”.³⁵⁴ Por lo tanto, ¿cómo es que este sentido ético, que irrumpe como alteridad absoluta, puede significar? ¿El sentido como anterior a todo, como aquello que es incalificable e irreductible, cómo se configura? ¿Este sentido del “sentido” que estructura una figura de Alteridad Radical, bajo la noción de rostro, de Infinito, cómo significa?

Para continuar con la argumentación levinasiana del sentido primero, que estructura una figura de alteridad absoluta, como para responder las preguntas anteriores, debemos volver a mencionar que el Rostro –en su completo modo de operar, tanto como irrupción del rostro de otro hombre que como ventana hacia la metafísica de la trascendencia- es la posibilidad de configurar, en nuestras palabras, el sentido del “sentido” como figura Alteridad Radical. Esto fue lo que planteamos en el apartado anterior. Sin embargo, al seguir las interrogantes recién trazadas, buscando el cómo significa el rostro, surgen ciertos problemas que debemos despejar, para luego volver a argumentar y así hacer consistente nuestra estructuración del sentido como alteridad radical. Tenemos que preguntarnos –tal como lo hizo Lévinas en *Humanismo del otro hombre*- cómo es que el concepto de rostro en tanto noción de sentido primero y estructurado por la Alteridad Radical que involucra, logra producirse. ¿Cómo saber si la irrupción del Otro, bajo la visitación del rostro, no es una pura revelación simbólica, arquetípica, es decir, un sistema de símbolos o representaciones que funciona como modelo de la realidad? ¿No será este “más allá” de donde viene el rostro –idea de Infinito, Trascendencia- una idea que se manifieste como presencia, por tanto, comprendida y descubierta? ¿Cómo este “más allá” de donde nos visita el rostro logra producirse como exterior a todo orden, justamente sin inscribirse en el orden del Mismo? ¿Cómo es que no pasa a ser simplemente una “representación verdadera” en la que el Otro renuncia a su alteridad?³⁵⁵

De cierta manera, este “más allá” de donde surge la extraña experiencia de la irrupción del rostro del otro hombre, no es –según Lévinas- un escenario que está detrás del mundo en donde nosotros habitamos, y desde donde el rostro nos viene a visitar. Más bien, nuestro autor, se refiere a un “más allá” que no se puede concebir, que no está a la luz del conocimiento ni de lo que se puede descubrir como fenómeno que se manifiesta, pero a su vez, tampoco se refiere a una ausencia que se reduzca a lo que se esconde, ya que tiene una significación que está dada desde otra trama, otro lugar. Desde aquí podemos desprender una excelente pregunta que realiza Lévinas, para poder vislumbrar cómo significa el rostro, desde su sentido primero y su alteridad radical: “¿Cuál puede ser, entonces, esta relación con una ausencia radicalmente sustraída al descubrimiento y a la disimulación y cuál es esta ausencia que hace posible la visitación, pero que no se reduce a

³⁵³ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 70.

³⁵⁴ E. Lévinas, HAH, Pág. 71

³⁵⁵ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 60 y 72.

lo abscóndito, porque comporta una significación a pesar de la cual el Otro no se convierte en Mismo?”³⁵⁶ A partir de esta pregunta, vemos que nuestro autor en todos sus intentos por describir el rostro del otro hombre, establece que éste ya está separado en un “más allá”, el cual no es posible de concebir ni de reducir vía el saber ni el conocimiento. Por esta razón, es que para nosotros es de suma importancia aclarar estas interrogantes, pues ayudarán a configurar este sentido del “sentido” como una figura de alteridad absoluta y separada del mundo que habitamos, figura de alteridad que significa desde otro lugar, desde otro tiempo, estableciendo un sentido anterior a todo y primero que todo, según Lévinas.

Al continuar profundizando esta argumentación que pretende responder estas interrogantes cruciales para nuestro estudio, ya podríamos decir que el rostro trae una significación propia, la cual no se absorbe en el Mismo, más bien perturba la inmanencia y se dirige al Mismo, pero nunca se une a él, está siempre liberado, ahí su condición de alteridad radical y libre. “Mientras que la abstracción del rostro es visitación y venida que *desarregla* la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo. Su abstracción no se obtiene a partir de un proceso lógico que parte de la sustancia de los seres, de lo individual a lo general. Va, por el contrario, hacia estos seres, pero no se une a ellos, se aparta de ellos, se ab-suelve”.³⁵⁷ Toda la potencia del rostro en su significación, toda su capacidad de irrumpir como un sentido originario que siempre está en su lugar de alteridad, tiene que ver con este “más allá” de donde viene y al cual se retira; “más allá” que nunca se nos presenta, nunca se nos manifiesta ni se nos revela –ahí su maravilla dice Lévinas-. Ese lugar permanece fuera del orden al que pertenece el Mismo, es un lugar que se instala como pura trascendencia.

Entonces nos volvemos a preguntar, ¿cómo es esta significación propia del rostro? ¿Cómo logra significar si se presenta como desnudez indiscernible, y por tanto, nunca aprehensible, y a la vez sin ocultar nada? Lévinas nos dice que el rostro del Otro nos viene de lo *absolutamente Ausente*, y lo Ausente tiene una significación que está en el rostro. “Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del cual procede, no *indica*, no *revela* este Ausente y sin embargo lo *Ausente* tiene una significación en el rostro”.³⁵⁸ Según Lévinas, esta significación del rostro que procede desde lo Ausente, tiene que instalarse como una “tercera vía”, no puede estar en la lógica ni de la *revelación* (manifestación), ni de la *disimulación* (ocultación), es decir, si esta significación se articula por estas dos vías seguiríamos buscándola en un “mundo” detrás del nuestro; ese “más allá” de donde viene el rostro bajo estos dos registros sería un “lugar”, un “mundo” por determinar y por conocer. “En este caso el orden del ser se encontraría supuesto, orden que no comporta otro estatuto que aquel de lo revelado y de lo disimulado. En el ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extraordinario se inserta en un orden, el Otro se absorbe en el Mismo”.³⁵⁹

Ahora bien, para Lévinas, esta tercera vía –la cual se excluye de las dos mencionadas anteriormente- es la manera en que significa el rostro como ausencia, porque cuando el Otro irrumpe bajo el cara-a-cara del rostro y nos cuestiona y nos reclama, nosotros respondemos según ese sentido que aparece, el cual es pura irrupción de alteridad radical, es decir, aparece un sentido que no depende de nosotros, y que por lo mismo es una trama irreversible, es un pasado absolutamente inmemorial. Para Lévinas, este sentido

³⁵⁶ E. Lévinas, HAH, Pág. 72.

³⁵⁷ E. Lévinas, HAH, Pág. 73.

³⁵⁸ E. Lévinas, HAH, Pág. 73.

³⁵⁹ E. Lévinas, HAH, Pág. 74.

desplegado por el rostro, es la significancia de la *huella*. Ya lo podemos decir con toda propiedad, “El más allá de donde viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado (...)”³⁶⁰

La noción de rostro -en su significación como huella- sería la única posibilidad de decir todo el sentido de lo trascendente, sin que esta última caiga en un orden inmanente; justamente porque gracias a la manera de significar de la huella, la trascendencia es siempre *concluida*, siempre pasado. En la significación de la huella es que se hace patente la diacronía entre las tramas del Mismo y de lo Otro, nunca posibilidad de correlación, sino pura *irrectitud*.³⁶¹ En la misma línea, el movimiento que configura la significación de la huella se da como *perturbación*, pues no pretende ponerse en conflicto con un orden dado, sino más bien, la perturbación instaura un movimiento que se *lleva* el sentido y la significación que traía, por eso es pura *irrectitud*, pues remite a un pasado inmemorial que pasó absolutamente. “Pero entonces la huella únicamente sería el signo de un alejamiento. Ciertamente puede convertirse en signo. Pero antes de significar como signo, ella es, en el rostro, el vacío mismo de una ausencia irrecuperable”.³⁶² Respecto a este punto, Lévinas plantea que la huella no es un signo como cualquiera, aunque puede funcionar como uno. Sin embargo, a nuestro autor le interesa mostrar la huella “auténtica”, la que se configura como perturbación, desarreglando el orden del mundo de modo irreparable. La *huella auténtica* en su significación, deja una huella que implica pasar, partir y liberarse. Ésta ya no significa como un signo cualquiera en tanto no descubre un mundo restituyéndolo, cuestión central en el funcionamiento de un signo trivial, sino que ya ha pasado un pasado totalmente concluido, ahí radica su perturbación y su diferencia.³⁶³

A partir de una descripción más profunda sobre la significación de la huella –cuestión que está en curso y tema que esbozamos al iniciar este capítulo- es que podemos establecer con propiedad, que el rostro del Otro ya no se configura como correlación ni como síntesis del Mismo. La huella hace que los términos no puedan convertirse en *rectitud*, si así fuese implicaría una significación como signo normal, actuando como un indicio, algo que señala, por tanto, descubre, revela y ordena el mundo. En la *rectitud* del signo hay un intento de establecer un orden para que todo se ordene sobre él, que nada se perturbe, que cada cosa vaya descifrando a la otra. Ya lo dijo Lévinas en algunos ejemplos: el detective busca signos reveladores en la escena del crimen, lo que permitirá el descubrimiento del criminal. El historiador descubre a partir de las huellas dejadas como vestigios, y desde ahí descubre y revela las antiguas civilizaciones como una proyección de nuestro mundo.³⁶⁴ Para ser más claros, la *huella* a la que apunta Lévinas, significa fuera de toda su intención de señalar y funcionar como signo, posibilita pura *irrectitud*, dado que responde a un pasado irreversible, y por lo tanto, en esta diacronía que impone la huella significa más allá del ser. “Pero si la significación de la huella no se transforma inmediatamente en la *rectitud* que marcó el signo –el cual revela e introduce lo Ausente significado en la inmanencia- es porque la huella significa más allá del ser”.³⁶⁵ Este punto es de suma relevancia para el análisis que estamos perfilando respecto a la huella, pues tal como dijimos, ésta no significa

³⁶⁰ E. Lévinas, HAH, Pág. 74.

³⁶¹ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 75.

³⁶² E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 296.

³⁶³ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 77 -78.

³⁶⁴ Cfr. E. Lévinas, HAH, Pág. 77.

³⁶⁵ E. Lévinas, HAH, Pág. 75.

como signo -si fuese así instauraría la rectitud-, más bien en la ausencia de donde procede, ese pasado inmemorial de donde nos visita a través del rostro, sería el más *allá del ser* como trascendencia, permaneciendo separada absolutamente de la trama del Mismo. El sentido del “sentido” no queda definido por el Sí Mismo, por la subjetividad, sino que viene de lo *más allá del ser*, de la trascendencia ética y absoluta que significa como huella.

Nuevamente, llegamos a establecer que el sentido primero se estructura como figura de Alteridad Radical, esta es su fuente de sentido. “No es porque el otro sea *nuevo –quididad inédita-* por lo que significa la trascendencia o, más exactamente, por lo que significa sin más; es porque la novedad viene del otro por lo que en la novedad hay trascendencia y significación. Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo que ser*. Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado (...).”³⁶⁶ El rostro en su manera de significar –a través de la huella- no nos sitúa en la trama del ser, todo lo contrario, el sentido desplegado por la visitación del rostro desde un lugar absoluto y trascendente -quedando trascendente por su manera de significar como huella- nos obliga frente a lo Infinito, frente a lo absolutamente Otro –según Lévinas-. En esta misma línea de análisis, toda la potencia de la alteridad radical, toda esa asimetría y altura puesta en juego por la noción de rostro, no viene ni se revela gracias al ser del ente. Más bien, toda esta potencia radica en el exceso de significación que la misma huella del rostro despliega, lo que nos da cuenta de la presencia de alguien o algo que está “más allá” de lo que se da, “más allá” de lo que está a la vista. Confirmamos la tesis levinasiana de que todo ser que trasciende al mundo, puede dejar una huella; es un ser que no se manifiesta, sino que ya pasó, se retiró y se liberó.³⁶⁷ Por lo tanto, esta elevación y potencia del infinito, “Son significantes a partir de un pasado que, en la huella, no es indicado, ni señalado, pero en el que desarregla todavía el orden, que no coincide ni con la revelación, ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Este tiempo es la retirada al Otro (...) La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una trascendencia irreversible”.³⁶⁸

Desde Lévinas, la huella no es presencia en el mundo, no remite a nada que se manifieste y esté a la vista, sino que es una “trascendencia irreversible” que propone la *significación del sentido*, y muestra la *situación originaria* de la racionalidad humana. “La `huella` ha trastornado los planes de una filosofía confiada en poder asegurar la firmeza de unos conocimientos que agotaban toda la significación e imponían el sentido. Remitir al “más-allá” del ser es, así, plantear una *significación in-finita* en la `huella` de un Otro (...)”³⁶⁹ Desde aquí, podemos establecer cómo este sentido otro, que en nuestros planteamientos es el sentido del “sentido”, ha sido configurado por una Alteridad Radical.

De esta manera, en la huella del Otro resplandece el rostro, y al presentársenos está siempre liberándose de *mi* vida, pues en su visitación –como ya hemos descrito- llega como un otro absoluto, separado totalmente de *mí*. Esto implica que ya ha pasado, se ha retirado, por lo que no se puede absorber ni aprehender: sería pura Alteridad Radical. Como dice Lévinas, la huella que el otro imprime, no le da sentido a su pasado, ni tampoco a su trabajo

³⁶⁶ E. Lévinas, DOMS, Pág. 265.

³⁶⁷ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

152.

³⁶⁸ E. Lévinas, HAH, Pág. 79.

³⁶⁹ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

152.

ni al gozo en el mundo. En esta línea, la huella no significa una finalidad, más bien significa el *desarreglo* y la *perturbación* misma.

En un recuento de lo desarrollado hasta ahora, podemos decir que en toda esa responsabilidad que se nos inscribe como huella por el rostro del otro hombre, tiene que ver con que el Otro mantiene una separación y una diacronía radical³⁷⁰, viene de un “más allá” que significa como pasado inmemorial. En esta misma dirección, el encuentro humano está en el rostro mismo, por lo que en él se da el sentido del “sentido”, siendo al mismo tiempo, visitación y trascendencia.³⁷¹ Así es como el rostro abierto, es en sí mismo infinito que convoca a un pasado inmemorial –significando como huella–, perturbando el orden de la subjetividad propia. Seguir el sentido de la huella desplegado por el rostro, es ir hacia los Otros, es seguir un sentido que no es finalidad, sino un sentido que está en el absolutamente Otro del Infinito.³⁷²

II.2. Enigma: perturbación del fenómeno

Para finalizar nuestro capítulo, creemos pertinente tratar con mayor alcance –no del todo por cierto dado los límites de nuestro estudio– la configuración del Otro, en tanto alteridad absoluta y trascendente, con la cual se logra una relación que no es posible de tocar. En su manera de significar a través de la huella, el rostro del Otro irrumpe y nos visita desde una irreversible ausencia, desde un “más allá” que no se puede hacer aparecer, por lo tanto, imposible de tematizar y conocer bajo los parámetros del pensamiento intencional, del saber y del conocimiento racional. Desde lo descrito en los apartados anteriores, podemos decir que la *huella* que impregna el Otro, justamente consiste en significar sin hacer aparecer; configura un sentido que viene desde el Infinito, desde un lugar otro que perturba el orden del mundo, potenciando una *relación* de proximidad que no se absorbe ni sintetiza, sino que adquiere sentido dado su carácter personal, único y ético, que por tanto nos cuestiona y nos obliga a responsabilizarnos por el otro. Es una relación que no podemos descifrarla bajo una lógica subjetiva que puede descubrir y ordenar. Por lo tanto, podemos decir que la significación de la huella no pertenece a la fenomenología clásica, dado que no apunta a una comprensión del *aparecer* y del *disimular*; es decir, la huella no es fenómeno³⁷³. Sin embargo, podemos establecer con propiedad que la significación de la huella es parte de la fenomenología levinasiana.

En la misma línea de análisis, debemos precisar que en la búsqueda del sentido desde una nueva escritura de la Ética, Lévinas elabora excelentes análisis fenomenológicos del Otro, elaborándolo como su “objeto fenomenológico”, pero tensiona su acceso a él, cuestión por la cual no deja de llamarse a sí mismo, fenomenólogo. En este sentido, la tensión respecto al cómo accede a su “objeto” tiene que ver con que nuestro autor elabora una *fenomenología de lo ausente* que nos parece pertinente esbozar para sustentar una nueva manera de aproximarse al Otro; en este intento de estructurar el recorrido establecido por este sentido otro que configura y hace aparecer la noción de Alteridad Radical, hay una *fenomenalidad otra* que es importante proponer y precisar.

³⁷⁰ Cfr. González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág.

149.

³⁷¹ Cfr. E. Lévinas, *EI*, Pág. 72.

³⁷² Cfr. E. Lévinas, *HAH*, Pág. 82 – 83.

³⁷³ Cfr. E. Lévinas, *HAH*, Pág. 76.

Ahora bien, podemos decir que Lévinas y su vinculación con la fenomenología está en sintonía con lo descriptivo alejándose de lo constitutivo. Tal como analizamos en nuestro capítulo segundo -específicamente en la crítica a la elucidación de sentido en Husserl-, nuestro autor se aleja de la conciencia intencional husserliana, la cual constituye el sentido desde una conciencia que hace aparecer una identidad objetual que adquiere sentido por la reducción fenomenológica y la constitución de objeto que se pone en juego gracias a la subjetividad trascendental. Hay una conciencia que logra *describir* y *constituir* la realidad que está afuera de la subjetividad, gracias a la intencionalidad, estableciendo una conciencia que altera eso otro, dejándolo subsumido en sí misma.³⁷⁴ Hay una subjetividad que logra situarse en un lugar protagónico, hay una identidad del Yo que gracias a su conciencia intencional logra dar cuenta de lo que sucede afuera de ella, porque es ella quien determina el sentido de las cosas y de la realidad. “(...) el trabajo levinasiano cuestiona radicalmente la concepción husserliana que define la conciencia a su nivel fundamental sólo por la intencionalidad. En rigor, este cuestionamiento, más que fracturar y menoscabar la fenomenología, buscará re-significar la subjetividad que aquí está en juego”.³⁷⁵ Sin querer repetir ni extendernos, vemos que la subjetividad que reconfigura Lévinas, tiene que ver con que el sentido desplegado en su propia fenomenología, ya no está situado en esta subjetividad trascendental husserliana -la cual en su intento por constituir los objetos, cae en la inmanencia-, sino que viene desde otro lugar, el sentido primero y original está dado por la irrupción del Otro.³⁷⁶

Por lo tanto, el “objeto” de la filosofía levinasiana, es decir, el Otro -tal como hemos descrito anteriormente-, no se constituye gracias a la construcción de una identidad objetual que permite la subjetividad. El sentido de lo otro radical ya no está en correlación con la subjetividad, pues ésta lo que hace es aprehender, hacer aparecer y conocer a eso otro haciéndole perder su condición de extraño. El acento de la subjetividad trascendental está dado por el constituir, es decir, por el conocer, y desde ese saber instaurado, subsumir lo otro. En esta relación entre subjetividad y saber, Lévinas nos dice: “En realidad, lo que me aparece, aparece en mi mundo, está absolutamente abierto a mí, y, en este sentido, deja de serme extraño. Es inmanente. La inmanencia es el mundo, nuestro mundo, el mundo que se nos da y en el que lo Otro ya no es sino lo Mismo.”³⁷⁷ El Otro se configura fuera de la trama del Mismo, no tiene relación con una identidad que está constituida por la conciencia de la subjetividad. Para Lévinas, el carácter irreductible que logra el Otro *perturba* la subjetividad del Mismo, dado que ésta no puede abarcar al “otro hombre”, justamente por toda la potencia e irreductibilidad de la alteridad y la trascendencia del otro³⁷⁸. Volvemos a precisar que esta *perturbación* generada por el Otro en tanto figura de alteridad radical, “(...) sólo

³⁷⁴ Para profundizar la crítica que hace Lévinas a la constitución de sentido en Husserl, se puede volver a leer el Capítulo Segundo, apartado II.1, Pág. 53. Además, se puede entender los conceptos de conciencia intencional y reducción fenomenológica en la nota al pie N° 20 del mismo capítulo.

³⁷⁵ Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado, Pág. 146.

³⁷⁶ Para precisar lo esbozado por nosotros respecto a la configuración de la subjetividad según Lévinas, como subjetividad pasiva, volver al apartado II.1 del presente capítulo, específicamente página 101.

³⁷⁷ E. Lévinas, *Trascendencia e Inteligibilidad, seguido de una conversación*, trad. Jesús María Ayuso, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, Pág. 55.

³⁷⁸ Cfr. Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado, Pág. 147.

es posible como entrada de un orden en otro orden ya dado y al cual no se pliega³⁷⁹, por tanto, la alteridad absoluta del Otro se sustrae a una relación absorbente y recíproca.

¿Qué implica este movimiento de retiro que realiza el Otro? ¿El Otro no se configura como fenómeno dado que no es posible de hacer aparecer e incorporar en la trama del Mismo? ¿Hay una lucha entre ambas tramas –el Mismo y el Otro–, cuando Lévinas explicita la perturbación como “entrada de un orden en otro orden ya dado y al que no se pliega”? Creemos pertinente desarrollar algunas ideas de nuestro autor en torno a las preguntas instaladas, las cuales nos permiten seguir desarrollando esta fenomenalidad otra a la cual postula. Lévinas nos aclara que la perturbación que implica la irreductibilidad y el desborde del Otro respecto a la subjetividad, no tiene que ver con la posibilidad de que una trama “desgarre” a la otra, esto último nos llevaría a una nueva forma de participación recíproca, pues implica que una pierda su propia condición para ser parte de la otra. Hay una permanencia de cada trama, hay una diferencia irreductible, sin embargo, la alteridad del Otro, tampoco se debe a la diferencia de contenidos entre ambas tramas, pues si existe una mirada que compara estas diferencias, implicaría universalidad y totalización. Lévinas es claro para dar cuenta de la perturbación que genera el Otro en tanto Alteridad Radical imposible de absorber por el Mismo: “La alteridad que perturba al orden no puede reducirse a la diferencia que se revela bajo la mirada que compara y que, por ello mismo, sincroniza lo Mismo y lo Otro. *La alteridad se constituye como una distanciaci3n y un pasado* que ninguna memoria sería capaz de resucitar como algo presente. (...) Es necesario pues lo extraño; lo extraño ha llegado, es verdad, pero ha partido antes de haber llegado, absoluto, a su manifestaci3n”.³⁸⁰ Entonces, para que la perturbaci3n de la alteridad que nos muestra el Otro radical sea tal, para lograr pensar la alteridad, hay que darle cabida en su condici3n de extraño, el cual es puro anacronismo, pues el Otro siempre existi3, existi3 “antes” de poder entrar a la trama del Mismo, incluso si ese pasado inmemorial del Otro jamás ha estado presente. La trama del Mismo y la trama del Otro no son contemporáneas, por eso que la conciencia no puede absorber al Otro, toda su desmesura, toda su excedencia que desborda la subjetividad del Mismo, hace que exceda la capacidad del fenómeno, del presente y del recuerdo. Como lo dijimos en el apartado anterior: el Otro es trascendencia porque es puro paso, porque se muestra cuando ya ha pasado, habría que recordar que significa como *huella*.³⁸¹

Por lo tanto, vemos que la relaci3n que podemos establecer con el Otro –la relaci3n intersubjetiva para Lévinas– es paradójica en cuanto hay un v3nculo con otro que es incontenible, que no se nos presenta como fenómeno, es del orden de lo ausente. “Aquí, la cuesti3n de la alteridad del Otro se jugará en la posibilidad de ser siempre aquello que se sustrae a una relaci3n absorbente, lo que a su turno mostrará la relaci3n intersubjetiva como una relaci3n `sin relaci3n`, al decir de Lévinas, vislumbrándose así una fenomenalidad inusitada, resignificada, tanto de la conciencia como de lo otro que ella”.³⁸²

Lévinas nos da cuenta de su propia fenomenología, haciendo aparecer toda la potencia de su “objeto fenomenológico” que sería la ética de lo humano –recorrido establecido a lo largo de este capítulo–. Y para trabajar y pensar este objeto, describe la manera que tiene el Otro de configurarse, ubicando todo el sentido, es decir, el sentido del “sentido” en toda

³⁷⁹ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 299.

³⁸⁰ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 299 – 300.

³⁸¹ Cfr. E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 300.

³⁸² Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado,

la potencia de la alteridad radical que configura la descripción del Otro. Podríamos decir que en su descripción del Otro como fenómeno ético, logra articular el sentido primero, el sentido del “sentido”. Entonces, a partir de todas las posibilidades de darse del Otro es que se logra articular la ética levinasiana que describe lo humano; desde la manifestación de lo humano es que nuestro autor pone en tensión la descripción fenomenológica, ya que cuestiona las nociones de experiencia, y por tanto, de fenómeno. Lévinas pretende salir del mundo fenoménico como actualidad, presente y acto, instalando la paradójica relación con el Otro: presentación como ausencia, como lo que no se da.³⁸³

“Se trata más bien del cuestionamiento de la EXPERIENCIA como fuente de todo sentido, del límite de la apercepción trascendental, del fin de la sincronía y de sus términos reversibles; se trata de la no – prioridad del Mismo y, a través de todas sus limitaciones, del fin de la actualidad, como si lo intempestivo viniera a desarreglar las concordancias de la re-presentación. Como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera la presencia o el ser en acto”.³⁸⁴ En este intento levinasiano por salir del fenómeno y de la experiencia, pretende remarcar ciertas nociones que ya describimos en nuestro recorrido del sentido como configuración de una Alteridad Radical. Pretende alejarse de la síntesis del Mismo hacia el Otro, ya que en ella encontramos un poder desmesurado de la conciencia y de la subjetividad; pretende entrar en la *paciencia* que debemos tener pues el sentido primero viene de la irrupción del Otro, por lo que ya no depende de nosotros esta relación, no es el tiempo de la finitud, del presente y de la actualidad, es un tiempo que ya no está en la trama del Mismo, lo que perpetúa el alejamiento de las nociones de fenómeno y experiencia. En este sentido, entramos a una relación con los Otros, relación que no se puede englobar ni poseer, relación en la cual nos alejamos de nuestro propio existir, para entrar en una relación con la humanidad del otro hombre. Alejarnos de priorizar el acto, la experiencia y el aparecer del fenómeno hace que podamos entrar a una trama de sentido otro, a un nuevo (des)orden que se sitúa más allá del ser, anterior a *mi* propia trama, anterior a toda cultura –dice Lévinas-. Es el sentido que reconoce la ética a partir de la relación con el Otro como figura de Alteridad Radical. “En ese contacto anterior al saber –en esa obsesión por el otro hombre- se puede, de hecho, distinguir la motivación de muchas de nuestras tareas cotidianas y de nuestras altas obras científicas y políticas, pero mi humanidad no está embarcada en la historia de esta cultura que aparece como proponiéndose a mi asunción y que vuelve posible la libertad misma de esta asunción. El otro hombre manda desde su rostro que no está encerrado en la forma del aparecer, desnudo, despojado de su forma, desnudado de su presencia misma que lo enmascararía también como su propio retrato (...)”³⁸⁵

Justamente, al alejarse de las nociones de fenómeno y de experiencia, Lévinas da cuenta de un concepto –el cual ya describimos a lo largo de este capítulo- que nos permite describir un modo de acercamiento y de relación con el Otro: la “proximidad”.³⁸⁶ Dentro del ámbito de la ética levinasiana, la *proximidad* que se da con el Otro es una relación que evade las nociones de experiencia y fenómeno, no permitiendo ni la tematización ni la absorción del Otro. “(...) la proximidad del objeto puede implicar una aproximación paradójica, sin experiencia, aproximación que se pierde en el acercamiento mismo, aproximación jamás

³⁸³ Cfr. Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado, Pág. 148 – 149.

³⁸⁴ E. Lévinas, HAH, Pág. 13.

³⁸⁵ E. Lévinas, HAH, Pág. 13.

³⁸⁶ Concepto que describimos en el presente capítulo, apartado I.1, Pág. 93.

cumplida, como experiencia que permanece, por tanto, en lo extranjero, en lo desconocido, en lo sin-identidad, en lo Otro”.³⁸⁷

Habiendo descrito el alejamiento levinasiano al concepto de fenómeno, nos preguntamos: ¿cómo el Otro –en su proximidad- irrumpe frente al Mismo sin perder su alteridad? Si Lévinas sale de lo fenoménico, ¿qué tipo de fenomenalidad propone nuestro autor? En contraposición a la noción de fenómeno, Lévinas propone su propia fenomenalidad: el enigma.³⁸⁸ Lévinas nos plantea que esa manifestación que no se logra manifestar, está asociada a lo enigmático que nos propone en la relación con el Otro. “A esta manera en que lo Otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros la llamamos –remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno- enigma”.³⁸⁹ El Enigma señala una huella, la que imposibilita que dos tramas entren en una simultaneidad; dice Lévinas, que el enigma no tiene una significación equívoca en donde dos tramas tienen las mismas oportunidades y la misma luz; justamente el enigma posee un sentido gigantesco que ya se ha borrado cuando aparece; es una fenomenalidad que permite una apertura a aquello que viene de donde no se sabe, permite una apertura a la Trascendencia Ética del Otro, que dado toda su potencia afecta a la subjetividad.

Es bajo la noción del enigma que nuestro autor articula su fenomenología de lo ausente, este concepto articula el aparecer del Otro. A pesar del alejamiento que pretende Lévinas de la noción de fenómeno, la irrupción del enigma precisa una exposición fenomenológica genuina y auténtica, dado que pone en relieve toda la opacidad, la sombra y la inactualidad del fenómeno, que en este caso se refiere al Otro. “(El enigma) Señala la fisura, esto es, la escisión ética del fenómeno. Se trata entonces de arriesgar la posibilidad de pensar otro radical sin constituirlo en objetividad, en tema, en objeto intencional, en presencia”.³⁹⁰ En este sentido, podemos decir que al ámbito de lo enigmático, también pertenecen las nociones descritas en este capítulo tales como rostro, trascendencia y huella, las cuales en la articulación conceptual levinasiana logran una fisura radical, una separación profunda entre el Mismo y el Otro, pudiendo estructurar un sentido del “sentido” que nos orienta hacia un lugar otro, nos orienta hacia la figura de la Alteridad Radical. Y en este sentido que se configura como orientación libre y única que no retorna jamás a su punto de partida, ha establecido un sentido primero que ya no depende del Mismo, ya no depende del que puede conocer y aprehender lo otro para retornar a sí mismo, sino que se ha configurado un sentido primero que viene desde una figura enigmática, que no pierde su condición de alteridad absoluta; por lo mismo, Lévinas realiza una construcción fenomenológica que lo que hace es –paradójicamente- alejarse del fenómeno para no constituir al Otro en pura presencia conocida. Hay una aproximación a la exterioridad –lugar desde donde irrumpe el Otro- que se configura de otra manera, el cual se articula como proximidad que no toca,

³⁸⁷ Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado,

Pág. 150.

³⁸⁸ Cfr. E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 297.

³⁸⁹ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 297.

³⁹⁰ Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado,

Pág. 150.

que no devela. “Es de este modo que constituir un sentido de otro modo que objetividad, que síntesis, que realidad fenoménica del mundo, se hace posible en tanto que enigma”.³⁹¹

Para finalizar, podemos decir que gracias a la Trascendencia ética y absoluta del Otro es que las nociones de rostro, huella y enigma se insertan en un tiempo que es inmemorial e irreversible donde justamente se da el sentido, tal como hemos podido apreciar a lo largo del recorrido estructurado en el presente capítulo. Visualizamos, que este sentido otro desplegado a partir de la configuración de una alteridad radical, ya no puede ser sintetizado ni tematizado como presencia, como fenómeno que se puede conocer y aprehender. Estipulamos, según Lévinas, que llegar a conocer el enigma bajo el paradigma clásico del sentido que orbita en torno al pensamiento y al conocimiento no es posible; “El Enigma no sobrepasa al conocimiento finito, sino al conocimiento sin más”.³⁹² Desprendemos que el enigma no se puede conocer de ninguna manera; el conocimiento descansa sobre la “aparición”, sobre el fenómeno, configurando un sentido que mediante la luz pone todas las cosas en *un* solo orden; lo que hace es ordenar y dictaminar el orden. En este sentido, *conocer* es hacer presente algo que está ahí en posición de aprehender, y el enigma deja atrás todo conocimiento. Tendríamos que precisar en este punto, que nuestro autor reordena la conceptualización: “Ni se cuestiona la racionalidad, ni se escatima o minimiza la potencia del *logos* para penetrar y comprender. Se cuestiona, nada más y nada menos, ese carácter prioritario y original que el *logos*, en la filosofía del ser, ostenta en la constitución del sentido”.³⁹³ Por lo tanto, podemos establecer que el enigma tiene una manera de significar que no consiste ni en develarse ni en ocultarse, más bien es una manera de significar absolutamente distinta “al juego del escondite del conocimiento”³⁹⁴, la cual viene de un otro lugar que es pasado irreversible e irrecuperable, es decir, trascendencia radical. El sentido primero que configura el Otro absoluto, que en nuestras palabras alude al sentido del “sentido” que logra constituir la Alteridad Radical, se hace posible gracias a la irrupción del rostro del otro hombre, rostro que a su vez nos relaciona con la idea de Infinito en nosotros permitiéndonos decir la trascendencia ética del Otro; y esto se hace posible gracias a lo enigmático de su “aparición”.

³⁹¹ Gutiérrez, C; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en *La Fenomenología y sus herejías*, U. Alberto Hurtado, Pág. 150.

³⁹² E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 303.

³⁹³ González-Ruiz Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, Pág. 156.

³⁹⁴ E. Lévinas, “Enigma y fenómeno”, en DEHH, Pág. 304.

CONCLUSIONES

395

Para concluir nuestra tesis, creemos necesario puntualizar dos aspectos relevantes. Primero, a nivel de contenidos teóricos, queremos darle un espesor y volumen sintético al objetivo trabajado en el texto que recién terminamos. Segundo, a nivel personal, queremos remarcar ciertas reflexiones respecto a lo que nos ha entregado este trabajo.

En el primer ámbito, podemos decir que nuestro objetivo consistió en pensar y desentrañar el recorrido que constituye al sentido del “sentido” –en tanto sentido primero– como la configuración de la Alteridad Radical a partir del pensamiento de Emmanuel Lévinas. En el desarrollo de esta intención reflexiva que articulamos a lo largo de la tesis, hemos establecido puntos de partida críticos a la tradición filosófica –especialmente a Heidegger–, apuntando de grueso modo a salir del acontecer del Ser, el cual ha estado siempre priorizado y potenciado por el pensamiento Occidental, implicando el oscurecimiento de lo propiamente humano. Por su parte, Lévinas ha propuesto un sentido otro que realza lo incondicional de la humanidad del otro hombre: los particularismos no pueden ser comandados por lo universal, lo que se instala en oposición al anonimato de un ser impersonal.

Para lograr cimentar nuestro objetivo, comenzamos por una crítica al sentido que entregaba la Totalidad, noción que esboza una idea de universo, imposibilitando la aparición de lo Otro. Bajo la Totalidad, se instaura una *mirada* que establece un mundo regido por un sentido exclusivo que viene dado desde el Todo. Esto propone la representación y el saber como modo de aproximación único, siendo la Totalidad un modo de subsumisión de lo Otro al Mismo. Desde aquí se ha elaborado un sentido totalizado que termina retornando a sí mismo para dar lugar a lo que nosotros llamamos “sentido común”.

En esta misma línea, y bajo los efectos de la noción de totalidad criticada, pudimos analizar varios conceptos que se desprenden de ella: subjetividad, muerte, tiempo y ser. Visualizamos cómo el concepto de subjetividad, según ciertas reflexiones contemporáneas, es criticado por nuestro autor. Esas reflexiones elaboran un sujeto que se inserta en las modalidades de la objetividad, lo ubican bajo una identidad rígida y reconocible desde una conciencia totalizadora. Ésta se rige por un orden ontológico, potenciando lo que al inicio explicitamos: un sujeto dominado por el anonimato y la impersonalidad.³⁹⁶ Lo universal del ser guía a los sujetos, acompañado por una concepción de muerte que –especialmente bajo la concepción heideggeriana– abre posibilidades dado que sabemos que nos llegará de manera exclusiva. Esto apunta a una *muerte propia* que denota la relevancia de un *tiempo finito* y lineal. Muerte que, tal como dice Derrida, es tomada como aniquilamiento, no-ser o la nada.³⁹⁷ Podríamos decir que la crítica a estos conceptos nos muestra el intento por parte de Lévinas de dar cuenta de un sentido que no abre espacio ni da cabida a lo Otro ni

395

³⁹⁶ Cfr. J.A. Sucasas, “Emmanuel Lévinas (1906 – 1995): El absoluto ético” en Barroso Ramos Davis y Pérez Chico David, *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de E. Lévinas*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, Pág. 26.

³⁹⁷ Cfr. Derrida; J., *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998, Pág. 15.

al otro hombre. Creemos que estos análisis críticos elaborados en nuestra tesis entregan un sedimento para entender un *sentido otro* que propone el filósofo lituano.

Podemos concluir que para Lévinas no habría salida al seguir bajo una configuración de sentido que nace desde el pensamiento tradicional. Bajo este prisma se articulan –desde nuestro cuerpo teórico- dos constituciones de sentido, las que a su vez son criticadas por Lévinas. La primera apunta a la concepción husserliana del sentido, donde la relevancia está puesta en el fenómeno que aparece a plena luz, asegurando la inmanencia como totalidad y una filosofía en la cual todo sentido queda inscrito en una inmanencia radical, haciendo referencia a la exterioridad desde sí misma, desde la subjetividad trascendental. La segunda, concepción heideggeriana del sentido, le da prioridad al ser, al ser del sujeto, o bien a la totalidad que hace inteligible un mundo iluminado por el ser en el que están subsumidos todos los sujetos. Insertos en esta totalidad del ser, los individuos han perdido su identidad propia y única. El sujeto y el mundo están significados por el ser que reúne e ilumina el contexto. Seguimos instalados en un sentido que no orienta ni constituye un sentido único, que no personaliza, sino todo lo contrario, apunta a un dominio de lo impersonal y lo universal, neutralizando la alteridad.

Lévinas ha introducido un desafío mayor al pensar un *sentido otro*, que para nosotros es aquel sentido del “sentido” que no comienza ni termina en el mismo lugar. Propone una filosofía que le da un nuevo lugar a la exterioridad, a la trascendencia. Introduce un sentido en el cual los conceptos están re-escritos éticamente, posibilitando desde este sentido un movimiento hacia el otro, hacia un “más allá” que no podemos conocer. Es un sentido que impone una orientación que va hacia el otro y que jamás retorna a su punto de origen. Pudimos establecer que para lograr llegar a este sentido único, primero y sin retorno a su punto de origen, Lévinas re-escibe éticamente la subjetividad, continuando con la idea de poder captar el instante en que se configura, tal como lo comenzó haciendo en *El Tiempo y el Otro* bajo su análisis hipostático, saliendo de la horrorosa existencia del *hay (II y a)*. Insta una nueva versión de la subjetivación, instalando la noción de gozo. En esta re-conceptualización del Mismo, están los primeros cimientos para configurar un sentido del “sentido” que haga irrumpir la figura de la Alteridad Radical. Allí instala una subjetividad que establece una estructura de relación sensible, particular, la cual goza y se apropia de los contenidos mundanos, estableciendo ya una relación con “alteridades provisionales”. Se configura un Mismo que goza de las alteridades fuera de él y las posee; explota lo que se ubica fuera de sí mismo; hay un “Yo” soberano, una interioridad y un psiquismo separado de la totalidad, que en su vida subjetiva gozosa privilegia tres momentos fundamentales: la casa, el trabajo y la conciencia representativa.

En esta nueva conceptualización, donde aparecen nuevos cimientos para establecer un sentido otro -en tanto estructura relacional sensible, particular y separada-, el Mismo queda abierto y en espera de recibir al Otro. Nuestro autor, bajo la noción de *rostro* hace irrumpir toda la exterioridad rompiendo la soberanía de esta subjetividad gozosa. El poder y la libertad de la subjetividad decaen con la visitación del rostro, el Mismo queda pasivo e impotente frente a la irrupción de esta figura de Alteridad Radical, la cual se traduce en *presencia* del otro hombre. Aquí ya se ha configurado un sentido otro, un sentido del “sentido” que se estructura como Alteridad Radical; una alteridad ética que no impone un poder sobre el Mismo, sino que frente a la irrupción del rostro del otro hombre el Mismo descubre que debe responder frente a él. Hay una interpelación que viene del Otro, a la cual no podemos ser in-diferente; en la irrupción del rostro, éste articula el imperativo del “no matarás” mostrando toda la asimetría de la relación intersubjetiva, y desde este imperativo nos reclama y nos cuestiona a ser responsables por él, a responderle. Es una

responsabilidad anterior a mi libertad, el Otro me exige respuesta, y soy yo el único que puedo responderle al Otro, incluso frente a su muerte, lo que implica una respuesta ética: exigencia que ya no depende de la ontología, sino de la ética que instaura el encuentro y cuestionamiento del Otro.

Pero debemos concluir, tal como lo vimos en la tesis, que el Otro en su irrupción - bajo la noción de rostro- es alcanzado, pero no tocado por el Mismo, por lo tanto, se instala una relación sin posesiones, sin que uno domine al otro. El rostro es invisible, se sustrae al marco fenomenológico clásico, es una alteridad tan radical que al mostrarse aparece invisible y totalmente ajena a la relación objetivante del conocimiento y del saber; su aparecer no es como *fenómeno*, sino como *enigma*. “La alteridad del prójimo es ese hueco de no lugar en el que, rostro, se ausenta ya sin promesa de retorno y resurrección”.³⁹⁸

Este *sentido otro* que propone Lévinas bajo la figura de Alteridad Radical es previo a un vínculo social objetivo; se descentra de las convenciones y de lo que está sujeto a estructuras impersonales; es un sentido que instaura la relación ética: más allá del ser, antes del lugar y la cultura, un contacto anterior a todo saber. Relación que se da entre el rostro que irrumpe enigmáticamente que acusa y reclama, y el Mismo que frente a la interpelación del Otro debe responder. Aquí, la ética –y no la ontología- se establece como filosofía primera.³⁹⁹

En el segundo ámbito a concluir, el ámbito personal, podemos decir que el trabajo de tesis nos dejó abierta varias posibilidades. Se abrió una nueva forma de acceder a los contenidos desplegados académicamente. Hemos incorporado un aprendizaje nuevo en cuanto a la manera de trabajar metodológicamente, entendiendo ciertos sentidos para luego re-pensarlos, logrando estructurar sentidos otros a las teorías aprendidas. Para nosotros, este modo de aprendizaje fue desafiante y de gran dificultad, ya que implicó constantemente una doble tarea: entender en primera instancia el sentido que Lévinas criticaba, para luego articular una segunda inteligibilidad en cuanto a lo expuesto por nuestro filósofo. No obstante, creemos que el método levinasiano fue de gran ayuda para nuestra propia formación filosófica, cuestión que por lo mismo, le abre la puerta a inquietudes y anhelos intelectuales que guían hacia un trabajo de tal profundidad, que eventualmente podrían constituir una tesis de doctorado.

En el reciente aprendizaje personal que nos otorgó este trabajo de investigación, vimos que hay una gran asociación con la filosofía de Lévinas, en tanto que su propio modo de aproximarse a sus temas de interés es desplegando una violencia conceptual singular, profunda y radical. Al parecer no podíamos sino incorporar su método para lograr desentrañar nuestro estudio. Él mismo nos dice que para comenzar a pensar es necesario estar atento a los traumatismos, contactado con las situaciones de sufrimiento, con las exploraciones más allá de lo decible.⁴⁰⁰ Pensamos que nuestro autor nutre su quehacer filosófico de eventos traumáticos como los ocurridos durante la Segunda Guerra mundial, dándole un quiebre a los sentidos establecidos, re-pensando la historia, la filosofía heredada, entre otros. Incorpora un trabajo epistemológico potente, dado que en su filosofía lo que pretende es desformalizar y desneutralizar los conceptos para entenderlos desde otros sentidos. *Desformaliza* en tanto desarticula todo el cuerpo teórico de una época, re-escibe conceptos de la filosofía Occidental, utilizando la *separación* como herramienta

³⁹⁸ E. Lévinas, HAH, Pág. 14.

³⁹⁹ Cfr. J.A. Sucasas, “Emmanuel Lévinas (1906 – 1995): El absoluto ético” en Barroso Ramos Davis y Pérez Chico David, *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de E. Lévinas*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, Pág. 26.

⁴⁰⁰ Cfr. E. Lévinas, EI, Pág. 26.

metodológica que le permite re-articular los conceptos, estableciendo un diálogo desde otro lugar con su época –donde la ontología y el existencialismo estaban en auge-. Luego, *desneutraliza* en tanto pretende salir del ser neutro que establece la ontología, en la cual ningún ente puede generarse de esta conceptualización de ser. Más bien la identidad procede de la posición de sujeto, de existente o de ente. En esta articulación epistemológica se entiende su intención de etizar el ser. Nuevamente bajo la herramienta metódica de la *separación* instala un sentido primero en el sujeto, en donde se lleva a cabo la identidad, estableciendo una primacía del ente. Así hay una posibilidad de que lo Otro sea en tanto Otro, sin posibilidad de correlación o síntesis.

Por lo tanto y dicho de otro modo por Derrida⁴⁰¹, vemos que los temas despiertos en el pensamiento de Emmanuel Lévinas son los mismos que los de la meditación de la tradición filosófica desde Platón a Heidegger, pero expuestos siempre de manera inversa a esta tradición y de modo completamente singular y propio. La subjetividad, la responsabilidad, la proximidad, la ética, son entendidos de manera violentamente otra, aplicando a su pensamiento la desformalización y la desneutralización. La *subjetividad* es desgarradura, ruptura, irrupción que se escapa al anonimato del *hay (Il y a)*, a la totalidad y a su posibilidad de ser identificada dentro de la historia. La *responsabilidad* es ampliada en su sentido con una potencia totalmente particular, ya que bajo la irrupción del Otro y en su interpelación me obliga a responderle directamente, *soy responsable por él sin que haya reciprocidad*; es una libertad ilimitada que desborda y es anterior a *mí* libertad. No podemos no responder. La *proximidad* no apunta a una de tipo espacial en donde se puede conocer al Otro en tanto objeto fenoménico, sino que es una proximidad que se pierde en su acercamiento, que está en otra trama de la experiencia o de la identidad. La *ética* tampoco se entiende bajo una ley abstracta que guía a los particulares, sino que es encuentro y cuestionamiento del Otro. Es darle cabida a la exterioridad que me cuestiona, me interpela y me hace responder en mi unicidad y particularismo sin posibilidad de perderme en el anonimato. Sin afán de extendernos, vemos –en estos ejemplos- cómo los conceptos levinasianos se vacían del significado común para hacernos entrar a un pensamiento otro.

Para finalizar, vemos cómo se ha establecido una re-conceptualización, en donde el logos de la tradición filosófica –especialmente la filosofía del ser- ya no es la manera original y única de entender el sentido. Derrida cree que el pensamiento levinasiano tiene tales repercusiones que cambiará el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, incluso, el de la reflexión sobre la filosofía. Pensamiento que nos llevará “hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro, hacia un pensamiento más nuevo que tantas novedades, porque se orienta hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro”.⁴⁰²

⁴⁰¹ Cfr. Derrida; J., *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998, Pág. 13 – 14.

⁴⁰² Derrida; J., *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998, Pág. 14.

BIBLIOGRAFÍA

Textos Lévinas, Emmanuel

- De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2000c.
- De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2000b.
- De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vásquez, Editorial Síntesis, Madrid, 2005.
- Difícil Libertad*, trad. Juan Haidar, Caparrós Editores, Madrid, 2004.
- Dios, la muerte y el tiempo*; trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Ed. Cátedra, Madrid, 2005.
- El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993.
- Entre Nosotros, Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 1993.
- Ética e Infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000a
- Étique comme philosophie première*, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998.
- Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI editores, México, 2003.
- La huella del otro*, trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, Ed. Taurus, México, 2001.
- Los imprevistos de la Historia*; trad. Tania Checchi, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006.
- Trascendencia e Inteligibilidad, seguido de una conversación*, trad. Jesús María Ayuso, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006.
- Totalidad e Infinito . Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1997.

Textos sobre Emmanuel Lévinas

- Barroso Ramos Davis y Pérez Chico David, *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- Chalier, Catherine, *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, trad. Jesús María Ayuso, Caparrós Editores, Madrid, 2002.

- Conesa Lareo, María Dolores, “Soluciones a la crisis del sentido humano: una aproximación a Marcel y Levinas”, en Revista Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), Vol. 38, Nº 32, 2005. Pág. 535 – 554.
- Derrida; J., Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida, trad. Julián Santos Guerrero, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Derrida; J., “Violencia y Metafísica”, en Escritura y Diferencia, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- García - Baró, Miguel, “El Desafío de Levinas”, en Signa, Revista de la Asociación de Semiótica Española, Nº 5, 1996. Pág. 21 – 39
- González-Ruiz Arnáiz, Graciano, Emmanuel Levinas: Humanismo y ética, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002.
- Gutiérrez, Claudia; “Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas” en La Fenomenología y sus herejías, Ediciones U. Alberto Hurtado.
- Heaton, John, Article Nº 1: “The Other and Psychotherapy”, in Bernasconi, Robert and Word, David; The provocation of Levinas: Rethinking the other, Warwick studies in Philosophy and Literature, 1988.
- Kajon, Irene; El pensamiento judío del siglo XX, Ed. Lillmod, Buenos Aires, 2007.
- Marchant, Matías, Sujeto y Deseo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, aproximación al problema de la relación intersubjetiva en su dimensión ética y amorosa, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía Mención Filosofía Política, profesora patrocinante Patricia Bonzi, Universidad de Chile, Santiago, 2006.
- Peñalver Gómez, Patricio, Argumento de Alteridad, Caparrós Editores, Madrid, 2000.
- Peñalver Gómez, Patricio: “Ética y violencia: Lecturas de Emmanuel Levinas”, en Revista Pensamiento 36, 1980. Pág. 165 – 185.
- “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento, Nº 176, 1998. Pág. 54 – 59.
- “Los excesos de Levinas”, en Dialogo Filosófico, Vol.1, Nº 43, 1999, Pág. 63 – 70.
- “Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos”, en libro de E. Levinas, De la existencia al existente, Arena Libros, Madrid, 2000. Pág. 137 – 158.
- Ponzio, Augusto, “Emmanuel Levinas y la crítica de la ontología”, en Signa, Revista de la Asociación de Semiótica Española, Nº 5, 1996. Pág. 9 – 19.
- Sucasas Péon, J.A., “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento, Nº 176, 1998. Pág. 38 - 43.
- Urabayen, Julia, “La crítica de E. Levinas a la filosofía occidental: Abraham frente a Ulises”, en Estudios Filosóficos, Vol. 53, Nº 153, 2004. Pág. 313 – 331.

Obras generales

Abbagnano, N.; Diccionario de Filosofía, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

-
- Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Ferrater Mora J., *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2006.
- Ferreter Mora, J; *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 1994.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 6.-
- Heidegger, M; *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, 1997.
- Heidegger, M; "Carta sobre el Humanismo" en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- 2002
- Holzapel, Cristóbal, *A la búsqueda del sentido*, Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 2005.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, F.C.E., México, 1986.
- Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. Otto Langfelder, Nova, Buenos Aires, 1959.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.