

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



Alumna: Francia Maulén Aguilera  
Profesora: Patricia Bonzi Moas  
Seminario de Grado: "Husserl, Heidegger,  
Lévinas: Encuentros y Desencuentros"  
Licenciatura en Filosofía

- Santiago, Diciembre de 2005 -

*A Osvaldo y Hermógenes*

Mis más sinceros y profundos agradecimientos a Patricia Bonzi por su fecunda enseñanza, acogida y paciencia, y a Roberto González por una mirada siempre atenta, interesada y rigurosa

## Relación de Abreviaturas

**DEE** DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE; Ed. Arena Libros, Madrid, 2000

**TO** EL TIEMPO Y EL OTRO; Ed. Paidós, Barcelona, 1993

**EDE** EN DECOUVRANT L'EXISTENCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER; París, Vrin, 1967. (Traducciones españolas, en carpeta de seminario, por Manuela Valdivia y Patricia Bonzi)

**TI** TOTALIDAD E INFINITO; Ed. Sígueme, Salamanca, 1987

**EI** ÉTICA E INFINITO; Ed. Visor, Madrid, 1991

**EN** ENTRE NOSOTROS, ENSAYOS PARA PENSAR EN OTRO; Ed. Pre-textos, Madrid, 1993.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>I.- Fenomenología de la Presencia: Conciencia constitutiva y experiencia mundanal .....</b>	<b>11</b>
ϕ La intención del fenomenólogo	
ϕ Análisis Intencional: Descubriendo la fenomenalidad en una “corta” trascendencia	
ϕ ¿ Trascendencia ⇔ Inmanencia? Algunas reservas levinasianas	
<b>II.- La subjetividad y sus modos activo y pasivo: intencionalidad y no-intencionalidad .....</b>	<b>23</b>
ϕ Paso fenomenológico a la pasividad de lo no-intencional	
ϕ La ‘puesta en escena’ del yo y la primera abnegación	
ϕ Sobre la interrupción del mundo y la trascendencia hacia lo extra-mundanal	
<b>III.- Fenomenología de la ausencia, fenomenología del Rostro.....</b>	<b>41</b>
ϕ Experiencia ética	
<b>Epílogo.....</b>	<b>53</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>59</b>

## Introducción

*La Biblia desde muy joven en Lituania, Puchkin y Tolstoi, la Revolución rusa de 1917, vivida a los once años en Ucrania. Desde 1923 la Universidad de Estrasburgo, donde entonces enseñaban Charles Blondel, Halbwach, Pradines, Carteron y, más tarde, Guérould. Amistad con Maurice Blanchot y, a través de los profesores que eran adolescentes cuando ocurre el caso Dreyfus, visión deslumbrante para un recién llegado, de un pueblo a la altura de la humanidad y de una nación a la que es posible sentirse unido por el espíritu y el corazón tan fuertemente como por las raíces. Permanencia entre 1928-1929 en Friburgo y aprendizaje de la Fenomenología, comenzado un año antes con Jean Hering. La Sorbona Léon Brunschwig. La vanguardia filosófica en las veladas de los sábados en la casa de Gabriel Marcel. El refinamiento intelectual –y anti-intelectualista– de Jean Wahl y su generosa amistad, reencontrada después de un largo cautiverio en Alemania. (...) Conferencias anuales, a partir de 1957, sobre textos talmúdicos, en los Coloquios de intelectuales judíos en Francia. Tesis de Doctor en Letras en 1961. Profesor de la Universidad de Poitiers; desde 1967, en la Universidad de Paris-Nanterre, y, desde 1973, en La Sorbona. Este inventario disparatado es una biografía. Ella está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi.*<sup>1</sup>

La fenomenología fue sin duda el gran terreno fértil del quehacer filosófico durante el siglo XX, sobre el cual grandes modificaciones y avances se han observado desde allí hacia los acontecimientos que definen la historia del hombre, y Emmanuel Lévinas (1906-1995) en este sentido tiene mucho –quizás demasiado– que decir al respecto. Su biografía se despliega en países como Lituania, Ucrania, Alemania y Francia; se escribe en las dos grandes guerras, en el cautiverio, en las vanguardias y en el descontento. Su pensamiento está signado de pensadores tan diversos como Husserl, Bergson, Blanchot, Rozensweig, Brunschwig y Heidegger, por nombrar algunos, así que no nos ha de extrañar que su pensamiento tenga el carácter fuerte e inquietante de un torbellino que no podría pasar inadvertido.

Emmanuel Lévinas es uno de aquellos quienes han pensado (o han osado hacerlo) desde *espacios* sumidos u olvidados por una corriente filosófica marcada por la tradición helénica, por lo que, situándose en los márgenes de la misma, ha mirado en una nueva dirección y ha encontrado así nuevas panorámicas. Lévinas es un filósofo que aun situando

---

<sup>1</sup> Lévinas, Emmanuel, *Signatura*, en « *La Difficile Liberté* », Ed. Alban Michel, Paris, 1976. Trad. de Patricia Bonzi. p. 1.

los elementos primordiales y constitutivos de su reflexión *fuera* (o en el límite) del *modus operandi* de quienes lo precedieron, puede sin problemas responder y seguir con este largo y fecundo diálogo de más de dos milenios.

Precisamente esta última impresión nos lleva a pensar en un trabajo como el que sigue. La idea que esboza y guía a tal trabajo es la de *presentar* a Lévinas como un gran aporte en el desarrollo de las problemáticas filosóficas: Su fenomenología cuestiona el altísimo lugar que en el curso de la filosofía se le ha otorgado a la representación y al conocimiento, a la verdad y la comprensión, restaurando tópicos humanos que durante el predominio de una pregunta que apuntaba al ser se han relegado a dominios desde cuales han de ser rescatados y resignificados. Su original fenomenología muestra la *fisura* de la filosofía occidental tradicional que se manifiesta en su mismo curso de reflexión. A través de este uso de las nociones su reflexión el pensador llega a denunciar la herida oculta en el hombre por la historia de sí mismo. Lo sitúa en la caracterización de una subjetividad no poderosa, de un yo des-sustanciado, constituido por una alteridad inasible a la cual tal sujeto no puede alcanzar mediante la categorización y el concepto, pues esta alteridad radical que es el otro hombre se le aparece retirándose, escapando a su aprehensión, pero al mismo tiempo llamando a su encuentro. Finalmente, su metafísica rescata el verdadero sentido de la socialidad y su raigambre en la más desnuda relación entre hombres, reubicando la ética en su rol preponderante y anterior a toda ontología.

En los capítulos siguientes me acercaré hacia el primer paso dado por Lévinas para esbozar gran parte de su pensamiento, cuyo punto central será la reasignación de la ética en su status de filosofía primera. Ciertamente, en un escrito de corta extensión como el que presentamos aquí no se podrá desplegar el camino completo que nos lleva hacia el nuevo asentamiento y resignificación de la ética, por lo que el enfoque comenzará desde su “antesala” filosófica, a saber, la fenomenología. Este es un vértice que unirá el desarrollo del presente informe: La propuesta *es ligar y justificar como análisis a la fenomenología como el único acceso posible a la ética* en su sentido más concreto y básico pues en tanto se entremezclen en la reflexión filosófica las preguntas por los diversos matices que caracterizan el *quid* de la subjetividad, de la conciencia, de la experiencia y del aparecer, entre otras nociones, podremos acceder a través del pensamiento hacia aquello que escapa a

los dominios de las facultades del saber y razón humanas, aquello que no es susceptible de teoría o contemplación, pero que sin embargo guarda una *otra* relación con nosotros.

Así pues, nuestro trabajo consistirá en trabajar las nociones fundamentales de toda fenomenología, pues sólo de este modo podríamos entender el curso de las reflexiones levinasianas y trabajar posteriormente sobre aquella resignificación de la ética y de la filosofía como quehacer humano. La noción de *fenómeno* es la que marcará la pauta del giro y aporte levinasianos sobre la tradición, y para ello analizaremos primero el modo en que comenzó a concebirse tal noción en fenomenología de comienzos de siglo, con el pensamiento de Edmund Husserl (1859-1938), el cual, al inaugurar un nuevo estilo de trato filosófico en lo que hemos llamado su *fenomenología de la presencia*, permite pensar “un más allá” de lo que se ostenta a la conciencia tan espontánea y directamente. La caracterización de esta noción tan fundamental para quien funda la reflexión fenomenológica, además de la mención de sus elementos más importantes e influyentes en su estilo es lo que abordaremos en el primer capítulo del presente escrito.

Luego de tal descripción, nos acercaremos más a las reservas levinasianas frente a la fenomenología husserliana, que irán conformando su propio modo de hacer fenomenología: Veremos cómo el autor francés ve en la noción ontológica y gnoseológica de intencionalidad husserlianas aún un gran espacio a subjetividad egológica y a la representación, lo que lo llevará a pensar si el vuelco y giro husserlianos han superado el límite de lo propuesto por la razón moderna enraizada en el idealismo alemán.<sup>2</sup> Aunque Husserl quiera llegar a describir lo más puramente de supuestos y consideraciones previas al objeto, siempre tal conciencia descrita será en función de encontrar la filosofía primera que fundamente las ciencias, por lo que el predominio de lo *teórico* estará en todo análisis sobre el modo del existir tanto de la conciencia como del fenómeno que hace frente a ella. Asimismo limitará fuertemente el acontecimiento del conocer frente a otros acontecimientos que también describen la experiencia humana fundamental presidida por la intencionalidad. Lévinas, a través del acercamiento a las capas más profundas de la conciencia, descubre que en ella no hay

---

<sup>2</sup> Recordemos que en la filosofía intelectualista –racionalista y empirista- se trata de llegar a conocer el hombre en su esencia y verdad, pero cometía el error –garrafal para los fenomenólogos- de no contar con el campo de su facticidad, de sus experiencias específicas y el sentido de las mismas.



solamente un rasgo distintivo, el de la *Sinngebung*, sino que además hay otros modos de conciencia en que tal intencionalidad es un momento entre otros que también participan en la génesis de la subjetividad. Uno de estos momentos fundamentales es el de la *no-intencionalidad*, la cual despliega en sus características muchas implicancias que enumeramos a partir de este descubrimiento. Entre estos virajes encontramos que la subjetividad no aparece como plenamente autónoma -ni el pensar nacido desde ella como la unidad de medida de todo lo llamado *real y/o verdadero*- por lo que las nociones usadas para el análisis deben de ser necesariamente modificadas, con el fin de que ellas revelen ahora tanto el modo activo como pasivo de la conciencia y den un nuevo énfasis a la subjetividad, condicionada, por consiguiente, no sólo desde sí misma, sino desde aquello que la trasciende -Lévinas diría “excede”- y que tiene otro modo de presentarse, otro modo de significar.

Analizaremos cómo sucede *el* otro acontecimiento que contribuye a la articulación de la subjetividad y que será el más decisivo en la respuesta a la pregunta por la experiencia más humana, aquello que define y determina la humanidad como tal. A este acontecimiento llegaremos una vez más por medio de análisis intencionales, aunque sin embargo, para adentrarnos en sus rincones es necesario alejarnos completamente de sus preceptos y nociones básicas para cimentar otras nuevas: es el momento de nuestra jornada en que presenciaremos la torsión de la *fenomenología de la presencia* en lo que llamaremos *fenomenología de la huella*, como un comienzo en las experiencias del mundo hacia una eventual *salida* de él: esta es la fenomenología que descubre la ética dominando toda construcción subjetiva en una inter-subjetiva. Veremos en lo que sigue cómo lo anteriormente dicho se justifica a través del asentamiento de un nuevo modo de abordar y entender la noción de fenómeno, ya no únicamente como lo que se presenta a la conciencia, sino como lo que es la indicación de la ausencia en ella, como la huella, como el enigma, como el rostro del Otro hombre.

Fenómeno y enigma serán los dos elementos que conformarán la diferencia entre una fenomenología y otra, sin que se nieguen ambas y sin que el estudio hecho por Lévinas hasta aquí deje de llamarse propiamente fenomenología. El propósito de potenciar la filosofía levinasiana a través de sus descubrimientos es el que nos lleva a describir una noción tan inquietante como la de *rostro*, que es el tema al que nos abocaremos en el tercer y último

capítulo de esta breve entrega, para terminar describiendo a tal noción enigmática como aquel *factum* donde fenomenología y ética se conjugan en otro campo que aquel de las experiencias de corte aprehensivo y mundano.

Para llevar a cabo esta pequeña investigación expondré pasajes y artículos aparecidos en algunos textos claves para una *introducción* al pensamiento levinasiano, cuales son “El Tiempo y el Otro” (1945), “Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger” (1949). He tomado de estos textos y algunos otros las características más importantes para describir la noción de fenómeno en ambas fenomenologías y ligar aquella propia del descubrimiento levinasiano, hacia sus implicancias éticas, en donde el texto más prolífico para el presente estudio sobre es “Totalidad e Infinito” (1961). No podré, debo decirlo, tomar como textos claves para esta investigación aquellos que muestran el pensamiento levinasiano en un corte transversalmente ético, como podría ser “De otro modo que ser o más allá de la esencia” (1974), donde se analizan también los temas principales tratados aquí. Esto es así porque, por un lado, es dificultoso exponer en un trabajo breve como éste los análisis en todos sus enfoques; y por otro lado, no fue posible integrarlos por la dificultad de sus contenidos. No obstante, espero poder llevar a cabo prontamente un estudio que comprenda estos textos “posteriores” de Lévinas.

Este trabajo, como decíamos, está compuesto de tres capítulos además de algunos apartados, los cuales han de ser leídos, para una mejor comprensión del estudio, de manera consecutiva, es decir, cada capítulo presupondrá la lectura de los anteriores. Luego de estos capítulos se encontrará un epílogo que alude como consideración final una explicitación más acotada de las nociones más centrales para la comprensión de los temas abordados en este informe.

## I. Fenomenología de la Presencia: Conciencia constitutiva y experiencia mundanal

### ϕ La intención del fenomenólogo

Influenciado por el camino fenomenológico del pensar, Lévinas sitúa a la experiencia, directa e individual, como componente central de su empresa filosófica. La filosofía es ante todo filosofar, y en aquel verbo ha de manifestarse también la concreción del acto, venido de la experiencia, pues, en tanto haya movimiento en la conciencia que nos constituye hay un modo del experimentar : es el universo cósmico que envuelve y se relaciona con un universo humano. Experiencia es encuentro y tránsito, y en el constante flujo de ellos se cuenta nuestra vida. En eso está de acuerdo Lévinas y por lo mismo su invitación es a *pensar encarnadamente*, es decir, filosofar desde aquel pensamiento que está siempre *en* un cuerpo -con sus sentidos y emociones-, no desde posiciones contemplativas, impasibles, supraespacio-temporales, sino desde lo más cercano a nosotros, que es nuestra propia vida. La filosofía es una ocasión de abrirse a los sentidos concretos, por lo que a ella podemos acercarnos todos.

Lévinas encuentra estas ideas precedentes en la filosofía de Edmund Husserl, quien pregunta y responde por el *ser* mediante la *vida de la conciencia* que es establecida como la fuente de todo conocimiento<sup>3</sup>; y re-establece la importancia de la experiencia, directa e individual, en la filosofía y en los comienzos del filosofar, sin por ello caer en un eventual positivismo.<sup>4</sup> Ella entregará las pautas para establecer el método y los campos de investigación, que será todo aquello que constituye la vida de la conciencia, es decir, los

---

<sup>3</sup> La conciencia para Husserl es –en primera instancia–, siempre *atención*, un *volcarse hacia* lo que está delante haciéndole frente, experimentando de forma *intuitiva* las cosas ahí pertrechadas, yendo hacia el ser de ellas antes de toda posible interpretación. La noción de *intencionalidad*, tratada más adelante, describe toda esta dinámica de la conciencia, en donde sus implicancias es el advenimiento de una nueva concepción del ser, estrechamente ligada a lo *vivido* en la conciencia.

<sup>4</sup> Patricia Bonzi escribe: “*La fenomenología quiere alejarse tanto de un positivismo que excluye investigar sobre las ‘raíces’ de los seres, como de una metafísica que desliza lo dado hacia tras-mundos. Husserl se quiere radical, quiere cuestionar el nacimiento mismo de lo que es, eso significa precisamente ‘volver a las cosas mismas’, quiere hacer filosofía primera o trascendental*”. (“Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en E. Lévinas”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional: “Fenomenología hoy: temas y direcciones”, Univ. Alberto Hurtado, Santiago, 2004)

campos de objetos *fuera y otra cosa que* ella (su esfera trascendente), y los elementos constituyentes *en* ella (su esfera inmanente.) Así, el filósofo alemán renueva el modo de tratar las nociones de subjetividad y mundo, tratándolos de manera siempre *relacional* y no substancial: el sujeto está imbricado en el objeto debido a que ellos no son entidades absolutas y separadas, sino que coexisten en una relación donde ellos son los polos ahora llamados *conciencia y mundo*.

Para enfatizar este planteamiento de un nuevo modo Husserl retoma una palabra mencionada ya en el pensamiento de Franz Brentano para llevar a cabo su análisis ahora lleno de contenido y novedad: el nombre de esta relación y rasgo distintivo de la conciencia es el de *intencionalidad*,<sup>5</sup> y, por consiguiente, el análisis será de carácter *intencional*, hacia objetos encontrados en la experiencia. Esto es, el camino fenomenológico será desde la estabilidad unificada de la *cosa* ya constituida y *en presencia* de la mirada de la conciencia, hacia el flujo de escorzos, matices, aspectos modalizados por medio de los cuales la conciencia ha ido conformando, constituyendo, anticipando tal unidad cósmica, es decir, descubriendo todos los *horizontes* de los cuales el fenómeno llega a ser “de tal o cual modo” para la conciencia constituyente.<sup>6</sup> La noción de fenómeno, según lo anteriormente dicho y en

---

<sup>5</sup> El primer fenómeno para éste fenomenólogo es el de la *intentio*, la relación directa de la conciencia con un objeto mentado por ella. La conciencia no subsiste sola y el “*ego cogito*” cartesiano se ve completado por un “*ego cogito cogitatum*”: *yo pienso lo pensado*, que define en un primer sentido la intencionalidad tratada aquí. (Véase de Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, Trad. Mario Presas, §14)

<sup>6</sup> El camino de Husserl está decidido de antemano como respuesta a su proyecto, similar al de Descartes, de fundar bien las ciencias, sólidamente, irrefutablemente. Para hacer tal trabajo, su idea-guía será la de una ciencia absolutamente verdadera y rigurosa, que a fin de cuentas es un peculiar modo de hacer filosofía. Ella, según lo antes dicho, debe basarse en un método de análisis, que consta de una *descripción pura* de cualquier elemento ajeno a la experiencia, reteniendo lo que aparece en ella y postergando cualquier explicación causal, como podría ser una hipótesis o una teoría venida de aquella. Luego de la descripción de los objetos de la percepción sensible que están en un mundo circundante y de la actitud natural que nosotros tenemos en ella (creyendo en lo que vemos, oímos, etc., de aquel mundo y actuando según tales creencias), el segundo paso del análisis es *poner entre paréntesis, dejar fuera de juego*, (Husserl dirá ‘hacer una *εποχή* ‘reducción fenomenológica’) de tanto el mundo natural venido a la conciencia como de la actitud natural que nace de tal conciencia inmersa en tal mundo. Lo que queda después de tal paréntesis es un plano puro de la conciencia, desligada de todo lo óntico y enfocada a lo que en ella constituye al objeto: sus horizontes de sentido, sus modos actuales e inactuales de enfocarlo, originando distintos matices que rodean al objeto y lo conforman, etc. En este plano la conciencia se dirige hacia sus *vivencias*, la conjunción entre la conciencia ahora observada y sus significaciones mentadas. Allí se encontraría un nuevo nivel de análisis descriptivo, compuesto de los dos polos del acto de la conciencia: *noema*, lo experimentado y considerado por la conciencia, y *noesis*, que es la actividad de la conciencia, como el intencionar, experimentar y tematizar en cuanto tal. Noema y noesis vienen a reemplazar las nociones de sujeto y objeto ya cargadas de sustancia. Tal método seguido por Husserl, ha de llevarnos a la dimensión verdadera de la efectuación sintética y originaria del fenómeno, que es la conciencia como puro *continuum*, como flujo y duración, como *el flujo originario de*

un primer acercamiento, quedará enmarcada como el objeto temático correlativo a la conciencia intencional, una suerte de manifiesto u *ostención* –en palabras de Lévinas- que testifica tanto el modo en que se dirige y mueve la conciencia como el modo de la presencia del fenómeno mismo, en su aspecto, desprovisto de todo valor y pre-supuesto externo. Así también, la conciencia se dirige a los fenómenos de manera siempre activa e inmediata, bajo la forma de la experiencia y la intuición<sup>7</sup>, conformándose a través de los actos que otorgan sentido y constituyen a la cosa como síntesis e identificación.

Husserl ha ampliado el campo de lo entendido por fenómeno, esto por su concepción del ser mediante la relación entre conciencia y mundo, superando así los obstáculos de una concepción sustancialista de la relación sujeto-objeto. Asimismo ha abierto la posibilidad de experimentar el mundo e investigarlo pero tomando distancia de él mediante la *actitud fenomenológica* opuesta a la *actitud natural*.<sup>8</sup> Cuando lo consideramos un fenómeno, estamos en el mundo pero distanciados de él, en tanto lo tematizamos con otra actitud. El concepto de mundo es muy importante para el estudio fenomenológico y debe quedar, para quien investiga, bien delimitado. Éste describe el otro polo relacional de la conciencia, especialmente cuando ella es sólo trascender espontáneamente hacia lo que no es ella, hacia las cosas del mundo que están inmediatamente ahí, las cosas pertrechadas y ya constituidas, el mundo natural como tal.

Lévinas se maravilla del descubrimiento husserliano de la intencionalidad de la conciencia, pues muestra que ella no se restringe sólo a sus estados internos, sino que se condiciona por aquello que se le aparece y que la hace trascender, a su vez de que los objetos

---

*vivencias cuya unidad es temporal.* La subjetividad queda aquí definida por la conciencia trascendental constitutiva cuyo modo originario de ser es el tiempo.

<sup>7</sup> La *intuitio*, el ver-en, es en este caso un conocer del espíritu pre-reflexivo y pre-predicativo, precisamente lo que hará que la cosa se muestre como es en su esencia, en su ser-real, hacia tal mirada desnudadora de presupuestos, creencias y valores en el seno del instante. La intuición penetra en lo ontológico de lo óntico, y por ello se privilegia en fenomenología por su contacto amplio con lo real, con la cosa misma (*sachselbst*.)

<sup>8</sup> *Actitud natural* es el nombre que otorga Husserl al actuar del yo según su creencia en la existencia y en el orden del mundo en el que se encuentra de manera inmediata. Esta actitud se manifiesta dentro del mundo circundante natural, entorno cósmico con el que nos encontramos mediante la experiencia perceptual y con el cual la conciencia se dirige con libertad y con la confianza de un “yo soy”, “yo pienso”, “yo puedo”, “yo siento”, etc. Un acto de la conciencia que revela tal actitud es la expresión cartesiana *cogito*. El mundo natural de la experiencia inmediata aparece como un mundo de conocimiento, un mundo de útiles y asimismo, un mundo de valores.

aparecidos a ella también estarán matizados, escorzados por la modalización de la conciencia objetivante. Se amplía además la actividad de ella en su conjunto, es decir, aquí cabe tanto el representar como el sentir, juzgar, querer, etc., que también corresponde a la relación con el mundo circundante, es decir, el mundo que *está allí para mí*, bajo la forma del *aparecer*, del *hacer-frente*, es decir, del todo de lo que denominamos, en primera instancia, fenómenos.

Antes de comenzar con la noción de mundo e intención para el filósofo francés, quedémonos aún con la concepción del mundo para su precedente alemán, y que en palabras del profesor Landgrebe podemos formular así:

El mundo es el horizonte de todo nuestro comportamiento, entendido como un estar dirigido intencionalmente en actos cada vez diferentes. Nuestra creencia en el ser es creencia en el mundo; y en todos nuestros discursos naturales acerca del ser, se menciona con ello, conjuntamente, de un modo evidente y expreso, que se trata de un ser mundanal (*weltlich*).<sup>9</sup>

Vemos entonces cómo el mundo está caracterizado ontológicamente como el horizonte universal de todas las experiencias, tanto las que se dan en el plano natural –en el modo inmediato y originario del darse a la conciencia– como las que lo exceden. La experiencia inmediata<sup>10</sup> del encontrarse en un mundo es la que confiere todo orden y sentido a un discurso sobre las cosas pertenecientes a él, sin embargo, hemos de entenderlo no como un objeto entre muchos, sino que como lo que abarca todos los objetos posibles de ser experimentados, y en este sentido el mundo se configura como totalidad de los objetos allí presentes. Por lo pronto, quedémonos con una visión del mundo como lo ya dado al individuo, como aquello otro que la conciencia y sobre la cual ella tematiza, constituye y predica; o bien, reflexiona y se vuelca sobre sí misma.

La “tesis general de la actitud natural”<sup>11</sup> traduce de una manera exacta el movimiento de la conciencia intencional abocada al mundo: es el hecho originario, anterior a toda reflexión, predicación y discurso, donde nos encontramos y vivimos *confiados* dentro de un

---

<sup>9</sup> Landgrebe, Ludwig, *El Camino de la Fenomenología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 68. Trad. Mario Presas.

<sup>10</sup> Experiencia inmediata entendida como la percepción sensible (αισθησις) y al ente captado por tal experiencia □□ como ente particular *dado* en tal percepción. Husserl la llamará en ocasiones *experiencia ingenua*.

<sup>11</sup> Véase de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol I, §30, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, Trad. José Gaos.

mundo, *posicionados* en él, *ordenados* como un ente natural perteneciente a un entorno natural, desde donde nos estableceremos luego como hombres expandiendo la relación con el mundo más allá de la ingenuidad del encontrarse: experimentando y *conociendo* aquello experimentado, tematizando, teorizando, haciendo ciencia.

Algunas de las nociones más importantes dentro del proceder husserliano fueron mencionadas aquí de acuerdo al uso que de ellas hace Lévinas para configurar su filosofía: Lévinas concuerda en que la noción de intencionalidad es el rasgo distintivo de la subjetividad en la relación con el mundo y celebra la nueva concepción del ser estrechamente ligada a la *vida* de la conciencia. Es así como Husserl rescata la importancia de la experiencia humana y la concreción de lo vivido, orientando la reflexión hacia una posterior comprensión ontológica de la esencia del hombre enraizada en su conciencia. Lévinas ha hecho énfasis a todas estas nociones e ideas que revelan efectivamente un nuevo modo y una nueva etapa para la filosofía, dedicando años de estudio al fundador de la fenomenología<sup>12</sup>, pero aún con lo anteriormente dicho, mantiene ciertas reservas que a la larga irán conformando su pensar alcanzando amplia independencia en sus escritos.

### **φ Análisis Intencional: Descubriendo la fenomenalidad en una “corta” trascendencia**

Uno de los rasgos característicos de toda fenomenología como modo de proceder es la manera en que el objeto es abordado. La descripción sólo pretende que el fenómeno se muestre desde su propia fuente, sin nociones causales separadas de él o principios desde los que él se *deduzca*. Ningún “porque” se elevará por encima del fenómeno, por lo que cualquier explicación de un hecho de conciencia que remita a un principio eterno y vacío aquí no tendrá cabida. El fenómeno es la ostensión, lo que se aparece a la conciencia tal cual

---

<sup>12</sup> Textos de esta época son *Sur les “Ideen” de M.E Husserl (1929), Fribourg, Husserl et la phénoménologie (1931), La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl (1963), En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger (1967)*, entre otros.

es, con todo lo ambiguo y particular que ello implica: su esencia es manifestarse al nivel de lo finito y lo contingente.<sup>13</sup>

Recordemos que Husserl define a la conciencia a través de la intencionalidad, por lo que el análisis que llevará a cabo ubicará al fenómeno siempre según cómo éste aparece a la conciencia (su modo de darse a ella), a la vez de cómo ésta constituye a aquél y le “pone” su ser. La implicación entre *presencia* y *ser* es el aporte de la fenomenología al modo de proceder frente al cual toda la realidad es finalmente el *noema* de una *noesis*, una vivencia de conciencia, y en ese sentido, el análisis busca establecer en cada fenómeno y en el flujo de actos de conciencia, la objetividad arraigada en la identificación de la cosa, hecho que hace que la intencionalidad misma se muestre siempre de un carácter *objetivante*, saliendo de su esfera inmanente para traer hacia sí lo perteneciente a la esfera trascendente, mediante la captación, la identificación, la representación, etc. La trascendencia por tanto aquí tendrá siempre una vuelta a la inmanencia, un *para-mí* que la hace adquirir un carácter limitado, delineado de antemano. En la fenomenología de la presencia –caracterizada de principio a fin por el trabajo husserliano–, la trascendencia siempre será “corta”, comportando un retorno al sí mismo conciente.

Vemos entonces que tal análisis no se despliega a partir de un principio único o una eventual hipótesis en un sistema deductivo, esto porque no contempla al sujeto y objeto como polos separados y autosuficientes de los cuales emerja la realidad desde allí desplegada, sino que la *relación* entre ellos es lo que los conforma y sobre lo que habrá que indagar. Relación que por lo demás tampoco es estática, sino que está modalizada por la actividad general de la intención, bajo sus distintos modos de dar sentido (*Sinngebung*). En fenomenología no hay deducción ni inducción, sólo *énfasis* dentro de todas estas dinámicas. Este énfasis en la relación rompe con la teoría del conocimiento que sitúa a la realidad como el despliegue de un conjunto de doctrinas universales y a la contemplación instantánea del

---

<sup>13</sup> Lévinas ve aquí la apertura misma de la filosofía a nuevas posibilidades, y escribe: “Lo que parecía al principio una falla –lo inacabado de una serie de aspectos de la cosa- es un modo de cumplimiento de la cosa: lo que deforma el recuerdo constituye precisamente la fidelidad sui generis del recuerdo. (...) La ambigüedad contradictoria de los conceptos (distinguible del equívoco de las palabras) constituirá su esencia. Las filosofías –muy bellas- de la ambigüedad, llegarán a ser posibles.” (“Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, en *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* –en adelante EDE- p.91)



objeto como una abstracción o una representación.<sup>14</sup> Separar el objeto de todo horizonte y extraer una visión exclusivamente estática, sustancialista de él, es la ingenuidad de la mirada que además atribuye a esto el ser.<sup>15</sup> Esta visión parcial del ser como fruto del instante solitario es el caso de las doctrinas del idealismo y realismo, los cuales muestran ya desde aquí sus límites y posteriores equívocos.

Acerquémonos una vez más. ¿Qué significa afirmar la intencionalidad? Antes que todo, no olvidar el contexto donde conciencia y “aquello *de* lo que es conciencia” se manifiestan. La intencionalidad apunta ciertamente a algo más que aquello inmediato ofrecido en el presente, y con esto nos referimos a que ella, otorgando los sentidos diversos con los cuales el objeto va simultáneamente configurándose, apunta también hacia los horizontes que le han dado a tal objeto su condición.<sup>16</sup> El contexto (en el cual el objeto comporta una significación) al que nos referimos tiene relación tanto a través del pensamiento como de la sensibilidad. El fenómeno aparece, según lo anteriormente dicho, plasmado de diferentes dinámicas e intensidades, en donde se juega la intencionalidad encarnada completa, más allá de lo presentificado y ostentado, en una nueva manera de sobrepasar lo espontánea e inmediatamente presente. Se trata, entonces, de contemplar al

---

<sup>14</sup> La fenomenología intenta superar la clásica relación de sujeto-objeto en la cual la actualidad de la conciencia así concebida engloba el ser de ambos. Esto es lo que mejor describe la noción de representación y la teoría del conocimiento que surge de ella. “Husserl pone en cuestión la soberanía de la representación a propósito de las estructuras de lógica pura, a propósito de las formas puras de « alguna cosa en general » donde no juega ningún sentimiento, donde nada se ofrece a la voluntad y que, sin embargo, no revelan su verdad sino reinsertadas en su horizonte. (...). Un pensamiento que olvida las implicaciones del pensamiento, invisibles antes de la reflexión sobre este pensamiento, opera sobre los objetos en lugar de pensarlos. La reducción fenomenológica detiene la operación para remontar hacia la verdad, para mostrar los seres representados en su surgimiento trascendental.” (Lévinas, Emmanuel, “La Ruine de la Représentation”, en EDE, ed. cit. p.131)

<sup>15</sup> Véase, de Emmanuel Lévinas, *Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica*, en EDE. p.91.

<sup>16</sup> Señalemos aquí un punto importante para el desarrollo de este trabajo, referido a la multiplicidad propia de la intencionalidad que refiere una doble direccionalidad, es decir, el del *cogito* referido al mundo, y aquel que es conciente de sí mismo, reconociéndose como una inmanencia temporal. Tal multiplicidad de las direcciones origina, además de las *actualidades* de la conciencia, u objetos intencionales, diversas *potencialidades* prelineadas que se diseñan en la medida que la vivencia se manifiesta y que se han de llamar propiamente *horizontes*. La originalidad del análisis intencional consistirá entonces en que, además de dividir exhaustivamente aquellos datos y elementos formales, intentará también descubrir qué hay de implícito en las potencialidades de los actos de conciencia, pues éstas determinan de tal modo al noema, que sin su adecuada explicitación (por medio de la cual la multiplicidad noética se unifica) éste no podrá llegar a mostrar su esencia. Hemos de pensar a raíz de esto que los modos de la conciencia están estrictamente relacionados a los horizontes, y que los resultados del estudio de estos segundos completarán y guiarán la comprensión y constitución de los primeros. (Véase de Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §§19, 20, Ed. Tecnos, Madrid, 1986. Trad. Mario Presas)

objeto en las estructuras que despliegan y prolongan su significación, que son a fin de cuentas la manera en que el espíritu se mueve e integra en lo que la trasciende: es analizar desde la estada en el ser, con cuerpo y alma más que sobre una distancia –enraizada en la representación- de él.<sup>17</sup> Afirmar la intencionalidad es casi por antonomasia rescatar el elemento sensible en detrimento de la soberanía de los seres autosuficientes, de las sustancias, de la representación que los aborda de esta manera absorbiendo toda alteridad, todo “Otro” (trascendente, lo exterior, opuesto a la identidad) por el “Mismo” (el sustrato determinante o un principio absoluto válido por sí), a través de la deducción o el despliegue sistemático de la realidad inteligible universal, aspiración transversal de la filosofía que a toda costa quiere la máxima comprensión.<sup>18</sup>

Cuando significamos ser (“esto es”), el pensamiento está dirigido exclusivamente hacia el objeto mentado, lo que también podríamos llamar una ‘absorción’ de lo mentado por el mentar, viéndose sólo la cosa-ahí. A través de una búsqueda, entre los horizontes de sentido, aparece todo aquello *olvidado* por el pensamiento absorbente, todas las estructuras y dinamismos que animan la conciencia y que significan lo que es. Dicho de otro modo, el análisis intencional ha de apuntar a la *relación cogito-cogitatum más las estructuras y articulaciones del fenómeno en el horizonte del presentarse a la conciencia*. Sin duda encontramos aquí la caracterización y el aporte central de la *fenomenología de la presencia*, inaugurada por Husserl y continuada, con despliegues disímiles pero fecundos, durante toda la filosofía del siglo XX.

Esta es, para mí, la aportación principal de la fenomenología, añadida al gran principio del que todo depende: lo pensado –objeto, tema, sentido- remite al pensamiento que lo piensa,

---

<sup>17</sup> Véase de Emmanuel Lévinas, *La Ruine de la Représentation*, en EDE. ed. cit. p.127.

<sup>18</sup> “Mismo” y “Otro” son categorías que se refieren –pero se distinguen- de lo que hemos llamado anteriormente *esfera inmanente y trascendente en relación a la conciencia intencional*. Lévinas prefiere llamar “Mismo” a lo que es conciencia, yo, psiquismo, subjetividad determinante, etc., y “Otro” a todo lo que se despliegue en la exterioridad como lo *otra cosa que* Mismo, hasta el punto de que en ciertos momentos del análisis –que veremos en el capítulo tercero- la categoría de Otro no tiene ya relación necesaria con el Mismo, modificando la acción espontánea de relacionar el ‘afuera’ con un ‘adentro’, así como en todo momento se liga la trascendencia con una inmanencia. Con respecto al tópico de la representación, Lévinas definirá a ésta como “una determinación del Otro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro” (*Totalidad e Infinito* (en adelante TI) Ed. Sígueme, Salamanca, 1987. Trad. De Daniel Guillot. p.188).

pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina sus fenómenos.<sup>19</sup>

Esta *fenomenología de la presencia*, interpreta la trascendencia en referencia enfática a la intencionalidad de tal manera que así se inaugura una ontología donde *el ser* de los fenómenos *se pone* no sólo como el correlato de un pensamiento –así como el noema de una noesis-, sino también como aquello que se da y configura de modo casi misterioso por su ambigüedad: el ser funda el saber y el pensar que simultáneamente constituyen al ser mismo y le dan un sentido.<sup>20</sup> La conciencia se trasciende y establece los horizontes donde el ser tendrá su campo, que sin embargo ya ha venido ‘provocado’ por un mundo que está-ahí y que afecta a la conciencia en una primera impresión, y que la condiciona desde allí. Entonces, la actividad trascendental (aquello que mencionábamos como el énfasis en las dinámicas de la actividad general de la intención) hay que pensarla en términos de *constitución*: La conciencia intencional tiene ya un camino trazado por el mundo al cual se mueve y tiende, pero también, al configurar y dar sentido a estas cosas del mundo con las cuales se afecta, pone el ser en ellas y las significa. El mundo aparece, ya decíamos, como un conjunto de cosas ya pertrechadas y dadas, sobre las cuales nos encontramos inmediatamente, *experimentando*, construyendo al mundo ahora con la actividad consciente, desplegando lo que llamamos realidad.

El mundo no es sólo constituido, sino también constituyente. El sujeto no es ya puro sujeto y el objeto no es ya puro objeto. El fenómeno es a la vez aquello que se revela y aquello que revela, ser y acceso al ser.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Lévinas, Emmanuel, *Conciencia No-Intencional*, en *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*, (en adelante EN) Ed. Pre-textos, Madrid, 1993, Trad. José Luis Pardo. P.151.

<sup>20</sup> De manera muy somera diremos que esta nueva comprensión del ser ya no sólo como correlato, sino también como aquello que fundamenta al pensar que lo constituye, es en rigor una “unidad de sentido”. Esto porque tal unidad proviene de algo que *es*, que pertenece al campo de lo real, y porque presupone a la vez una conciencia que tenga su origen y principal función en la *donación de sentido* (*Sinngebung*). Esta conciencia es la que para Husserl ha quedado como residuo fenomenológico, que tiene una relación con el universo del ser que *existe* sólo en tanto tenga un sentido y una significación. Esta forma novedosa de concebir el ser – como unidad real de sentido- rompe entonces con todo idealismo y realismo a ultranza. Husserl escribe: “Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo. *Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas unidades de sentido válidas, unidades de “sentido” referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra*” (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol I, §55, p.129 Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, Trad. José Gaos.)

<sup>21</sup> Lévinas, Emmanuel, *La Ruine de la Représentation*, en EDE. p.133

## ϕ ¿ Trascendencia ⇔ Inmanencia ? Algunas reservas levinasianas

Es casi forzoso pensar que, en una filosofía donde el nuevo modo de concebir lo óntico estará sustentado finalmente por una comprensión ontológica de la conciencia (la cual representará al fin y al cabo la realidad en formato puro y trascendental), el papel del cuerpo y del pensamiento encarnado ya no tienen la importancia anunciada en los proyectos iniciales de la fenomenología, por lo que el trabajo hecho por Husserl de englobar sus investigaciones hacia niveles teóricos y no-teóricos ha quedado a fin de cuentas como una sugerencia que es preciso adoptar, pero más aún, llevar a puerto con una *nueva* fenomenología que ponga énfasis en los horizontes y estructuras implícitas en las actualidades de la conciencia que no necesariamente están referidas al plano del saber.<sup>22</sup> Para Husserl garantizar una teoría fundante de la ciencia y la lógica demandaba el reconocimiento de una unidad (llamada ya conciencia, espíritu o psiquismo; o bien, yo trascendental) que pueda identificar y sintetizar la multiplicidad de lo que adviene de la esfera trascendente y así establecer objetividad y verdad. Para Lévinas en cambio, este énfasis significará 1) que la fenomenología vista sólo como tal quehacer, pertenece aún a las ordenaciones que se esmeran por inteligir los sentidos de ser y que enmarcan al sujeto-yo como sustanciado y unidad de medida de todo cuanto hay; y 2) que este modo de enfatizar es central para tal investigación, pero no es el único ni tampoco necesariamente el primero, pues aún quedan elementos a los que el análisis no ha otorgado estructura ni despliegue de horizontes, por no pertenecer a la esfera del saber, y que no obstante conforman las capas más profundas de la conciencia –del psiquismo- y de la intencionalidad que la anima y vivifica.

En su artículo “La Conciencia No-Intencional”, incluido en *En Decouvrant l'existence...*(1949), Lévinas nos dice que para una filosofía en la cual el sujeto activo *existe* configurando un mundo compuesto y ordenado a partir de sí mismo, el rasgo distintivo y decisivo que determina al hombre y lo define es el saber. El saber y el discurso que emerge de allí es, para tal derrotero filosófico, lo más humano del hombre, el resultado de la llamada *vida de la conciencia*, de todos los dinamismos de aquella, la cual actúa según su

---

<sup>22</sup> Lévinas escribe: “Ello no obstante, en el análisis fenomenológico de esta concreción del espíritu, aparece en Husserl –conforme a una verdadera tradición occidental- un privilegio de lo teórico, un privilegio de la representación, del saber; y, por lo tanto, del sentido ontológico del ser.” (Conciencia No-Intencional, en EN, p.152)

intencionalidad otorgando sentidos, haciendo aparecer múltiples horizontes, objetivando, experimentando, significando *ser* en lo que se presencia.

¿No termina por saberse todo aquello que adviene al psiquismo humano, todo lo que en él ocurre? (...) Se convierte en “lecciones” que convergen en una unidad del saber, no importa cuáles sean sus dimensiones o sus modalidades: contemplación, voluntad, o afectividad: sensibilidad o entendimiento; percepción externa, conciencia de sí o reflexión sobre sí; tematización objetivadora o familiaridad de lo no propuesto, cualidades primarias o secundarias, sensaciones kinestésicas o cenestésicas.<sup>23</sup>

El saber y el enfoque principalmente teórico de la fenomenología que de aquí emerge -y que hemos llamado *fenomenología de la presencia*-, responden a esta síntesis y reunión en el Yo de la conciencia intencional, que es tratada de principio a fin como la medida donde todo lo que pertenece a la esfera trascendente se ordena y jerarquiza, se significa y *correlaciona*. Tal correlación caracteriza el pensar: la alteridad del sí mismo se recupera en la inmanencia, lo Otro, al ser identificado y representado por el Mismo —el yo-, se ajusta y sincroniza con él. Lo pensado se mide y aparece según el pensamiento que lo piensa. Pensar es *aprehender*, lo que establece un dominio del psiquismo, en cuanto “entra” a él aquello trascendente significándolo como presencia de un ser fenoménico. El mundo es el hecho del *darse presentemente* a la conciencia a través de sus componentes. Lévinas hace una pausa en su reflexión y escribe:

Podemos plantear en este punto una pregunta: ¿Un pensamiento a la medida del pensador no es una tautología? A menos que signifique: un pensamiento incapaz de Dios.<sup>24</sup>

Esto último quiere decir que el pensamiento integra (y no puede permitirse dejar de hacerlo) dentro de su gama de significaciones, conceptos o nociones que no se ajustan tan fácilmente a las estructuras de la conciencia, que incluso rozan sus límites, pues ellas no se pueden hacer presentes al modo de una manifestación fenomenal experiencial, ni tampoco agotan su esencia con la identificación hecha por parte de la inmanencia. La existencia de Dios, el *qué-es* del Bien y la idea de Infinito, son temas que indican una trascendencia no homologable a la finitud de un fenómeno, que es este objeto pleno de sentidos venidos de la intencionalidad de la conciencia. Por ejemplo, una vez que ponemos a Dios en correlación,

---

<sup>23</sup> Lévinas, Emmanuel, *Conciencia No-Intencional*, en EN, p.152.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.154.

su 'divinidad' se hace inteligible y ordenable a la corriente de significaciones que constituyen el mundo perdiendo así su calidad de 'otro' que la conciencia.

Esto nos lleva a preguntarnos por la *verdadera* trascendencia, aquella que no se deja prender y ordenar a un discurso lógico y razonable, y cuya significación, por consiguiente, no vendría de los dinamismos propios de la intencionalidad. Ahora bien, aunque no podamos conceptuar a Dios y sólo podamos 'ver' someramente una trascendencia tal que no se anude ni a la presencia ni a la sincronía del correlato de la significación "esto es", en todo caso sí hay en nosotros al menos una 'idea' que reúne a lo que no es mundanal y que excede el tiempo presente. Estas nociones -presentes en todos los discursos que diseñan la historia de la filosofía- nos señalan una posibilidad de trascender la fenomenología de la presencia, su núcleo en la tríada conciencia-ser-orden y su hecho anclado en el discurso, para llamarnos a rastrear todo aquello que se juega *fuera* de allí. Lévinas nos dirá que hemos de comenzar este rastreo en los elementos conformantes de la conciencia, la cual permite que haya en ella al menos una inquietud por aquello que no puede hacerse objeto ni ordenarse al presente. Sin duda aquí veremos otro terreno, separado del anterior, pero en el cual se nos completará de diversos modos la pregunta por el rasgo más humano en el hombre.

## **II. La subjetividad y sus modos activo y pasivo: conciencia intencional y no-intencional**

Quizá la interioridad de lo mental consiste originariamente en eso. No estar en el mundo, sino estar en cuestión.

Emmanuel Lévinas

La conciencia intencional caracteriza el modo en el cual la relación con las cosas del mundo queda aprehendida y explicada. Desde allí se postula una trascendentalidad constitutiva regida por tal conciencia, la cual asimila toda alteridad al nivel de su mismidad pudiendo así comprender y ordenar en base a sus funciones, quedando el fenómeno a ras de esta trascendencia “corta”. Sin embargo, esta manera de concebir la trascendencia (ligada estrictamente a la inmanencia) no puede tematizar de un modo ‘satisfactorio’ las nociones que apuntan a aquello no apresable mundanalmente, que escapan a una exposición perceptiva y que por lo tanto, provocan al menos un cuestionamiento al nivel de la propia conciencia sobre lo que ella *puede* y sobre lo que la subjetividad que en ella reside significa.

### **ϕ Paso fenomenológico a la pasividad de lo no-intencional**

A mi entender, el giro levinasiano más fecundo tiene que ver con la búsqueda, en los distintos momentos de la conciencia humana, de *algo* que pudiera hacer residir la idea de una verdadera trascendencia representada por la idea de Dios, de Infinito o de Bien, las cuales sin duda son algo más que ‘nociones aporéticas’ para el *logos*. El filósofo encontrará que al nivel de la descripción de la conciencia como en el del discurso que emerge de sus razonamientos, se encuentra una *sobrecarga* venida de estas nociones y de sus extrañas implicancias, que traerán al análisis más de una nueva significación. Es por ello que me propongo ahora exponer los pasos de Lévinas al momento de excavar en la conciencia trascendental

constitutiva distinguiendo distintos momentos que no alcanzan a esclarecerse mediante la actividad de tal conciencia y sus fenómenos. Sigámoslo en su desarrollo:

Pero una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *–indirectamente* y como por añadidura-, conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental.<sup>25</sup>

Lévinas establece aquí dos direcciones de la conciencia intencional, 1) aquella que toma como objetos a todo lo mundanal encontrado en lo que Husserl llamaría *actitud natural*, en un movimiento hacia fuera de la conciencia; y 2) un movimiento en sentido interno donde aparece la conciencia que *se sabe* a sí misma como actividad que constituye objetualidades, de manera indirecta pues este saber ocurre de manera sincrónica y simultánea con el movimiento trascendente y aprehensor de la comprensión del mundo. Pues bien, *además* de estos dos momentos propiamente direccionales de la conciencia, sobre los cuales se establecen actualidades, objetos y temas, se manifiesta de modo tangencial, y nunca del todo presente, otro momento en la conciencia, momento no direccional, pero que sin embargo diseña otros horizontes que nunca logran ser objeto intencional, y que para la fenomenología husserliana quedaba advertida como un “*horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada.*”<sup>26</sup> Lévinas encuentra que en los orígenes de la patentización fenoménica hay otro modo de darse la conciencia y el tiempo, el cual no viene originado por la corriente de las vivencias, y que deja como rastro estos horizontes oscuros e indeterminados. La respuesta está en la misma conciencia, pero ya no con el apellido de *intencional*:

Una conciencia, no obstante, indirecta, inmediata pero sin perspectiva intencional, implícita y de mero acompañamiento. Esta no-intencionalidad ha de distinguirse de la percepción interior en la que sería susceptible de convertirse.<sup>27</sup>

Se menciona aquí una manera de darse de la conciencia que no es intencionalidad, manera encontrada *entre* los dos momentos mediante los cuales la conciencia toma como

---

<sup>25</sup> Ibid., p.155.

<sup>26</sup> Véase de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol I, §27, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, Trad. José Gaos.

<sup>27</sup> Lévinas, Emmanuel, *Conciencia No-Intencional*, en EN, p.155.



objetos intencionales al mundo y a sí misma como apercepción. Dicho de otro modo, entre estos dos movimientos direccionales dentro-fuera existe otro modo de la conciencia, y por lo tanto otro modo en que se erige la subjetividad, cuyas características difieren de los dos momentos anteriores en estructura y función. Tal *entre* que mencionábamos es lo que escapa a las dinámicas de la conciencia intencional, por lo que será llamada por el filósofo *conciencia no-intencional*. Este nuevo entretiempos es descubierto a través de un movimiento de reducción de la actividad cognoscitiva que deja como residuo fenomenológico el campo de lo implícito del acto, lo indeterminado de los horizontes, aquellos sentidos que permiten dar un sentido. No obstante, de la conciencia no-intencional no podemos obtener una definición al modo gnoseológico, pues ella no se dilucida por medio de una reflexión o una aclaración a la luz del saber, por lo que simplemente podemos señalar su carácter pre-reflexivo, no-reflexivo, no-intencional y cuya función implícita es acompañar a la conciencia que reflexiona y se toma a sí misma como objeto.

De todos modos, aunque tal entretiempos de la conciencia intencional sea casi inexpresable (ya veremos por qué), podemos encontrarlo a través del acontecimiento -siempre presente en el sujeto- de un *cuestionamiento*. Tal cuestionamiento alude a que tal yo -que hasta entonces se consideraba autónomo y potente- se ve incapacitado de ejercer soberanía -a través de una objetivación- acerca de “todo” lo que le hace frente. En tal sujeto adviene, a modo de un llamado, el resignificar su constitución, resignificar su génesis de “yo soy”, “yo puedo”, que no siempre es puro acto ni tampoco pura posibilidad. Lévinas se aproximará a ello una y otra vez a través de su análisis y así, por ejemplo, afirma:

En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención –o que resiste en toda intención-, no es acto, sino pura pasividad.<sup>28</sup>

Es preciso advertir sobre este último punto que, aunque la afirmación acerca de un nivel pasivo de la conciencia no es algo que pertenezca sólo al pensamiento levinasiano (pues de hecho, ya Husserl había hablado de un dominio de la pasividad sobre las funciones pre-predicativas y pre-reflexivas de la conciencia<sup>29</sup>), el énfasis dado al adjetivo de “pura”

---

<sup>28</sup> Ibid., p.156

<sup>29</sup> Mencionemos solamente (pues este tema no podremos abordarlo aquí) que Husserl considera que tal nivel pasivo es siempre el menor grado de actividad de la conciencia, es decir, que en la primera impresión de la

mencionado en la cita implica que la pasividad tratada aquí ya no ha de entenderse como un concepto sólo relativo a la actividad: ella ya no significa saber, sino cuestión, ya no una posición o tesis, sino un constante desvanecimiento. Esta conciencia no-intencional, *contrapunto* de lo intencional, en palabras de Lévinas, revela que en el proceso de constitución de la subjetividad existen elementos que no están en el campo de sus posibilidades y pre-delineaciones, de su estructura activa funcional. El yo está en constante formación, pero en ella hay un bagaje pasivo que lo condiciona más allá de lo que él mismo puede calcular.

El proceso de reducción fenomenológica sobre el cual se ha descubierto la no-intencionalidad de la conciencia derivará en un descubrir el nivel más básico (y por lo tanto más decisivo) de la conciencia trascendental constitutiva, que, paradójicamente y casi como un acertijo a resolver, es precisamente la pasividad pura ubicada en su fondo: conciencia no-intencional que muestra algo decisivo en el yo, a saber, su vulnerabilidad. El yo más interno (aquel que pensábamos como constituyente-autónomo, como la unidad del flujo temporal vivencial) se ve cuestionado en su ipseidad y autoafirmación, pues permanece continuamente a merced de esta *mala conciencia*.<sup>30</sup>

Lévinas llama así, ‘mala conciencia’, a la conciencia no-intencional principalmente por dos motivos: el primero alude al esencial *incumplimiento* de esta conciencia de llevar a cabo la tarea de “la” conciencia pensada al modo husserliano, como actividad constitutiva y significante; y en segundo término por ser ella motor del “recogimiento” del yo –de su *sístole* dirá Lévinas- frente a la afirmación y certeza de sí mismo como poderío sobre toda alteridad, por ser ella la denuncia al yo de su origen pasivo y más aún, de su estancia desnuda de todo nombre y de toda identidad.

En la pasividad de lo no-intencional –en el modo mismo de su “espontaneidad” y antes de cualquier formulación de ideas “metafísicas” sobre este asunto- queda cuestionada la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional, saber y dominio de la manu-tención: ser como mala conciencia; estar en cuestión, pero también ser

---

esfera trascendente en la inmanente hay ya una síntesis de que será llamada por el fenomenólogo alemán *síntesis pasiva*.

<sup>30</sup> Cfr. Lévinas, Emmanuel, el apartado nº3 de *Conciencia No-Intencional*, llamado *La Mala Conciencia y lo Inexorable*, op. cit., 153-160.

interrogado, tener que responder: nacimiento del lenguaje; tener que hablar, que decir yo, ser en primera persona, ser precisamente yo; y, en cuanto tal en la afirmación de su ser de yo, tener que responder por el derecho a ser.<sup>31</sup>

Vemos que aquella conciencia que Lévinas descubre, en tanto pasividad, es una apertura a otro modo de ser del yo –ya no definido como plena realización de y por sí mismo, y por añadidura, a otra manera de entender la relación con el mundo a partir del énfasis en esta primordial desnudez del existente. Esta mala conciencia se encarga del cuestionamiento decisivo en la experiencia interna humana que comporta novedosos descubrimientos, por lo que en el apartado siguiente nos abocaremos a la tarea de desplegar lo dicho, tal vez muy rápidamente, hasta aquí.

#### ϕ La ‘puesta en escena’ del yo y la primera abnegación

¿Qué ocurre cuando en el estudio de la subjetividad se accede a espacios y a tiempos que escapan a sus dominios rebasando así sus límites? En el caso de Lévinas, se modifica el curso de cómo se ha concebido la inmanencia (conciencia, yo, sujeto); y por añadidura e implicación cambia también el modo en que esta esfera se relaciona con la trascendencia (que quizás ya no es *su* trascendencia). El descubrimiento de la conciencia no intencional afirma el vértice de la novedad de Lévinas: una fenomenología que no sólo se abriga bajo el alero del saber y la representación, una filosofía que se distingue de toda la tradición occidental en la medida en que vuelve al pensar contra el Sí-Mismo sustancial y fundamental para dejar que hable otra cosa que el *logos*. Lévinas así concede a la fenomenología el rol de mostrarse como antesala de la metafísica, pues ocurre que a través de la reducción fenomenológica es posible señalar otros espacios que exceden a aquellos que abarca la física, tomando una distancia del mundo para volver luego a encontrarse con él. “*No es en el mundo donde podemos decir el mundo*”.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Ibid., p.158.

<sup>32</sup> Lévinas, Emmanuel, DEE, ed., cit., p.54.

En una de sus primeras obras, “El Tiempo y el Otro” (1947), Lévinas nos dice que en el yo se juega una posición dramática y que es menester mencionarla aquí.<sup>33</sup> Ésta se describe como *hipóstasis* : puesta-en-escena, la posición de un existente en la escena anónima y abierta del ser, entendido según el *Hay (Il y a)*.<sup>34</sup> En esta fase aún el mundo permanece sin participación<sup>35</sup>: el yo-existente se relaciona con el ser-existencia dominándolo y tomándolo como un atributo, así como el señor es dueño de sus tierras, así como el predicado es el atributo de un sujeto. En la discontinuidad del instante<sup>36</sup> donde el existente se hipostasia

---

<sup>33</sup> Muy importante es advertir que lo que presentamos en lo que sigue es una caracterización paso-a-paso de los distintos momentos que ocurren en la subjetividad en relación consigo mismo y con el mundo hacia el cual tiende. Estos momentos, sin embargo, sólo están pensados separada y serialmente para efectos del análisis y comprensión del mismo, porque sus movimientos forman parte de una articulación en la cual ninguna ‘fase’ se da sin la otra, y que en su conjunto conforman todo lo bellamente “dramático” y ambiguo donde se configura en la subjetividad no sólo limitada a la representación de la intencionalidad.

<sup>34</sup> La noción de “*hay*”(Il y a) es una de las nuevas significaciones que otorga Lévinas para expresar lo implacable del ser puro, del ser en su extrema verbalidad: *siendo* del ser, escena neutra siempre abierta, sobre la cual no hay entes, no hay *seres*. Dicho de otro modo, la distancia entre ser y ente es el surgimiento y posición de este último en la desértica escena del primero. A esta forma impersonal se llega mediante una negación de todo lo entitativo-nominativo: mundo, sujetos, objetos, cogito que niega. Lévinas nos dice que aunque con este negar nada quedara, no podría negarse el hecho mismo de que *hay*. El sustantivo no domina al verbo, por lo que aunque se niegue ‘todo’ no por ello queda como residuo una ‘nada’, pues queda el ser absoluto, el atributo sin sujeto. Lévinas escribe: “*La ausencia de todo vuelve como una presencia: como el lugar donde todo ha naufragado, como una densidad de atmósfera, como una plenitud del vacío o como el murmullo del silencio*”. (E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, [en adelante TO] ed. cit. p.84) Pues bien, a esta noción abstracta y no-presenciable por una conciencia intencional se le puede otorgar concretud mediante algunas experiencias que Lévinas evoca para hacer resaltar el horror del sujeto ante la amenaza de aniquilarse en la impersonalidad, en el anonimato. Estas experiencias concretas son un recurso que caracteriza el estilo de hacer fenomenología en Lévinas, experiencias que le dan a su filosofía un cariz dramático y ambiguo. Así entonces, el acontecimiento del *hay* es, por otro lado, para el sujeto la irremisible tarea de que una vez que *es*, ya no puede dejar de *ser* : como cuando en la noche avanzada se vivencia el insomnio, por el cual quien no puede sumirse en el sueño se da cuenta que más que sujeto de tal desvelo es una impotente víctima, quizás ni siquiera eso. Quien no puede *decidir* dormir, se siente incómodo e inseguro de sí pues *él* no vela, es la noche misma la que vela. “*Eso vela*”. Vemos aquí, además, que esta vivencia no viene construida por una intencionalidad, sino por la *pasividad* de la conciencia, que recibe estas señales de aquella existencia neutral y denuncia nuevamente al yo su génesis escindida entre su ‘yo existo’ y el ‘no puedo huir de esa existencia’. (Para el enriquecimiento de esta noción véase de Emmanuel Lévinas, *De la Existencia al Existente* [en adelante DEE] (1947) Ed. Arena Libros, Madrid, 2000, pp.77-86, 89-91; *El Tiempo y el Otro*, (1947) Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 82-88; *Ética e Infinito* [en adelante EI], Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 43-51).

<sup>35</sup> Podemos atisbar con lo que se ha expuesto que la fenomenología que Lévinas desarrollará para desplegar sus nociones es aquella que no pone como sustento el mundo, que no cuadran con él, como podría ser la relación entre el existente y la existencia y el encuentro-relación con el Otro. Estos acontecimientos sin duda ocurren *en* el mundo en la medida en que la conciencia intencional se aboca a él “retirándose de la existencia”, en palabras de Lévinas, pero no obstante *fuera* de él en la medida en que tal conciencia no tiene el mismo rol relativo al mundo y aparecen, por tanto, otros modos de darse el sujeto y su conciencia, ya no autónoma y activa, como veremos más adelante.

<sup>36</sup> Este es sin duda otro de los aportes levinasianos a los grandes temas de la filosofía, a saber, su concepción del tiempo. Aunque no podremos entrar en este tema, diremos por lo pronto que esta nueva concepción está ligada a aquel tiempo que no está caracterizado como una serie continua con su eje en el sujeto en movimiento, por ejemplo. J. Alberto Sucasas Peón comenta: “*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. Así, el instante deviene “esquema ontológico”, proto-acto*

(surgiendo y posicionándose en la existencia como un ‘yo existo’) ocurre la obra misma de la identidad: es el yo (*je*) que nace en el presente y que tiene al ser como atributo (*je suis*) al momento de haber abandonado el anonimato, es ya sin embargo un *moi*, un sí-mismo (*soi-même*) en un primer momento, libre. Según este contexto ya se puede situar a la conciencia, la cual no se caracteriza solamente como una noción recíproca al mundo, sino también como una “inversión en el seno del ser anónimo”. El yo nace en el presente, y es conciencia:

Es decir, la conciencia es una ruptura de la vigilancia anónima del *Hay*. Ella es ya hipóstasis, ella se refiere a una situación en la que un existente se pone en relación con su existir. No podemos evidentemente explicar *porqué* esto se produce: No existe física en metafísica.<sup>37</sup>

En la hipóstasis, el sujeto se conforma en las coordenadas espacio-temporales del aquí y el ahora, excluyendo en tal ganancia todo rastro de alteridad y exterioridad. El yo que se libera del anonimato esencial existe por sí y para sí, nace desde sí, entra en escena como un personaje *sui generis* solitario. Esto es lo que llamaremos *soledad esencial*. Podríamos decir que tal soledad es el primer acto en la posición dramática del yo, posición soberana que conformará todo su modo de relacionarse con lo que surge de sí mismo, con lo que le trasciende y con lo que advendrá a él. El segundo acto de esta obra humana es el que tiene relación con las implicancias de quien se dice libremente ‘yo’ (pues Lévinas llama también a la hipóstasis ‘primera libertad’ o ‘libertad del comienzo’), pero que al mismo tiempo recibe la ‘otra cara’ de tal acto: una vez que se identifica como yo, el existente no puede zafarse de su existir, de su relación solitaria con el *hay*, por lo que esta libertad primera<sup>38</sup> se ve limitada inmediatamente por la responsabilidad ante sí mismo, ante su no-poder dejar de existir, ante su *hay que existir*. Lévinas continúa:

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. La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un

---

*en virtud del cual el anonimato ontológico es quebrado por la parición de un existente personal.”* (Sucasas, J. Alberto, *La Subjetivación. Hipóstasis y gozo*, artículo aparecido en Revista *Anthropos*, ed. nº176, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998, pp. 38-43.)

<sup>37</sup> Lévinas, Emmanuel, TO, ed., cit., p. 88. Traducción ligeramente modificada.

<sup>38</sup> Es preciso aquí hacer una salvedad. La palabra “primero”, que ocupamos para delinear ciertas nociones no tiene el sentido de lo primitivo, lo seriado, sino que hemos de pensarlo como primero *en profundidad*, no hacia la sucesión, sino hacia el fondo genético más original de las capas que articulan el yo.

estar encadenado a sí mismo. El comienzo está cargado de sí mismo; es un presente de ser, no de ensueño.<sup>39</sup>

La materialidad ocurre cuando la libertad del sujeto se vuelve inmediatamente parcial, pues no puede dejarse a sí misma en tanto pese en ella la dialéctica entre el yo, el sí mismo auto-reconocido como existente y la existencia anónima que amenaza con inhibir a tal sujeto volviéndolo al anonimato. La materialidad es entonces gravedad del *esse* en un “ser” y un “sostener”: como un existir soportando a tal existir. Como dice Lévinas: “el yo (*je*) está a cargo de sí mismo (*soi-même*)”<sup>40</sup> Soledad y materialidad son las partes de este segundo acto que torna al *ser* en un *deber*, de un yo que no puede desencadenarse de la existencia que ha asumido y tomado como atributo. Antes de pasar al tercer acto en estos momentos dramáticos en los cuales la subjetividad y sus elementos constituyentes y constituidos van significándose, cerremos el actual con estas palabras:

Por ello, la libertad del yo es inseparable de su materialidad. La primera libertad, que procede del hecho de que surja un existente en el existir anónimo, comporta una suerte de precio: lo definitivo de la fijación del yo a sí mismo. Este carácter definitivo del existente, que constituye lo trágico de la soledad, es la materialidad. La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis.<sup>41</sup>

Hasta ahora hemos enfatizado la organización de momentos que articulan la subjetividad, la conciencia, el yo, en que la relación con el mundo aún no aparece, tampoco el conocimiento, con la aprehensión de las cosas del mundo como la comprensión de sí al modo del *cogito*. El entramado de actos e implicancias en que el yo se posiciona ya van revelando que su principal acontecimiento y rasgo distintivo no es, ni sólo ni en primera instancia, el de la intencionalidad entendida como donación de sentido que unifica lo múltiple recibido a través de la experiencia para identificar a un objeto y sintetizarlo, por ejemplo, sino el de una intencionalidad precedida por un contacto con un pre-mundo más

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 93.

<sup>40</sup> Lévinas no olvida que el aporte de las experiencias es central para su empresa filosófica, y por ello otorga concreción a esta idea, en primera instancia tan abstracta, con tres significaciones venidas de las experiencias cotidianas, y que traen en sí mismas la gravedad del desgajamiento que el existente comporta por haberse hipostasiado, y que son el cansancio (*lassitude*), la fatiga y la pereza ( *paresse*). (Para comprender a cabalidad estas nociones véase de E. Lévinas, DEE, ed. cit., pp.23-43).

<sup>41</sup> Lévinas, Emmanuel, TO, ed.cit., p. 94,95, Traducción de José Luis Pardo, ligeramente modificada.

original y básico que la representación con su limitada visión de las muchas y diversas fenomenalidades no-teóricas, un contacto que hace entrar por primera vez en escena al mundo -aunque no todavía en el sentido del utilizar y conocer- y que pone en juego nuevamente a la pasividad de la conciencia en tanto en ella residen advertencias al yo de sus limitaciones y responsabilidades por el hecho de ser él un existente a cargo de sí mismo. Este nuevo acto, no obstante, señala al mundo como la *salvación* de esta tragedia dialéctica que es el yo en tanto que existente solo, hipostasiado y material. Como la salida de sí, retirada de la lucha con la existencia de quien tiende hacia el mundo aún no como conjunto de formas útiles, sino como un conjunto de cualidades puras aún sin sustantivos, como una subjetividad que no objetualiza, sino que retorna a sí con lo recibido y *sentido* mediante los sentidos: un dejarse envolver por la sensualidad de lo *elemental*.<sup>42</sup>

El elemento –término nuevo que agrega Lévinas- revela también la pasividad de la conciencia en el primer y más indeterminado contacto con el mundo, aún muy interior, aún sin formas e inteligibilidades: sólo las cualidades de las cosas del mundo, sólo sensaciones en donde, por lo mismo, el elemento se me ofrece por una de sus caras dejando indeterminadas e inseguras otras muchas, y donde todos los sentidos –ya no sólo la privilegiada visión- participan, dejándose envolver, “bañándose en él”. Lévinas escribe:

La cualidad pura del elemento no se adhiere a una sustancia que lo soportaría. (...) Ciertamente podremos representarnos lo líquido o lo gaseoso como una multiplicidad de sólidos, pero entonces hacemos abstracción de nuestra presencia en el seno del elemento. El líquido manifiesta su liquidez, sus cualidades sin soporte, sus adjetivos sin sustantivos, en la inmersión del bañista. (...) El aspecto que nos ofrece no determina a un objeto, sigue siendo enteramente anónimo. Se trata del viento, de la tierra, del mar, del cielo, del aire.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Desde aquí que Lévinas confiera importancia a la génesis de la *Sinngebung* en la activación de los sentidos del cuerpo mediante lo venido y ofrecido desde la exterioridad, ampliando la noción de sensibilidad. Esta noción (demasiado relacionada a su rol en las funciones del entendimiento) indicará el modo indeterminado y opaco de la más pura relación con la cualidad sin soporte, con lo elemental de las cosas aún no comprendidas, pero que se “me” dan en el mundo. La sensibilidad es una especie de inteligibilidad que aún no es aprehensión teórica, dirá el filósofo, que completará la caracterización de la intencionalidad y del dar sentido. “*El nuevo modo de tratar la sensibilidad consiste en conferirle en su opacidad misma y en su espesor una significación y una sabiduría propias, y una especie de intencionalidad. Los sentidos tienen un sentido.*” (E. Lévinas, *Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica*”, en EDE, ed. cit. p.94)

<sup>43</sup> Lévinas, Emmanuel, TI, ed., cit., p.151.

El yo mantiene una primera relación con el mundo en la medida que de él obtiene lo indeterminado de lo elemental, sus cualidades puras, afirmándose a sí mismo en la medida en que toma para sí lo encontrado en la primera exterioridad de manera *gozosa*. El yo se separa de su preocupación por no disolverse en la existencia invirtiéndola por el goce de las cosas encontradas en la trascendencia hacia el mundo. El Mismo<sup>44</sup> descrito a través de los actos de posición puede disfrutar, a la manera de un merecido premio, de todas las cosas que el mundo ofrece, que son contenidos que llenan su vida, y que no van como un  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  precisamente al ser de ellos o a la esencia del Mismo. La relación que describe al mundo es, en primera instancia, una relación gozosa que origina también la subjetividad y supone la nueva concepción de intencionalidad acuñada por Lévinas a partir de estos acercamientos. Revisemos una de sus variadas caracterizaciones:

Vivimos de “buena sopa”, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc.... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco “medio de vida”, como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término.(...) Son siempre, en cierta medida –y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son- objetos del gozo, que se ofrecen al “gusto”, ya adornados, embellecidos.<sup>45</sup>

El análisis fenomenológico llevado hasta aquí por Lévinas muestra en todo su recorrido que lo más decisivo en la experiencia humana no es el acto objetivante de la intencionalidad concebida al modo husserliano, sino que en su génesis trae una articulación de la conciencia donde tanto la actividad como la pasividad están conjuntas. Esto lo muestra la noción de gozo. Así pues, la situación de la vida humana al momento de decir “yo soy” remite también a la encarnación en un cuerpo que siente y se expone a lo que no puede todavía prever ni identificar, pues está embebido en la sensación y en el goce que lo sentido proporciona. Lo gozoso es el mundo, con todo lo que esto revela para el hombre que “antes” que racional es sensible.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Véase p. 18, nota nº 18, *supra*. También véase TI, ed., cit., p. 188.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>46</sup> Ciertamente al momento de nombrar lo sensible, estamos haciendo una distinción que sitúa a éste más allá de la mera percepción de un objeto, pues la pureza de tal sensibilidad tiene mucho que ver con las cualidades sin soporte de las cuales el sujeto “se baña”. Como escribe Patricia Bonzi: “*Al alejar –o suspender- la objetivación Lévinas acerca el pensamiento a lo sensible puro, su examen implica la deformalización del*



La subjetividad signada de la conjunción de pasividad pura y actividad intencional de la conciencia ya no puede sólo poner atención y énfasis en la objetivación de lo encontrado en el mundo, pues ha dado cuenta que en su más profunda interioridad se encuentra la vida misma como es en un comienzo: puro gozo. En este nivel las cosas no son útiles ni representaciones constituidas por mi conciencia, son todas un conjunto de *nutrimentos* de los cuales se completa la caracterización del primer modo de ser en el mundo. La vida en su articulación primera no se ocupa de los fines ni del para-qué de lo complacido, simplemente *vive de* aquellos objetos que comportan contenidos que la llenan y que la hacen gozar, o bien sufre su falta. Gozo es ‘vivir de’ así como intencionalidad es ‘conciencia de’. La trascendencia hacia el mundo está guiada por los objetos que llenan la vida, y que rebasan una eventual preocupación teleológica por existir. Podemos decir entonces que la vida en el mundo es lo que Lévinas llama “la salvación por el mundo”, una manera en que el existente se separa de su desnudez y soledad esencial para olvidarlas entre las cosas deseables.

Quizás es incorrecto decir que vivimos para comer, pero no es menos inexacto decir que comemos para vivir. La finalidad última del comer está contenida en el alimento. Cuando se huele una flor, la finalidad del acto se limita al olor. Pasearse es tomar el aire, no con vistas a la salud, sino por el aire mismo. Los alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo. Una existencia extática –estar fuera de sí-, pero limitada por el objeto.<sup>47</sup>

Al gozo no se ha de separarlo de los demás movimientos y recogimientos de la subjetividad, como en el caso del conocimiento, pues en el acto de conocer ya se puede vislumbrar el disfrute primero de la cosa mundanal conocida, que a su vez es la vivencia que completa nuestra pregunta por el *quid* de la existencia humana. Esta noción renueva y enriquece aquellas que habían sido tratadas anteriormente sólo en vistas de la relación sujeto-objeto teóricos, como por ejemplo la intencionalidad, la sensibilidad y conocimiento.<sup>48</sup> La

---

*tiempo y el espacio objetivos para insistir en la impresión del instante presente, en el aquí y ahora del cuerpo vivo, en cuanto posición primera, nacimiento u origen de un existente, de un existente que puede decir ‘yo soy’, que puede ser sujeto, desde ya encarnado, posición de sí, situación antes de toda representación, génesis de la individuación subjetiva, en lo vivido antepredicativo.* (“Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en E. Lévinas”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional: “Fenomenología hoy: temas y direcciones”, Univ. Alberto Hurtado, Santiago, 2004)

<sup>47</sup> Lévinas, Emmanuel, TO, ed., cit., p. 102, Traducción ligeramente modificada.

<sup>48</sup> Para Lévinas, la presencia del psiquismo sobre el mundo no se aboca a contemplarlo, sino que *gozar* de él. Lo encontramos ofrecido a nuestra intencionalidad, la cual no se define solamente por su interés por comprender *qué son* los objetos de nuestro entorno, sino que, encontrándolos allí pertrechados, simplemente goza de ellos. Ésa es la experiencia del mundo por excelencia, la experiencia del nutrimento, la experiencia del goce. Éste es el giro levinasiano en torno a la relación hombre-mundo. Todo esto viene de que, en la intención, hay un

salida hacia el mundo es mucho más que una caída, es una trascendencia en la cual el sujeto se nutre y satisface su intención, absorbiéndose por lo que es para él *deseable*, dejándose envolver y satisfacer con sus cualidades. Así, la relación primera de un yo con el mundo se da a la manera de un deseo sincero hacia las cosas, donde el yo goza de ellas sin ningún tipo de *pre-ocupación*. Lévinas nos dice que el goce es una manera de ser y una sensación, donde el yo –extático- se distancia de su gravedad de ser y su drama hipostático esencial para bañarse de los nutrimentos que le ofrece el mundo. La imagen del alimentarse que comportan los nutrimentos revelan un trazo de la intencionalidad y de los objetos “para-mí”, es decir, que el yo sumergido en el mundo gozoso vive para sí, positivamente, despreocupado de su existencia, alegrándose de su soberanía frente a las cosas de las cuales goza, ingenuamente libre.

Mientras que en la identidad pura y simple de la hipóstasis el sujeto se sumerge en sí mismo, en el mundo, en lugar de un retorno sobre sí mismo, hay una “relación con todo aquello que es necesario para ser”. El sujeto se separa de sí mismo. La luz es condición de tal posibilidad. En este sentido, nuestra vida cotidiana es ya una forma de liberarnos de la materialidad inicial mediante la que se realiza el sujeto. Contiene ya un olvido de sí. La moral de los “manjares terrestres” es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella.<sup>49</sup>

A raíz de la breve caracterización del gozo incluida en esta última cita podemos decir que tal noción hace referencia a la ipseidad del yo en dos momentos de trascendencia: 1) la que se da en la primera *evasión* de la materialidad del yo solitario encadenado a su existencia; y 2) que tal evasión tiene como fin las mismas cosas deseables del mundo ofrecido a nuestra intención, no todavía la de saber, sino la de disfrutar y *vivir de* aquellas. Este primer encuentro con la exterioridad venida de lo dado del mundo, con aquello que entra en contacto con la subjetividad, revela que en la formación de su vida hay una tendencia original hacia lo que le es “necesario para ser”, entendiendo por ello “lo que hace bien” más allá –y mejor- que el “preocuparse por corresponder al ser prolongándose en él”. En la definición misma de la vida se proclama la transitividad hacia los objetos que la llenan como sus contenidos. Es el *vivir de*, es el gozo. La primera inteligibilidad de las cosas del

---

matiz de *sensibilidad* que modifica la forma de subjetividad hacia lo que la trasciende. La intencionalidad así entendida, *anima* y *vivifica* porque las cosas del mundo suscitan la rectitud encarnada del disfrute.

<sup>49</sup> Ibid., p.103.

mundo surgida desde aquí (y que reiteramos no tiene aún que agotarse en los sentidos del saber) trae consigo, en tanto que luz y abnegación, una primera moral.<sup>50</sup> La abnegación primera que mencionamos aquí alude a que en el gozo, el yo se identifica en su *cuidado de sí*, manifestándose esto en su actuar práctico sobre el mundo. Esta primera moral describe la primera relación de la subjetividad con la alteridad, alteridad que reside en las cosas ofrecidas del mundo, sobre la cual el sujeto se afirma y también depende para salir de su encierro como existente ligado al existir.

### ϕ Sobre la interrupción del mundo y la trascendencia hacia lo extra-mundanal

El yo vive en un mundo gozoso amando la vida como evadiendo y separándose de la soledad esencial, pero estando a la vez solo y sin remisión al exterior, en tanto ocurre que el sujeto se nutre de las cosas del mundo como un conjunto de nutrimentos. Lévinas dice al respecto:

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” –pero enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar- sin orejas como vientre con hambre.<sup>51</sup>

En este momento de la articulación subjetiva existe una vuelta hacia sí del yo, una reflexividad del vivir la vida por la vida misma, encontrando aquí el primer principio de individuación, de abnegarse por mantener la separación de la remisión a la anónima existencia –lo que Lévinas ha llamado “la moral de los manjares terrestres”. Aquí también se cumple una trascendencia *corta* venida de la necesidad de satisfacer el hambre con el mundo, una distancia “de la mano a la boca”, que es a fin de cuentas la manera en que Lévinas concibe la intencionalidad de la conciencia: una intencionalidad que no se queda solamente con los contenidos englobados bajo una representación. Con esto último queremos decir que

---

<sup>50</sup> Lévinas es cuidadoso al usar las nociones de “moral” y “ética”, pues en cada una de ellas se muestra un elemento distinto en la articulación de la subjetividad. Si bien ambas hacen *trascender* al yo hacia la alteridad – alteridad de la cual el yo *depende*, en el caso de la moral esta trascendencia hacia los nutrimentos siempre comporta un retorno al yo que goza ingenuamente de ellos, en tanto que en el caso de la ética la relación con el Otro el yo sale de su ingenuidad –trascendiendo hacia lo inasimilable- pues es llamado ineludiblemente a responder por aquel *otro* modo de la alteridad que es aquella absoluta, que no viene de los objetos de goce del mundo, sino del prójimo.

<sup>51</sup> Lévinas, Emmanuel, TI, ed., cit. p.153.

la original intencionalidad –concebida y completada por Lévinas- comporta dos modos - pasivo y activo-, los cuales no permiten que la subjetividad se jacte tan fácilmente de ser unidad de medida de todo lo encontrado frente a sí, lo que significa que ella siempre será desbordada y constituida por la alteridad. La reciprocidad de la conciencia con aquello que la constituye y le da su principio de individuación, como por ejemplo, lo elemental y el deseo de lo gozoso, rompe con la impasibilidad que caracteriza a la representación. Así, conferir un valor afectivo y sensible a la génesis de la conciencia (donde la conciencia no-intencional adquiere gran importancia) es decir realmente que el pensamiento es encarnado.

Con esta nueva concepción de la intencionalidad ligada tanto a la sensibilidad pura como a la representación, el mundo aparece como aquello dado y sobre lo cual vivimos y amamos nuestra vida. Allí es donde, en primera instancia, encontramos objetos pertrechados para ser poseídos como alimento a través de la sensibilidad y como representación a través del pensamiento. Así tenemos las primeras notas que describen el modo de darse el mundo a la conciencia como goce, presencia, luz e intelección. Sin embargo, entre tales fenomenalidades aparecidas en la relación con el mundo no todo es posesión. La intencionalidad de la conciencia puede aprehender las cosas encontradas mediante sus funciones y procesos sensitivos y gnoseológicos, pero no puede hacer descrédito de aquello que la conciencia no-intencional le acusa, que es el egoísmo de su ingenuidad ocurrida en el goce y su dependencia del mundo por la *salvación* que éste comporta con relación a la existencia anónima del *Hay*.

Aún con todo lo dicho acerca de la articulación de la subjetividad hemos de decir un acto más que, para efectos del análisis, hemos dejado para el final. Este decisivo momento comienza cuando el gozo se ve interrumpido en la medida que recibe un cuestionamiento venido desde más allá de lo que él mismo podría establecer: objetivaciones, representaciones, horizontes de sentido. En el modo pasivo de su conciencia ocurre un *tener-que-responder* que le adviene de algo radicalmente otro que él, que no pertenece a las experiencias que podemos recibir de un mundo, pero que sin embargo encontramos a través de toda nuestra vida cotidiana : es la perturbación que ocurre en aquel yo que, por un lado, se ha erigido como libertad pero que, por otro, inmediatamente se ve llamado a responder por

su *derecho a ser* en el mundo y nutrirse de él. La subjetividad también se constituye a partir desde este cuestionamiento venido desde el afuera más absoluto, más inaprensible.

En el punto indicado en el párrafo anterior nos topamos con algo decisivo en la pregunta por el *quid* de la subjetividad. Ciertamente esto que señalaremos, que es un punto de engarce con lo que sigue en el desarrollo de nuestro trabajo, es un *acontecimiento* problemático. *Acontecimiento* problemático pues se trata de un momento en la subjetividad donde ésta se relaciona con la exterioridad, pero de manera tal que ella no puede *experimentar* la exterioridad al modo en que experimenta lo dado en el mundo. Precisamente, tal acontecimiento adviene al sujeto de manera inevitable, sorpresiva, casi indiscreta, allí donde el sujeto se ve enfrentando el hecho mismo de su pasividad, de su no-poder y de su no-poseción frente a lo que se le “aparece”<sup>52</sup>. Este acontecimiento sacará al sujeto de su ensimismamiento gozoso y lo pondrá en cuestión. En fin, lo que adviene al sujeto como el cuestionamiento de su libertad ingenua y su ser-yo, y que es el acontecimiento que estamos indicando aquí es el *impacto heterónomo del encuentro con el Otro*.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Las comillas puestas aquí hacen mención a una gran distinción entre el modo en que está usado el término *aparecer* para las distintas fenomenologías husserliana y levinasiana. Para Husserl, el aparecer no podía ser otra cosa que el punto central en la serie inmanente, en el *continuum* que es la conciencia intencional. Luego de que un fenómeno aparezca para la serie, inmediatamente después se vuelve parte del pasado inmediato en el horizonte de la inmanencia, y a medida en que advienen otros presentes-ejes, tal instante que fue presente queda *integrado* en un horizonte de sentido que es el pasado. Sin embargo, es posible que tal punto pasado se vuelva a *presentificar*, recuperar, a través del acto de la rememoración, que es una manera que tienen los horizontes temporales de pasado de ser memorables, es decir, que vuelvan a aparecer a la conciencia como un fenómeno de tiempo presente modalizado por el recuerdo. Si por otro lado, entendemos la conciencia –al modo de Lévinas-, como una conjunción entre pasividad y actividad, hemos de pensar que la estructura del tiempo no tiene siempre la forma de un “fluir” como y desde el sujeto, sino que también tiene la forma del “irrumper” en éste a modo de un tiempo que no se deja encajar en un horizonte, que no es parte de la serie inmanente continua, y que nunca podrá ser integrada al modo de un recuerdo primario o secundario. Este tiempo *diacrónico* (en oposición al tiempo *sincrónico* de la conciencia trascendental constitutiva) es el tiempo del Otro hombre, tiempo que otorga la posibilidad que tal alteridad radical no sea fenómeno aprehendido “*para-mí*”. En ese sentido, no podría hacer aquí un aparecer que integre lo aparecido en un horizonte temporal, sino un “aparecer” que sólo indica el modo de este tiempo diacrónico, de un no-presente para una conciencia, de un *pasado irreductible* que será –como veremos más adelante- la *huella* del Otro hombre.

<sup>53</sup> Este momento es crucial para la introducción al pensamiento desde donde la ética se ubica como la filosofía primera, y cuyo propósito de justificar tal paso conforma el centro de nuestro presente trabajo. Como estos párrafos son una manera de introducir el momento más decisivo en la subjetividad, diremos por lo pronto que tal Otro, “*el*” Otro (*Autrui*), ha de distinguirse de “*lo*” otro (*autre*), que es aquel modo de la alteridad perteneciente a los objetos del mundo, y sobre los cuales puedo llevar a cabo un conocimiento y así interiorizarlos en una representación. La frase “*impacto heterónomo del encuentro con el Otro*” aún no puede ser totalmente esclarecida, por lo que quedará sólo como una pista indicativa que en las páginas siguientes - esperamos- pueda ser explicada en todos sus elementos.

Cuando indicamos al Otro hombre como el acontecimiento que constituye a la subjetividad en tanto la hace vulnerable y llamada a responder por el hecho mismo de su existencia, sin duda entramos en un asunto difícil, pues, como el encuentro con el Otro (*Autrui*) ocurre “fuera” de la experiencia en el mundo, y con esto decimos que se manifiesta en otras claves que no son ni gozosas ni inteligibles, que no son *experienciables*, precisamente no podremos *conocer* algún porqué de este acontecimiento: parafraseando a Lévinas digamos que “no hay física en metafísica”. Esto sin duda muestra el origen del acontecimiento entre el Mismo y el Otro en tanto hombres como un *enigma* y no como un fenómeno<sup>54</sup> u objeto para una conciencia intencional, por lo que nos es difícil pensar este momento constitutivo de la subjetividad así como lo hemos hecho con aquel que describe a la intencionalidad de la conciencia como donadora de sentidos, por ejemplo. También es difícil a estas alturas elaborar un discurso “lógico” que deje de lado las ambigüedades y equívocos de los términos a tratar, pero ya veremos que el tratar de esta manera lo que se manifiesta de modo tan extraño para lo que habitualmente conocemos es quizás el único modo de dar cuenta (teniendo además en vista la apuesta y el riesgo que para un pensador significa tematizar estos acontecimientos) de lo que ocurre fuera de los campos significativos y temáticos, de lo que ocurre *aparte y antes* de la conciencia intencional con sus actividades significadoras.<sup>55</sup>

Aunque en este momento la inserción de la ética en tanto que relación con el Otro radicalmente Otro pueda parecer una modalidad casi arbitraria en la investigación -por el hecho de no poder dar cuenta aquí de causas o algo parecido-, intentaremos resolver la problemática planteada indicando antes que del “*qué*”, el “*cómo*” es posible un acontecimiento con estas características extra-mundanales y meta-físicas. Una cosa sí

---

<sup>54</sup> Más adelante nos abocaremos a pensar la noción de *enigma* en oposición a la de *fenómeno*, remarcando que el enigma sólo puede ser “pensado”, y el fenómeno “conocido”, entre otros tópicos.

<sup>55</sup> Patricia Bonzi escribe en relación al modo en que Lévinas trata las nociones centrales: *El pensamiento de Lévinas nos violenta y, a veces, nos escandaliza, porque lleva a cabo una desformalización tan radical de las categorías tradicionales del pensamiento que conduce al lenguaje filosófico a un punto que, no pocos, podrían considerar de ruptura. (...) Lévinas sabe, sin embargo, que “no puede mantenerse un lenguaje sensato favoreciendo un divorcio entre razón y filosofía. Pero (que) tenemos derecho a preguntarnos si la razón, considerada como posibilidad de tal lenguaje, le precede necesariamente, si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituiría su razón”. Por ello intentará encontrar y describir esta relación irreductible a la comprensión e irreductible también al conocimiento, ajena por ello a la verdad; esta relación será, para él, la relación con el otro hombre.* (Bonzi, Patricia, “Presentación” a Homenaje a Emmanuel Lévinas, en *Revista de Filosofía*, Ed. Universidad de Chile, Santiago, 2005)

podemos conceder por el momento: ningún hombre *es* sin haberse encontrado en algún momento con otro hombre. Esto es digno de ser estudiado, aunque no sepamos ni podamos saber porqué esto ocurre. Con este enfoque nos destinaremos ahora a analizar el *cómo* de la relación del hombre con otro hombre en base al modo en que tal Otro “aparece” en la conciencia del Mismo, dicho de otro modo, analizaremos los modos en que el Otro “se muestra sin mostrarse”, “presenciándose cuando ya no está más presente”, “avanzando retirándose” guardando así absolutamente su alteridad, apelando e invocando a su vez al Mismo, sacándolo de este modo de su ensimismamiento y haciéndolo trascender verdaderamente, suscitando una trascendencia que ya no puede ser objetivante y que por ello se vuelve ilimitada.

Acabamos de nombrar al otro hombre como uno de los momentos que asientan la subjetividad y la articulan, y hemos dicho que tal acontecimiento donde el otro hombre sorprende e inquieta a la subjetividad ocurre fuera de las experiencias mundanales; no obstante, de tal venida del Otro tenemos noticia en lo más cotidiano de nuestra vida, en todo momento en que estamos en el mundo. Podemos notar que en la vida en el mundo el hombre se ve inquietado por lo que no puede poseer, por lo que no puede asir para sí al modo de un alimento que se asimila en él. El Otro es precisamente aquel que no puedo traer a mi interioridad como sí lo hago con los nutrientes con los cuales gozo, es decir, en la relación con el Otro hombre no hay ocasión que haga que él se relacione conmigo “de igual a igual”, pues ni siquiera tengo la experiencia de atraparlo a él, como atraparía un objeto que así puede ser llevado a concepto.

Podría uno preguntarse ¿cuándo ocurre esta relación no-gozosa y extra-mundanal? ¿en qué momento el hombre sale de su ensimismamiento para hacer un cambio en su vivir de las cosas del mundo gozosamente, para interrumpir aquello adentrándose en la inquietud y la perturbación de lo desconocido e incognoscible? ¿por qué hacerlo y por qué elegir hacerlo? Lo que podemos decir a modo de respuesta no es, nuevamente, un *porqué*, sino un *cómo* de esto que ocurre cada vez de nuevo en todos los hombres, y que por lo mismo no podríamos soslayar. Pensemos en un *cómo* a modo de un ejemplo: afirmamos que es transversal a todo hombre el *amar* a otro hombre en su vida. Este es, a nuestro entender, el ejemplo por excelencia, el hecho mismo de lo humano:

Comparemos el comer con el amar, que está más allá de toda actividad económica y del mundo. El amor se caracteriza por un hambre esencial e inextinguible. Estrechar la mano de un amigo es decirle uno su amistad, pero decírsela como algo inexpresable, más aún, como algo no llevado a cabo, como un deseo permanente. *La positividad misma del amor está en su negatividad.* La zarza que alimenta la llama no se consume. La turbación que se experimenta ante el ser amado no precede sólo a lo que se llama en términos económicos la posesión, sino que se reencuentra en la posesión misma. En lo desordenado de las caricias hay la confesión de un acceso imposible, de una violencia fracasada, de una posesión rechazada. Hay también el ridículo trágico del simulacro del “comer” en el beso y en el mordisco. Como si se equivocase uno en la naturaleza del deseo, confundido primero con el hambre que busca algo, y se descubriese entonces como hambre de nada. El otro es precisamente esta dimensión sin objeto. (...) No hay objetivo, no hay término entrevisto.<sup>56</sup>

Desde este momento nos dedicaremos a describir *aquello* del Otro que de entre los fenómenos del mundo se anuncia, y que ya notábamos como una llamada que cuestiona el egoísmo y la libertad del yo gozoso, lo que, fenomenológicamente hablando, se lleva a cabo a través de la *mala conciencia*. La ingenuidad se detiene en cuanto encontramos que no estamos solos en el mundo, en cuanto nuestras fuerzas de egoísmo e individuación chocan ante un modo de la alteridad en donde el Mismo no puede afirmar en su interioridad ni como gozo ni como representación. Entre los fenómenos del mundo se indica, se significa, *aquello* que no puedo asimilar, ni intencionar, tampoco pormenorizar.

En relación con toda la afectividad del estar-en-el-mundo, se trata de la novedad de una no-indiferencia para mí de lo absolutamente diferente, otro, no representable, no captable, es decir, lo Infinito que me señala –desgarrando la representación en la que se manifiestan los entes del género humano- designándome, en el rostro del otro, como aquel que no tiene escapatoria posible, el único y el elegido.<sup>57</sup>

Esta novedad que para la subjetividad es el advenimiento del otro hombre la indicaremos en el capítulo siguiente de modo fenomenológico, es decir, describiremos *cómo* la alteridad radical del Otro se manifiesta en el Yo, surgiendo lo que Lévinas llamará relación ética y una original manera de configurarse la fenomenalidad ya no sólo según su presencia sino también según su ausencia, ya no como *fenómeno*, sino –dirá Lévinas-, como *enigma*. Hemos señalado que de hecho el hombre nunca es sin otro hombre, añadiremos en

---

<sup>56</sup> Lévinas, Emmanuel, DEE, ed., cit., p.55. El subrayado es mío.

<sup>57</sup> Lévinas, Emmanuel, *Conciencia No-Intencional*, en EN, p.159.



las páginas siguientes, que tal facticidad – en donde interrupción, cuestionamiento y trascendencia se conjugan- se cristaliza la “*epifanía*”<sup>58</sup> *del rostro del Otro*.

---

<sup>58</sup> “Epifanía” es sin duda un término venido desde el campo religioso, que muestra, en su inserción en la investigación, de la búsqueda del autor de vocablos que estén fuera del pensamiento teórico ya muy contaminado con el uso del concepto. La búsqueda, controversial por cierto, de Lévinas hacia otras experiencias que la susceptible de teoría y contemplación, demanda también el nuevo viraje del uso de los términos, por lo que aquí queda justificado el uso de la palabra “epifanía” en vez del uso amplio de la palabra “aparición”, pues esta última tiene una gran inclinación hacia la experiencia teórica, y no así un vocablo que habitualmente describe experiencias religiosas.

### III.- Fenomenología de la ausencia, fenomenología del Rostro

¡La mejor manera de encontrar al otro es la de  
ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!

Emmanuel Lévinas

En el pensamiento de Emmanuel Lévinas, en lo que se refiere a lo que ocurre en la relación con el Otro hombre, la noción de rostro (*visage*) es clave. Esta noción aparece ya en una de sus primeros textos, “El Tiempo y el Otro” (1947), se erige como tema clave en “Totalidad e Infinito” y desde allí la encontramos en gran parte de su obra. El rostro para Lévinas es fundamentalmente la manifestación de la “relación sin relación” que ocurre entre el Mismo y el Otro, y que se da no al modo de una representación, sino al de una *expresión*. Desde un comienzo, tenemos que hacer hincapié en que tal Otro al que nos referimos aquí no es aquel que se establece desde la perspectiva del Mismo, pues si esto ocurriese no llegaríamos sino a otro puerto donde el Otro es reducido por el Mismo a través de la conceptualización. *El Otro* se distingue de *lo otro* -de las cosas del mundo- pues en tales cosas existe una distancia, aquella “de la mano a la boca”, distancia que separa al Mismo de lo Otro pero una distancia siempre franqueable.<sup>59</sup> La alteridad del Otro hombre no puede ser dominada, englobada por el Mismo: el Otro es así *absoluta y radicalmente* Otro. Por eso aquí no es posible una sistematización de las estructuras al modo en que habíamos presentado, por ejemplo, a la conciencia intencional como la conjugación entre noema y nóesis.

... la Relación con el Otro no tiene la misma estructura que las relaciones ofrecidas al pensar objetivamente y donde la distinción de los términos refleja en ella también la unión. La

---

<sup>59</sup> Daniel Guillot comenta, en su “Introducción” a *Totalidad e Infinito*, que “entre la mano y el objeto existe una distancia que es por esencia franqueable y no se puede hablar con propiedad de trascendencia. Este será pues el límite inferior de la noción de alteridad en la filosofía de Lévinas y nos servirá como negatividad para precisar su noción positiva” (Guillot, Daniel, “Introducción” a *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987. p.36-37).

relación entre el Yo y el Otro no tiene la estructura que la lógica formal recobra en todas las relaciones.<sup>60</sup>

Es cierto que tal tematización de algo tan alejado de los parámetros de la lógica, como lo es la relación ética, requiere desde un comienzo otro modo de escritura: aquella que no se ocupa por *nombrar* el objeto de estudio, sino sólo *sugerir* algunos de sus modos de darse a la conciencia del yo. La apuesta y el riesgo de Lévinas al llevar a la reflexión filosófica el tema de la relación con el Otro tiene su punto más fecundo en el análisis de lo que ocurre “cuando miro al otro cara a cara”, es decir, cuando en el Otro “veo” su rostro<sup>61</sup>, y en esta “visión”, me encuentro conmigo mismo en el cuestionamiento y en el reconocimiento de mi subjetividad. Daniel Guillot escribe a este respecto:

La relación del cara a cara consiste fundamentalmente en sentir vergüenza de su libertad de sujeto, en sentirse arbitrario e injusto.<sup>62</sup>

Nuestro propósito de estudio es mostrar en este capítulo que el rostro es el hecho mismo de la pasividad de la conciencia, al punto de poder decir que el Otro *es* la pasividad pura que conforma la articulación misma de nuestra conciencia, de nuestra subjetividad. Este último punto puede parecer ciertamente muy apresurado, por lo que para facilitar su comprensión enfocaremos el acontecimiento ético a partir de dos aspectos: 1) su aspecto fenomenológico, y 2) su aspecto ético. Creemos que por ambos caminos podemos justificar el paso de la fenomenología a la ética que Lévinas ha dado en el estudio de la génesis coyuntural de la subjetividad, por lo que la descripción de estos dos aspectos será nuestro método.

---

<sup>60</sup> Lévinas, Emmanuel, *TI*, ed. cit., p.198

<sup>61</sup> Esta “visión” entre comillas corresponde a un matiz completamente diferente del verbo *ver*, pues con este verbo no nos referimos a una percepción visible, sino, como diremos más adelante, como una expresión que compromete a todos los elementos que articulan la subjetividad humana. Por lo mismo, el rostro no es una forma plástica, pues si así lo fuera sería parte del contexto mundano, algo así como un ‘resultado’ de las significaciones mundanales: el rostro que se ve y se cuida y se viste: el rostro con el cual nos identificamos en el espejo. La noción de rostro que estamos tratando apela más bien a la ambigüedad misma de la relación del hombre con el mundo y con el otro, con los dos modos de la alteridad que hemos mencionado anteriormente. Aquí el rostro es aquello que irrumpe e las significaciones mundanales a través de una desnudez absoluta y una pura expresión que no puede homologarse a la percepción visual.

<sup>62</sup> Guillot, Daniel, “Introducción” a *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987. p.31

Comenzaremos por indicar que el Otro se “presenta” al sujeto como un “fenómeno” que no se correlaciona a una conciencia, es decir, que no se *aparece*. En este sentido el rostro no es en el sentido riguroso un fenómeno de la presencia, sino un fenómeno de la huella<sup>63</sup>, un *enigma*.

Esta manera del Otro de buscar mi reconocimiento conservando su incógnito, desdeñando el recurso al guiño de ojos de alianza de complicidad, este modo de manifestarse sin manifestarse, nosotros lo llamamos, -remontando a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno- *enigma*.<sup>64</sup>

El enigma será el modo particular en que el Otro permanece guardando su alteridad radical en su modo de aproximarse al Mismo a través del rostro. Es la manera en la que la trascendencia verdadera que se encuentra en la relación ética y que aún siendo no fenomenal, se anuncia en la fenomenalidad y abre así la dimensión de la significación o significancia entre los fenómenos dejando su huella entre ellos sin ser, por tanto, capturada por ellos. Quizás el mejor ejercicio para acercarnos a la noción de huella y enigma es el de imaginarse la oposición misma de lo que sea un fenómeno constituido por la conciencia intencional. El enigma escapa, por tanto, a la dupla *presencia-ser* que caracteriza a la

---

<sup>63</sup> Lévinas, en un texto de 1965, señala que dentro del discurso que caracteriza a la filosofía tradicional, es decir, un discurso propio del *logos*, necesariamente encontraremos un orden de los elementos que así sustentan la comprensión y el conocimiento. Esta figura de la lógica supone un tiempo *sincrónico* en el cual conciencia y objeto representado se correlacionan y *son* en el presente del “S es P”. Sin embargo, como en la relación con el Otro radical no es posible conocimiento ni correlación a las categorías del Mismo, ocurre otro modo de relación que no está gobernada por un orden, sino más bien, por un *desorden irreductible*, es decir, un desorden que no se deja llamar al orden que caracteriza a toda estructura lógico-formal. Si el Otro se ha aproximado es porque éste se rehúsa a ser ordenado en horizontes, petrificado en una significación, situado en un punto de la serie temporal que es la conciencia como *continuum*. El Otro en la relación ética –como veremos más adelante- no es *significado*, sino *puro signo que significa por sí mismo*. Ya que el Otro no se sustrae al Mismo, el tiempo surgido como conciencia del Mismo no tendrá injerencia en el *tiempo del Otro*. Como podremos atisbar, este tiempo no se deja sincronizar, ya que es un tiempo *otro* que el de la conciencia trascendental constitutiva. Lévinas es este punto nos dice que esto podría darse solamente si el tiempo que se anuncia en el otro no es más presente, sino un *pasado irreversible*, es decir, un pasado que jamás podrá ser presente. ¿Cómo es posible referirse a tal pasado? Sería posible, nos responde Lévinas, gracias a una indicación que acuse *la retirada* de lo indicado. Esta indicación es la *huella*. Ella representa el modo paradójico en el que se anuncia y se muestra aquello que jamás estuvo presente y no lo estará jamás. La huella original, agregará Lévinas, es la desnudez del rostro, el rostro expresándose, haciendo frente. La huella es lo único que puede interrumpir el orden, sin crear al mismo tiempo un orden nuevo, sin participar tampoco del orden del cual ella se desgaja, sin volverse por ello un fenómeno al modo del discurso razonable. “*Por cierto, ella [la huella] puede devenir signo. Pero antes de significar como signo, ella es, en el rostro, el vacío mismo de una ausencia irre recuperable. La abertura del vacío no es solamente el signo de una ausencia. El trazo trazado sobre la arena no es el elemento de un sendero, sino el vacío mismo de la pasada. Y aquello que se retiró no es evocado, no retorna a la presencia, aunque sea a una presencia indicada.* (Lévinas, Emmanuel, *Énigme et Phénomène*, en EDE, ed. cit., p.208. Traducción de Manuela Valdivia.)

<sup>64</sup> Ibid., p.209.

ontología y a la teoría del conocimiento, por lo que en esta parte del estudio nos acercamos más a una dimensión filosófica nueva, aquella de la ética, aquel “lugar” donde residen todos estos elementos que rebasan la fenomenología egológica, y que no obstante, comportan una gran verdad que ha de recobrase.

El rostro, en tanto que aproximación del Otro radical, no se aparece en tanto no se correlaciona a una conciencia intencional que lo objetivase y por ello lo tornase en un fenómeno *para-mí*. Por lo mismo podemos decir que del Otro no podemos tener una *experiencia* en el sentido riguroso del término, pues experiencia siempre significa sustraerle a lo Otro su alteridad y volverlo conocido en tanto experimentado.<sup>65</sup> Sin embargo, el Otro sí se aparece al modo de una *epifanía*, es decir, de una aparición que no es ni visión ni tacto perceptual, sino pura expresión, pues significación, que entra en relación a través de la sensibilidad más pura que se ve “afectada” por tal expresión, y que así “ve” el rostro.<sup>66</sup> El rostro escapa a tal punto de los moldes de la estructura experiencial, que es difícil ya hasta preguntar por el *qué* de tal epifanía:

El rostro no es una modalidad de la *quiddidad*, una respuesta a una pregunta, sino el correlativo de lo que es anterior a toda pregunta. Lo que es anterior a toda pregunta no es, a su vez, una pregunta, ni un conocimiento poseído *a priori*, sino Deseo.<sup>67</sup>

El Deseo es el hecho de quien, a través de su pura sensibilidad tiene noticia de la expresión que trae el rostro la trascendencia verdadera y por lo mismo, el hecho de que la relación entre el Mismo y el Otro absolutamente otro no es una relación homologable a la trascendencia corta de la mundanidad gozosa. La trascendencia que va hacia los contenidos

---

<sup>65</sup> En la experiencia, nos dice Lévinas, ocurre que lo Otro se presenta al Mismo en el seno del fenómeno, por lo que entonces se constituye en seguida una experiencia y por ello un orden. Cuando en el Mismo irrumpe una alteridad radical, un otro absolutamente Otro, éste ya no puede absorberse en el orden al que el Mismo obliga. Sin embargo, la imposibilidad de manifestarse en una experiencia se debe, no a la esencia finita y sensible de esta experiencia, sino más bien a la estructura misma del pensamiento, entendido como correlación, como sincronía en lo Otro desde el Mismo. La apuesta levinasiana es, entonces, poder pensar al Otro sin instaurarlo según el orden y la perspectiva del Mismo.

<sup>66</sup> La epifanía cumple el principal requisito que Lévinas busca ser una noción que muestra una experiencia no mundanal. Esta ‘no-experiencia’ en el sentido de la aprehensión no es una determinación del Otro por el Mismo, por lo que para caracterizar este otro modo de la experiencia Lévinas ocupa el término *proximidad*. El Otro hombre no es experienciable pues no es conceptualizable, pero sí podemos entrar en relación con él en la medida en que reconozcamos en tal relación al *prójimo* que tal hombre significa.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 197

de los cuales gozo y vivo se acaba en el momento en que los alcanzo y asimilo. En el caso del Deseo la trascendencia es infinita, sin retorno, pues el Otro excede los poderes de posesión del Mismo, por lo que hace que este último salga hacia la exterioridad en una distancia infranqueable. Recordemos nuevamente el ejemplo de la “zarza inextinguible” que el amor comporta para quien ama. El Deseo es uno de los elementos que conforman la relación con el Otro en una trascendencia infinita, y que remiten al rostro en tanto que epifanía inalcanzable y no objeto de la percepción ni contenido de la representación. Más aún, podemos decir que el rostro del otro no es ni visto, ni tocado:

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.<sup>68</sup>

Con lo últimamente dicho podemos extraer una característica fenomenológica clave del rostro, y que es su imposibilidad de aprehender su “figura”, o su “imagen”. En el rostro ocurre la imposibilidad de la conciencia intencional de iluminarlo como ilumina a los fenómenos, de llevar a cabo una visión. Lévinas nota el privilegio otorgado en la filosofía tradicional a la visión y nos dice que ésta no podría efectuarse sin una *aprehensión* del objeto visto a la luz. La conciencia intencional desplegada por la fenomenología de Husserl precisamente es luz que ilumina objetos y horizontes donde estos objetos entran en relación como en un espacio iluminado. El horizonte que emerge es a fin de cuentas, siempre relativo a un Mismo que es el que mira desde *su* perspectiva. La fenomenalidad particular del rostro se hace posible, entonces, a través de algo *otro* que la visión, pues si el rostro fuera visto, podríamos aprehenderlo como aprehendemos las cosas vistas. Ahora bien, si la visión no comporta una trascendencia, pues en ella el Mismo despliega nada más que su esfera iluminadora ¿cómo es que el Otro comporta una relación conmigo, sin someterse a mis poderes, cómo yo tengo noticia de él si ya no es al modo de la experiencia aprehensora?

---

<sup>68</sup> Lévinas, Emmanuel, TI, p. 207

## ϕ Experiencia ética

La epifanía de aquello que puede expresarse tan directamente, tan exteriormente y tan eminentemente es *rostro*. El que se expresa allí asiste a la expresión, se socorre a él mismo, significa, habla. La epifanía del rostro es lenguaje.<sup>69</sup>

Con esta última cita llegamos al punto en donde el aspecto fenomenológico y ético del rostro conforman una mezcla indisoluble, además de señalar el lugar desde donde dejamos el análisis propiamente fenomenológico del rostro para acceder a finalmente a su nivel de significancias éticas. Detengámonos primero en lo que Lévinas indica acerca de la *expresión* : el rostro expresa, en primera instancia, el cuestionamiento en que se ve envuelto el yo en su libertad ingenua, y expresa además que tal cuestionamiento *es la sístole* de la conciencia desde la cual ésta es pura pasividad. En el seno del cuestionamiento de la libertad y soberanía del yo frente a lo que es no-yo, nace el tener que responder ante quien pide justificaciones por nuestro *ser en el mundo*.<sup>70</sup> Lévinas dice asimismo que lenguaje “es el cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el rostro”<sup>71</sup>, lo que nos indica que el rostro es aquello que está detrás de cada pregunta y cada respuesta de un yo. El lenguaje que se emerge de la manifestación del Otro en el rostro no es, por tanto, el lenguaje del conjunto de palabras *dichas*, aquel del plexo predicativo e idiomático, por ejemplo, sino que aquí la primera “palabra”<sup>72</sup> es la convocación misma del rostro al yo para trascender de mi inmanencia respondiendo al Otro. El rostro es la primera palabra, la expresión pura, que paraliza al Mismo en la posesión de los objetos y lo llama a tener que responder por su soberanía en el mundo.

El lenguaje más original que el rostro manifiesta no es, pues, un comercio entre significaciones acordadas en el Mismo y el Otro según su contexto mundanal (como podría

---

<sup>69</sup> Lévinas, Emmanuel, *Signatura*, en « *La Difficile Liberté* », Ed. Alban Michel, Paris, 1976. Trad. de Patricia Bonzi. P. 2.

<sup>70</sup> Véase p.15, *supra*.

<sup>71</sup> Lévinas, Emmanuel, TI, ed. cit., p.189.

<sup>72</sup> Como veremos en lo que sigue, tal “palabra” es una expresión no articulada, -por lo tanto no perteneciente al campo semántico de la lingüística- sino que aquel decir primero que está detrás de toda construcción gramática. Lévinas hace tales matices distinguiendo el campo del *Decir* (donde entra el rostro como expresión y proximidad) y lo *Dicho* (donde ubicamos a las palabras en nuestra concepción habitual).

ser el seguimiento de un idioma o dialecto, por ejemplo) sino que este nivel –pre-predicativo– es el que *posibilitará* el lenguaje hablado o escrito. ¿Cómo es esto posible? A través del modo en que el rostro mantiene su exterioridad al Mismo de manera incólume, no dejándose encasillar en un horizonte de sentido, rehusándose a ser parte de un contexto de significaciones venidas de la conciencia intencional, sino que siendo él la brecha en el horizonte de significados, siendo él mismo pura significación, él mismo pura expresión, recta y sincera:

El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje de un contexto. Por lo general, somos un “personaje”: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí por el contrario, el rostro es, en él sólo, sentido. Tú eres tú.<sup>73</sup>

En la última cita hay una detención en otra diferencia importante en las características que diseñan la estructura del fenómeno de la presencia y el fenómeno de la huella: en el primero el fenómeno se establece a partir de su remisión al horizonte donde éste aparece<sup>74</sup>, en tanto que el segundo no remite a ningún contexto mundano ni fenomenal, no es “objeto para una conciencia”, su verdad no se reduce al carácter presencia-ser. El rostro no dona otros sentidos sino que a partir de sí mismo: el rostro es en sí mismo palabra, él es significante sin ser significado.

El significante, el que dona el signo, no es significado. Es necesario haber estado en sociedad de significantes para que el signo pueda aparecer como signo. El significante debe pues presentarse ante todo signo, por sí mismo: presentar un rostro.<sup>75</sup>

Otro punto importante es menester mencionar aquí en relación al modo en que el rostro manifiesta al Otro hombre. Este punto indica que el rostro, en tanto expresión pura irreductible al fenómeno, hace una distinción sobre el lenguaje, y que no es una mera distinción lingüística: la expresión primera del hablar es un *decir*, decir cuya finalidad no es la comunicación articulada sino, la manifestación del *tener-que-responder* que hemos

---

<sup>73</sup> Lévinas, Emmanuel, EI, ed., cit., p. 80

<sup>74</sup> Véase p. 11 *supra*.

<sup>75</sup> Lévinas, Emmanuel, TI, ed. cit. p.199.



mencionado anteriormente. El decir es, entonces, la expresión pre-predicativa y el modo en que el rostro deja su huella para que el Mismo trascienda hacia ella ilimitadamente. El otro lado de la formación del lenguaje es el *dicho*, lenguaje que surge por la necesidad de comunicación (necesidad, por lo demás, sustentada por el *decir*) y que empleamos cuando estamos en la estructura mundanal que comporta normas, contextos, relaciones sociales, por ejemplo. Lo *dicho* es la predicación, con todas sus estructuras de orden y sincronía con respecto a lo que es fundamental tal modo del lenguaje, que es la comprensión y el conocimiento de lo que es dicho. Interesante es la caracterización entre *decir* y *dicho* que aporta el profesor alemán Bernhard Waldenfels y que insertamos a modo de apoyo:

El Decir es anterior a los “signos de las palabras que liga,” anterior a “sistemas lingüísticos y significados relucientes– en tanto él forma el “pró-logo de los lenguajes.” (...) Sin embargo, mientras el Decir es *indicado* en lo Dicho, él a la vez *trasciende* lo Dicho. El Decir no puede ser reconducido ni a cosas que son dadas, ni a actos que son llevados a cabo por mí o por otros.<sup>76</sup>

Y unas páginas más adelante agrega:

Cuando hacemos propia la distinción entre el Decir y lo Dicho, lo hacemos no sin constatar que no hay un puro Decir y un puro Dicho sin más. Lo que hay son *experiencias límite* que se aproximan a estos extremos. Nuestra habla se aproxima más a lo meramente Dicho cuanto más transita hacia una mera reproducción de lo ya-dicho, es decir, cuanto más se limite a repetir modelos dados y a aplicar reglas ya existentes, hasta la formación de *estereotipos* y *automatismos*. A la inversa, el habla se acerca más al Decir puro cuanto más deja espacio para hallazgos de lo aún-no-dicho y para las correspondientes desviaciones de la regla. El habla casi pura terminaría en *exclamaciones*, hasta llegar al *grito*, o – menos patéticamente – en *saludo*. (...) Tomemos el caso extremo del grito. Gritar de goce o de dolor, llorar de alegría o por aflicción, no tiene sentido alguno ni sigue regla alguna. En éste y solamente en este sentido, el gritar de un torturado representa la posibilidad de un Decir sin Dicho. En una palabra, el Decir tiende en el caso extremo a no *decir* nada, en tanto repite lo Dicho, o tiende a decir *nada*, en tanto rechaza todo Dicho.<sup>77</sup>

Veamos ahora cómo Lévinas concretiza el lenguaje primero del *decir* a modo de trascendencia y respuesta a la proximidad del Otro poniéndonos una situación de la vida cotidiana:

---

<sup>76</sup> Waldenfels, Bernhard , *El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas*, conferencia dictada sobre el tema “Lévinas on the Saying and on the Said”, Emory University, Atlanta, 1999. p.2

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.4

Pero el *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él. Es difícil callarse en presencia de alguien; esta dificultad tiene su fundamento último en esa significación propia del decir, sea lo que sea lo dicho. Es preciso hablar de algo, de la lluvia y del buen tiempo, poco importa, pero hablar, responderle a él y ya responder de él.<sup>78</sup>

El rostro, en tanto que Decir y significación sin contexto, hace que nos veamos envueltos en la apertura misma a una dimensión nueva, donde el mundo ha tomado distancia como conjunto gozoso dejando desplegarse el acontecimiento de la convocación y la respuesta entre Mismo y Otro radical. Esta “relación sin relación” (en tanto hay aproximación del Otro al Mismo, pero no posesión de éste hacia aquél) se hace patente cuando las significaciones propias del mundo no engloban la expresión primera y un saludo pre-predicativo confirma la trascendencia. El mundo aparece ahora de la mano de la relación ética, como el escenario donde el saludo primero tiene lugar, dejando de lado su preeminencia como objeto de inteligibilidad y conocimiento. Lévinas escribe:

La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído. La relación con el otro, la trascendencia, consiste en decirle el mundo al Otro.<sup>79</sup>

Ahora bien, la revisión de la noción de rostro en el pensamiento de Lévinas no puede finalizarse sin antes enfatizar en su aspecto ético por excelencia, y que remite a aquellas experiencias que ya no son de ningún modo conceptualizables, y sólo posibles de ser pensadas en tanto accedamos a ellas evocando a la relación misma entre hombres.

Este aspecto se establece a partir de la irreductibilidad de la alteridad radical del Otro hombre, su rechazo a ser un *alter ego* del yo frente al cual se relaciona. Yo y Otro no son homologables -aún cuando sean ambos parte del mismo género-, en tanto su distancia sea ilimitada, y esto debido a que el rostro del Otro trae el hecho mismo de la trascendencia verdadera del yo como Deseo, para finalmente hacer de tal relación ética la idea misma de lo *Infinito*.

---

<sup>78</sup> Lévinas, Emmanuel, EI, ed. cit., p. 83.

<sup>79</sup> Lévinas, Emmanuel, TI, ed. cit, p.191.

Infinita es la desproporción entre mi esfera y la del Otro, ambas muy disímiles como para juntarlas en una generalización tan vacía como la del género humano. El hombre no es hombre sino en tanto se relaciona con un tú que lo llama desde la más inasible exterioridad para responder ante él en lo infinito de los espacios entre ambos. Lo infinito es lo que me viene a la idea cuando como de la zarza inextinguible del amor, y cuando intento agotar en títulos la identidad o el *qué* de una persona. En ética no hay *quididades*, sólo *quienes* a quienes señalar como un “tú” que me mira y se expresa en lo más íntimo del nivel sensible.

El Otro no difumina mi libertad, sino que la completa de modo ético pidiendo que tal libertad se justifique y responda ante sí y ante el Otro.<sup>80</sup> La pasividad de la conciencia *es*, entonces, el yo que ve cuestionado sus poderes de sujeto-sustancia autónoma y constituyente, para *ser-para-el-Otro* que le inflinge tal convocación. El yo se inquieta ante esta distancia infinita y disimétrica, donde no hay medida posible, donde el yo no mira hacia el frente sino hacia la altura<sup>81</sup> que es la dirección de su trascendencia verdadera. Lévinas, con respecto a lo que ocurre en el yo debido al reconocimiento de su libertad limitada y de su no-poseción frente al Otro hombre, comienza a describir uno de los actos más humanos que testimonian lo Infinito de la epifanía del rostro:

En un sentido solamente: la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar. El homicidio apunta aún a un dato sensible *y*, sin embargo, se encuentra ante un dato cuyo ser no podría *suspender* por tal apropiación.<sup>82</sup>

Y más adelante añade:

Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce a un poder sobre aquello que se escapa al poder. (...) Yo sólo puedo querer matar a un

---

<sup>80</sup> Lévinas escribe: “*El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace urgir mi liberad. Lo ineluctable no tiene ya la inhumanidad de lo fatal, sino la severa seriedad de la bondad.*” (Ibid., p.214)

<sup>81</sup> “Altura” es una noción acuñada por Lévinas para hacernos ver que el Otro no es un *alter ego*, un homólogo a mí como contenidos dentro de esta forma que es el género hombre. Al resignificar el valor humano en la relación entre individuos que no son apesables en un concepto que los una, establece espacios infinitos que distancian a un hombre de su prójimo. Así entonces, la altura viene del Otro en tanto mis funciones se vean rebasadas por esta significación sin contexto que es el rostro, y hagan que la relación ocurra en una necesaria disimetría.

<sup>82</sup> Ibid., p.211.

ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar.<sup>83</sup>

En estas últimas líneas presenciamos la concretización misma de lo que en un principio podría hacer parecido muy abstracto o efímero. La trascendencia infinita del hombre hacia su prójimo lo enfrenta a reconocer que él no es de ningún modo soberano, y que frente a tan esencial impotencia, el hombre cuestionado se tienta ante la posibilidad de querer matar, y así “dominar” a quien lo mira tan recta e insuperablemente. Sin embargo, matar no es *suspender* el Infinito indicado en el eterno espacio que es la proximidad del Otro hombre, como tampoco es apropiarse ni gobernar sobre él, en fin, no es poner atención a lo que el rostro del Otro *impone* más allá de todo orden mundanal y de todo orden conciente y que es la primera palabra de su expresión:

Así me opone no una fuerza mayor –una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo- sino la trascendencia misma de su ser con relación a ese todo; no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; “no matarás”.<sup>84</sup>

En esta primera palabra que suscita la relación con la proximidad y la absoluta exterioridad del rostro del Otro -en tanto resiste de ser objetivado por las dinámicas de la conciencia intencional del sujeto cognoscente-, se muestra la ética en su sentido más básico y fuerte en tanto *experiencia encarnada*, de un cara-a-cara que respeta y reconoce al prójimo como lo más incognoscible y lo más deseable; y a sí mismo como pasividad y no-poder. A través del escuchar la llamada del Otro, la conciencia descubre su modo de pura pasividad y así de responsabilidad ante el prójimo como aquello que la conforma más íntimamente. Con esta “visión” del Otro en su rostro como lo infinitamente próximo accedemos al nivel más íntimo de la articulación de la subjetividad, a la fundamental experiencia del hombre, de cual no tenemos acceso sino como *ética*. La experiencia ética es la que está detrás de toda búsqueda de sentidos otorgados por la conciencia: es la esencia del lenguaje, último paso de la fenomenología, experiencia única de lo que es absolutamente Otro, que saluda y se

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 212.

<sup>84</sup> Ibid., p. 212.

impone desde más allá de las significaciones y contextos mundanales, desde más allá del tiempo de la conciencia intencional, desde más allá del ser como significación primera.

Por qué no decir entonces, que debido a que la ética está siempre presente en nosotros como parte fundamental de nuestra subjetividad, esto significa también que aunque desatendiéramos el llamado a responder frente al Otro hombre –hecho que es posible de todos modos-, y que así cediéramos ante la tentación de anular tal exterioridad infinita por el homicidio, por ejemplo, siempre acudirá a nosotros la mirada penetrante y el sufrimiento de esta *mala conciencia*, que será parte de quien, por ejemplo, no ha vuelto a mirarse a sí mismo a través del cuestionamiento y el saludo venido desde el prójimo y que, desatendiendo tal reconocerse, ha cerrado su puerta. “Ser de acuerdo a sí mismo es ser para el Otro”, nos dice Lévinas, con todo lo bueno que esto trae para quien reconoce tanto sus poderes como sus nopoderes, su mundo para sí y su mundo ofrecido al “tú” que lo afirma. La ética se juega aquí, en la rectitud de los individuos y no en leyes morales universales pero vacías. El Bien adviene desde otra cosa que yo, pero hacia lo cual yo tiendo como lo más preciado, inalcanzable y deseable, desde una salida del mundo para *hablarle* del mundo al otro, ofreciéndoselo como el primer gesto ético. Quien desatiende esta experiencia y la anula con el homicidio es quizás, uno de los más malvados hombres, pero porqué no decirlo, también uno de los más sufrientes. Para terminar, quedémonos con otro francés y una poderosa impresión sobre el perfil de quien se afirma en su soberanía y se siente con el derecho a asesinar:

*Una comicidad inaudita(...) horrible(...) porque en el hombre más malvado hay un pobre caballo inocente que padece, un corazón, un hígado, arterias en las que no hay malicia alguna y que sufren. Y la hora de los bellos triunfos se estropea porque siempre hay alguien que sufre.*<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Carta de Marcel Proust sobre el general que hizo condenar a Dreyfus, citado por Armando Uribe en *El Fantasma Pinochet*, conferencia dictada en la Sorbona, París, 1998.

## Epílogo

Emmanuel Lévinas es un fenomenólogo, un fenomenólogo prolífico en sus descubrimientos. Su filosofía no es simplemente una teoría de la subjetividad, sino toda una metafísica que descubre a la ética como la estructura misma de la humanidad. Lo que mencionamos en estas páginas tan sólo fue un guiño de ojos con respecto a un repaso de todos los enfoques desde los cuales el autor llega a afirmar que el sujeto no es ni determinante ni constituyente de todo aquello que le hace frente, de aquello otro que su conciencia, de todos los horizontes donde se asientan sus fenómenos. Podemos decir, sin embargo, a través de lo escrito, que el gran aporte de Lévinas a la fenomenología fue precisamente ampliar la noción y las estructuras de lo entendido hasta entonces como *fenómeno*, dejando entrever para la posteridad de la fenomenología dos modos de caracterizarlo:

1) **Fenómeno como φαινόμενον**, lo que se muestra, aquel objeto que aparece, que hace frente a la conciencia de un sujeto, que *se da* a aquello que es luz (φως) para lo iluminado, para lo puesto en la claridad. Este modo del fenómeno está atravesado por lo que *es presente*, por aquello que es susceptible de sintetizarse en un juicio y enmarcarse en la conciencia a través de una representación sobre la cual se despliega tal vida del sujeto cognoscente-teórico. Husserl tiene gran parte del mérito en la modificación de lo previamente concebido como fenómeno en la historia de la filosofía, al atribuirle un rol fundamental al polo del sujeto (noesis) y al polo del objeto (noema), los cuales son determinantes el uno para el otro, en una relación que conforma el fenómeno y con ello la realidad de lo que *es*. El yo trascendental que propone Husserl a partir de aquí es aquel que se constituye trascendiendo y constituyendo a la vez lo que se le aparece como objeto para su conciencia, que es a fin de cuentas su mundo y su tiempo como sincronía con lo otro que él, con su esfera trascendente. Este modo del fenómeno como fluctuación entre noema y nóesis requiere asimismo al mundo como el momento más básico, como el fondo donde esta conciencia se encuentra y

sobre el cual ésta opera como ordenadora en espacio y en tiempo. Lévinas reflexiona acerca de la conciencia intencional como luz de lo iluminado del fenómeno en tanto que  $\phi\alpha\iota\nu\omega\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , como dupla *presencia-ser* y escribe:

La teoría de la intencionalidad en Husserl, ligada estrechamente a su teoría de la evidencia, consiste a fin de cuentas en identificar espíritu e intelección, e intelección y luz.<sup>86</sup>

Caracterizar a la conciencia intencional y a este modo del fenómeno según la analogía de la luz, es mostrar en ella su carácter principalmente activo: La luz se manifiesta y mide según lo iluminado. Así también el espacio iluminado por la conciencia *pertenece* al espíritu que entiende, que es finalmente el yo que se maneja en el mundo. El mundo de la fenomenología de la presencia es el mundo iluminado *poseído* por el sujeto intelector-aprehensor, y de ahí que se diga que tal mundo siempre es *para-mí*. El objeto teórico es aquel enfatizado en su carácter ontológico de *cosa (sache)*, dejando de lado su carácter de valor (*wert*), siendo más puramente –para Husserl y para este modo de análisis intencional-, fenómeno.

2) **Fenómeno como *enigma***: Paradójica ligazón ésta, que puede causar más de algún sobresalto. Sin embargo, es posible pensar y resignificar este modo de fenomenalidad cambiando las estructuras de conciencia activa y fenómeno constituido por aquella. El Otro hombre es precisamente esta “identidad que la conciencia no constituye, que la conciencia no altera”<sup>87</sup>, y que revela que en la conciencia hay un excedente inasimilable según las dinámicas del yo que, al verse imposibilitado de aprehender este modo de la no-donación, entabla una relación disimétrica, diacrónica con la exterioridad inasible que el Otro indica, reconociendo mediante esta “experiencia” que él mismo no es sólo intención de una actividad, sino cuestionamiento de una pasividad.<sup>88</sup> Este enigma es la paradoja de la alteridad radical, que a fin de cuentas es el Otro hombre en su orden de mostrarse cuando no está presente, digamos que su orden de “aparecer” no como un  $\phi\alpha\iota\nu\omega\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , sino como una

---

<sup>86</sup> Lévinas, Emmanuel, *La Obra de Husserl*, en EDE, ed. cit., p.24.

<sup>87</sup> Gutiérrez, Claudia, *Fenómeno y Enigma*, artículo encontrado en carpeta de seminario de grado, p.2.

<sup>88</sup> Podríamos decir aún, que si el fenómeno de la presencia es el correlato de una conciencia intencional, en el caso del enigma ni siquiera este correlato es posible, precisamente porque la alteridad del Otro *es* la pura pasividad de la conciencia del Mismo que ve cuestionado sus poderes constitutivos. Aquí se ata el nudo que define a la subjetividad: el Otro condiciona al Mismo en tanto él es parte de la articulación de su subjetividad.

huella (*trace*). Para referirse precisamente al modo de la experiencia que no es aquella de la aprehensión y conocimiento de lo otro que la conciencia, Lévinas entabla la noción de *proximidad*. Esta modalidad del fenómeno nunca nos será conocida, sino que siempre próxima. Como dice Claudia Gutiérrez en su estudio sobre Lévinas:

Por otra parte, la proximidad del objeto puede implicar una aproximación paradójica, sin experiencia, aproximación que se pierde en el acercamiento mismo, aproximación jamás cumplida, como experiencia que permanece, por tanto, en lo extranjero, en lo desconocido, en lo sin-identidad, en lo Otro. Pero si el acceso a la cosa forma parte del ser de la cosa<sup>89</sup>, este carácter poderosamente exótico del Otro que se desprende de la descripción, no es otra cosa que el diseño de su propia accesibilidad fenomenal.<sup>90</sup>

Entonces, el enigma también es un fenómeno, el fenómeno de la ausencia, pero el fenómeno donde se entreteje toda la escena de la humanidad. Lo enigmático es la fisura del fenómeno, indica un lado oscuro de aquel que la intencionalidad no podría iluminar, pues la única manera de aproximarse a tal manifestación paradójica es la ética. Lévinas reflexiona sobre esto y dice que “el acceso al rostro [manifestación del enigma en tanto que expresión y proximidad] es de entrada ético”.<sup>91</sup>

\*\*\*

Intentamos en nuestro trabajo detenernos a lo largo de este camino justamente en el paso donde se muestra una manera de ser de la intencionalidad movida en sus orígenes por una pasividad extrema que cuestiona y llama constantemente a la justificación. Lo que descubrimos es que más acá de la intencionalidad, se juega la más decisiva experiencia humana, la cual no podemos leer en clave gnoseológica sino en clave ética. Ciertamente, este tema es dificultoso tanto por el trato de sus nociones como también por el mismo estilo reflexivo sobre el cual Lévinas opera en su fenomenología –por lo mismo sólo pudimos

---

<sup>89</sup> Lévinas, Emmanuel, *Reflexiones sobre la “Técnica” Fenomenológica*, en EDE, p. 92.

<sup>90</sup> Gutiérrez, Claudia, *Fenómeno y Enigma*, artículo encontrado en carpeta de seminario de grado, p.2.

<sup>91</sup> Lévinas, Emmanuel, EI, ed., cit., p. 79.



meramente *mencionar* en este breve trabajo el camino hacia la ética desde el análisis fenomenológico. Esperamos, sin embargo, que las faltas cometidas hoy sean la piedra angular para nuestro trabajo de mañana, donde sí podamos tratar temas tan importantes para la comprensión de una ética como los son los tópicos de la diacronía, la eleidad o la justicia, por nombrar algunos.

Al menos podemos decir, terminada nuestra jornada de hoy, que la mayor potencialidad de un pensamiento como el levinasiano está en que la fenomenología que se descubre a partir del acercamiento hacia lo más íntimo en la subjetividad es aquella que no se resuelve en objetividades y tiempos continuos constituyentes, y que sigue un camino diferente que aquellas concebidas por sus coetáneos fenomenólogos Husserl y Heidegger, los cuales, por su énfasis otorgado al plexo subjetivo de la donación de sentido y la comprensión del ser en cuanto tal, han derivado en Egoología Trascendental y Ontología Fundamental, respectivamente. Podríamos, no obstante, rotular la filosofía de Lévinas como una Ética-Metafísica a la cual se accede analíticamente a través la vía de fenomenología de la ausencia, del fenómeno como enigma.

De este modo también *mencionamos* cómo a través del diseño de esta peculiar fenomenología –de la exterioridad inaprensible del Otro radical, se alza finalmente una filosofía que constituye al ego en un movimiento más fundamental que la representación y percepción de sí en una estructura mundanal, y que es su experiencia metafísica de relación con el Otro hombre bajo la llamada *epifanía del rostro*. Esta experiencia de la proximidad única, metafísica y extra-mundanal de la epifanía, sin embargo, no se queda en la abstracción, sino que llega a nosotros de los modos más concretos, como son las experiencias humanas del amor, de la caricia, del saludo, del odio, de la muerte. Así Lévinas llega a repensar al sujeto del hombre en términos concretos, en términos de situaciones que conforman la llamada “vida de la conciencia” y que no tienen nada de puramente racionales. Digamos, con Daniel Guillot, lo siguiente:

De este modo habrá que anteponer, como fundante de la universalidad y de la racionalidad de la norma ética, una relación “cara a cara” concreta, que haga posible no sólo una razón práctica sino también una razón teórica. La universalidad de la razón emerge en la ruptura de la subjetividad encerrada en sí misma que implica el cara a cara. Esta apertura generosa es la

fuerza de toda generosidad que consiste, fundamentalmente, en una puesta en común más que una visión en común.<sup>92</sup>

Lévinas es fenomenólogo en tanto sitúa a la experiencia, directa e individual, como componente central de su empresa filosófica. Tal noción de experiencia también se ha visto ampliada, así como también las de fenómeno y conciencia, con la posibilidad de aproximarnos a la alteridad de nuestra conciencia sin por ello conceptualarla ni aprehenderla al modo en que asimilamos la alteridad de las cosas del mundo. Correlativamente, podríamos decir, el modo ampliado de la conciencia que Lévinas descubre, en tanto pasividad, es apertura a otro modo de ser del yo –ya no definido como plena realización de y por sí mismo, y también es apertura a otra manera de entender la relación con el mundo a partir del énfasis en esta primordial desnudez del existente. En la relación y experiencia ética, el yo aparece como un yo tímido, porque en su cuestionamiento de su ser-hombre que antes lo afirmaba como un soberano ahora, de cara al Otro, hay un tener-que-justificarse y un tener-que-responder por todo aquello de violencia y de muerte que puede provocar en el otro hombre tan sólo por ocupar su lugar en el mundo. Esto último significa que la pura pasividad que es la conciencia no-intencional recibe el llamado a cuestionarse y a responder a partir de algo que la trasciende de modo radical y que no obstante es lo más próximo a ella: otro hombre. El temor que perturba los poderes del yo no está dirigido hacia una ley anónima y neutral que lo obligue, sino que ocurre a través del enfrentamiento a un *tú* que lo enfrenta y se resiste a ser tematizado y arrojado a la mundanidad de *mi* experiencia intencional.

Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible, se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que cometerla y la justificación del ser antes que su certeza. Probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia.<sup>93</sup>

Finalmente, decir que la ética es anterior a la ontología es decir que en el fondo donde se posibilita toda la comprensión de lo que es, es decir, toda acción teórica que emergerá de allí, es posible sólo mediante el modo en que la subjetividad está conformada,

---

<sup>92</sup> Guillot, Daniel, “Introducción” a *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, p.22

<sup>93</sup> Lévinas, Emmanuel, *Conciencia No-Intencional*, en EN, p.159.

es decir, con todas las experiencias donde el Otro ha tocado la puerta del Mismo en su cuestionamiento a la conciencia soberana y dependiendo de cómo tal conciencia responde tal llamado *diciéndole el mundo*, conociéndolo para expresarlo, como quien escribe un tratado sobre teoría del conocimiento, por ejemplo, para que alguien comparta tales visiones con otras teorías y se forme buena parte del diálogo de dos mil años que dibuja la historia de la filosofía.

## **Bibliografía Principal**

### **1) Obras Principales**

✚ Lévinas, Emmanuel, “De la Existencia al Existente”, Editorial Arena Libros, Madrid, 2000. Traducción al español de Patricio Peñalver.

✚ ....., “El Tiempo y el Otro”, Ed. Paidós, Barcelona, 1993. Traducción al español por José Luis Pardo.

✚ ....., “Enigma y Fenómeno”, en « En découvrant l’Existence avec Husserl y Heidegger », Vrin, París, segunda edición seguida de nuevos ensayos, 1967. Traducción de Manuela Valdivia.

✚ ....., “Reflexiones sobre la ‘técnica’ fenomenológica”, en « En découvrant l’Existence avec Husserl y Heidegger », Vrin, París, segunda edición seguida de nuevos ensayos, 1967. Traducción de Patricia Bonzi.

✚ ....., “La ruina de la representación” en « En découvrant l’Existence avec Husserl y Heidegger », Vrin, París, segunda edición seguida de nuevos ensayos, 1967. Traducción, en carpeta de seminario, de Silvia López y Patricia Bonzi.

✚ ....., “Totalidad e Infinito”, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987. Traducción al español por Daniel Guillot.

✚ ....., “Conciencia no-intencional” en “Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro”, Ed. Pre-textos, Madrid, 1993, Traducción de José Luis Pardo.

✚ Husserl Edmund, “Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, Ed. Fondo de Cultura económica, México, 1949, Traducción al español de José Gaos.

## 2) Textos de apoyo

✚ Emmanuel Lévinas, “La Obra de Edmund Husserl” en « En découvrant l’Existence avec Husserl y Heidegger », Vrin, París, segunda edición seguida de nuevos ensayos, 1967. Traducción, en carpeta de seminario, de Paulina Uribe y Patricia Bonzi.

✚ ....., “Ética e Infinito: diálogos con Phillippe Nemo”, Ed. Visor, Madrid, 1991. Traducción al español de Jesús María Ayuso.

✚ ....., “Signatura” en « La Difficile Liberté », Ed. Alban Michel, París, 1976. Traducción al español, en carpeta de seminario, de Patricia Bonzi.

✚ Husserl, Edmund, “Meditaciones Cartesianas”, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, Traducción de Mario Presas.

## Bibliografía Secundaria

- ✚ Bonzi, Patricia, “Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en E. Lévinas”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional: “Fenomenología hoy: temas y direcciones”, Univ. Alberto Hurtado, Santiago, 2004.
- ✚ Farber, Marvin, “Husserl”, Ed. Losange, Buenos Aires, 1956. Traducción española por José María Coco Ferraris
- ✚ Landgrebe, Ludwig, “El Camino de la Fenomenología”, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, Traducción española de Mario Presas.
- ✚ Guillot, Daniel, “Introducción” a “Totalidad e Infinito”, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.
- ✚ Waldenfels, Bernhard , “El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas”, conferencia dictada sobre el tema “Lévinas on the Saying and on the Said”, Emory University, Atlanta, 1999.
- ✚ Sucasas Peón, J. Alberto, “La Subjetivación. Hipóstasis y gozo”, artículo aparecido en Revista *Anthropos*, ed. n°176, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998
- ✚ Gutiérrez Claudia, “Fenómeno y Enigma”, artículo inserto en carpeta de seminario de grado, 2005.
- ✚ Murakami, Yasuhiko, “Lévinas Phénoménologue”, Ed. Jérôme Million, 2002

## **Imagen Portada**



