



**EL SUJETO EN LA ENCRUCIJADA**  
**DE LA ONTOLOGÍA DE HEIDEGGER A LA**  
**METAFÍSICA DE LEVINAS**

**PABLO PÉREZ ESPIGARES**

**TESIS DOCTORAL**  
**UNIVERSIDAD DE GRANADA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II**  
**PROGRAMA OFICIAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR: PROFESOR LUIS SÁEZ RUEDA**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autor: Pablo Pérez Espigares

ISBN: 978-84-9125-540-6

URI: <http://hdl.handle.net/10481/42677>

El doctorando, PABLO PÉREZ ESPIGARES, y el director de la tesis, Luis Sáez Rueda (), garantizamos, al firmar esta tesis doctoral (*EL SUJETO EN LA ENCRUCIJADA. ENTRE LA ONTOLOGÍA DE HEIDEGGER Y LA METAFÍSICA DE LÉVINAS*), que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 10 de noviembre de 2015

Director/es de la Tesis

Doctorando



Fdo.: Luis Sáez Rueda

Fdo.: Pablo Pérez Espigares

*A mis seres queridos*

## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN .....</b>	<b>11</b>
<i>La metafísica y la “vuelta” (rétournement) del sujeto.....</i>	<i>11</i>
<i>Historia de un des-encuentro.....</i>	<i>19</i>
<i>De interrupción en interrupción: la andadura de Levinas.....</i>	<i>24</i>
<i>Plan de trabajo y objetivos .....</i>	<i>26</i>

### I

#### **¿QUÉ PASA CON EL SER? Entre la pura afirmación y el puro anonimato**

<b>APERTURA .....</b>	<b>31</b>
<b>I.1. DE LA PREGUNTA POR EL SER A LA CUESTIÓN DEL SÍ MISMO.....</b>	<b>31</b>
<b>I.2. IL Y A: EL ANONIMATO IMPENITENTE DEL SER –LEVINAS, “INTÉRPRETE” DE LA FACTICIDAD.....</b>	<b>67</b>
<b>I.3. LEVINAS, “INTÉRPRETE” DE LA FACTICIDAD: PESADEZ Y LEVEDAD DEL SER .....</b>	<b>73</b>
<b>I.4. SER, ¿MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL? .....</b>	<b>82</b>

### II.

#### **EL ENIGMA DE LA INTERIORIDAD: La subjetividad como acontecimiento**

<b>APERTURA .....</b>	<b>90</b>
<b>II.1: LA RELACIÓN CON LA EXISTENCIA Y EL INSTANTE .....</b>	<b>96</b>
<i>II.1.A: El cansancio, la pereza y el esfuerzo .....</i>	<i>110</i>
<i>II.1.B: La densidad ontológica del presente o el carácter articulado del instante .....</i>	<i>114</i>
<b>II.2: LA AMBIGÜEDAD DE LA HIPÓSTASIS.....</b>	<b>119</b>
<i>II.2.A: Posición y Posesión .....</i>	<i>119</i>
<i>II.2.B: Identidad y pasividad del sufrimiento .....</i>	<i>124</i>
<b>II.3: SURGIMIENTO CORPORAL DE LA CONCIENCIA .....</b>	<b>128</b>
<i>II.3.A: Sueño, inconsciente y trauma.....</i>	<i>128</i>
<i>La conciencia y el inconsciente .....</i>	<i>132</i>
<i>II.3.B: Sustantividad y soledad .....</i>	<i>137</i>

APERTURA .....145

III.

**DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA SUBJETIVIDAD: Lo concreto del egoísmo**

**III.1: ESTAR-EN-EL-MUNDO: LA ECONOMÍA DE LA INTERIORIDAD O “TRAS-DESCENDENCIA” .....146**

*III.1.A: Separación y resistencia a la totalidad: Primum vivere ..... 147*

*III.1.B: Nacimiento latente del mundo y el riesgo de la clausura ..... 153*

**III.2: GOZO Y SENSIBILIDAD.....156**

*III.2.A: Recogimiento: La extraterritorialidad de la morada ..... 156*

*III.2.B: La belleza del mundo y la sombra del tedio ..... 161*

**III.3: TRABAJO, OBRA Y REPRESENTACIÓN .....164**

*III.3.A: La moral de los alimentos terrestres ..... 164*

*III.3.B: La preocupación por el mañana y la fragilidad de la voluntad..... 166*

IV.

**DIMENSIÓN ÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD: la vulnerabilidad del yo**

APERTURA .....169

**IV.1: DE LA CUESTIÓN DEL SÍ MISMO AL CUESTIONAMIENTO DEL YO: TRASCENDENCIA .....170**

*IV.1.A: De-posición y des-posesión ..... 173*

*IV.1.B: El encuentro y la sustitución: entre anfitrión y rehén ..... 175*

**IV.2. EL TIEMPO Y EL OTRO .....179**

*IV.2.A: La defección del fenómeno ..... 184*

*IV.2.B: Entre visitación y persecución ..... 188*

**IV.3: PACIENCIA Y ESPERANZA .....195**

*IV.3.A: Más allá de lo posible ..... 195*

*IV.3.B: Inspiración y profetismo ..... 200*

V.

**EPÍLOGO: DE LA ÉTICA A LA JUSTICIA**

**V.1. MÁS ALLÁ DEL ROSTRO.....207**

**V.2. EL TERCERO Y EL ORIGEN DE LA PREGUNTA.....208**

**V.3. JUSTIFICACIÓN ÉTICA DE LA POLÍTICA .....210**

**CONSIDERACIONES FINALES.....214**

<b>RESUMEN EN FRANCES/ RÉSUMÉ EN FRANÇAIS .....</b>	<b>218</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>241</b>





## PRESENTACIÓN

En uno de sus últimos textos, Emmanuel Levinas (1906-1995) reconoce que el objetivo principal de su trayectoria filosófica no ha sido otro que el de buscar el *sentido* o la inteligibilidad de la *trascendencia*, y ha sido en la *ética*, entendida como relación entre el Mismo y lo Otro sin síntesis posible, donde él ha encontrado el cumplimiento o la “puesta en escena” de dicho sentido<sup>1</sup>. Anárquicamente, más allá o más acá, del orden del *logos* y del *ser*, es en la relación ética entre el yo y el otro, donde acontece el *sentido*: la *significancia* de toda *significación* surge en la afectividad y la pasividad de un sujeto que recibe al otro sin poder integrarlo. La mejor manera de comprender cómo se articulan todos estos motivos (yo-otro-trascendencia) en su reflexión, es, a nuestro juicio, aclarando cómo su propuesta de una *metafísica de la alteridad trascendente* se despliega como una *filosofía de la subjetividad*.

De hecho, es como “una defensa de la subjetividad”<sup>2</sup> como el autor anuncia su propuesta filosófica desde las páginas iniciales de *Totalidad e infinito* (1961), obra que merece, sin duda, el calificativo de “maestra” y donde se muestran con más nitidez que en ninguna otra la distancia y los desacuerdos con Martin Heidegger (1889-1976), el que fuera su profesor a finales de los años 20 en Friburgo. El intento allí emprendido por rearticular la noción de subjetividad en clave ética hace de dicho libro una perfecta réplica a *Ser y Tiempo* (1927), de ahí el papel central que otorgaremos esas dos obras a la hora de reproducir la controversia entre ambos autores, tomando precisamente ese hilo conductor, la cuestión del sujeto.

### ***La metafísica y la “vuelta” (rétournement) del sujeto***

Desde esa perspectiva, la posición de Levinas no puede dejar de ser una posición excéntrica en una época como la nuestra, calificada, tal vez un poco a la ligera, de *post-*

---

<sup>1</sup> Cfr., Levinas, E., *De Dios que a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995, p. 123 (en adelante citado por *DDI*)

<sup>2</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1995, p.52 (en adelante citado por *TI*).

*metafísica*, aspecto éste —a la ligereza del diagnóstico nos referimos— en el que podrían coincidir ambos filósofos, aunque por razones bien diferentes como iremos viendo. Desde un punto de vista filosófico, si por algo se caracteriza nuestro tiempo es por encontrar una de sus “señas de identidad” en la impugnación del privilegio acordado a la idea de sujeto desde la modernidad. Curiosa paradoja la de enarbolar una bandera como ésa para destruir lo que ha representado la quintaesencia del fundamento, extraña seguridad la que se encuentra en esa destrucción, hasta el punto de que ya casi es un lugar común.

La “crisis del sujeto” es, en efecto, una temática manida y hasta manoseada, tratada ya desde las perspectivas más diversas. Piedra filosofal de la metafísica moderna, la idea de sujeto se erigió como el eje desde el que establecer las bases de toda epistemología y toda moral, de ahí que una evaluación crítica de lo que posiblemente queda de dicha metafísica lo convierta en pieza clave sobre la que pronunciarse, bien como eso que necesita ser definitivamente superado, o bien como aquello que tal vez pueda ser pensado totalmente de otro modo.

Dicha crisis arranca en la pretensión de la filosofía de “pensar hasta el final”, y con esa *vocación* de auto-crítica se abre la suspicacia ante los excesos de cualquier posición fundamentalista que plantee el problema del *sentido* de lo real de forma unitaria, global y asentado supuestamente sobre certezas incommovibles. En esa empresa le acompañan, como a rebufa, otras disciplinas del “saber”. De este modo, la idea de sujeto, en efecto, se halla asediada por múltiples frentes, y desde todos ellos se la tacha de impertinencia trasnochada. En el ámbito de las ciencias humanas (lingüística, sociología, psicoanálisis) aparece como una construcción o una ficción producto de una nostalgia humanista, desde el ámbito de la biología y la neurociencia, erigidas en nuestros días en garantes y depositarias exclusivas de la razón, se lo denuncia y proscribire como un mera quimera espiritualista. Pero es en filosofía, con fundamento de causa y con buenos argumentos, desde el anti-humanismo que arranca en Nietzsche y llega hasta Foucault, igualmente desde la hermenéutica y la filosofía analítica, donde se decreta su desaparición como corolario de la “muerte de Dios”, ídolo teológico que en el fondo sería su modelo inconfesado: “a rey muerto, rey puesto”.

Dado que, al parecer, ya no nos conformamos con ningún “sueño dogmático”, el *cogito* “descubierto” por Descartes ha dejado de ser el yunque sobre el que se aspiraba a reconstruir el orden de las verdades. El *yo*, denunciado como ilusión, hace aguas y se diluye a la hora de *ponerse*, ya no es aquello de lo que se tiene conciencia, ya no se

identifica “desde dentro”, y parece tener que resignarse a interpretar un papel en el gran teatro del mundo, arrojado o envuelto en un drama privado, social e histórico del que no sería el autor. Habiendo olvidado el *Infinito* que, según Descartes, habita en el sujeto otorgándole permanencia a la certeza de sí, o incapaz de hallar, como diría Kant, la ley que en el trasfondo de su finitud rige sus pensamientos y actos, el *yo* ha de contentarse por aguardar el sentido de su ser de una anónima exterioridad social o histórica y parece verse abocado a una lucha por el reconocimiento a veces teñida con una violencia proporcional a su precariedad.

Desde esto que acabamos de señalar, la “crisis del sujeto” parece desbordar el ámbito mismo de la filosofía. Nos vemos sumidos en una época “post-moderna” – calificativo de nuevo polémico e impreciso–, pero seguimos pensando y nos seguimos pensando con las claves de la modernidad. Incapaces de encontrar referencias para sobrevivir en este “intervalo abismático”, el sujeto vuelve como un *fantasma* para reencarnarse, tanto a nivel individual como colectivo, en la problemática político-social de las *identidades*: ideal de autorrealización, afirmación excluyente de las diferencias, deseo irrefrenable de ser el protagonista de la propia historia. Lo paradójico de la situación estaría en que actualmente la identidad ya no se forja integrándose en un supuesto orden universal y prescindiendo de nuestras particularidades, sino al revés, replegándose sobre esos rasgos particulares que parecen definirnos y distinguimos frente a la pluralidad de formas de vida que ofrece el gran mercado global.

El contraste entre este retorno de las identidades y el diagnóstico de la filosofía es llamativo. Ante este panorama ¿realmente se puede hablar de una “crisis del sujeto”? ¿Se le ha escapado algo a la crítica filosófica del mismo o, incluso, no vendría dicha crisis provocada por la misma crítica? Esto último es, evidentemente, una exageración, la filosofía no tiene, por suerte o por desgracia, la capacidad de dirigir la historia. Pero tampoco puede limitarse a levantar acta de lo que acontece si no quiere dar lugar a una nueva *mascarada* en su pretensión de conjurar esa otra ilusión. Lo que así queremos subrayar es la incertidumbre que sigue rodeando a esa cuestión, que no es meramente teórica, sino que atañe, dicho en lenguaje fenomenológico, a la realidad vivida, o más radicalmente, que afecta a nuestra propia vida, la de personas o individuos singulares que pierden toda certeza sobre su ser y quedan a la intemperie, en el desconcierto acerca de sí, a la deriva.

Esa paradójica necesidad de subjetivación que dirige nuestras representaciones, o más bien esa necesidad de “empoderamiento”, surge, efectivamente, como respuesta

*reactiva y nihilista* al uniformador proceso de mundialización. Si la *pregunta* es, como decía Heidegger, la “piedad del pensar”, lo menos que puede hacer la filosofía es preguntar adecuada y radicalmente y, en ese sentido, su crítica al sujeto moderno alcanza una profundidad sin precedentes. Para él, dicho resumidamente, la idea de sujeto no es sino una auto-comprensión falseada de nosotros mismos, un enmascaramiento y una huída de nuestra finitud. Más allá, pensada desde el acontecer del Ser, la subjetividad no sería sino la figura *epocal* en la que se manifiesta la *apatricidad* en la que vive hombre y cuyo corolario inevitable es la *errancia* de nuestro mundo tecnológico.

Desde esa posición, la paradoja de nuestra situación histórica a la que nos referíamos es sólo aparente, pues la idea de sujeto sigue siendo el supuesto de todo ese proceso. Sin entrar por ahora en matices, ya sea como *caída* en el *Uno* o en el “nosotros impersonal” de la existencia cotidiana, ya sea como *voluntad de aseguramiento* en el sistema total de organización tecnológica, dicho proceso no es sino el cumplimiento de la “metafísica de la subjetividad”. Las violencias identitarias y los desmanes tecnológicos que devastan la tierra tienen su explicación en la *hybris* del sujeto. La vigencia de la subjetividad como forma de pensarnos a nosotros mismos o como paradigma e “imagen distorsionada del mundo” sigue intacta, careciendo de relevancia si la idea de sujeto recae sobre el sistema anónimo, una comunidad humana o un individuo cualquiera.

Lo que se esconde tras esa existencia errática o decadencia “espiritual” es, según Heidegger, la falta de coraje o de serenidad por parte del ser humano para mirar de frente la nada que habita en el fondo de su ser. La posibilidad de un nuevo inicio para el pensamiento y para otra forma de habitar la tierra pasa por replantear la pregunta por el Ser atendiendo a ese “velo” que lo oculta y que propicia a la vez su dispensación. Se trata, para él, en un primer momento, de desenmascarar la condición ontológica del ser humano, y posteriormente, desde una nueva perspectiva, de atravesar la historia de la metafísica rastreando el olvido del Ser para pensar *propiamente* la esencia del nihilismo y despejar con ello la forma impropia del mismo que anida en toda posición humanista. Sólo así, una vez horadado el escollo que supone la “metafísica de la subjetivi(dad)”, podría relampaguear la *originariedad* de nuestra existencia para iluminar fugazmente nuestro presente histórico.

Conviene mencionar, aunque sea brevemente, la diferencia entre ese potente marco interpretativo que elabora Heidegger para *superar* la metafísica y el resto de

“hermenéuticas” que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX e inspiradas en él, especialmente el estructuralismo en sus múltiples variantes, también acometen la crítica del sujeto. Estas últimas proceden a desarrollar una genealogía que permita desentrañar la historicidad interna del sujeto, el cual puede interpretarse desde ahí como la plasmación concreta, pero contingente, de todo un entramado de factores que determinan su aparición. La subjetividad no pasaría de ser una posibilidad históricamente contingente de pensar la realidad del hombre, pero no su esencia, la cual, hablando con propiedad, no existe.

Algo de esto hay en Heidegger, pero sólo fijándonos en lo que acabamos de mencionar, puede percibirse la diferencia de su planteamiento. Para el pensador de Friburgo, la esencia del hombre *es* su *ec*-sistencia. Profundizando más tarde esta sentencia desde una perspectiva histórica o *historial*, lo que pretende señalar, entre otros elementos, es que en el sujeto entendido como *autoconciencia* queda fuera aquello que lo precede y propicia su aparición, pero que, a la vez, impide su ideal de autotransparencia. Lo decisivo es que eso que lo precede, bien la *facticidad* de la existencia, bien el *envío* del Ser, no puede ser objeto de conocimiento, mientras que aquellas otras críticas pretenden ofrecer, a través del desguace del andamiaje de la subjetividad, una explicación total de su proceso de constitución, recayendo de ese modo en la objetivación de lo real que denuncia Heidegger como lo más característico de toda posición metafísica.

Sin duda, la reflexión de Heidegger influye de manera decisiva en Levinas, quien, por otra parte, es muy consciente de la diferencia que acabamos de explicitar. La destrucción ontológica del sujeto emprendida en *Ser y Tiempo* será recuperada críticamente por el filósofo francés. Por otro lado, él mismo recuerda como “con Heidegger, en la palabra ‘ser’ se ha despertado su ‘verbalidad’, lo que en ella es acontecimiento, el ‘pasar’ del ser. Como si las cosas y todo lo que es ‘llevasen un tren de ser’, ‘desempeñasen el oficio de ser’. Heidegger nos ha acostumbrado a esta sonoridad verbal. ¡Es inolvidable, aunque banal hoy, esta reeducación de nuestro oído!”<sup>3</sup>. Sirvan estas declaraciones como muestra de hasta qué punto Levinas percibe la importancia del nuevo lenguaje introducido por Heidegger como una de las claves para la crítica de la subjetividad. Igualmente dejan ver su aprecio por la finura de un planteamiento que, sacando a la luz los presupuestos ontológicos sobre los que se

---

<sup>3</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, (entrevista de Philippe Nemo), Visor, Madrid, 1991, p.36 (a partir de ahora citado por *EL*).

asienta la filosofía occidental, nos obliga en adelante a pensar al margen de la búsqueda de un fundamento.

Lo interesante de la filosofía de Levinas, que hace de la ética –y no de la ontología– la *filosofía primera*, es que, sin adherirse al análisis de Heidegger, recuperará, como decimos, gran parte de la acerada crítica de éste al sujeto moderno – *con-desde* Heidegger y *contra* Heidegger será por tanto su forma de proceder. La ruptura levinasiana con el grueso de la tradición occidental se traduce, a nuestro entender, en una más matizada *desconstrucción* del *cogito*, cuyas determinaciones fundamentales (identidad, libertad, poder) se ven desestructuradas enigmáticamente por aquello que las desborda (alteridad, responsabilidad, pasividad). Ahora bien, no se tratará para él de borrar al sujeto del mapa, sino tan sólo la configuración ontológica que adquirió en el seno de la modernidad y que fue magistralmente denunciada por su predecesor. Su intento será, como hemos apuntado ya, el de reacuñar, reescribir la subjetividad en términos éticos. El socavamiento y la perturbación infligidas al *ego cogito*, posibilita el surgimiento de una subjetividad que ya no se declinará en nominativo –*je*– sino en acusativo –*moi*– y en dativo –*pour-l'autre*–, abriendo con ello un horizonte donde la ética desplazará a la ontología de su lugar privilegiado. Por eso hay que estar atentos a la *inactualidad e intempestividad* de su planteamiento<sup>4</sup>, en cierto modo inclasificable, en esa controversia entre los partidarios y detractores de la subjetividad:

“Aquí es donde se hace necesario denunciar la sospecha que el objetivismo hace caer sobre toda filosofía de la subjetividad y que consiste en medir y controlar el Yo por lo que es objetivamente constatable. Posición posible, pero arbitraria. Incluso si el Yo no fuese más que un reflejo ilusorio y se contentase con ficciones, tendría una significación propia precisamente en tanto que sería esta posibilidad de abandonar el orden objetivo y universal para persistir en sí mismo. Abandonar el orden objetivo puede hacerse tanto hacia la

---

<sup>4</sup> Sobre lo intempestivo de su propuesta, y como réplica a las críticas de a-historicismo, puede verse, Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993 (en adelante citado por *HH*). Llamativa es la forma en la que Nietzsche aparece y es mencionado en dicho libro. Creemos que podría rastrearse una explicación silenciosa con el autor del *Zarathustra* a lo largo de la obra de Levinas, especialmente, por ejemplo, en la primera parte de *Totalidad e Infinito*. Aunque venimos intentando reproducirla desde hace tiempo y sería de gran valor compararla con la lectura heideggeriana, aquí será una temática que dejaremos de lado por falta de tiempo y para no desviarnos.

responsabilidad más allá de la libertad, como hacia la libertad del juego sin responsabilidad. El yo está en la encrucijada”<sup>5</sup>.

Situado en esa encrucijada, cabe preguntarse todavía si el sujeto debe claudicar ante las críticas que someramente hemos perfilado. Aceptando la pertinencia de esas hermenéuticas –ontológica, histórica, psicoanalítica, sociológica o biológica– que ponen atinadamente en duda su primacía, podemos todavía dudar que sea acertado desechar sin más la idea de sujeto. Levinas, evidentemente, se pregunta por las consecuencias éticas y políticas de esa desaparición, pues con ella lo que cae bajo la sospecha de inconsistencia es el conjunto de las nociones morales de *responsabilidad y libertad*.

En la situación actual, que hemos calificado de *nihilista* –lo que podría ser suscrito por Levinas, cuando el mundo lejos de presentarse como un *cosmos* ordenado y se ve envuelto en un estado de guerra permanente ¿cómo entender la lucha de los hombres por su *dignidad*, si el sujeto sucumbe al dominio del determinismo y si responsabilidad y libertad son ridículos conceptos de los que cabe dar cuenta por los descubrimientos científicos? Heidegger, a su manera, también se enfrenta a esa cuestión y dotará de “dignidad ontológica” a esos conceptos a través de la *analítica existencial* de *Ser y Tiempo*, donde nosotros pondremos principalmente el foco de atención, y, en su “segunda navegación”, a través de la *rememoración* de la historia de la metafísica.

Con ello, imprevisiblemente, le abría un camino a la propuesta de Levinas que defiende la idea de una *heteronomía* como aquello que precede la auto-posición del sujeto cartesiano, algo que, quizá, no habría podido formular sin apoyarse en el trabajo de Heidegger. Sin embargo, para él se trata de una heteronomía *moral*, pues no es el Ser el que *se pone* como cuestión explicitándose en nuestra existencia, sino que nuestro propio ser, nuestra propia existencia se ve puesta en cuestión al sentirse afectada por el imperativo de una *exterioridad*, por la llamada de la trascendencia del otro que me obliga inexcusablemente a responderle. Para él no se trata tanto de salvar la “dignidad ontológica” del hombre como de cuestionar el primado filosófico de la pregunta por el Ser, y por ello se muestra atento a una ética que no se fundamente en la ontología:

“Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que deshechizarse; que el ser jamás es –al

---

<sup>5</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995, p.191, nota 24. También, por ejemplo, *ibid.*, p.113 (a partir de ahora citado por *DOM*).

contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras— su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo sentido”<sup>6</sup>.

Desde ese planteamiento, Levinas apunta ciertos momentos privilegiados de la historia de la filosofía que abalarían su lectura y pondrían en duda el carácter omniabarcante de la *Historia del Ser* y su originariedad. Quizá también motivado por la unilateralidad de la reflexión heideggeriana, su filosofía es un intento permanente de *traducción*, moviéndose, cual funámbulo, en el fino hilo que une y separa a Jerusalén y Atenas: “Pienso que Europa es la Biblia y los griegos, pero es la Biblia la que también hace necesarios a los griegos”<sup>7</sup>. Sin la pretensión de reescribir la historia de la filosofía desde un único punto de vista y tampoco conciliar esas dos tradiciones, persigue mostrar la mutua y fructífera interrupción entre ambas<sup>8</sup>.

Levinas recoge la herencia de un desmitologizado profetismo que él considera la excelencia misma del judaísmo, no para otorgarle carta de ciudadanía filosófica, ni para establecer una jerarquía entre Biblia y filosofía, sino porque su legado “da que pensar” y abre el camino para una racionalidad distinta de la ontológica. A su juicio, una filosofía como la surgida en Grecia trata de formular en conceptos y sistemas el ser y el ser del hombre, reprimiendo así el carácter *heterológico* y *trascendente* de la experiencia.

La recuperación heideggeriana de esa tradición se mueve en el mismo sentido, el ser y el ser del hombre han de ser pensados conjuntamente, en su co-pertenencia original. Bien a través de la “existencia resuelta”, bien en el *Geviert*, su pensamiento del Ser, en cuanto ontología, sigue siendo filosofía de la inmanencia. Frente a esa opción que quiere buscar un nuevo inicio en el “origen”, el recurso de Levinas a la tradición hebrea pone de relieve lo “ab-soluto” de la trascendencia del “otro”, irreductible a cualquier determinación y apropiación, como aportación religiosa que es preciso *contrastar*, es decir, que ha de ser tematizada “hablando griego”.

Aquí no se recoge el monoteísmo ético en bloque intentando secularizarlo. La religión, como “lo otro” de la filosofía, se relaciona con ella en un *double-bind*, interrumpiéndose y asediándose mutuamente, contaminándose, impidiendo su respectiva pureza. Y la *ética* como “filosofía primera”, tal y como la piensa Levinas,

---

<sup>6</sup> Levinas, E., *EI*, op. cit., 114.

<sup>7</sup> Poirié, F., *Emmanuel Levinas: Ensaio e entrevistas*, Perspectiva, São Paulo, 2007, p. 105 (la traducción desde el portugués es nuestra).

<sup>8</sup> Sobre esta problemática nosotros intentamos, en su momento, aportar nuestro granito de arena, cfr., Pérez Espigares, P., “Emmanuel Levinas: ¿Por qué una metafísica ‘a-tea’? Una lectura de Totalidad e Infinito”, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 69, num. 259, Comillas, Madrid, mayo-agosto 2013, pp. 275-299.



sería ese terreno intermedio, ese límite, ese lugar de tránsito o *no-lugar* donde acontece el sentido más allá del Ser concebido no como lo “igual” (*Das gleiche*), sino como lo “Mismo” (*Das Selbe*).

Levinas no quiere escribir una ética filosófica y no pretende fundamentar un sistema de reglas universales, que pudieran servir de guía a nuestras acciones. Al contrario, denuncia a esa filosofía que quiere deducir la ética de una racionalidad previa que pudiera *fundarla*. Para él no se trata de una rama del saber, sino, del “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro”<sup>9</sup>.

El reproche de Levinas a la tradición es “poner a las ideas en lugar de las personas, el tema en lugar del interlocutor, la interioridad de la relación lógica en lugar de la exterioridad de la interpelación. Los entes remiten a lo Neutro de la idea, del ser, del concepto”<sup>10</sup>. Desde una posición como ésta, ¿cómo atender a la alteridad singular del ser humano y cómo pensar la moralidad de la moral o el sentido de la ética?

Él intenta pensar cómo la preocupación por el otro emerge en el hombre sin su consentimiento previo, sin buena voluntad por su parte –postura que se sitúa en las antípodas de cualquier planteamiento moralista. ¿Crisis del sujeto? Por supuesto. ¿Crítica del sujeto? Faltaría más.

Pero cabe pensarlo completamente de otro modo: el yo es la crisis misma del Ser y del ente en lo humano. Es el Ser el que entra en crisis y ve perturbado el trabajo de la esencia (*wesen*), no porque hubiera que comprender un nuevo secreto semántico en ese verbo que llamamos a la ligera “auxiliar”. Es porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado ante el otro por lo que el poder del origen y de lo propio entra en crisis, porque yo me pregunto “si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar del otro”<sup>11</sup>. Hasta ahí nos quiere llevar Levinas.

### ***Historia de un des-encuentro***

Se puede decir que Levinas se hace como filósofo de la mano de Heidegger, expresión quizá exagerada pero que pretende subrayar hasta qué punto se queda corto aquí hablar de influencia y de posibles y posteriores fidelidades o infidelidades. Evidentemente su pensamiento también dialoga y se apoya en otros “nombres propios” muy queridos y

---

<sup>9</sup> Levinas, E., *TI*, op. cit., p. 67.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>11</sup> Levinas, E., *EN*, op. cit., 177

estimados por nuestro autor, entre los que cabe destacar a Kant, Husserl, por supuesto, Rosenzweig o Blanchot<sup>12</sup>. Igualmente Levinas señaló cómo empezó a interesarse por la filosofía a partir de sus lecturas de autores rusos como Puschkin, Lermontov, Tolstoi y, sobre todo, Dostoievski, en los que percibía preocupaciones por cuestiones fundamentales, verdaderas inquietudes metafísicas. Y también manifestó la importancia que para él tuvieron los distintos profesores con los que se encontró al inicio de su andadura filosófica en Estrasburgo, “verdaderos hombres inolvidables”<sup>13</sup>. Por otro lado, él se muestra convencido de que “todo pensamiento filosófico reposa sobre experiencias pre-filosóficas” y, en ese sentido, la lectura de la Biblia juega un papel esencial en su forma de pensar filosóficamente<sup>14</sup>.

Teniendo eso presente, nosotros creemos que su interlocutor principal es, después de todo, el denominado “maestro de Alemania”. Levinas piensa siempre *con* y *desde* Heidegger y si algunas de sus críticas pueden ser calificadas de vehementes o incluso de virulentas, hay que subrayar que se trata siempre de distancias o fricciones que cobran cuerpo en el *interior* mismo del pensamiento heideggeriano. Con esto no sólo queremos decir que Levinas habla con conocimiento de causa, como gran conocedor de su obra, sino que pensar *contra* Heidegger suponía para él pensar también contra sí mismo.

La “difícil libertad” de todo pensador pasaba para él por “abandonar el clima de esa filosofía, así como por la convicción de que no cabría salir de ese clima dirigiéndose a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana”<sup>15</sup>. Su pretensión, por tanto, no es la de dejar simplemente atrás o superar a Heidegger, sino de atravesarlo y torsionarlo desde dentro para pensar de otra manera la inteligibilidad de lo real, el lugar o el *no-lugar* del ser humano en el mundo, en definitiva, otra experiencia del acontecimiento de sentido que ilumina y pone en marcha al pensamiento.

---

<sup>12</sup> Cfr., Levinas, E., *Nombres propios*, Kadmos, Salamanca, 2008 (a partir de ahora citado por NP). Impresionante homenaje de Levinas a filósofos o literatos que de un modo u otro se cruzaron en su camino y por los que se sintió interpelado, “personas cuyo decir significa un rostro (...), resisten a la disolución del sentido y (...) nos ayudan a hablar”, personas cuyas obras, más allá del nombre propio, permitían pensar el alba de una inteligibilidad diferente, otra forma de pensar el *sentido*. *Ibid.*, 14.

<sup>13</sup> Cfr., Poirié, F., *Emmanuel Levinas, ensaio e entrevistas*, op. cit., pp. 58-59 (la traducción desde el portugués es nuestra).

<sup>14</sup> Levinas, E., *EI*, op. cit., p. 26. Ver también Levinas, E., DOM, op.cit., 65. Sobre la herencia hebrea en el pensamiento de Levinas son una referencia todos los trabajos de Catherine Chalié, especialmente *La huella de lo infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004. Igualmente en España dicha temática ha sido abordada, entre otros, por Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Sígueme, Salamanca, 2007, especialmente pp. 25-50 y pp. 313-361.

<sup>15</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 18 (en adelante cita por EE).

Por otro lado, las muestras sinceras de admiración ante su genialidad y brillantez han sido numerosas por parte de Levinas, quien consideraba a Heidegger como “el filósofo más grande del siglo XX, quizá uno de los más grandes del milenio”<sup>16</sup>. En unos de sus primeros artículos, describiendo el panorama filosófico de Friburgo, “ciudad de la fenomenología” en los años 20, recalca la novedad que suponía su filosofía y la revolución que con ella se avecinaba<sup>17</sup>. Es muy ilustrativa a este respecto la forma en que expresa el impacto que en su juventud le causó asistir a sus clases y la lectura de su obra de 1927. Preguntado por los motivos que le llevaron a acercarse a la fenomenología y tras subrayar la fecundidad del método inaugurado por Husserl, afirma: “Hablando en el lenguaje del turista, tuve la impresión de que fui hacia Husserl y descubrí a Heidegger (...) En Heidegger (...), cada página era una novedad. Le cuento impresiones, no estoy seguro de que fuesen tan verdaderas como sinceras (...) Todo parecía inesperado en Heidegger, las maravillas de su análisis sobre la afectividad, el nuevo acceso a lo cotidiano, la diferencia entre el ser y el ente, la famosa diferencia ontológica”<sup>18</sup>.

Ahora bien, esa admiración y respeto intelectual, como se puede apreciar, se deben principalmente a *Ser y Tiempo*, obra que Levinas sitúa entre los “cuatro o cinco” libros más “bellos” e importantes de la historia de la filosofía, una “cumbre de la fenomenología”<sup>19</sup>. A su entender, si la obra ulterior de Heidegger sigue siendo válida es por ese impresionante trabajo de 1927, reconociendo, no obstante, que su lectura del llamado *segundo* Heidegger es más superficial y no le produjo una impresión comparable ni le resulta convincente por la desaparición del rigor fenomenológico: “El rigor con el cual aquello era pensado, el brillo de las formulaciones, absolutamente impresionantes. Hasta hoy, eso me parece más valioso que las últimas consecuencias especulativas de su proyecto, el fin de la metafísica, los temas del *Ereignis*, el *es gibt* en su misteriosa generosidad. Lo que me queda de Heidegger es la aplicación genial de análisis fenomenológico descubierto por Husserl y, desgraciadamente, el horror de 1933”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Levinas, E., “Filosofía, justicia y amor”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 141 (a partir de ahora citado por EN).

<sup>17</sup> Levinas, E., “Friburgo, Husserl y la fenomenología” (1931), en *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 89-100.

<sup>18</sup> Poirié, F., *Emmanuel Levinas, ensaio e entrevistas*, op. cit., p. 64.

<sup>19</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, op. cit., p. 35; “Filosofía, justicia y amor”, op. cit., 141. Igualmente puede verse “El otro, la utopía y la justicia”, en *Entre nosotros*, op. cit., p. 273.

<sup>20</sup> Poirié, F., *Emmanuel Levinas, ensaio e entrevistas*, op. cit., p. 65 (la traducción desde el portugués es nuestra).

Tarea ardua la de “emanciparse” del maestro, tanto por el calado del *corpus* filosófico heideggeriano, como por todo lo que representa la figura del pensador alemán para la filosofía contemporánea; tarea, quizá, algo traumática también por las amplias expectativas despertadas por un pensador tan potente y vigoroso, pero que acabó participando desastrosamente, pero no por casualidad, en los peores y más trágicos acontecimientos de la historia de Europa, algo que Levinas nunca pudo olvidar.

Maurice Blanchot, su amigo íntimo, en alguna ocasión describió ese fatídico compromiso heideggeriano como una “herida” para la filosofía, herida difícil de restañar para Levinas que, probablemente, la sintió como una traición personal. En una de sus *Lecturas Talmúdicas* que trata sobre el perdón, dice que “se puede perdonar a muchos alemanes; pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger”<sup>21</sup>, es difícil perdonar a quien nunca pidió perdón. Para quien ha sostenido que “existir es filosofar”, para quien cree que el pensar esencial pasa por hacerse cargo del destino histórico, quizá no quepa, como muchos pretenden, separar la obra de la propia biografía y, en ese sentido, la responsabilidad –que no culpabilidad– es mayor. Evidentemente, nadie está a salvo de equivocarse, sería ilusorio exigir una perfecta coherencia entre lo que decimos y hacemos, y tal vez el *schuldig-Sein* sobre el que tanto nos ilustró Heidegger se le mostrara al final de su trayecto con un nuevo *fondo abismal*, pero lo cierto es que nunca dio muestras públicas de arrepentimiento. Si se trató meramente de un error por falta de experiencia o se sostiene que fue víctima de la grandeza de su pensamiento, algo a lo que se recurre para justificarlo, eso no exime de la asunción de responsabilidades.

La lectura levinasiana de Heidegger, en ese sentido, tiene claramente un sentido ético y político, pero no tiene nada de revanchista. Lejos del resentido “espíritu de venganza”, no está presidida por la voluntad de someter a Heidegger a un tercer grado por sus “deslices” políticos. En *Totalidad e infinito*, que es donde se muestra más duro y tal vez excesivamente taxativo a este respecto, Levinas señala ciertos puntos oscuros o lugares equívocos en Heidegger que dan pie a lo peor, pero su posición se sostiene desde un punto de vista filosófico. Nada que ver, desde esta perspectiva, con el trabajo de Farías o el más matizado de Emmanuel Faye. Su interpretación se desarrolla a un nivel estrictamente filosófico, en el que la argumentación se desenvuelve con frecuencia

---

<sup>21</sup> Levinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996, p. 47.

ateniéndose al rigor del método fenomenológico, y es ahí donde la controversia entre ambos parece no tener fin<sup>22</sup>.

Nuestra tarea, pues, será la de recrear un diálogo que, propiamente hablando, nunca tuvo lugar, ya que Heidegger jamás respondió a las críticas de Levinas. Por todo ello, y al margen del traumatismo que para todos los filósofos constituye el “caso Heidegger”, hablamos de *des-encuentro*. Al fin y al cabo están condenados a encontrarse para separarse sin remedio, pues tratan de las mismas cuestiones candentes pero de forma muy divergente: la cuestión del *sentido*, la pregunta por el Ser y el estatuto de la ontología y la metafísica, la condición o in-condición del hombre, todos puntos de fricción y de unión a la vez.

Igualmente, hablamos de *des-encuentro* por la forma misma en la que evolucionaron sus planteamientos. Por momentos parece que avanzan en paralelo, dándose el contrapunto el uno al otro, pero también nos da la impresión de que en ese paralelismo van en sentidos opuestos, como si se cruzaran en una carretera de doble dirección. Heidegger, con su replanteamiento permanente de la pregunta por el Ser, comienza interrogándose por la trascendencia del *Dasein* hacia ese ser que lo constituye, y termina proponiendo, desde el *Ereignis*, un nuevo modo de *habitar* el mundo que, a nuestro juicio, adopta una “lógica económica” que corre el riesgo de cerrarse sobre sí misma. Levinas, por su parte, preguntando inicialmente por el “anonimato del Ser” analiza cómo el ente que en él se constituye lo hace adoptando la forma de una “interioridad económica”, que posteriormente se verá desbordada o trascendida por la alteridad que cortocircuita toda lógica imanentista.

Ahora bien, esto que acabamos de decir sólo ha de servirnos como imagen para hacernos una idea de cómo se “cruzan” sus caminos. Pero la trayectoria de un autor, por mucho que se piense como un camino, no avanza linealmente en sentido acumulativo. Quizá por ello la forma más adecuada de leerlos sería atendiendo no tanto a su *cronología* como a sus interrupciones o, dicho de otra forma, rastreando la *diacronía* de su escritura, percibiendo sus distintos ensayos de retomar sus preguntas<sup>23</sup>. Heidegger, a nuestro parecer, es un pensador que avanza como a oleadas, ampliando a cada paso el sentido envolvente de su pregunta. Quizá pueda percibirse ahí una diacronía, no es

---

<sup>22</sup> Así lo describe Jean-Luc Marion en el prefacio a la obra de G. González R. Arnáiz, Emmanuel Levinas: humanismo y ética, Cincel, Madrid, 1987, p. 14.

<sup>23</sup> Es la propuesta de François-David Sebbah en su libro *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001, pp. 185 ss. Igualmente hay que consultar el trabajo de Derrida “En este momento en esta trabajo heme aquí”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, pp. 81-116.

seguro. Levinas, en cambio, avanza como a trompicones, reanudando y dasanudando lo que acaba de decir. Aquí, y a nuestro pesar, pero para no perder ese hilo que se anuda y desanuda sin descanso, seguiremos de un modo más convencional la evolución del pensamiento de Levinas, pero aprovecharemos el contrapunto con Heidegger para intentar plasmar esa diacronía, que es una forma de volver a *re-encontrarse* más allá del *des-encuentro*.

### ***De interrupción en interrupción: la andadura de Levinas***

El camino de un pensador, si es que tras lo dicho se puede hablar de algo así en singular, es siempre, qué duda cabe, un proceso complejo y sutil. Preferimos el término *andadura* (*démarche*) para expresar todos esos vericuetos e interrupciones que lo atraviesan. Por las múltiples herencias que lo inspiran, por su forma original de desarrollar los conceptos, por su particular escritura –la cual, por otra parte, no pretendía alejarse de las “categorías de los profesores”–, la andadura de Levinas, decimos, se nos presenta realmente como inclasificable.

Uno se queda extrañado y sorprendido ante el tipo de preguntas e interrogantes que nuestro autor no sólo le plantea a Heidegger, sino al pensamiento occidental en general. Preguntas inesperadas que, en el fondo, son una verdadera *exposición* personal de alguien que piensa que “en filosofía siempre hay que correr los riesgos que valen la pena”<sup>24</sup>. ¿Cuál es el riesgo? ¿Miedo a hacer el ridículo o ser mal comprendido? No. El riesgo es *firmar* una obra que aspira a *decir* “la u-topía de lo humano” sin apropiársela, no para “dejarla ser”, sino para evitar su clausura en cualquier morada, incluida la del lenguaje. Levinas, por tanto, nos invita a desdecir lo dicho, como si su obra estuviera inacabada y se presentara como un prólogo que obliga a entrar en el discurso.

*Totalidad e infinito* es una buena muestra de todo ello y, por tanto, algo más que un hito de una trayectoria, que resultaría vano y hasta violento dividir exhaustivamente en etapas<sup>25</sup>. No obstante, en aras de la claridad, se podría decir, *grosso modo* y abruptamente, que ese libro hace de “bisagra”, entre una primera fase más orientada hacia la ontología –con su correspondiente recepción de la “técnica” fenomenológica–,

---

<sup>24</sup> Levinas, E., DOM, op. cit., p. 65.

<sup>25</sup> Nos remitimos, por ejemplo, a la que nos ofrecen Petrosino, S. y Rolland, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984, p. 154. También hemos leído la fina presentación de Patricio Peñalver y su explicación del recorrido hasta TI en su obra *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 9-42.

y su etapa propiamente ética o de madurez –con la consiguiente reelaboración particularísima y, para algunos, inaceptable torsión de la fenomenología.

En efecto, aunque en los primeros debates de Levinas con la ontología a través de artículos, ensayos y libros se perfilaba ya una inquietud y necesidad de *evasión*, apenas había indicios de hacia dónde habría de llevar ese *deseo* por “salir del Ser”, si bien es cierto que las réplicas a Heidegger son ya muy claras a finales de los años 40 (en *De la existencia al existente* -1947- y *El tiempo y el otro* -1948-) y adquieren una especial contundencia y profundidad en *Totalidad e infinito*. De ahí hasta la que se suele considerar su obra cumbre, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), el camino es largo y son numerosos los ensayos de replantear la cuestión de la subjetividad y su trascendencia ética.

Reducir una obra de la envergadura de *Totalidad e Infinito* al rango de una “etapa intermedia” sería injusto, pero leída así provisionalmente –y quizá toda lectura sea, en el fondo, ya siempre provisional–, nos puede facilitar el acercamiento a la confrontación con Heidegger. De una forma más elegante, pero igualmente retórica, se podría decir que es la “interrupción de la interrupción”. Sea como fuere es un libro al que “se le ven las costuras” debido a la tensión que habita su discurso, aspecto éste magistralmente subrayado por el que fuera su más *juicioso* y *paciente* lector, Jacques Derrida en su artículo “Violencia y Metafísica” (1967)<sup>26</sup>. Desgarrado en cierto modo entre su pretensión de desbordar la ontología y su afán por abrir un espacio a la alteridad que inmemorialmente la asedia, el lenguaje todavía ontológico pero entrecortado de *Totalidad e infinito* intenta reescribir en términos éticos la noción de subjetividad.

Lo cierto es que, tras el envite de Derrida –entre otros motivos–, el discurso de Levinas se modula en ese último gran trabajo, pasando a un primer plano el problema del “lenguaje de la filosofía”: cómo hablar o *cómo no hablar* de aquello que se considera *indecible* o *indecidible*, en este caso, la responsabilidad por el otro como principio de individuación, que hace de la subjetividad un acontecimiento radicalmente *aporético*. Puesto que no se trata de algo mágico, inefable, misterioso o secreto, cómo mostrar, si es que ahí estuviera la clave, o cómo hacer compatible con el trabajo del concepto, esa brecha infligida al *logos* del ser por la intriga ética que se da en la relación intersubjetiva, cuando lo propio de aquél no es sino manifestarse re-uniendo toda diferencia, englobando toda trascendencia en la inmanencia. Cómo experimentar en el

---

<sup>26</sup> Derrida, J., «Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamientos de Emmanuel Levinas», en J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-220.

tejido mismo de una escritura aquello que la altera y a la vez posibilita su significación, cómo insinuar en la superficialidad de un texto, en el inevitable presente de un discurso, aquello que paradójica y simultáneamente exige la institución de su orden perturbándolo absolutamente.

### ***Plan de trabajo y objetivos***

El paso de la ontología a la ética, o mejor, la tensión entre ambas, es lo que configura y constituye el “acontecimiento de la subjetividad”, pues así es como hay que pensar al sujeto, como *acontecimiento*. La reflexión de Levinas se mueve entre una concepción ontológica de la subjetividad y una concepción ética de la misma. Es decir, él no pretende sólo describir, previamente y como por separado, el sentido ontológico de la subjetividad para comprender, con posterioridad y como por contraste, su rearticulación ética, sino reconocer más bien la *ambigüedad* que atraviesa la subjetividad, la ambigüedad que caracteriza al *proceso de subjetivación*, lo cual será descubierto y desmenuzado por Levinas cada vez de forma más matizada y precisa, hasta el punto de que se puede decir, por paradójico que parezca, que para él es como si la ontología estuviera ella misma en cierto modo animada por una necesidad de salir del ser, y el sujeto sería testimonio de ello. Por tanto, el “paso” de la ontología a la ética es algo que sólo se explicita si se acompaña de cerca la tensión inherente al “nacimiento latente” de la subjetividad que nuestro autor no ha dejado de analizar a lo largo de su obra y que le permite descubrir el sentido ético de la trascendencia.

Sin duda, son la idea del *Bien* platónico y la idea de *Infinito* de Descartes las que guían la filosofía de Levinas y le permiten pensar la trascendencia de un modo inédito. Pero hay que tener en cuenta que dichas ideas significan a partir de la subjetividad, subjetividad siempre llamada a justificarse ante el otro. Habrá que intentar pensar con Levinas el Bien o lo Infinito como aquello que se sitúa más allá del Ser, habrá que acompañarlo en su intento de liberar un sentido que no se reduzca al sentido o a la verdad del ser. Su particular fenomenología radica en la traducción de nociones filosóficas formales a partir de la situación humana en la que se producen concretamente, por eso la idea de trascendencia no puede ser cortada o pensada al margen del contexto fenomenológico del que surge, esto es, de la relación con el otro, donde precisamente el yo accede a su verdadera humanidad. De ahí que el sentido ético de la trascendencia no se produzca en algún tipo de tras-mundo ni se dé en un orden



arrancado al tiempo, sino que su modo paradójico y enigmático de significar será el de señalarse *en* el ser, aunque sea como una ex-cedencia o una interrupción del mismo, lo que para él significa la dia-cronía del tiempo.

Ese doble movimiento de participar sin participar o se inscribirse excribiéndose, implica que esa salida o exceso que supone la trascendencia y que viene a cuestionar al Ser como horizonte último del pensamiento y del sentido, tiene, inevitablemente, que tener en cuenta al Ser mismo, pues éste le proporciona su punto de partida. No hay que perder de vista, para entender esto, que este dinamismo del *sentido* reposa o se lleva a cabo en el proceso de subjetivación, es decir, sólo es posible y sólo puede vislumbrarse en un ente constituido por ese doble movimiento de envolverse en el ser y separarse del mismo, de ahí que Levinas hable de “la u-topía de lo humano”: para que el sentido de la trascendencia parpadee en el Ser hace falta un ente que simultáneamente, “tenga que ser”, y que, sin embargo, se vea obligado a desligarse de él. Se puede decir que Levinas distingue, para entendernos y así será como lo expongamos, dos dimensiones de la subjetividad, cuya ambigua articulación él no ha dejado de describir. En alguna ocasión, él mismo ha descrito así su trayectoria:

“Mi primera idea era que quizás el ‘ente’, el ‘algo’ que es posible señalar con el dedo, corresponde a una dominación del ‘hay’ que aterra en el ser. Hablaba, pues, del ente o de lo existente determinado como de un alba de claridad en el horror del ‘hay’ (...) Hablaba así de la ‘hipóstasis’ de los existentes, es decir, del paso que va del *ser* a un *algo*, del estado de verbo al estado de cosa. El ser que se pone, pensaba yo, está ‘salvado’. De hecho, esa idea sólo era una primera etapa. Pues todos esos existentes a los que él domina son escollos para el yo que existe. El estorbo [*encombrement*] de la existencia era la forma que para mí tomaba la famosa ‘preocupación’ heideggeriana. De ahí, un movimiento totalmente diferente: para salir del ‘hay’, es preciso no ponerse, sino deponerse; deponer en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del *yo* es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada. Lo escribo en tres palabras para subrayar la salida del ser que ello significa (...) en la forma de una relación tal se me ha hecho patente la liberación del ‘hay’. Desde que esto se me ha impuesto y se ha clarificado en mi espíritu, apenas he vuelto a hablar, en mis libros, del ‘hay’ por él mismo. Pero la sombra del ‘hay’,

y del sin-sentido, me pareció aún necesaria como la prueba misma del des-interés”<sup>27</sup>.

Así pues, nuestro trabajo, comienza (capítulo I), para situar la problemática, exponiendo las distintas formas en que Heidegger y Levinas abordan la crítica al sujeto y la reformulan en términos de *ipseidad*, para después intentar aclarar cómo su desencuentro viene por sus respectivas visiones del Ser y, en el fondo, de la metafísica.

A continuación (capítulo II) analizamos lo que hemos considerado expresamente como el acontecimiento de la subjetividad, tal y como aparece en sus primeras obras y que, posteriormente irá adoptando distintas formas: se trata de deducir la significación del ente subjetivo en el ser, esto es, analizar cómo el yo hace pie en el ser y ver la tensión que lo habita, tensión que se muestra en el carácter articulado del instante y que es ya como una *huella* del otro ausente, a pesar de que, en principio, el yo se ve acorralado por el Ser, por su propio ser.

Posteriormente (capítulo III), vemos cómo ese acontecimiento, que en sus primeras obras es descrito por Levinas como hipóstasis (*hypostase*), será concretado más tarde en *Totalidad e infinito* como *separación y gozo (jouissance)*, momentos que se conciben como ruptura del anonimato del ser impersonal o, dicho de otro modo, como resistencia a la Totalidad. En la relación económica con el mundo se concreta ese paradójico modo este de inscribirse en el ser, ya que consiste en “existir en el umbral de una puerta detrás de la cual uno puede retirarse” (EE, 134) o, con otras palabras como estando “siempre a punto de partir para lo interior” (TI, 174). Se puede decir que al intentar describir estos acontecimientos Levinas procede de una forma inversa a la de Heidegger, ya que si el pensador alemán interroga al ente para comprender el sentido del ser, él en cambio parte del ser puro para determinar la ruptura que en él introduce la aparición de un existente, la subjetivación de un sujeto.

En el análisis de la dimensión ética de la subjetividad (capítulo IV) se trata de mostrar la *unicidad* del yo a partir de la responsabilidad por el otro, o, dicho de otra manera, su movimiento hacia el Bien como de-posición, la producción del Infinito que orienta su existencia como *ser-para-otro*, momento en el que ya no se dice “yo soy”, sino “heme-aquí”, momento de des-posesión en el que el yo, en definitiva, se desprende de su ser y se expone al otro, pero se trata de una exposición tal, que curiosamente también lo deja clavado a sí mismo.

---

<sup>27</sup> Levinas, E., *EI*, op.cit., pp. 49-51.

Por último (epílogo), apuntamos cómo podría pensarse la política desde una posición como la de Levinas, terreno en el que nos gustaría seguir investigando.

### Objetivos

- Objetivo principal:

Mostrar cómo la rearticulación o desconstrucción ética de la subjetividad por parte de Levinas se desarrolla teniendo como telón de fondo la crítica heideggeriana de la misma y consigue revelar aspectos impensados por su predecesor.

- Objetivos secundarios:

- Analizar, aprovechando el contrapunto heideggeriano, la evolución sinuosa de Levinas a este respecto.
- Mostrar la legitimidad de la pregunta por el sujeto para seguir pensando las nociones de libertad y responsabilidad.

**I.**

**¿QUÉ PASA CON EL SER?**

**Entre la pura afirmación y el puro anonimato**

## Apertura

El primer paso ha de ser el de mostrar que el punto de partida de Levinas aunque distanciándose de ella, arranca de la reflexión heideggeriana, es decir, él también intentará a su modo renovar la cuestión del ser y pensar desde otra perspectiva cómo se articula con la cuestión de la *ipseidad*. El primer paso que daremos en este sentido es ver, a través de la peculiar visión levinasiana de la Kehre, cómo dicha articulación se da en él en un sentido inverso al de Heidegger.

### I.1. De la pregunta por el ser a la cuestión del sí mismo

Empezaremos por exponer, brevemente, las distintas formas en que Heidegger, siempre priorizando la pregunta por el ser, acomete la crítica a la subjetividad a lo largo de su obra, distinguiendo un momento que podemos llamar *morfológico* para desvelar la estructura ontológica de la existencia humana, y otro *genealógico*, que abriéndose al acontecer histórico de la verdad del ser, explicita las claves de esa encubridora *posición* metafísica que subyace a la idea de sujeto.

Sin duda, su obra ha girado, como decimos, en torno a una sola cuestión, según él, la más profunda y fundamental: la pregunta por el *ser*. El *ser*, para Heidegger, es el auténtico y único tema de la filosofía. Dicho así, podría parecer que su pensamiento responde a una mera voluntad de arcaísmo. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. A pesar de que, como él mismo acabara reconociendo, *Ser y Tiempo* hable todavía con el lenguaje de la metafísica, será la suya una acerada crítica a toda la tradición filosófica occidental, que, a su juicio, ha dejado caer en el olvido dicha pregunta fundamental<sup>28</sup>.

Al adentrarnos en esta magistral obra, asistiremos al esfuerzo de este pensador por sacar esa decisiva cuestión del destierro al que ha sido postergada. El propósito último de Heidegger será el de replantearla en sus ajustados términos, preparar el terreno para poder formularla radicalmente, y, para ello, el análisis de la existencia

---

<sup>28</sup> Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1980 (trad. de José Gaos). También hemos consultado la versión de Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998 (trad. de Rivera C., J. E.) (en adelante lo citaremos por *SyT*). Citaremos la edición de Gaos.

humana se impone como un rodeo necesario: el ser humano es el ente capaz de preguntar por el ser y habrá que desembozar las estructuras que lo constituyen y su sentido, para que salga a relucir el horizonte desde el que la palabra “ser” siempre ha sido comprendida, el tiempo.

En ese empeño, Descartes se erige como el gran enemigo a batir, pues la tesis del *cogito* supone, para Heidegger, el más estrepitoso olvido de esa pregunta fundamental. Según él, Descartes “se forjó la opinión de estar, con el absoluto ‘ser cierto’ del *cogito*, dispensado de preguntar por el sentido del ser de este ente”<sup>29</sup>. Dicha omisión proviene de la primacía otorgada a la autoconciencia, con la cual se pierde de vista la constitutiva referencia del ser humano a esa cuestión ontológica y, con ello, se encubre lo decisivo de nuestra condición humana: nuestra radical e indeclinable finitud, la condición ontológica y temporal de nuestra existencia.

Para despejar tal situación, es decir, para comprender a fondo el ser del ser humano y poder desde ahí plantear la pregunta fundamental, Heidegger tendrá que mostrar que la autorreferencialidad primordial de esa esfera que en filosofía ha sido llamada “subjetividad” rebasa la autorreflexividad del *cogito* y se genera en la *facticidad* de la *existencia*. Él, efectivamente, va a poner de manifiesto cómo esa autorreferencialidad, ese saber de sí inherente al ser humano, no consiste en un acto pensante, sino que más bien acontece pre-reflexivamente en el acto de existir. Y existir es todo lo contrario de la disposición de sí y del mundo que se alcanza en esa vuelta autorreflexiva de la conciencia. Antes bien, se trata de un *autocomprenderse* como ya comenzado y expuesto a la “responsabilidad de ser” en lo abierto de un mundo.

Ateniéndose a ese *Urfaktum* de la existencia, más primario que el *cogito*, y evitando así interpretaciones esencialistas, Heidegger acuña, para referirse a la forma de ser del ser humano, el término *Dasein*: lejos de fundarse en su ser, o de fundar en sí su ser, como ocurre en el sujeto cartesiano, el ser humano tiene que construir su ser y ello sólo puede realizarse en su constitutiva relación con el mundo. Esa autorreferencialidad pre-reflexiva del acto existencial no es, pues, un acto de *introspección* previo al *conocimiento* del mundo, sino que se desarrolla simultáneamente como *autocomprensión* y *comprensión* del mundo, lo cual no es sino una prueba de la *finitud* del *Dasein* que rebate la omnipotencia del sujeto. Descartes, ante la evidencia con que se le impuso el *factum* del *cogito*, no pudo apreciar la originariedad del *factum* de la

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 35.

*existencia* que Heidegger descubre. “Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare* del *ego* (...) En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentado tan originalmente como el *cogito*”<sup>30</sup>.

Desde posiciones tan divergentes, la identidad del “yo”, que se gesta en esa autorreferencialidad, va a ser concebida de modo muy distinto. Si bien es cierto que tanto el acto del pensamiento, como el acto de existir se declinan en la forma de un “yo soy”, éste será concebido por Descartes, desde la evidencia con la que se le impone el *cogito*, como un *sub-yectum* sustancial<sup>31</sup> que se autoposee y se identifica plenamente consigo mismo en el plano de la pura presencia:

“El concepto ontológico de sujeto *no caracteriza el ‘ser sí mismo’ del yo qua ‘sí mismo’, sino la ‘mismidad’ y la constancia de algo siempre ya ‘ante los ojos’*. Caracterizar ontológicamente el yo como sujeto quiere decir sentarlo como algo siempre ya ‘ante los ojos’. El ser del yo se comprende como la ‘realidad’ de la *res cogitans*”<sup>32</sup>.

Sin embargo para Heidegger, desde la evidencia más originaria de la existencia, se trata de un *pro-yecto* de autoconstitución que se gesta como un *constante* diferir de sí. En cierto modo, a través de esa crítica al sujeto cartesiano Heidegger ya estaba dando pasos hacia lo que simplemente se anunciaba en *Ser y Tiempo* y que quedó sin realizar, la destrucción de la historia de la metafísica en la que se aventurará posteriormente.

Su camino, como se sabe, irá avanzando hacia una desobjetivización que elimina los restos de filosofía trascendental de su pensamiento: el ser, como fenómeno mismo de aparecer un sentido, se da en el *Da-sein*, pero trasciende todo lo subjetivo. Se matiza así el papel descubridor del *Da-sein*, poniendo el acento ahora en el carácter dinámico de “demanda” y “requerimiento” que es inherente al ser y al que responde todo proyecto humano<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr., Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 58. Anteriormente, ya se había pronunciado Heidegger de un modo parecido: “Con el *cogito sum* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo radical es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el sentido del ser del sum”, *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 347. En ese pasaje en concreto, Heidegger está criticando a Kant, a quien le achaca el permanecer preso todavía de la idea de sujeto cartesiano, a pesar de la crítica que había hecho a la misma en “Los paralogismos de la razón” en su *Crítica de la razón pura*. En este momento no nos detenemos en el debate con Kant.

<sup>33</sup> Heidegger se expresa muy claramente a este respecto en su “Carta sobre el humanismo” (1946), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 272.

De este modo, lo fundamental del “giro heideggeriano” es la preeminencia de la pregunta por el ser, que en tanto que *pregunta fundamental* de la metafísica es la más “originaria” y se halla más allá de cualquier ontología<sup>34</sup>, respecto a la pregunta por la conformación del *Da-sein*. Ese giro hace que la cuestión de la *ipseidad* del *Dasein* no vuelva a ser abordada por Heidegger explícitamente, sólo podremos rastrear indicios a través del lugar que, como mortal, ocupa en el *Geviert* o viendo como queda a disposición del destino del ser. Sí cabrá interrogarse, en cambio, por nuestra parte, por el Ser mismo (*Sein Selbst*), por su *mismidad* o su paradójica *ipseidad*.

Lo que pretendía con ese cambio de acento era evitar “malentendidos” y de ahí su decisión de hacer frente a la metafísica como tal, entreverada en la misma Historia del Ser pero rechazando la *Seinsfrage*, anulándola, sumiéndola en el olvido, sin preguntarse por la esencia del fundamento y ocupándose tan sólo de los entes. Lo que está en juego es nuestra *ec-sistencia* en la historia, que podamos sostenernos en ella o, por el contrario, tambalearnos en medio del ente hasta sucumbir en la tentación del nihilismo.

Desde este dinamismo del ser, pensado ahora como *physis*, que se erige como *origen* de toda apertura de sentido, o mejor dicho, que es el “acontecimiento” mismo de la apertura, Heidegger abordará la esencia de la verdad y denunciará el olvido de la *diferencia óntico-ontológica* entre ente y ser sobre el que se levanta toda la metafísica occidental. Efectivamente, el ser es el acontecimiento mismo de la verdad, concebida como *alétheia*, pues toda apertura del ser es apertura o “desocultamiento” de una “verdad”, en el sentido de “salir del estado de oculto” al estado de “no-oculto”. Así, para Heidegger la historia puede comprenderse como historia del acontecer de la verdad, esto es, como la historia de los sucesivos “des-velamientos” que respectivamente suponen la apertura de un mundo de sentido<sup>35</sup>. No obstante, el reverso de todo “venir-a-presencia” una determinada comprensión del ser es el simultáneo encubrimiento de otras posibles comprensiones, lo cual es condición de la emergencia de ese mundo de sentido concreto, al igual que antes, por ver los paralelismos, la finitud del *Dasein*, su ser remitido a la “posibilidad de la imposibilidad”, era condición para empuñar apropiadamente otras posibilidades.

---

<sup>34</sup> Así nos lo recuerda en *Introducción a la Metafísica* (1953), Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 45-46.

<sup>35</sup> Heidegger, M., “De la esencia de la verdad” (1930), en *Hitos*, op. cit., 161. Desde esta perspectiva, se entiende, por otro lado, que nuestro autor cifre la esencia de la verdad en la libertad, en tanto que dejar ser a lo ente, y que, en la misma línea, sostenga que no es el hombre el que posee la libertad, sino la libertad la que posee al hombre, pues, como ya hemos dicho, para que acontezca un sentido es preciso que el *Da-sein* haga honor a una capacidad de escucha.



Atendiendo, pues, al problema de la esencia de la verdad como *alétheia*, que ya no se piensa como un *existenciarío* del *Dasein*, se capta mejor la idea heideggeriana de que el acontecer del ser resulta “indisponible”, que es lo que subyace al fenómeno de la “diferencia óntico-ontológica”. Si antes se podía ver en el *Dasein* la articulación misma de dicha diferencia, que aparece nombrada explícitamente por vez primera en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927)<sup>36</sup>, ahora se piensa como envío del Ser, haciéndole referencia a “la simultaneidad y heterogeneidad entre el fenómeno del *aparecer* y el mundo de sentido *aparecido* en el acontecer de la verdad<sup>37</sup>. Se trata, entonces, de distinguir en un mismo acontecimiento un doble fenómeno: la dimensión dinámica del ser como *acontecer* y la dimensión estática de lo entitativo como lo *acontecido*<sup>38</sup>. Luego el Ser mismo, al permitir la presencia o el ente presente, se oculta para la dimensión entitativa. Se pone de manifiesto que pensar la diferencia implica pensar el ser como acontecimiento unitario de descubrimiento-encubrimiento.

Algo que según él es un presupuesto inevitable del pensar, ya que es lo más natural “que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella”<sup>39</sup>, es pervertido por la “metafísica de la presencia”, especialmente a partir de su estación moderna, al reducir una dimensión a otra y concebir el ser como ente o “presencia constante”. Ahí radica el sesgo nihilista del pensar occidental, pues oculta lo fundamental, es decir, el carácter irrepresentable y abismal del ser, su “ausencia de fundamento” (*Ab-grund*). Por lo tanto, si, como nos explica Heidegger, el discurso sobre el ser y lo ente nunca se puede restringir a una época determinada de la manifestación del ser, ya que el ser habla en todo tiempo de modo destinado, su pretensión será la de establecer un diálogo con la historia de la filosofía que ya no tendrá el carácter de superación (*Aufhebung*), sino de “paso atrás”, con el fin de evidenciar el sustrato abismal que actúa como presupuesto inconfesado en las diversas

---

<sup>36</sup> Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, especialmente pp. 279 ss.

<sup>37</sup> Cfr., Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2003, p. 137.

<sup>38</sup> Para Heidegger el sentido del ser se nos revela, por tanto, como un *tránsito* hacia lo ente: “El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del descubrimiento”. Así pensado, el tránsito es un acontecimiento con dos facetas simultáneas: visto desde el ser se entiende como trascendencia o descubrimiento, y visto desde el ente, como llegada, es decir, como esa presentación en la que el acontecimiento de descubrimiento se encubre. Cfr., Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” (1957), en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 139.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 137.

fases de dicho pensar. Lo que intenta es “pensar lo impensado”, el asunto de toda *auténtica* metafísica: la diferencia *en cuanto* diferencia:

“El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la  $\Lambda\eta\theta\eta$  (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquél. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano”<sup>40</sup>.

Es justamente hoy, cuando nos hallamos inmersos en el “máximo peligro” que supone la comprensión técnica del mundo, cuando más urge efectuar dicho paso atrás por el cauce de la rememoración (*Andenken*) del comienzo. Dicho comienzo no es otro que el carácter “onto-teo-lógico” de la metafísica, que habrá de quedar aclarado una vez que se detecte la marca recibida por el ser y la correspondiente interpretación del ente en los inicios de la historia de la metafísica, y hayamos repensado las distintas formas en las que esa marca permanece en todas sus épocas, eso sí, “encubierta *en tanto que* resolución, y con ello, olvidada dentro de un olvido que todavía se sigue substrayendo a sí mismo”<sup>41</sup>, y especialmente a partir de la posición cartesiana que determina el curso de la modernidad, Leibniz, Kant, Hegel y se consuma en Nietzsche, y tal vez habría que incluir a Husserl.

En efecto, el modo ontológico del *cogito* es forzosamente la categoría de subjetividad, pues ésta es la figura moderna del *hypokeimenon* griego, que erige al hombre en fundamento y dueño del mundo, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Si en *Ser y Tiempo* Heidegger le reprocha a Descartes haber dejado sin aclarar el sentido del *sum* del *ego cogito* y procede a mostrar aquello que hace posible el conocimiento objetivo, ahora explicita la conexión entre *cogito* y *sum* y lo denuncia como voluntad de dominio, siendo la novedad que ese *hypokeimenon* pasa de ser sujeto de inhesión a sujeto de constitución.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 147. Es conveniente apuntar que en este texto Heidegger para referirse a la diferencia entre ser y ente utiliza el término *Austrag*, traducido por Cortés y Leyte como “resolución”, aludiendo así al ámbito (“*Lichtung*”) dentro del cual la sobrevenida (acontecer descubridor) y la llegada (lo acontecido encubridor) entran en relación, separándose y reuniéndose. Esto no es sino afirmar que el ser es *indisponible* y que la diferencia lejos de poder representárnosla de forma exhaustiva, sólo podemos barruntarla “por medio de una chispa de recuerdo”, de ahí que haya que rememorar las distintas marcas epocales a través de las cuales el ser se ha presentado destinalmente.

Al plantear, tras la *Kehre*, las cuestiones existenciales en la perspectiva de la historia ontológica del ser, ya la idea de sujeto no es sólo un obstáculo para el acceso a la originariedad existencial, sino que toda la metafísica de la subjetividad es técnica, cálculo al servicio de la voluntad y olvido del ser. Todo pasa por volver a recuperar lo que ha sido encubierto, o por lo menos mostrar el encubrimiento mismo, dejar que el *Dasein* sea lo que puede ser, dejarse interpelar por el ser como “fuerza imperante que brota”<sup>42</sup>.

¿Cómo ve Levinas este proceso? ¿Cómo se sitúa ante él? Es difícil intentar resumir en pocas líneas lo que será un paciente trabajo de desconstrucción y desplazamiento de la preeminencia de *Seinsfrage*. Plantear el proceso de constitución de la subjetividad será, frente a Heidegger, la oportunidad de reelaborar esa cuestión que el maestro consideraba fundamental.

A modo de indicación, nos puede ayudar para empezar el señalar cómo interpreta Levinas ese “giro” heideggeriano, si bien es cierto que han sido contadas las ocasiones en que se ha referido a ello, pues aunque se percata de la evolución del pensamiento de Heidegger, se puede decir que hace una lectura “continuista” de su camino. Esto se debe a que desde el inicio, Levinas supo leer a Heidegger en términos ontológicos y no meramente antropológicos.

Se dio cuenta de que, aunque *Ser y Tiempo* concluyera básicamente ofreciéndonos una perspectiva diferente de la existencia humana, el foco de atención y la fuerza de dicho camino “preparatorio”, estaban en la pregunta por el ser. Por decirlo de otro modo, se percató rápidamente de que su columna vertebral era la crítica al sujeto y de que esa pregunta fundamental se planteaba de un modo anónimo, neutral y no como algo que correspondiera formular al *Dasein* mismo, lo cual lo colocaría en posición de sujeto. La pregunta por el ser atraviesa y constituye al *Dasein*, lo envuelve también en cierto modo, él es el lugar en que esa pregunta se manifiesta y *se pone* como cuestión. Ya en 1940, cuando probablemente no conocía los escritos heideggerianos de la época, reflexionaba así:

“La pregunta ‘¿qué es ser?’ tiene una condición: la posibilidad de revelarse el ser, de desvelarse. Este desvelamiento original del ser, condición de toda relación con él es la verdad del ser. La verdad no es para Heidegger, pues, algo que se añade al ser desde el exterior, desde el hecho del hombre, sino un

---

<sup>42</sup> Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, op.cit., p. 11.

acontecimiento del ser. la existencia humana o el Dasein, en tanto que trascendencia o éxtasis, cumple la verdad. Así pues, porque hay verdad, hay pensamiento y el hombre se sitúa en el corazón del problema filosófico”<sup>43</sup>.

Desde ese punto de vista, la dirección del camino de Heidegger estaba clara desde el principio para Levinas, a pesar de la vacilación y la ambigüedad de los escritos inmediatamente posteriores a *Ser y Tiempo*, justo la ambigüedad que Levinas sabrá aprovechar. En cualquier caso, la *Khere* no le sorprende. Podrá criticarla duramente, pero por los mismos motivos que ya se distanciaba de *Ser y Tiempo* en sus primeros artículos, que son justamente el privilegio de esa pregunta, la concepción del pensamiento exclusivamente como experiencia, en sentido fuerte (*Erfahrung*), del ser. Y también la consiguiente *pertenencia* y la vecindad del hombre al ser, y su reducción a mero engranaje en su despliegue.

No es que se ponga en duda la relación entre hombre y ser, lo controvertido es qué tipo de relación es ésta y por qué o cómo eso se vuelve una pregunta<sup>44</sup>. Y en ese sentido, Levinas ha visto siempre un problema, un presupuesto o un *im-pensado* en Heidegger:

“La *ipseidad* humana agota su sentido en ser ahí, en ser-el-ahí, desarrollándose como ser-en-el-mundo. Per ser-ahí es una manera que corresponde a tener-que-ser, *esancia* que, antes de cualquier formulación teórica de la cuestión, es ya un cuestionamiento sobre la *esancia* del ser. Cuestionamiento que no es un atributo cualquiera (...) de la sustancia humana, sino la manera, la modalidad, el *cómo*, la adverbialidad del ser que tiene que ser. El hombre, en muchos pasajes de *Sein und Zeit*, pasa por no tener más que un privilegio metodológico; puesto que su ser se despliega como interrogación sobre la *esancia* del ser, él sería el camino que conduciría a la respuesta (...) Ahora bien, la interrogación de la *esancia* del ser en el hombre invierte su genitivo-objetivo en genitivo-subjetivo (la célebre *Kehre* heideggeriana es esta inversión y no un simple momento de la evolución del filósofo): la *esancia* del ser es ser-en-cuestión y, en la medida en la que el ser equivale a ser-en-cuestión, en la medida en la que el ese actúa en el estar-poniéndose-en-cuestión, es como el hombre se pregunta por la *esancia* del ser”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Levinas, E., “De la descripción a la existencia”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), Síntesis, Madrid, 2005, p. 143.

<sup>44</sup> En un sentido muy próximo Jacques Derrida se hace la misma pregunta: ¿por qué la pregunta?, cfr., Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, (1987), Pre-Textos, Valencia, 1989.

<sup>45</sup> Levinas, E., *DDI*, op. cit., 89.

Puesto que no es un acontecimiento antropológico, y en eso Levinas está de acuerdo, ¿cómo es que el ser se pone como pregunta? ¿De dónde surge, si podemos preguntar así, su energía, su poder, su persistencia? La aventura del *esse*, de la “esancia” –Levinas habla así para destacar su dimensión verbal y de acontecimiento anfibológico– se juega en el ser-ahí del hombre que tiene-que-ser y que sólo por eso cuestiona. Que el hombre *es* significa que tiene-que-ser, su humanidad se reduce a la tarea de ser, y Heidegger deduce la *ipseidad* misma del ser humano partiendo de la “esancia” del ser.

Eso es lo que se explicita en la *Jemeinigkeit*, el “ser en cada caso mío del ser”, el que mi ser consista en que me va mi ser, justamente, en ser, tal y como se expone en el § 9 de *Ser y Tiempo*.<sup>46</sup> Como iremos viendo es esa dimensión de la existencia del *Dasein*, ese irle su ser como cosa suya, lo que Levinas denomina “interés en ser”, asociándolo al *conatus* de Spinoza, y en ella se fundan sus dos modos “concretos” de ser posibles, el ser *sí-mismo* de modo *propio* y el serlo de modo *impropio*, la distinción entre existencia *auténtica* e *inauténtica*.<sup>47</sup> Así pues, el “yo” del *Dasein* se deduce del ser, se deduce de lo ontológico, de ese interés o esa relación de ser (*Bezug zu sein*):

“El ser y su significado conciernen de tal manera al hombre que constituyen lo propio de él. La relación entre lo que es objeto de interrogación y la interrogación misma es una relación única; es el hecho de tener un interés propio, la cualidad de mío, la *Jemeinigkeit* (...) El *Dasein* tiene una *Jemeinigkeit* y gracias a tener esa *Jemeinigkeit*, es *Ich*. Esa cualidad de mío mide la forma de sentirse afectado por el ser y, concretamente, significa el poder ser”<sup>48</sup>.

El *Dasein*, en cierto modo, tiene su existencia en propiedad, como indica el tener del “tener-que-ser”, tiene que ser él mismo, y puede serlo, ya que su ser es ser en posibilidades, ya que está sujeto al ser que a su través se manifiesta como cuestión. En eso radica su responsabilidad, a eso está entregado, ésa es su facticidad, la responsabilidad de ser sí mismo.

Y Levinas establece así la relación con el *Ereignis*:

“La primera característica del ser es ser en cuestión (...) Ponerse como cuestión, es decir, ser de tal manera que siempre tenga ‘que ser’, gracias a un ente que

---

<sup>46</sup> Heidegger, M., *SyT*, pp. 53ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>48</sup> Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo* (1975-1976), Cátedra, Madrid, 1994, p. 36.

tiene que ser, ser de tal manera que haya un ente que tenga que dársele en propiedad, que *sich zu ereignen*. Ser en cuestión es ser *Ereignis* (esto no se vio en Francia en los años 30, porque se tradujo *eigentlich* por *autenticidad*)<sup>49</sup>.

El ser, la “esancia”, en su ser-en-cuestión se despliega como la apropiación por el *Da-sein* que tiene que ser, se despliega como *Ereignis*. La *Jemeinigkeit* anuncia ya el *Ereignis*: la iniciativa de la cuestión recae sobre el ser, que requiere al hombre para ponerse en cuestión, ofreciéndole así la posibilidad de cuestionar, que, al final, es preguntar por su propio ser:

“Para Heidegger, es necesario asegurarse de que el análisis del ser-ahí, elaborado como análisis de la pregunta en la que el ser está en cuestión, desarrolle el esse, el ser en su sentido propio, según su propio sentido y no con arreglo a cualquier deformación derivada”<sup>50</sup>.

¿A qué apunta Levinas? ¿Cómo entiende la continuidad entre una etapa y otra de Heidegger y en qué reside su pertinencia en lo que a la *ipseidad* se refiere? Más originaria que el ser propio del *Dasein* es la “cuestión de lo propio” o lo “propio como cuestión”, lo cual para Levinas está intrínsecamente relacionado con que la existencia del *Dasein* se manifiesta como poder y que el Ser lo haga en su positividad, en ese imponerse como cuestión:

“¿Dónde hallar el criterio de esta originalidad, de esta ‘autenticidad’, sino precisamente en la aprobación de la cuestión del ser por el ser-ahí? Un sentido propio en la apropiación, en lo que Heidegger denominará más tarde el *Ereignis* (...) El *Ereignis* de *Zeit und Sein* está ya en *Sein und Zeit*”<sup>51</sup>

Aquí no se está criticando exactamente la “circularidad” del planteamiento heideggeriano, que está arraigada en la misma existencia del *Dasein*. Lo que se está poniendo en tela de juicio, como veremos, es la “construcción fenomenológica” que emprende el pensador alemán y que podría referirse incluso al “segundo” Heidegger. La cuestión de lo propio es lo que une ambas fases. Que la originariedad sea lo propio y que no se vea ella misma puesta en cuestión al concretarse, que no se vea modificada o alterada al inscribirse en la existencia cotidiana o auténtica, nos indica, en efecto, que Heidegger pensaba ya en un modo de ser previamente y que su análisis no hace sino confirmarlo, algo que el alemán se plantea en numerosas ocasiones (§§ 5, 9, 32, 45 y

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 38 (traducción modificada).

<sup>50</sup> Ibid., p. 47(traducción modificada).

<sup>51</sup> Ibid., p. 47 (traducción modificada).

especialmente § 63), pero que, sobre todo, pondría de manifiesto para Levinas que se aleja de los fenómenos.

Si una cierta circularidad en todo razonamiento trascendental es inevitable, la clave para Levinas no estaría en ingresar del modo adecuado en ella, sino en salir o ver cómo dicha circularidad se interrumpe, de lo contrario la pasividad del *Dasein* y el *sein-lassen* se acaban mostrando como palanca, tanto para el *Dasein* como para el Ser, para afirmarse en su positividad. Si el secreto de la trascendencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo está en su facticidad de “inexorable enigmaticidad”, la pregunta es cómo es posible que después de subrayar esa pasividad del *Dasein*, surja a continuación ese poder-ser como acto puro, o incluso como coraje, valentía o heroísmo<sup>52</sup>. Si la facticidad me obliga a tener que ser, la trascendencia, como su correlato, me lleva a ser sí-mismo que es propiamente lo que tengo que ser, lo cual no sería un diferir sino un arrebatarse o un transportarse continuo y como en espiral, pivotando sobre sí mismo. La clave está en la diferencia ontológica y cómo pone en juego a la nada, aspectos que, como veremos, Levinas replantea a su manera.

Para explicarlo hay que ir paso a paso, y no está de más aclarar cuáles serán las etapas de nuestro recorrido aunque eso suponga adelantar elementos que por el momento pueden resultar incomprensibles: 1) empezaremos abordando la articulación entre cuestión de la *ipseidad* y la idea de *il y a*, que en cierto modo está presupuesta en TI, donde aparece de modo tangencial y con algunas modificaciones. Para ello habrá que retrotraerse a obras como *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947) o *El tiempo y el otro* (1948) y eso nos permitirá afrontar el debate con Heidegger con más claridad, ver las modificaciones que respecto a él introduce Levinas, y apreciar antes que nada la paradoja de la ontología del filósofo francés, que si bien es cierto que pretende poner en el centro la cuestión del sujeto, empieza sin embargo por describir, con la noción de ‘*il y a*’, la experiencia de su propia destrucción. Esta será nuestra primera escala, la que desarrollaremos en este apartado, en el que intentaremos, además, anticipar algunos rasgos del proceder fenomenológico de Levinas. 2) Cuando hayamos calibrado la enjundia de la operación de Levinas, nos sumergiremos –nunca mejor dicho– en el acontecimiento del ser puro, que es lo que expresa esa forma impersonal ‘*hay*’, haciendo referencia a la situación extrema en que la desaparición de todo ente no

---

<sup>52</sup> Paul Ricoeur pone en duda la neutralidad del análisis existencial de Heidegger, que estaría influenciado por “una configuración ética, muy marcada por un cierto estoicismo”, Ricoeur, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, p. 101.

deja lugar al vacío de la nada sino a la plenitud de una presencia irremisible. Lo que aquí se promueve es una comprensión más radical de la facticidad<sup>53</sup>, de ahí que el *anonimato* ya no venga a calificar una modalidad de la existencia del *Dasein* caído de sí, sino la disolución radical de todo *sí-mismo*.

### ***La alternativa levinasiana: la inversión del cogito, de otro modo***

Por lo que hemos visto, y ciñéndonos ahora a Ser y Tiempo, se puede considerar que el análisis heideggeriano es una *inversión* de la tesis del *cogito*<sup>54</sup> y, de ese modo, se articula en una doble tarea, como un movimiento que se desdobra en dos frentes interrelacionados: por un lado, va a liberar, va a destapar la primordialidad del *factum* de la *existencia* respecto al *factum* del *cogito*, y, paralelamente, va a propiciar, a través del análisis de dicho *factum*, un replanteamiento de la identidad del yo: frente a la identidad-idem o *mismidad* (*Selbigkeit*) del yo-sujeto estable e incorruptible, la identidad-ipse o *ipseidad* (*Selbstheit*) del yo-proyecto desfondado y abierto<sup>55</sup>. La analítica de la existencia, por tanto, en su intento de replantear la pregunta por el ser, se despliega igualmente como una “hermenéutica del yo soy”<sup>56</sup>, en la que este “yo soy” va a ser redescubierto en su forma originaria como “yo existo” o “yo soy en el mundo”, lo cual había quedado olvidado y encubierto tras la alargada sombra del “yo soy pensante” cartesiano.

Lo que cuestiona Levinas, que admite la crítica al imperio de la autoconciencia, es que la existencia, que es siempre mi existencia, que es en cada caso mía, tenga ese carácter transitivo, por lo menos tal como lo piensa Heidegger<sup>57</sup>. Para el filósofo francés hay que distinguir la relación con mi propio ser y la relación con el mundo, aunque se hallen implicadas. ¿Cuándo se topa el hombre con su inexorable facticidad? Cuando se

---

<sup>53</sup> Greisch, J., “Heidegger et Levinas interprètes de la facticité”, en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de J.L. Marion (ed.) *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 181-207.

<sup>54</sup> Así lo conciben, por ejemplo, Jean Luc Marion en su obra *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, cap. 3, y Pedro Cerezo Galán en su artículo “La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*”, en Ranch Sales, E. y Pérez Herranz, F. (eds), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, Alicante, 1998, pp. 158 ss. También, en la misma línea, se manifiesta Paul Ricoeur en su obra *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (1969), FCE, México, 2006, pp. 205 ss.

<sup>55</sup> Le tomamos prestados los términos a Paul Ricoeur, a quien debemos esa distinción. *Cfr.*, Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, “Prólogo: la cuestión de la ipseidad”, pp. XI-XL.

<sup>56</sup> De nuevo es Ricoeur nuestra fuente de inspiración, *Cfr.*, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 209.

<sup>57</sup> Ha sido para nosotros imprescindible e iluminador el libro de Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris, 2005.



encuentra a solas, cuando *es* en soledad consigo mismo, cuando se da de bruces con su ser. Pero eso lejos de ser un acontecimiento de sentido es para Levinas el absurdo. Para que surja como pregunta, para que haya algo que pueda ser asumido, aunque sea m propio ser tiene que haber un espaciamiento, una distensión en el seno del ser, algo que lo fracture para provocar el dinamismo mismo de la cuestión.

En definitiva, Heidegger en SyT, desde su cometido principal de reabrir la pregunta metafísica por el sentido del ser, critica de la tesis del *cogito* poniendo en duda la originariedad del *faktum* de la conciencia ante el que Descartes –y Husserl en cierto modo– quedó deslumbrado, e intenta mostrar la estructura existencial de la *trascendencia* del *Dasein*: más originaria que la conciencia con sus *cogitationes* es la estructura ontológico-existencial del “ser-en-el-mundo”. El “yo soy” no es primariamente “yo pienso”, sino “yo *ex-sisto*” y de lo que se trata es de analizar en qué sentido cada una de las estructuras de las que se compone la existencia pone en entredicho la primacía de la autoconciencia. Al mostrar la facticidad temporal de la existencia como condición de posibilidad del pensamiento, Heidegger ponía de paso el acento en lo no-pensado por Descartes, el cual, desde la primacía otorgada a la autoconciencia, habría interpretado el *sum* de forma tradicional como *sustancia (ousía)* o presencia-constante. Su nueva concepción de la *ipseidad* cuestiona, por tanto, la idea de un “yo” como *subjectum* sustancial.

Si Descartes piensa así no es sólo porque todo acto requiera un sustrato ontológico que le sirva de base, sino principalmente porque todo acto de pensamiento, en la medida en que contiene la prueba de su indubitabilidad, consiste en pura autopresencia a sí<sup>58</sup>. Si pensar implica darse cuenta de estar pensando, saberse presente a sí, dicho acto incluye la evidencia de su sujeto, el cual no puede no ser. En el *ego* autoconsciente cartesiano vienen a identificarse el *cogito* y el *sum*, de forma que en esa autopresencia clara y distinta, coinciden su saber de sí y su ser. Ese yo que piensa, y que pensando tiene su existencia asegurada, tiene que ser necesariamente una realidad sustancial: se sabe presente a sí en cada una de sus *cogitationes* como su fundamento, es *presencia permanente* en el flujo de sus actos. Su ser sustancial no es sino la expresión

---

<sup>58</sup> Así lo explica, por ejemplo, Pedro Cerezo, quien afirma que con ese razonamiento, Descartes está sentando “el principio ontológico determinante de todo el idealismo metafísico: lo que se concibe clara y distintamente ha de existir separadamente en la realidad (...) Y puesto que el *cogito* consiste en autoaparecerse, en ser pura autopresencia, tiene que existir separadamente como sustancia”, Cfr., Cerezo Galán, P., “La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*”, op. cit., p. 156.

ontológica de la autarquía de esta autoconciencia en la que dispone de sí, sabiéndose como lo que verdaderamente es.

Si, como decimos, Levinas admitie la denuncia heideggeriana de la primacía de la autoconciencia, él va a poner en valor, sin embargo, el pensamiento de Descartes, ya que piensa que tal vez Heidegger haya pasado por alto la novedad que supone la reacuñación *egológica* de la sustancia, y le reprocha, en cierto modo, el no haberse demorado suficientemente en el análisis del proceso de subjetivación. Efectivamente, como hemos dicho, eso es algo que Heidegger acomete tras la *Kehre*, pero Levinas al insistir en eso –y antes de saber la deriva del pensamiento heideggeriano–, lo que está poniendo en cuestión es la primacía de la pregunta por el ser, tal y como la planteó su antecesor.

La existencia carece, en efecto, de simplicidad, tiene un carácter articulado como dice Heidegger, pero para Levinas no tiene ese carácter unitario, integral, sino que la apropiación de mi ser es im-posible, la relación con mi facticidad es *aporética*. Para él, por decirlo de algún modo, antes de preguntar cómo está conformado el *Dasein*, hay que analizar qué significa asumir el ser como carga (*Last*), un acto que no es puro, sino que se da como un retraso irrecuperable.

Frente a la “hermenéutica del sí-mismo”, la ontología levinasiana del sujeto es una ontología dramática, se demora en ese lapso, en ese desfase que hace del acto de ser algo impuro y no unitario. Para Heidegger la subjetividad consiste, esencialmente, en autocerteza reflexiva, pensar representativo y autonomía, rasgos que constituyen la auto-posición por los que la conciencia deviene sujeto, fundamento autosustentado por el que el mundo queda objetivado. De acuerdo. Puede que Descartes identificara el cogito y el sum, pero lo que queda sin aclarar, y puede resultar paradójico, es en qué consiste el acto de ser. El *Dasein* tiene que ser, eso es lo más propio, está siempre siendo, lanzado hacia el futuro pero sin separarse de sí mismo, y hay que distinguir entre el hecho de estar siendo y el hecho o el instante de asumir la existencia, de empezar a ser, que es algo siempre recomenzado. Si Levinas va a recuperar la categoría de sustancia, no lo hará de un modo anacrónico, sino para subrayar la “materialidad” de la existencia, su carácter de “carga”, que sólo puede ser asumida en el drama del instante, en un presente realmente diferido, desarticulado. Hay, pues, que desentrañar cómo el *Dasein* hace pie en el ser, o como diría Levinas, preguntarse por el hecho de que en el ser haya entes.

Él intentará mostrar la subjetividad *in statu nascendi*, como un verdadero y aporético acontecimiento, y en vez de considerar un sujeto como ya constituido, se empeñará en describir el momento auroral en que adviene a la existencia. En su propuesta, dicha existencia no tendrá un carácter *extático*, sino que se señalará sobre todo su carácter de *estancia*, lo que no implica que quepa considerarla con algo estático como si el yo que nace tuviera una identidad definitivamente conquistada, sino que el movimiento de su existencia adopta la forma de una *trans-des-cendencia*, esto es, como un *repliegue* o un retroceso respecto a sí que le permite al yo habitar en el mundo interrumpiendo el duro ejercicio de ser. El advenimiento, siempre re-comenzado, del yo a la existencia se produce como una vacilación, como un rechazo de esa existencia a la que se llega. El yo se inscribe en el ser ex-cribiéndose, poniendo el ser, su ser, a distancia o, lo que es igual, aplazando su presencia a sí, difiriéndola, retrocediendo respecto a sí mismo.

Salta a la vista que en sus primeros escritos, tanto en *De la evasión* (DE) como en *De la existencia al existente* (EE) o en *El tiempo y el otro* (TA), Levinas sigue la estela de Heidegger y emprende su particular “hermenéutica de la facticidad”<sup>59</sup>. Él reconoce en esos textos el descubrimiento que supone la diferencia ontológica para la filosofía y señala la dificultad que tiene el pensamiento para separar ser y ente y su tendencia a ver el uno en el otro, y dice:

“La distinción entre lo que existe y esta existencia misma, entre el individuo, el género, la colectividad, Dios, que son seres designados por sustantivos, y el acontecimiento o el acto de su existencia, se impone a la meditación filosófica con la misma facilidad con que se borra para ella. Hay algo así como un vértigo para el pensamiento al asomarse al vacío del verbo existir, del que no se puede, al parecer, decir nada, y que sólo se vuelve inteligible en su participio –el existente–, en lo que existe. El pensamiento se desliza insensiblemente desde la noción del ser en cuanto ser, desde aquello por lo que un existente existe –a la idea de causa de la existencia, de un ‘ente en general’, de un Dios, cuya esencia no contendría en rigor más que la existencia, pero que no sería menos un ‘ente’,

---

<sup>59</sup> Cfr., Rolland, J., “Salir del ser por una nueva vía”, en E. Levinas, *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, pp. 7-71.

y no el hecho o la acción, o el acontecimiento puro o la obra de ser. Aquélla quedará comprendida en su confusión con el ‘ente’<sup>60</sup>.

Ahora bien, ¿acaso no es el vértigo que según Levinas se apodera de la existencia cuando intenta abordar no ya el ente, sino el ser —el “vértigo del anonimato” algo previo?<sup>61</sup> ¿Puede ser ese vértigo abordado fenomenológicamente, si la fenomenología se entiende exclusivamente como ontología hermenéutica?

Si el pensamiento pasa por alto la diferencia ontológica, si el ser se escapa como por detrás del ente es por causa de su anonimato, independientemente de que el ente sea el más eminente de todos. El ser no es un ente, y en ese sentido, no es, y ello se debe a que rechaza toda calificación, no se lo puede pensar como esto o como aquello, no puede ser portador de un nombre. Parece que Levinas esté criticando el “como tal” hermenéutico tal y como lo describe Heidegger en *Ser y Tiempo* y que es lo que le permitirá pensar el *logos* como re-uniión más allá de toda predicación. El ser se escapa y nos sume en el vértigo, precisamente porque es un *puro verbo*, verbo que como dice Levinas “no es simplemente el nombre de una acción como el nombre es nombre de una cosa. La función del verbo no consiste en nombrar, sino en producir el lenguaje, es decir, en aportar los gérmenes de la poesía que trastorna a los ‘existentes’ en su posición y en su positividad misma”<sup>62</sup>.

La recuperación levinasiana de la diferencia establecida por Heidegger puede sorprender<sup>63</sup>. Con seguridad, él pretende captar el ser como distinto del ente, y por eso subraya que ha de distinguirse la generalidad del ser de la generalidad del ser de Aristóteles, referido éste, en realidad, a la totalidad de lo ente. Sin embargo, insiste Levinas, es por su generalidad (*Sein überhaupt*) por lo que el ser se distingue del ente. Ya en el umbral de *Ser y Tiempo* Heidegger llamaba la atención sobre los escollos con los que se topa la adecuada formulación de la pregunta por el ser cuando se lo concibe como el concepto “más universal” y, en consecuencia, como un concepto “indefinible”. Pero, como él mismo reconoce, dicho prejuicio no impide pensar su diferencia con el ente, de hecho es lo único que de ahí cabe concluir, aunque de ese modo, equivocadamente según Heidegger, nos podamos sentir dispensados de reiterar la

---

<sup>60</sup> Levinas, E., *De la existencia al existente* (1947), Arena Libros, Madrid, 2000, p. 15 (en adelante *EE*)

<sup>61</sup> Levinas, E., *TI*, p. 205.

<sup>62</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p. 112.

<sup>63</sup> Cfr., Franck, D., *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001, pp. 78 ss. y 143 ss.

pregunta por su *sentido*. Recordemos las palabras de Heidegger, explicando los prejuicios en torno a la cuestión del ser:

“El concepto de ‘ser’ es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad. Y con razón (...) El ‘ser’ no puede, en efecto, concebirse como un ente (...): el ‘ser’ no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. (...) Pero, ¿se sigue de aquí que el ‘ser’ ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es esto: el ‘ser’ no es lo que se dice un ente (...) La indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello”<sup>64</sup>.

Levinas quiere respetar y hacer suya la diferencia ontológica, pero paradójicamente sin asociarla al sentido del ser. ¿Por qué? No abordar el ser desde la pregunta por su sentido implica poner en cuestión la posibilidad misma de su comprensión e, inexorablemente, discutir la pertenencia del ser al ente o su co-pertenencia, que es lo que posibilita dicha comprensión.

Levinas está poniendo en duda uno de los pilares de la fenomenología hermenéutica de Ser y Tiempo, nada más y nada menos, que el *faktum* de la comprensión, o por lo menos está indicando que no se produce como dice Heidegger, pero esa crítica levinasiana del sentido del Ser es, en el fondo, una crítica de la *Jemeinigkeit*, estructura clave de la *ipseidad* del *Dasein*, sobre la que reside la posibilidad de su comprensión total a partir de la muerte y, por ello, también su trascendencia temporal. En *El tiempo y el otro* Levinas lo deja bastante claro:

“Esta distinción heideggeriana [la diferencia ontológica] es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*. Pero se trata, en Heidegger, de una distinción, no de una separación. El existir se contempla siempre en el existente, y el término heideggeriano *Jemeinigkeit* expresa precisamente, en el caso de ese existente que es el hombre, el hecho de que el existir siempre es poseído por alguien”<sup>65</sup>.

Frente a esa “posesión” del ser por el ente ontológicamente señalado que es el *Dasein* o frente a esa “apropiación” a la que aspira pero que en realidad nunca pierde, Levinas intenta promover la noción de un “existir sin existente”, un existir que se desarrolla sin nosotros. La crítica de la *Jemeinigkeit* se intenta, pues, desde esta peculiar

---

<sup>64</sup> Heidegger, M., SyT, op. cit., p. 13.

<sup>65</sup> Levinas, E., *El tiempo y el otro* (1948), Paidós, Barcelona, 1993, p. 83 (a partir de ahora citado por TA)

interpretación de la diferencia ontológica como separación ontológica, que viene a indicar algo así como que el ser no es el ser del ente, sino algo que lo rechaza o lo suspende. Pero, ¿tiene esto algún sentido? ¿no es acaso un absurdo separar el ser y el ente, el existir y el existente? Así lo reconoce Levinas:

“No creo que Heidegger pudiera admitir un existir sin existente, pues lo encontraría absurdo. Pero hay sin embargo una noción –la *Geworfenheit* (...)– que suele traducirse como desamparo o abandono. De ese modo, se subraya una consecuencia de la *Geworfenheit*, siendo necesario traducirla por ‘el-hecho-de-ser-arrojado-a’ la existencia. Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia. Justamente por eso hay abandono o desamparo. Es así como toma cuerpo la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente”<sup>66</sup>.

Lo que se va explicitando, pues, es una radicalización de la facticidad del *Dasein* hasta llegar a ver en ella, no algo enigmático o *umheimlich*, sino el lugar del *absurdo*. El hecho de ser, el hecho de existir, que yo sea o que yo exista, he ahí el absurdo, “tener-que-ser” sin descanso, no poder dejar de ser yo. De ahí que el nacimiento de la subjetividad, un verdadero acontecimiento ontológico para Levinas, sea ya un intento por salir del ser, por salir del absurdo, abriendo una brecha en esa presencia. Eso será el presente, un instante articulado, un espaciamento que se prolonga en nuestra relación con el mundo, pero que vuelve a cerrarse, siendo, no obstante, un primer paso absolutamente necesario para llevar a cabo el movimiento de *excedencia* hacia el Bien, cuando el otro rompa –también con su aporía como veremos– el nudo del presente.

Llama la atención lo paradójico del proceder de Levinas, pues pensar el *faktum* bruto del ser implica pensar la disolución de toda *ipseidad* en un anonimato radical, y sin embargo esa idea del *il* y *a*, del ‘hay’, va encaminada precisamente a garantizar la individuación del sujeto e, incluso, su primacía sobre el ser, tal y como lo indica el filósofo:

---

<sup>66</sup> Ibid.

“Este trabajo se articula, pues, de la siguiente manera: intenta abordar la idea del ser en general en su impersonalidad para, a continuación, analizar la noción del presente y de la posición donde, en el ser impersonal, surge, como por efecto de una hipóstasis, un ser, un sujeto, un existente”<sup>67</sup>.

Su trabajo se centra, entonces, en el ente y no tanto en el ser. Su tarea tiene por objetivo aclarar “la significación del hecho mismo de que en el ser hay entes”<sup>68</sup>. Y parece recriminarle a Heidegger el no haber dado cuenta de ese hecho y de asumirlo sin más como un presupuesto, ya que los entes aparecen como ya dados en el horizonte de comprensión del ser. Si tenemos en cuenta que los términos de ente y de existente remiten, en el caso de Levinas, sobre todo al ser humano, se pone de manifiesto que lo que le critica al pensador alemán es el haber partido del hecho de que haya un ente que comprenda el ser, sin haberse interrogado previamente por el proceso de su subjetivación.

Quizá antes de la apertura del *Dasein* al sentido del ser esté el acto por el cual el hombre domina o se adueña de su ser. No se trata ingenuamente, al poner el acento sobre el ente, de dejar de lado el ser en beneficio de aquél, sino de pensar de otra manera la relación entre el ente y el ser, por tanto, de pensar la diferencia ontológica no como ya abierta por la comprensión de un sentido, sino por la asunción o el dominio del puro hecho de ser que, como tal, escapa a toda hermenéutica.

“Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente –lo que es– es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*”<sup>69</sup>.

Es como si Levinas se preguntara ¿se ofrece realmente el ser como pregunta que moviliza toda la existencia humana?, ¿se da el ser como aquello mismo que ha de ser comprendido?:

“Su extrañeza, podríamos decir, atañe a su carácter mismo de hecho; al hecho de que hay existencia. La cuestión de ser es la experiencia misma del ser en su

---

<sup>67</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p. 17.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 113.

extrañeza. Ella es pues una manera de asumirla. De ahí que la pregunta por el ser: *¿qué es el ser?* nunca haya dado lugar a una respuesta. El ser es sin respuesta”<sup>70</sup>.

Al insistir en la anterioridad del proceso de subjetivación del ente respecto a la comprensión del ser, lo que Levinas intenta no es sino deducir la significación del ente en el ser, o dicho más claramente, intenta deducir la diferencia ontológica que, en el caso de Heidegger, se concibe como ya siempre ejerciéndose a lo largo de la comprensión:

“Sobre el fondo del *hay* surge un ente. La significación ontológica del *ente* en la economía general del ser –que Heidegger pone simplemente al lado del ser por medio de una distinción– se encuentra, de esta manera, deducida”<sup>71</sup>.

Se trata ahora, por decirlo así, de situarse en el momento mismo en que la diferencia ontológica acontece y para ello hay que poner en primer plano lo que para Heidegger es algo derivado, el sí-mismo del *Dasein*. ¿Se puede decir que la *ipseidad* del *Dasein* es derivada de su relación con el ser? Levinas no tiene ninguna duda al respecto.

Si Heidegger acuña el término *Dasein* para referirse al ser humano es para señalar que éste es el “ahí del ser”, el ámbito en el que “hay” ser, el lugar donde se manifiesta, precisamente por lo que distingue a ese ente de todos los demás, la comprensión, y de ahí que sostenga que es el ente ónticamente señalado por ser ontológico. Así se explicaba en *Ser y Tiempo*:

“El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ‘ser ahí’, lo llamamos ‘existencia’. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un ‘qué’ de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de *ser en cada caso su ser como ser suyo*, se ha elegido para designar este ente el término ‘ser ahí’, que es un término que expresa puramente el ser”<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 25.

<sup>71</sup> Ibid., p. 113.

<sup>72</sup> Martin, H., *SyT*, p. 22.



Si era posible replantear con nuevos bríos la pregunta por el ser era porque dicha pregunta está envuelta en la misma constitución ontológica del ser humano o, mejor dicho, éste se ve envuelto por ella. El *Dasein* es ese ente al que “le va” su ser y cuando dice “yo soy” quiere decir “yo *ex-sisto*”, entregado a la responsabilidad de hacer por ser, poniendo en juego “el ser en cada caso mío”, que es lo que se señala con la *Jemeinigkeit*, una tarea personal e intransferible que me singulariza. Y Heidegger lo aclara en otro lugar:

“La expresión ‘en cada caso mía’ significa: la ex-sistencia me ha sido arrojada para que mi yo-mismo (*Selbst*) sea la ex-sistencia. (...) La ex-sistencia, por su esencial *referencia al ser en general*, es *ella misma*. Este es el significado de la frase a menudo enunciada en *Ser y Tiempo*: ‘A la ex-sistencia le es imprescindible la comprensión del ser’”<sup>73</sup>.

Si tiene sentido hablar de una *ipseidad* del *Dasein* es, entonces, por esa particular “relación al ser” que le es inherente. Queda claro, por tanto, que Heidegger supedita la cuestión del sí-mismo a la cuestión del ser. Y para que no haya dudas, otro pasaje:

“Ciertamente, ser un sí mismo define a la esencia de aquel ente que existe, pero la existencia no consiste en el ser sí mismo ni está determinada por eso. (...) la pregunta por la existencia se encuentra siempre y únicamente al servicio de la única pregunta del pensar, esto es, la pregunta aún sin desarrollar acerca de la verdad del ser”<sup>74</sup>.

Frente a esa derivación de la *ipseidad*, Levinas habla de una “apropiación de la existencia por un existente que es el ‘yo’”, y en eso consiste la *hipóstasis*, en “la aparición de un dominio privado, de un nombre”<sup>75</sup>, en la aparición “de la primera

---

<sup>73</sup> Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 33.

<sup>74</sup> Heidegger, M., “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’” (1949), en M. Heidegger, *Hitos* (1976), Alianza, Madrid, 2000, p. 307.

<sup>75</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p. 113.

persona del presente”<sup>76</sup>. La subjetividad es esa apropiación absoluta y supone, llega a afirmar Levinas, la “preeminencia del sujeto sobre el ser”<sup>77</sup>.

Su forma de criticar la *Jemeinigkeit* será, como se puede apreciar, una lectura expresamente subjetivista de la misma, y dicha crítica será doble<sup>78</sup>:

a) por un lado, como estamos viendo, lo acusa de no prestarle la suficiente atención al considerar la *ipseidad* como secundaria o derivada de la comprensión del ser, y ante ello Levinas, al intentar dejar fuera de juego el sentido del ser, parece buscar una *ipseidad*, si se quiere, más *mía* o más “singularizadora” que la que se desprende de la *Jemeinigkeit*.

b) pero por otro, si se considera lo que el *il y a* supone, le va a reprochar igualmente a Heidegger el haberle concedido demasiado a dicha *ipseidad*, pues el *Dasein* en realidad nunca pierde su *sí-mismo*, o –siendo realmente fieles a la letra heideggeriana–, si se reconoce una pérdida del sí-mismo, ésta se considera a su vez como una manera de ser sí-mismo. Ante esto Levinas piensa, en cambio, un ámbito de absoluta despersonalización, ya que lo que acontece con el *il y a*, en efecto, es una pérdida absoluta de mi *ipseidad*: “Tal existir no es un en-sí (*en soi*), que significaría ya la paz; es precisamente ausencia de todo sí mismo, es un *sin-sí-mismo (sans soi)*”<sup>79</sup>.

Por eso en su ontología no tiene cabida la distinción entre existencia propia o impropia, pues el anonimato del que él habla no puede asimilarse al anonimato del “*Se*” heideggeriano (*On, Das man*). En Heidegger, por el contrario, ya sea en el modo auténtico o en el inauténtico, la *ipseidad* del *Dasein* se mantiene, pues ambas modalidades de la existencia se fundamentan en la *Jemeinigkeit*:

“Y por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo parecer ser que se gana. Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su misma esencia, posible ‘ser ahí’ ‘propio’, es decir, apropiado por sí mismo y para sí mismo. Los dos modos de ser de la ‘propiedad’ y la ‘impropiedad’ — expresiones elegidas terminológicamente en el sentido

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 94.

<sup>77</sup> Ibid., p. 114.

<sup>78</sup> Ver a este respecto, Calin, R., *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p.37.

<sup>79</sup> Levinas, E., *TA*, op. cit., p. 86.

riguroso de las mismas — tienen su fundamento en que todo ‘ser ahí’ se caracteriza por el ‘ser, en cada caso, mío’<sup>80</sup>.

Es decir, lo quiera o no el *Dasein*, lo sepa o no, ya siempre está llevando a cabo esa tarea *suya* que es la comprensión del ser, y precisamente porque eso es así ha podido Heidegger ir desvelando las distintas estructuras de la existencia a partir de lo que inmediata y regularmente somos, esto es, a partir de la existencia inauténtica. Importante precisión, pues, la que nos hace ver Levinas, y de la que poco a poco habrá que ir sacando las consecuencias: la primacía otorgada por Heidegger a la cuestión del ser, el verla ya inscrita en nuestra misma condición ontológica, hace que el sí-mismo que se despliega como un “tener-que-ser” no se ponga nunca en cuestión y se lo considere como algo *inamisible*.

Si Levinas se resiste a concebir el sí-mismo a la luz del sentido del ser es porque se propone describir una tarea que para él es tan ardua como la de comprender el ser y que no es otra que la de ser sí-mismo arrancándose al anonimato del *hay*. La paradoja del planteamiento levinasiano —una subjetividad pretendidamente más original que la cuestión del ser y que, sin embargo, en cierto sentido sale de él porque sólo se constituye interrumpiendo su anonimato— no traduce más que la tensión interna a la soledad del existente que así surge.

### ***La ‘interrupción’ o la ‘apropiación’ de la fenomenología***

Tanto Heidegger como Levinas son herederos de Husserl, creador del método fenomenológico, una forma intentar filosofar radicalmente sin supuestos, demorarse en las cosas que pasan desapercibidas, acompañar la gestación de la vida en una reflexión radical, sabiendo que dirigirse al mundo como algo ya hecho es una trampa que con frecuencia taponar y atrapa nuestra mirada<sup>81</sup>. Heidegger en alguna ocasión lo describió como “pensamiento en marcha” y Levinas, por su parte, la describe así en una entrevista: “La fenomenología es la evacuación de esos pensamientos —de esas intenciones— olvidados; plena conciencia, retorno a las intenciones preentendidas —mal

---

<sup>80</sup> Heidegger, M., *SyT*, op. cit., pp. 54-55 (p. 68; SuZ, 42). Puede verse también Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 356 ss.

<sup>81</sup> Miguel García-Baró en su libro *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999, lo expresa con nitidez y pulcritud: “aprender a ver las cosas que la vida ya está mirando”, p. 14.

entendidas— del pensamiento que está abierto al mundo”<sup>82</sup>. Nos demoramos en este punto porque muchas de las críticas de Levinas son de calado fenomenológico y además para entender mejor cómo va analizando el nacimiento de la subjetividad.

Para ambos filósofos esa manera de pensar será decisiva, pues lo que anuncia es que lo real es fenómeno de *sentido*. Con ello la conciencia dejaba de ser algo encerrado sobre sí, la conciencia es *intencionalidad*, es decir, los modos en los que desde ella se accede a los objetos son esencialmente dependientes de la esencia de los objetos, de forma tal que ser de lo real determina el acceso a ese ser.

La primera obra en la que Levinas se adentra en la fenomenología<sup>83</sup>, la que fuera su tesis doctoral, estaba muy influenciada por Heidegger y pretendía buscar o tender puentes entre el trabajo de Husserl y *Ser y Tiempo*, aunque tardaría poco tiempo en percatarse de la distancia que los separaba. Allí presentaba a Husserl como habiéndose percatado ya del problema ontológico del ser, acercándose a la significación del ser de los entes en las distintas regiones ontológicas y no tanto interrogándose por las condiciones trascendental del conocimiento en sentido idealista. Esa obra, por otra parte, sirvió para introducir en Francia el pensamiento de ambos autores, por más que haya que reconocer que en él se ofrece una visión “heideggerianizante” de Husserl. Lo que le quedará siempre a Levinas de ese primer acercamiento en clave heideggeriana será la idea del fondo representativo y objetivista de la intencionalidad. No obstante, su lectura de Husserl es continuada y en ella se inspira para pensar la relación con el otro como intencionalidad irreductible e “invertida”, viendo en esa relación una fecunda interrupción de la intencionalidad.

El caso es que las preocupaciones éticas de Levinas no se corresponden del todo ni con las epistemológicas de Husserl ni con las ontológicas de Heidegger, pero se servirá del decisivo desplazamiento que este último acometerá del edificio husserliano, manteniendo las distancias. Ambos intentarán ir más allá de la conciencia pensada como intencionalidad, Heidegger asentándola en la trascendencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo, Levinas, con otra idea de la trascendencia, llevándola hasta su límite, hasta donde ya no alcanza su poder de constitución, sin disolverla ni “deduciéndola” de algún origen previo. Ambos, en cualquier caso, percibiendo que la posibilidad misma de la

---

<sup>82</sup> Levinas, E., *EI*, op. cit., p. 32.

<sup>83</sup> Levinas, E., *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), Sígueme, Salamanca, 2004.

donación o manifestación reside en la imposibilidad de controlar o domeñar la no-donación de lo que se aleja o se ausenta en ella misma<sup>84</sup>.

Heidegger acabará reprochándole a Husserl que todo fenómeno de sentido acaba remitiéndose a la conciencia trascendental como su fundamento, señalando así a Descartes como el motivo o el resto no fenomenológico de su filosofía<sup>85</sup>. Fenómeno sería para el maestro el ente en tanto que se muestra, en su donación objetiva a la conciencia. Según Heidegger, la cuestión del ser en Husserl es irrelevante al margen del fenómeno, ya que se reduce el sentido al ser del ente en cuanto manifiesto y presente. El ser se interpreta como el estar ahí objetivamente el fenómeno, sin que el ser aporte ninguna significación a lo así presente.

El potente planteamiento de Husserl habría desfallecido, según él, por la forma de entender la subjetividad que dominó su pensamiento. En la concepción de Husserl todavía anidaba, como decimos, un larvado cartesianismo, que le impidió apreciar ese *factum* que nos es constituyente y que sólo sacándolo a la luz, mostrando que lo propio del ser humano es la comprensión del ser, puede plantearse la decisiva cuestión ontológica. Para ello Heidegger se sirve de algunos elementos de la fenomenología husserliana, a la vez que vuelve otros en contra del maestro. Todo el debate y relectura de Husserl por parte de su discípulo, desarrollada en trabajos anteriores, no aparece explicitada en *Ser y Tiempo*, al margen del decisivo § 7.<sup>86</sup>

Pretendiendo devolver el dinamismo y la espesura al *mundo de la vida*, Heidegger intenta mostrar la textura *hermenéutica* del “sujeto”. El *Dasein*, a diferencia del yo absoluto de la esfera constituyente husserliana, aparece como un yo *desfondado*, pues se genera en la ejecutividad de su compromiso práctico con la realidad, entregado a la facticidad de su ser temporal, ya siempre *ec-sistiendo* en un mundo que lo envuelve, en un horizonte que le precede, irrecuperable en la reflexión.

---

<sup>84</sup> Magnífica la obra de F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, op. cit, especialmente, en lo que a Levinas concierne, pp. 93-107, pp. 173-187 y 247-270.

<sup>85</sup> Así lo ve Jean-Luc Marion en su obra *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, p. 124.

<sup>86</sup> Patricio Peñalver, siguiendo los pasos de Heidegger hasta *Ser y Tiempo*, aclara cuáles son los elementos que Heidegger destaca, en *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (1925), como descubrimientos fundamentales del método fenomenológico (intencionalidad, intuición categorial y sentido original del a priori), Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de 'El Ser y el Tiempo' de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 55 ss.

No obstante, se conserva de un modo renovado esa idea de Husserl del *a priori de correlación* (autoostración y aprehensión simultáneas del sentido). Dicho escuetamente, si en Husserl los entes *se dan ante* la conciencia que los *constituye*, en Heidegger, *hacen frente o se presentan* ante el *Dasein* que se *comporta* respecto de ellos *comprendiéndolos y comprendiéndose*, lo cual comporta un momento de paradójica pasividad que merece ser destacado. La autoostración del ente emerge como una donación, y si tiene como condición la comprensión del *Dasein*, ésta adopta más bien la forma del desvelamiento de lo que estaba oculto, de su ser, de su sentido. Además, esa comprensión no es algo caprichoso, sino que arraiga en un horizonte previo de comprensión que la dirige y que es condición misma de la aparición del ente. Su propia forma de ser se le revela o le es notificada en “experiencias comprensivas” que suponen una parálisis de la mirada reflexiva y le brindan donaciones de sentido que no pueden reducirse a meras efectuaciones intencionales. Se trata de momentos señalados, como la angustia, en los que el *Dasein* accede a lo que en verdad es, haciéndose cargo de su finitud e inacabamiento.

El verdadero punto de fricción resulta ser la forma de tematizar la subjetividad, o como diría Heidegger, la omisión de una atención adecuada a su modo de ser. Se puede decir que Husserl le sirve a Heidegger para apreciar el alcance de la tesis del *cogito*, y que a la vez a través de Descartes Heidegger descubre las deficiencias de Husserl, a éste le faltó aclarar el ser de la intencionalidad<sup>87</sup>. Según Heidegger, a través del análisis de la estructuras de la existencia (*existenciariedad*) como paso previo a la elaboración de una conceptualidad que registre el sentido del ser en general, la fenomenología deviene propiamente “ontología” y puede preparar el camino para responder a la pregunta por el sentido del ser, ya que explicitar el ser del *Dasein*, su existencia, es a la vez sacar a la luz el ser al que ella está abierto. El ser es el único fenómeno propiamente fenomenológico y, como tal, no se muestra, es el ámbito de manifestación en el que toda realidad, todo lo ente es siempre aprehendido, conocido, interpretado, es la *manifestabilidad* misma de lo real:

---

<sup>87</sup> El motivo fundamental del “cartesianismo” husserliano fue, según Heidegger, y tal y como lo explica Ramón Rodríguez, la intención compartida con el filósofo francés de fundar el ámbito del conocimiento, lo que le llevó, antes de preguntar por el modo de ser de la conciencia pura, a afianzarla como una nueva región absoluta de ser de la que pudiera arrancar la filosofía como ciencia estricta. Sin embargo, para Heidegger ni la autoconciencia ni el problema del conocimiento pueden ser la guía en el planteamiento fenomenológico de la problemática ontológica. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología Una lectura de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 141 ss.

“Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por ‘lo que se muestra’ el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados”<sup>88</sup>.

En virtud de que el *Dasein* está ya abierto al ser, por ser él para sí mismo un problema ontológico, a través de su comprensión los entes se muestran como lo que son, hacen frente como fenómeno de sentido, antes de toda representación o apropiación por la conciencia. El horizonte abierto por el *Dasein* es el acontecimiento de la diferencia óntico-ontológica, el *Dasein* es el *diafragma* que articula dicha diferencia, aunque más tarde se mitigue su carácter descubridor. Se trata, además, de una ontología *fundamental*, pues aunque sea un estudio de un ente particular, la comprensión de sentido del *ser-ahí* está a la base de todas las demás ontologías regionales, ya que el ser humano es el ente al que le va su ser, un ser que es suyo y lo singulariza (*Jemeinigkeit*). La comprensión del *ser-ahí* permite que salga a la luz el ser presupuesto y latente en cada ente como su elemento dinamizador, como sentido.

Por todo ello, una de las aportaciones de esta transformación hermenéutica de la fenomenología se ha cifrado en la “ontologización del problema de la comprensión”<sup>89</sup>. Al decir que la fenomenología aquí desplegada se desarrolla como ontología y que ésta, a su vez, es una tarea *hermenéutica*, con ello sólo hemos recogido uno de los sentidos con los que dicha palabra irrumpe en esta obra. No se trata sólo de afirmar la textura o condición *hermenéutica* del *ser-ahí*, sino de plantear de un modo adecuado cómo dicha textura puede ser tematizada, cómo sale a la luz<sup>90</sup>.

Por lo que hemos apuntado hasta ahora, y sin entrar todavía en detalles, está claro que para Heidegger la “comprensión” (*Verstehen*) no es simplemente el acto cognoscitivo de intelección, ni tampoco se contrapone, en tanto que forma de

---

<sup>88</sup> Heidegger, M., *SyT*, p. 46

<sup>89</sup> Así lo ha reconocido, por ejemplo, H.-G. Gadamer — y después de él muchos otros — en su obra, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [ed. original 1975], Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 331 ss. Sin duda, la idea gadameriana de la *Wirkungs-geschichte* o “historia efectual” y su noción de “pertenencia” arraigan en el planteamiento heideggeriano. Sobre las aportaciones de Heidegger al campo de la hermenéutica puede consultarse *Cfr.*, Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 48.

conocimiento característica de las ciencias sociales, al método de la “explicación” como el propio de las ciencias naturales. Para él, la comprensión es el modo mismo de ser del *Dasein*, su forma de estar en el mundo, hasta el punto de que, como hemos visto, se convierte en condición de todo aparecer con sentido del ente.

De ahí se sigue que la “interpretación hermenéutica”, antes que un método concreto, es la forma original de toda experiencia, subyacente a cualquier forma de conocimiento. Además, y en la misma línea, el “círculo hermenéutico” de la interpretación (interdependencia entre intérprete y texto) también adquiere fundamentación ontológica, pues toda comprensión explícita de algo, de un ente o de sí mismo, se apoya ya en una pre-comprensión que permite que ese algo haga frente antes de interpretarlo con un sentido determinado. El *Dasein*, por su propia forma de ser, está constantemente interpretando e interpretándose desde una comprensión previa. Se subraya, así, la fáctica temporalidad en la que toda interpretación se desarrolla (bagaje del intérprete como constitutivo de lo comprendido en el *interpretandum*), pues el *Dasein* interpreta y se interpreta siempre desde la actualidad de un presente desplazado, que se basa en un fondo de comprensión previo y está abierto a nuevos horizontes, nuevas posibilidades de interpretación. Esto es lo que Heidegger llama la “estructura circular” de la existencia, en la que se funda el círculo hermenéutico, que no es un círculo vicioso, sino la condición misma de toda comprensión. Con ello estaba sentando el *leitmotiv* de la hermenéutica contemporánea: “toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”<sup>91</sup>.

Pues bien, si la “analítica existencial”, como el mismo Heidegger nos dice, ha de entenderse como *hermenéutica* de la facticidad, y ése es el sentido filosóficamente primario de la palabra, de lo que se trata es de ingresar en ese círculo de la existencia “de un modo justo”:

“El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de modo justo. Este círculo del comprender (...) es la expresión de la existencial *estructura del*

---

<sup>91</sup> Cfr., Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 170.



*previo* peculiar al ‘ser ahí’ mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original (...) cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ previos”<sup>92</sup>.

El intento de Heidegger será acceder a esa forma de ser comprensivo-circular del *Dasein*, a esa textura hermenéutica, sin deformarla. Esa empresa, que posee en principio una apariencia imposible, es lo que aborda Heidegger a lo largo de toda la obra y lo que la convierte en un complejísimo ejercicio de análisis en el que a cada instante habrá que ir justificando y asegurando los pasos que se han dado<sup>93</sup>.

Ahora bien, puesto que lo que se pretende es una *hermenéutica* de la existencia y ésta misma tiene un carácter *hermenéutico*, estamos ante una interpretación de una interpretación, una comprensión de la comprensión del *Dasein*. Y si ésta última tiene un carácter circular, el mismo discurso de Heidegger tendrá que moverse “en círculo”: intentar buscar el horizonte de comprensión del *ser* desde el análisis del *ser* de la existencia humana supone el sentido de lo que se quiere demostrar, el ser. Y Heidegger no negará que su análisis implique una cierta circularidad, pues de eso se trata, ya que toda interpretación se desarrolla de ese modo.

Lo que él no acepta es la acusación de *circulus in probando*, pues lo que intenta no es una demostración en sentido riguroso, sino justamente una *mostración*, que el *ser-ahí* se dé a ver por sí mismo<sup>94</sup>. Él no negará sus propios presupuestos y sostiene que lo importante es no perderlos de vista para evitar que desfiguren el fenómeno que hay que interpretar, y sobre todo no dejarse llevar por los conceptos ontológicos tradicionales. En ese sentido, el supuesto de esta obra es que el tiempo es el horizonte trascendental de la pregunta por el ser, y desde ahí será analizada la existencia, cuyas estructuras tienen

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>93</sup> La obra ya citada de Patricio Peñalver es meridianamente clara exponiendo los problemas metodológicos de *Ser y Tiempo*. Cfr., Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de ‘El Ser y el Tiempo’ de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 18.

todas ellas un sentido temporal. Su proceder será, entonces, el de ir verificando, comprobando fenomenológicamente que eso es así<sup>95</sup>.

Este rodeo, nunca mejor dicho, no tenía otra intención que la de mostrar hasta qué punto supedita Heidegger la cuestión de la *ipseidad* a la pregunta por el ser, que es lo que va criticar Levinas. La tarea inmediata del análisis de Heidegger es la de llevar a concepto esa particular “relación de ser” constitutiva del *Dasein*, con vistas a fijar desde ahí el horizonte en el que el ser se entiende, que, según él, será el tiempo. Ésa sería para él la relación que en la historia de la metafísica habría quedado “impensada” por permanecer ésta atascada en los entes y no preguntarse por el sentido del ser. Lo decisivo para Heidegger no radica tanto en “qué es el ente”, sino cómo aparece o se muestra tal ente en virtud del modo temporal de esa aparición, es decir, hay que indagar en la relación esencial entre el ser y el tiempo, atendiendo a la facticidad de la existencia, a las condiciones temporales e históricas de la comprensión del ser por el *Dasein*<sup>96</sup>.

Y es este enfoque o este retroceso heideggeriano el que Levinas va a poner en duda por considerarlo insuficientemente radical a la hora de abordar la facticidad de la existencia. Más allá del problema de la circularidad, ¿hasta qué punto la nihilidad del *Dasein* puede articular su facticidad y su trascendencia?, ¿realmente está el secreto de esa última en la primera?, ¿realmente se le sustrae su propio origen?, ¿está en esa sustracción la llave del tiempo? Son preguntas que se vuelven más acuciantes tras la *Kehre*, momento en el que el análisis fenomenológico deja paso al pensar poetizante y al escudriñamiento de las etimologías.

Sin embargo, él afirma la presencia del legado fenomenológico también en sus últimas obras. Se trata de una “fenomenología de lo inaparente”, que co-rresponde al

---

<sup>95</sup> Véase la explicación de Otto Pöggeler en su ya clásico manual *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 68 ss. Pueden verse las explicaciones del mismo Heidegger, sobre todo en el final del párrafo 62 y el párrafo 63, Cfr., Heidegger, M., *SyT*, op. cit., pp. 337 ss.

<sup>96</sup> Esto lo analiza bien Arturo Leyte en su trabajo *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 56 ss. Es evidente el tono trascendental que imprime Heidegger a la problemática ontológica, algo de lo que posteriormente intentará corregir. Las indicaciones de Eusebi Colomer a este respecto son muy claras, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (vol. III), Herder, Barcelona, 1990, p. 472. No obstante, el planteamiento trascendental en este caso no es equiparable sin más a lo que hiciera Kant o el mismo Husserl, pues aquí en todo caso se refiere a las condiciones de posibilidad de la manifestación del ente al *ser-ahí* humano, con lo que se profundiza a nivel ontológico e histórico.

Acaecimiento apropiador y así pensada “en lo que tiene de más íntimo”, “así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo a favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio”<sup>97</sup>

Heidegger privilegiando la trascendencia extática y horizontal del *Dasein* descubre su manquedad ontológica, su fundamento de no-ser, y posteriormente, atendiendo al Acontecimiento del Ser mismo, descubre la nada como retracción del mismo. Husserl, como toda la tradición metafísica, no se pregunta por la fenomenalidad del ser mismo, por el modo de aparecer en cuanto tal, que acontece desde sí y por sí, ofreciendo lo que se muestra desde la luz del ser. Es en ese ad-venir a presencia, brindando un lugar para el ente como fenómeno, donde reside el sentido del ser o su verdad. Aquí entiende Heidegger el ser como *physis*, recuperando la experiencia original *griega*, remarcando su doble sentido de *phynein* o engendrar y de *phaino* o hacer aparecer<sup>98</sup>. He aquí la fenomenología en sentido propio.

Esa nada, sobre todo en el segundo Heidegger es el ser mismo, no está más allá de él, está implicada en su acontecimiento mismo con su otra cara, de ahí que se muestre como nada fecunda, trascendental, donadora y por eso dicho acontecimiento es un proceso generoso, donación constante de posibilidades en contra de todo aquello que pudiera concebirse de un modo sustancial. La copertenencia ser-nada es pura potencia de apertura, se da (*es gibt*) a sí mismo.

Levinas, por su parte, que en cierto modo reivindica la verticalidad del acontecimiento de sentido, no anula ni esquiva el carácter horizontal de la trascendencia. Pero, desde su punto de vista, si se le podría criticar a Heidegger el no haber ido lo suficientemente lejos en su descubrimiento de la nada, él que le recrimina a Husserl el haberse estancado en un pensamiento “presentificante”. Tal y como lo vamos planteando parece que tenía motivos suficientes para cifrar la interrelación que establecía entre la *Jemeinigkeit* y el *Erignis*. Por así decirlo, la nada del ser como su retirada no implica la ausencia del ser, está embarazada del ser, es nada activa y posibilita la donación misma del ser, en tanto que retracción se erige en la clave de su dispensación. Es como si se hallara subordinada al ser, maternidad embarazada de

---

<sup>97</sup> Heidegger, M., “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y Ser* (1969), Tecnos, Madrid, 1999, p. 102.

<sup>98</sup> Nos remitimos al artículo de Pedro Cerezo “Figuras de la nada (de la metafísica al ‘pensar esencial’), en J. de la Higuera, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, EUG, Granada, 2009, pp. 371 ss.

posibilidad, promesa de presencia, algo parecido, curiosamente, al “presente vivo” de Husserl. Es ahí donde habremos de detenernos, pero antes unas pinceladas sobre la fenomenología levinasiana.

Él prefiere poner el acento en aquello que escapa a la intencionalidad en lugar de ese énfasis en la presencia, en una cierta no-donación o defecto de presencia. Por lo general siempre ha sostenido que a pesar del movimiento extático de la intencionalidad, ésta se acaba mostrando como captura por parte de la conciencia de todo aquello a lo que apunta, trabajo de identificación que nunca deja sorprenderse, lo cual no deja de ser paradójico, ya que consiste en una salida de sí para volver de nuevo a sí, quedándose en conciencia satisfecha que muere de éxito:

“En cuanto saber, el pensamiento se ocupa de lo pensable; de lo pensable que llamamos ser. Al ocuparse del ser, está fuera de sí mismo, pero permanece prodigiosamente en sí mismo o retorna a sí mismo. La alteridad o la exterioridad del sí mismo se recupera en la inmanencia. Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su ‘experiencia’ es al mismo tiempo lo otro del pensamiento y lo propio de él. Sólo aprendemos aquello que ya sabíamos y que se inserta en la interioridad del pensamiento y lo propio de él. La reminiscencia y la imaginación garantizan la sincronía y la unidad de aquello que, en la experiencia sometida al tiempo, se pierde o aún no ha llegado”<sup>99</sup>

Por eso piensa que quizá el carácter extático y de apertura de la propia intencionalidad se gesta precisamente por aquello que no puede captar, la alteridad del otro. Puede parecer precipitado hablar aquí ya de alteridad, pero veremos que esa brecha por la que nace el sujeto también está relacionada con esto, aunque por ahora en nuestro relato el otro haya brillado por su ausencia.

Digamos, pues, que para él la intencionalidad vive de su derrota, de aquello que no alcanza, ese otro que no se impone por su peso ontológico, sino que más bien es una defección fenomenológica u ontológica. De este modo, es como si la intencionalidad se invirtiera en una mención sin intencionalidad o por lo menos sin poder de constitución, y retornase desde fuera a la conciencia para desaparecerla y perturbar su inmanencia, sometiéndola a una pasividad más “pasiva que toda pasividad”. La conciencia pierde su

---

<sup>99</sup> Levinas, E., “La conciencia no intencional” (1983), en *EN*, op. cit., p. 153.

pedestal trascendental no por otra intencionalidad, sino porque el otro no se deja identificar. Al perturbarme me enriquece y revela la no-intencionalidad de toda mención:

“¿Sabe en sentido estricto el ‘saber’ de la conciencia pre-reflexiva? En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención –o que resiste en toda intención–, no es acto, sino pura pasividad. No solamente por su ser-sin-haber-elegido-ser o por su caída en un entramado de posibilidades ya realizadas antes de toda asunción, como en la *Geworfenheit* heideggeriana. Se trata de una ‘conciencia’ que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin enfoque, sin la máscara protectora del personaje (...) Presencia que teme a la presencia, nuda de todo atributo. Esta desnudez no es la del desvelamiento o el descubrimiento de la verdad. En su no-intencionalidad, antes de todo querer, antes de toda falta (...) la identidad retrocede ante su afirmación, ante lo que el retorno a sí misma puede comportar de insistencia”<sup>100</sup>.

Se ve en ese pasaje como la crítica de Levinas a Heidegger se desarrolla también a través de la fenomenología, en este caso intentando pensar una significación o un sentido que no se limite al aparecer mismo del ser, a la fenomenalidad, a la ostensión o mostración del ser. El sentido no tiene porqué ser siempre reconducido a una “subjetividad” generada o derivada del aparecer del ser, las cosas no sólo cobran sentido cuando son llevadas al horizonte de su aparecer, sino que pueden significar de otro modo, de otro modo que ser, en la situación ética, donde “el sentido no se mide por el ser y el no ser, sino que el ser, por el contrario, se determina a partir del sentido”<sup>101</sup>. Y, sin embargo, no hay que olvidar que para Levinas, algo en lo que él insiste, ese sentido otro, esa alteridad no puede sino mostrarse en el seno de lo Mismo, en la inmanencia del ser, pues no hay otro lugar donde manifestarse, aunque sea fugazmente y perturbando casi de un modo imperceptible su orden.

En esa línea, conviene también señalar dos características del método levinasiano para entender cómo surge el sentido, cómo se desarrollan los conceptos o cómo se pasa de una idea a otra, características o registros en cierto modo aprendidos de

---

<sup>100</sup> Ibid., pp. 156-157.

<sup>101</sup> Levinas, E., *DOM*, op. cit., p. 203.

Heidegger, pero que vuelve en su contra. Una de ellas es lo que se puede denominar “concreción” que quiere decir que no se puede separar una posibilidad o un concepto de la situación empírica o el ejemplo que la ilustra, en la medida en que dicha situación “precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esa condición”<sup>102</sup>. En realidad, la situación no sólo refleja la posibilidad, sino que la enriquece y le abre nuevos horizontes<sup>103</sup>.

La otra característica de su método, complementaria con la anterior, es el “énfasis”, la suya es una fenomenología enfática, o como se le ha reprochado a veces, hiperbólica, excesiva<sup>104</sup>. Este otro momento del método consiste, por decirlo de algún modo, en sobrepujar el método trascendental hasta hacerlo casi aporético, lo cual es criticarlo, pues no se trata de buscar un fundamento: “El método trascendental consiste siempre en buscar un fundamento. ‘Fundamento’ es, por lo demás un término de arquitectura, un término hecho para un mundo que se habita (...) lo Mismo por excelencia (...) existe otra manera distinta de justificar una idea por otra: pasar de una idea a su superlativo, hasta su énfasis. Y he aquí que una idea nueva –de ningún modo implicada en la primera– fluye o emana del encarecimiento. La nueva idea se encuentra justificada no sobre *la base* de la primera, sino por su sublimación (...) ¡La exasperación como método filosófico!”<sup>105</sup>.

Todo esto nos servirá para entender la forma de proceder de Levinas a la hora de analizar la irrupción de la alteridad y también el proceso de subjetivación como esa brecha o esa distensión de la presencia, pues lo que aquí está en juego es otra forma de pensar el tiempo. Se inspirará en Husserl, explicitándola en un artículo<sup>106</sup> poco anterior a *Totalidad e infinito*, donde vuelve a aparecer retomado de otra manera. Nos referimos a la *Ur-impression*, ese momento auroral en el que surge la espontaneidad de la conciencia y que pone en jaque a la misma intencionalidad. Lo curioso es que Levinas también pensó en eso a partir de Descartes y la discreción de los instantes, lo que le permitirá retomar críticamente la idea de sustancia e, incluso, reivindicar al yo como

---

<sup>102</sup> Levinas, E., *TI*, op. cit., 191.

<sup>103</sup> Sobre la concreción, véase Franck, D., *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 105.

<sup>104</sup> Sobre el énfasis, véase Calin, R., “Passer d’une idée à l’autre”, en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 175-192.

<sup>105</sup> Levinas, E., *DDI*, op. cit., pp. 151-153

<sup>106</sup> Levinas, E., “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica” (1959), en E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), Síntesis, Madrid, 2005, pp. 163-179.

“cosa” que piensa, aunque se trate de un “*cogito* quebrado” o “sensible”<sup>107</sup>. Lo expondremos brevemente.

El escollo más importante con el que se topa la intencionalidad es el tiempo, que se revela como lo más originario de la conciencia misma sin poder ser pensado en un sentido lógico como comienzo o fundamento<sup>108</sup>. El tiempo es el tejido o el flujo en el que la intencionalidad como éxtasis intenta aprehenderse a sí misma, con el problema de que se hurta en el momento en que se quiere captar. Eso exigiría pensar la intencionalidad como pasividad y sin desembocar en la objetivación, algo que no puede evitar. Es, pues, al hilo de la *impresión originaria* donde aparece el problema y donde el envite que se presenta es asegurar la fenomenalidad del poder constituyente de la conciencia<sup>109</sup>. En efecto, es a partir de la impresión originaria como Levinas va a pensar la génesis del sujeto, su individuación como un comienzo, un nacimiento, haciendo valer ese retraso como clave de su presente. Para él la presencia a sí es una presencia intermitente, ya que ser sí mismo es efectivamente experimentarse o sentirse a sí mismo, pero esta afección de sí por sí no se despliega como una afectividad inmanente y sin distancia.

Tras lo dicho, se entiende que Levinas ponga en cuestión es ese círculo hermenéutico, o por lo menos, su anclaje en la existencia humana sin que eso implique una ilegítima construcción fenomenológica, donde además se piensa el éxtasis temporal como integralidad, como dando por supuesta una propiedad o una originariedad que se manifiesta de forma unitaria.

Debemos retener de lo dicho hasta aquí cómo se ubica la cuestión de la ipseidad en el seno de cada una de esas ontologías y como se aborda su análisis. Así podremos medir más atinadamente las diferencias que iremos analizando entre el acceso al sí-

---

<sup>107</sup> Véase Benoist, J., « Le cogito Levinassien : Levinas et Descartes », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp.105-122.

<sup>108</sup> Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.

<sup>109</sup> Es ahí donde se demora el pensamiento de M. Henry en su intento de reducir el componente intencional de la conciencia para pensar la Vida como pura autoafección inmanente. Por momentos su reflexión se parece a la levinasiana, pero nuestro autor se quedará con la diacronía que ahí asoma para replantear la intencionalidad. R. Calin sitúa muy bien la posición de Levinas situándolo a medio camino entre Sartre y Henry. Si el primero considera que la presencia a sí tiene lugar gracias a la distancia introducida por la nada, el segundo cree al contrario que se lleva a cabo en la imposibilidad de separarse de sí mismo, esto es, en una afección de sí por sí sin distancia. Frente a Sartre, y dado que para Levinas la nada es imposible –punto que lo aproxima a Henry–, intentará pensar una distensión de la presencia que no suponga *nihilización* alguna, pues eso supondría la facilidad de desplazar todo el peso de la existencia hacia el pasado; y frente a Henry, Levinas no piensa el advenimiento del sujeto como una pura autoafección, ya que el yo es sí-mismo en la medida en que se distancia de lo que su presencia pudiera tener de opresiva –punto que lo aproxima a Sartre. Ver Calin, R., *Levinas et l’exception du soi*, op. cit., pp. 88 ss. Igualmente la magnífica comparación entre Henry y Levinas hecha por F.-D. Sebbah en *L’épreuve de la limite*, op. cit., pp. 93-108.

mismo propio heideggeriano y el proceso de subjetivación según Levinas. Mientras que el primero hablará, con ciertos tintes voluntaristas, de encarar decididamente la ausencia de fundamento sobre la que descansa nuestra finitud, eso es la “resolución”, Levinas concebirá el advenimiento del sujeto como una cierta renuncia, un cierto desistimiento, una cierta evasión de sí: ser sí-mismo requiere, en cierto modo, no querer ser(lo). ¿Se puede dar por sentado que el hombre sea el ente que se interroga por su propio ser? ¿Se puede cifrar su *ipseidad* en una comprensión “tener que ser”?



## **I.2. Il y a: el anonimato impenitente del ser –Levinas, “intérprete” de la facticidad**

Poner sobre el tablero una idea como la del *hay* no deja de ser arriesgado y sin duda da muestras de la audacia fenomenológica de Levinas, ya que lo que quiere poner de manifiesto es justamente algo que no es del orden de la experiencia: precisamente en ese horripilante evento lo que se elimina es el sujeto que en su caso podría llevarla a cabo. ¿Cómo se puede describir algo así? Asistiremos por tanto a una *reducción* sin precedentes, no sólo del mundo, sino de nuestra relación con el mundo, de la misma subjetividad como ser-en-el-mundo.

Su pretensión es la de “promover una noción de ser sin nada, que no deja aberturas, que no permite escapar”<sup>110</sup>, pensada también teniendo a Heidegger en el punto de mira y su idea de una co-pertenencia entre ser y nada. Levinas empieza reconociendo la cercanía de su operación con la de Bergson, pero su crítica de la nada tiene un estatuto fenomenológico diferente. En ambos casos, tanto para Bergson como para Levinas, se trata de ejercer una negación de lo existente para mostrar los límites de dicha negación y dejar ver una cierta plenitud en el vacío dejado por ella, una cierta densidad contra la cual la negación se perfila como impotente. Ahora bien, para Bergson, que no puede imaginarse la negación de la totalidad de lo ente –puesto que siempre quedaría la conciencia de aquél que imagina dicha negación– la nada siempre es relativa. Levinas, por su parte, quiere pensar una negación en la que resultaría incluida la misma subjetividad que la realiza y cree que si Bergson no ha llegado hasta ese punto es porque no manejaba la idea de la diferencia ontológica:

“Cuando, en el último capítulo de la Evolución Creadora, Bergson muestra que el concepto de nada equivale a la idea del ser tachado, parece estar entreviendo una situación análoga a la que nos lleva la noción del *hay*. La negación –que, según Bergson, tiene un sentido positivo en cuanto movimiento del espíritu que rechaza un ser para pensar otro– aplicada a la totalidad del ser, no tendría ya sentido. Negar la totalidad del ser es, para la conciencia, sumergirse en una

---

<sup>110</sup> Levinas, E., *TA*, p. 87.

especie de oscuridad en la cual, ella, al menos, permanece en cuanto funcionamiento, en cuanto conciencia de esta oscuridad. La negación total sería, pues, imposible, y pensar la nada –una ilusión. Pero la crítica bergsoniana de la nada no se refiere más que a la necesidad de un ente, de un ‘algo’ que existe. Bergson aborda el ser, en toda su crítica, como un ‘ente’, y acaba en un *ente residual*”<sup>111</sup>.

Mientras que Bergson sólo concibe una positividad óptica como límite de la negación –ésta se ejerce contra un ente que siempre vendría seguido por otro y así sucesivamente–, Levinas piensa que la negación óptica encuentra el límite de su eficacia cuando se topa con una positividad no ya de carácter óptico, sino con una positividad ontológica, la del puro hecho de ser, positividad innegable del *hay*, del ser separado del ente. Leamos la continuación del pasaje citado anteriormente:

“La oscuridad en la que se sumerge la conciencia, y que ha extinguido todo fulgor en el ser, queda comprendida igualmente como contenido. El hecho de que es un contenido obtenido por negación de todo contenido, no se tiene en consideración. Ahora bien, ahí está toda la originalidad de la situación. La oscuridad –en cuanto presencia de la ausencia, no es un contenido puramente presente. No se trata de un ‘algo’ que queda, sino de la atmósfera misma de presencia, que puede aparecer ciertamente con posterioridad como un contenido, pero que, originalmente, es el acontecimiento impersonal, a-sustantivo de la noche y del *hay*. Es como una densidad del vacío, como un murmullo del silencio. No hay ninguna cosa, pero hay ser, como un campo de fuerzas. La oscuridad es el juego mismo de la existencia que se jugaría incluso si no hubiese ninguna cosa”<sup>112</sup>.

Lo que vuelve en el seno de toda negación no es la presencia de un ente, sino la positividad de la nada misma cuya ausencia vuelve incesantemente como una presencia irremisible. La nada se piensa así en su imposibilidad, pues no se trata, como para Heidegger, de una retracción u ocultamiento del ser que permite el venir a presencia de

---

<sup>111</sup> Levinas, E., *EE*, pp. 84-85.

<sup>112</sup> *Ibid.*

lo ente, sino de la irremediable presencia de la ausencia de todo ente, que pone de manifiesto no sólo el límite, sino la impotencia de cualquier negación ontológica.

Aún así Levinas recoge y se toma en serio la argumentación de Bergson que, sin llegar a imaginar una positividad ontológica, aducía, efectivamente, la imposibilidad de esa desaparición del sujeto, como si de esa oscuridad que me abarca todavía se pudiera tomar conciencia y uno siguiera estando ahí para hablar de ella. Levinas lo reconoce y dice: “Si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*”<sup>113</sup>. Así que, por un lado, se puede decir que, con los matices que supone la introducción de la diferencia ontológica, él asume la réplica bergsoniana, pues se trata de mostrar una paradójica *participación* en ese anonimato innegable, ¡como si el yo todavía pudiera asistir a su propia disolución en esa noche del *hay*!

Para acercarnos a esa experiencia límite de “mi” exposición al *il y a*, Levinas se refiere al *insomnio*:

“La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela. Ello vela. En esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte. Si se quiere, yo soy más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo. Ciertamente, al menos tengo la experiencia de ser objeto, sigo tomando conciencia de esa vigilancia anónima; pero de ésta tomo conciencia en un movimiento mediante el cual el yo se ha desligado del anonimato, y donde la situación límite de la vigilancia impersonal se refleja en el reflujo de una conciencia que la abandona. Hay que hacer valer esta experiencia de la despersonalización, antes de comprometerla a través de una reflexión sobre sus condiciones”<sup>114</sup>.

Incluso reconociendo la imposibilidad de una absoluta desaparición del yo porque uno se captaría a sí mismo como objeto de un pensamiento anónimo, Levinas persiste en su empeño de “mostrar” que la pérdida radical del sí-mismo es esencial para el sentido mismo de la subjetividad. Y es en ese punto donde, haciendo gala de un originalísimo método fenomenológico –desde una cierta fiel infidelidad a Husserl si se

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 77.

<sup>114</sup> Ibid., pp. 90-91.

quiere—, se va a alejar de Bergson para aproximarse de un modo muy crítico no sólo al fundador de la fenomenología, sino también a Heidegger.

En efecto, la forma en que Levinas pone en juego la noción de *hay* se inspira, hasta cierto punto, en Husserl, en particular en el poder que éste reconoce a la imaginación para despegarse de la facticidad. Por eso Levinas nos propone, para hacer concebible la “experiencia” del *il y a*, que “imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas”<sup>115</sup>. A través de la variación imaginativa, suspendiendo la positividad del hecho, el yo husserliano alcanza la positividad del *eidós*, un invariante que permanece en los distintos actos intencionales. Ahora bien, la positividad del *hay*, no es la positividad del *eidós*, y eso obligará a Levinas a ir más allá de la fenomenología descriptiva, que se apoya en un yo capaz de volver reflexivamente sobre sí para captar cada uno de los actos intencionales implicados en sus vivencias.

Él va a intentar describir fenómenos-límite desde un yo-límite, desde un yo al borde de su desaparición. La fenomenología de Levinas es, como apuntamos, una *fenomenología enfática* que hace del uso constante de la hipérbole, de la exaltación, del énfasis su método de trabajo<sup>116</sup>. Es decir, proponiendo una experiencia-límite, que estrictamente hablando no se puede llevar a cabo, la negación que da lugar al *hay* tiene que ser comprendida como una *reducción enfática*, llevada hasta el límite: en ella se reconduce la totalidad de lo ente al puro hecho de ser y, además, supone la destrucción del sujeto que la pone en marcha.

¿Realmente queda algo de fenomenología en esa forma de proceder? Queda lo que Levinas considera una de las aportaciones fundamentales de Husserl: “si al partir de un tema, llego hasta la ‘maneras’ en que a él se accede, esta manera en que se accede a él resulta ser esencial para el sentido de ese mismo tema”<sup>117</sup>. En este caso, la manera de acceder al sujeto es excediéndolo al disolverlo, lo cual quiere decir que la subjetividad, una subjetividad que puede perderse, es una subjetividad cuyo ser-en-el-mundo no es una estructura estable y permanente. Lo que así se encuentra reducido no es solamente el mundo, sino también, como ya apuntábamos, la relación con el mundo como tal, ya sea en su forma husserliana, esto es, como intencionalidad, ya sea en su forma heideggeriana como transcendencia del ser-en-el-mundo.

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 77.

<sup>116</sup> Véase un avez más Calin, R., *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., pp. 38 ss.

<sup>117</sup> Levinas, E., *DDI*, op. cit., p. 150.

Veamos, en principio, cómo expone Levinas esa situación límite que sería la desaparición del mundo:

“Expresiones como ‘mundo roto’ o ‘mundo trastornado’, por corrientes y banales que hayan llegado a ser, no dejan de expresar un sentimiento auténtico. La divergencia entre los acontecimientos y el orden racional, la impenetrabilidad recíproca de los espíritus opacos como la materia, la multiplicación de lógicas, absurdas unas para otras, la imposibilidad que tiene el *yo* de juntarse con el *tú*, y, por consiguiente, la incapacidad de la inteligencia para aquello que tendría que ser su función esencial –estas constataciones despiertan, en el crepúsculo de un mundo, la antigua obsesión del fin del mundo”<sup>118</sup>.

Y, como decimos, la significación filosófica del fin del mundo corresponde para nuestro autor con el puro hecho del ser anónimo: “Este término –continúa Levinas refiriéndose al fin del mundo– desembarazado de toda reminiscencia mitológica, expresa un momento del destino humano, un momento de cuyo análisis cabe extraer su significado. Momento límite que comporta, justo por eso, enseñanzas privilegiadas. Pues allí donde el juego perpetuo de nuestras relaciones con el mundo queda interrumpido no encontramos, como podría uno pensar erróneamente, la muerte, ni el ‘yo puro’, sino el hecho anónimo del ser”<sup>119</sup>. Quiere esto decir que la reducción-límite que propone Levinas ha de entenderse como una “reducción de la reducción fenomenológica”, tanto de la *epojé* husserliana que lleva hasta el yo puro, como de la reducción puesta en juego en por Heidegger en *Ser y Tiempo* a través de la angustia y que sitúa al *Dasein* ante su “poder-ser” más propio. Lo que se nos presenta tras esta reducción al cuadrado, por decirlo así, es el puro *hay*, y no el yo trascendental o el “ser-para-la-muerte”.

¿Qué pretende demostrar Levinas con todo esto? Nada más ni nada menos que la relación con la existencia no es sinónimo de relación con el mundo, lo cual no puede dejar de suponer un importante desplazamiento de la ontología fundamental heideggeriana:

---

<sup>118</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p. 23.

<sup>119</sup> *Ibid.*

“La relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Ésta es anterior al mundo. En la situación del fin del mundo se pone la relación primera que nos ata al ser”<sup>120</sup>.

El filósofo francés ve en la relación con la exterioridad del mundo una manera de ampliar el rechazo de(l) ser por el que surge el yo, y la distingue de la relación con el puro hecho de ser que para él no es del orden de la transcendencia. La relación con el mundo es una forma de asumir el existir –existir que como puro ser-verbo es una negación del mundo– volviéndose o relacionándose con las cosas, con sustantivos. La relación con el mundo es una forma de “entrar en el ser ligándose a los objetos (...) es ya evadirse del anonimato”<sup>121</sup>. Invertir el *hay* no puede consistir, como hemos visto, en negarlo, sino en introducir en él un intervalo, lo que significa que el yo sólo llega a ser él mismo con la condición de un cierto abandono u olvido de sí, que es lo que se produce precisamente en su relación con el mundo y que implica un cierto olvido del ser.

---

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Ibid., p. 65.

### I.3. Levinas, “intérprete” de la facticidad: pesadez y levedad del ser

Tras lo que acabamos de analizar, surge una pregunta: pero entonces, ¿qué significa para Levinas “estar arrojado en la existencia”? ¿Cómo interpreta él la *Geworfenheit*? Al contrario que Heidegger, él no concibe la dimensión del mundo en el fenómeno del “arrojamiento”. El hecho de ser que se revela en el “estar-arrojado” no se manifiesta a su juicio como el hecho de “estar-arrojado-en-el-mundo” o, dicho con el lenguaje de Heidegger, como siempre ya en un mundo cabe los entes intramundanos. Recordemos lo que dice el pensador alemán al respecto en *Ser y Tiempo*:

“El concepto de facticidad encierra en sí el ‘ser-en-el-mundo’ de un ente ‘intramundano’, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su ‘destino’ estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él”<sup>122</sup>.

Para Levinas, en cambio, el estar-arrojado significa el hecho de estar-arrojado en la existencia, envuelto por la existencia hasta el punto de ya no tener mundo, pues recordemos que la relación entre el existente y la existencia, que hemos descrito a través del *il* y *a*, es diferente de la relación del existente con el mundo. Y si el mundo supone la posibilidad de relacionarme con las cosas a distancia, y si esa distancia remite principalmente a la posibilidad de estar a distancia de sí mismo, estar-arrojado en la existencia significa estar *clavado* (*rivé*) a sí mismo sin distancia posible, en una pasividad total respecto a sí mismo: estar arrojado en la existencia es no poder abandonarse, no poder olvidarse, de tan potente e innegable que es la presencia irremisible del ser.

Es la situación que se imponía, como vimos anteriormente, en la experiencia-límite del insomnio y que nos aproximaba al *il* y *a*: “El *hay* (...) se remonta a una de esas extrañas obsesiones que uno guarda de la infancia, y que reaparecen en el insomnio cuando el silencio resuena y el vacío está lleno”<sup>123</sup> (EE, p. 10 –orig. Prefacio). El niño

---

<sup>122</sup> Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 68.

<sup>123</sup> Levinas, E., *EE*, p. 10.

pequeño abandonado al silencio de su cuarto no consigue dormir, pues no encuentra en su cuarto un dormitorio, un lugar en el que refugiarse: “Lo característico del insomnio es la conciencia de que eso no terminará jamás, es decir, de que no hay medio alguno de retirarse de la vigilia en la que se nos mantiene”<sup>124</sup>. Y el niño tampoco encuentra ya refugio en sí mismo pues está completamente expuesto a la plena oscuridad del espacio: “Hay el espacio nocturno, pero no es ya el espacio vacío, la transparencia, que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, y por medio de la cual éstas se nos dan. La oscuridad la llena como un contenido, aquel espacio está lleno, pero lleno de nada en absoluto”<sup>125</sup>.

Por eso insistía Levinas en que al traducir la *Geworfenheit* como abandono o derelicción sólo se entendía su efecto o su consecuencia, y de lo que se trata es de subrayar el *hecho* de estar abandonado que, según él, se repercute como un no-poder-abandonarse, pues si el yo está en vela, no se trata ya de su propia vigilia, sino de la vigilia del ser que lo deja clavado a sí mismo: “La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela”<sup>126</sup>, como si el ser no pudiera abandonarse.

Parece que el análisis de Levinas se detiene y se estanca expresamente en la *Geworfenheit* para poner de manifiesto una situación en la que la existencia se descubre como saturada, como si no pudiese arraigar en ella ninguna predisposición a salir de esa situación forzosa, en definitiva, como si el estar-arrojado (*Geworfenheit*) bloquease cualquier posible proyecto (*Entwurf*). Esta reflexión ya la desarrolló Levinas en su primer trabajo, *De la evasión*, donde desarrollaba, como ya hiciera Heidegger en *Qué es metafísica*, una especie de “hermenéutica” conducida por el análisis de un sentimiento en el que la *Geworfenheit* se mostraba en toda su amplitud. Aquello que para Levinas manifiesta el ser en cuanto ser, y que se anuncia en ese sentimiento de estar pegado o adherido a sí mismo, es, en dicho trabajo, la *náusea*, que deber ser entendida en su alcance ontológico, como *disposición fundamental* (*Stimmung*) en el sentido heideggeriano, pues mediante ella es posible acercarse al problema del ser y explicitar la modalidad según la cual el ente humano se relaciona con él<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Levinas, E., *TA*, p. 85 (traducción modificada por nosotros).

<sup>125</sup> Levinas, E., *EE*, p. 78.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>127</sup> Sin duda, cabe entenderla también en el sentido sartreano, pero no hay que olvidar que el texto de Levinas es de 1935, por lo tanto, anterior a la novela de Sartre. Nos apoyamos en el estudio de J. Rolland, “Salir del ser por una nueva vía”, en E. Levinas, *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, pp. 20 ss.



De lo que se trata, entonces, es de comparar la angustia heideggeriana con la náusea de Levinas, analizando la proximidad entre ambas disposiciones y aquello que las diferencia. Son tres los rasgos que asemejan la náusea a la angustia: 1) no es reducible a al objeto que pudiera ser su causa, sino que hay que considerarla en su fenómeno, “en el instante en que es vivida y en la atmósfera que la rodea”, como ese instante sin futuro “que precede al vómito y del cual el vómito nos va a librar”<sup>128</sup>, aunque en la náusea nada sabemos de esa promesa; 2) en ella se desvela la soledad del ser-ahí, pues lo que se alcanza es la entraña o el fondo de nosotros mismos y, con ello, también nuestro ser en su forma de existir o de relacionarse con su existencia; 3) en ella se manifiesta la nada.

La presencia que se ilumina a través de la náusea encuentra su modalidad *sui generis* adhiriéndose a uno mismo. Ese modo de presencia no puede ser asimilado de antemano al despliegue del ser heideggeriano (*An-wesen*) en el cual el ser, retrayéndose, viene a nosotros, de forma tal que el presente (*Gegenwart*) se da como lo que viene a estacionarse frente a nosotros como campo abierto de posibilidades. En el caso de la náusea se trata, más bien, de una adherencia sin adhesión de aquél a quien la náusea se adhiere, horrible adherencia, presencia innegable que se traduce positivamente en un “rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella”<sup>129</sup>. Pero ese esfuerzo es “ya desde siempre caracterizado como desesperado”, no sólo “para cualquier tentativa de actuar o de pensar”, sino de manera absoluta en cuanto que a la náusea “se la considera en el instante en que es vivida”: “Y esa desesperación, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está, al mismo tiempo, clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga”<sup>130</sup>.

De este modo, si bien es cierto que tanto la náusea como la angustia manifiestan la nada, no lo es menos que la forma en que nos relacionamos con ella es diferente en una y otra. En la angustia la nada se desvela como algo que forma parte del ser del ente, de forma tal que aparece como lo que hace posible la manifestación del ente para el *Dasein* o, dicho de otra forma, la angustia nos sitúa en el corazón o el nudo de la diferencia ontológica. La náusea a ese respecto es muy distinta, pues permanece en cierto modo por detrás de la diferencia ontológica, demorándose en el suspenso en que

---

<sup>128</sup> Levinas, E., *DE*, p. 103.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>130</sup> *Ibid.*

su fenómeno la ha situado inicialmente al hacer que el ente en su totalidad retroceda para manifestar la nada. Al demorarse en ese suspenso, se ancla en lo que el análisis de la angustia solamente hace constar antes de continuar su recorrido. En definitiva, en su fenómeno, la náusea es desde el inicio la *pasión del retorno* de nada o el hecho de que ella es, o dicho de otra manera, la náusea es la manifestación de la nada como *retorno*.

Esa definición de la náusea como presencia y actividad de la nada, que es la forma levinasiana de comprender esa nada que ella manifiesta, se confirma en una de las descripciones del *hay* que hace el autor: “Todavía podemos encontrar en Heidegger esta conversión de la nada en existir. La nada heideggeriana retiene una especie de actividad de ser: la nada anonada. No permanece tranquila. Se afirma en esa producción de nada”<sup>131</sup>. Esta descripción de la nada, sin ser completamente infiel, implica una cierta deformación de la comprensión heideggeriana, y parece claro que Levinas pretende utilizarla contra Heidegger en favor de su propia concepción del ser como *il y a*, del que dice claramente que no comporta, sino que excluye la “abundancia” y “generosidad” del “*es gibt*”<sup>132</sup>. Y es que para Levinas la nada es imposible, la entiende como presencia de la ausencia de lo ente. La nada, aparte de cualquier presentificación óptica, aparece como el ser mismo y, más precisamente, como la *energía* misma del ser, como su verbo o su verbalidad, como su *esse*. Ser que se pone y se impone hasta la náusea, más allá de cualquier negación: *hay ser*.

“Se está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de que todo está consumado: *es la experiencia misma del ser puro* (...) Pero este ‘no-hay-nada-que-hacer’ es la marca de una situación límite donde la inutilidad de toda acción es precisamente la indicación del instante supremo en donde no queda más que salir” (DE, p.104)

Mientras que para Heidegger el estar-arrojado se temporaliza como “siendo-sido” y piensa el *Dasein* trascendiéndose desde lo que *ya* es hacia lo que ha de ser, en este pasaje citado lo que Levinas subraya del ser-arrojado es su temporalización por el pasado, como una sujeción al hecho definitivo del ser, como si el estar-arrojado significara el estar acorralado en una existencia ya hecha donde no cabe novedad

---

<sup>131</sup> Levinas, E., *TA*, p. 86.

<sup>132</sup> Levinas, E., *EE*, p. 10.

alguna, como si la facticidad se redujera, a fin de cuentas, a la factualidad<sup>133</sup>. Por eso, esa salida, esa *evasión* que se menciona, y que en este escrito levinasiano queda totalmente indefinida, no puede pensarse como proyección, pues la relación con la existencia no es transcendencia, sino un estar expuesto al hecho consumado del ser que ya no tiene nada que ofrecernos.

“El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto que en un ser sólo se considera su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente lo que se dice cuando se habla de la identidad del ser. La identidad no es una propiedad del ser y no podría consistir en una semejanza de propiedades que supongan ellas mismas la identidad. Ella es la expresión de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podría poner en duda”<sup>134</sup>.

Con ello parece indicarse que la *Geworfenheit*, la facticidad, no se refiere sólo a la imposibilidad para el yo de despegarse de sí, sino también y sobre todo a la condición de “arrojado” del ser mismo, pero no porque el ser estuviera abandonado, sino precisamente porque no puede abandonarse a sí mismo, el propio ser está como adherido a sí mismo, no puede abrirse para precipitarse fuera de sí. Si ese ensayo de Levinas pretendía, en efecto, “renovar el antiguo problema del ser”, lo hace revelando en éste una “tara” inscrita en su hecho mismo<sup>135</sup>, el ser es un peso para sí mismo y ese peso es indisociable del ser que lo porta o soporta:

“Este peso del ser aplastado por sí mismo que hemos revelado en el malestar, esta condena a ser uno mismo se anuncia también en la imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir, de captar el momento en que él acepta ese peso, y de estar, sin embargo, llevado sin remisión al problema de su origen (...) En el ser mismo que comienza (...) es donde reside la paradoja del ser que comienza a ser, es decir, la imposibilidad de disociar en él lo que acepta el peso del peso mismo”<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> Ver el análisis de M. Haar en su obra *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994, pp. 290 ss.

<sup>134</sup> Levinas, E., *DE*, p. 90.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 111.

También en ese estudio Levinas piensa el ser, siguiendo a Heidegger, en la dimensión de la diferencia ontológica, y en ese sentido dice alejarse de “todo pensamiento que no ha sabido distinguir entre existencia y existente”<sup>137</sup>, que no ha sabido distinguir entre “lo que es” y “el ser de lo que es”, que ha de comprenderse como “aquello gracias a lo cual se plantean o se ponen todos los poderes y todas las propiedades”<sup>138</sup>. Y, sin embargo, es como si le dijera a Heidegger que no es sólo ni principalmente en el *ex-sistir* humano donde se plantea y desde donde cabe renovar “el antiguo problema del ser en cuanto ser”, sino más precisamente en este existir que se apercibe de su existencia, de su hecho mismo, de la inamovilidad de su presencia.

De ahí que Levinas sostenga que “el hecho de ser es desde ahora y en adelante perfecto”<sup>139</sup>, lo cual debe ser matizado pues dicha perfección es muy particular: hay que entender simultáneamente que por un lado “el hecho de ser se sitúa más allá de la distinción de lo perfecto y de lo imperfecto”<sup>140</sup> y por otro que “el ser es ‘imperfecto’ en cuanto ser y no en cuanto finito”<sup>141</sup>. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo entender entonces esa perfección del ser?

Sin duda, al no ser comparable con la de los entes se la sitúa más allá de la distinción entre lo perfecto y lo imperfecto, y también más allá de la distinción entre lo finito y lo infinito. La perfección del ser es “la verdad elemental de que hay ser” cuando éste “se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y su seriedad”<sup>142</sup>, es la brutalidad del *hay*, su pura verbalidad, su pura afirmación. Aun sin salir de su tautología, la proposición “el ser es” significa en sí misma que el ser se afirma o se pone, es su *energía de ser*: afirmación o posición *perfectas* en cuanto que no son las de un ente, sino que designan el *verbo* por el cual un ente puede solamente ser puesto; pero simultáneamente afirmación o posición *imperfectas* en tanto que horribles, por su forma de imponerse absolutamente, de afirmarse sin moderación. Ante el hecho de que *hay*, ese decirse el ser de muchas maneras se diluye. Ante el hecho de que *hay*, cuando se impone el *logos* impersonal del ser, cualquier nombre que pudiera otorgársele se hunde en su indiferenciación.

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 90.

<sup>138</sup> Ibid., p. 85.

<sup>139</sup> Ibid., p. 86.

<sup>140</sup> Ibid., p. 77.

<sup>141</sup> Ibid., p. 109.

<sup>142</sup> Ibid., p. 79.

¿Qué es lo que está intentando mostrar Levinas? Precisamente lo que él llama la “materialidad del ser”<sup>143</sup> o su carácter *elemental*, que se descubre, pues, como el exceso de la materia sobre el sentido y los múltiples sentidos del ser. Esa materialidad del ser no es una propiedad nueva del mismo, sino su verdad *elemental*, su simplicidad y su desnudez como presencia que pesa y a la que no cabe aplicarle ningún nombre, ninguna determinación: “lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inamovilidad misma de nuestra presencia”<sup>144</sup>, de “la desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia”<sup>145</sup>.

Ahora bien, la materia significa para Levinas, ante todo, pesadez y reclusión en sí mismo<sup>146</sup>, de ahí que, tras referirse a esa auto-afirmación propia del *hay*, subraye el hecho de que el ser en su identidad sea una carga para sí mismo y que su identidad se despliegue, por eso, como un encadenamiento y un sufrimiento:

“La existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada distinto. Se trata de la identidad. Pero en esta referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica; ella asume, como lo vamos a mostrar, una forma dramática. En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión”<sup>147</sup>.

Así pues, el “arrojamiento”, la *Geworfenheit*, es lo propio del ser y eso significa su materialidad, “hormigueo informe” que no cesa<sup>148</sup>. Podemos decir, por tanto, que el ser, para Levinas, por no tener puertas de salida, se manifiesta como parálisis de un destino irremediamente cumplido; por su presencia irremisible que no deja espacio a la nada, por no poder separarse de sí mismo, ya no puede dar nada más, ni siquiera darse, tan sólo imponerse.

Ante el hecho consumado del ser sólo cabe el repliegue: “La experiencia del ser puro es al mismo tiempo la experiencia de su antagonismo interno y de la evasión que

---

<sup>143</sup> Levinas, *EE*, p. 76.

<sup>144</sup> Levinas, E., *DE*, p. 79.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>146</sup> Cfr., Levinas, E., *Sobre Maurice Blanchot* (1975), Trotta, Madrid, 2000, p. 63.

<sup>147</sup> Levinas, E., *DE*, op. cit., p. 83.

<sup>148</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p. 76.

se impone”<sup>149</sup>. El nacimiento del sujeto se produce como una interrupción de la energía del ser, surge como invaginación en el seno de su irremisible presencia. Es esa pesada presencia, esa afirmación impenitente del ser, la que me deja clavado a mi ser: en la imposibilidad de ser yo, sigo siendo yo, pero un yo despersonalizado que asiste a su disolución interminable, ésta es la tragedia de la existencia anónima. Sólo la producción de una dehiscencia en esa trama asfixiante, sólo la apertura de un espacio interior puede dar lugar a una existencia personal.

El sujeto surge, por tanto, como ese movimiento de repliegue, como una brecha o un intersticio en el ser. Recorriendo esa distancia interior que separa al yo del sí mismo, y que supone igualmente un aplazamiento de su propia presencia y un tomar distancias respecto al ser, el yo sólo se apodera de su existencia soltando lastre. En efecto, salir o arrancarse del ser es llevar a cabo justamente eso que el ser no puede hacer, abandonarse, olvidarse, parar su “trabajo” de ser, su manifestación permanente.

Salir del ser, romper con su irremisible y perturbadora presencia es realizar aquello que el ser no puede, esto es, separarse de sí mismo, abandonarse. Esto no deja de ser desconcertante puesto que parece que ese arrancarse del ser se piensa a su vez como un arrancarse de sí mismo, o más bien, al *Sí-mismo* del ser. Pero ¿cómo hablar en esos términos si el ser descrito como *hay* era propiamente hablando un “sin sí-mismo”?<sup>150</sup> El *hay*, el ser anónimo se afirma, aunque su afirmación es de un orden diferente a la afirmación por la cual se pone un ente: mientras que esta última es siempre correlativa de la negación, la afirmación del *il* y *a* precede toda afirmación y toda negación, su positividad no es simplemente el reverso de lo negativo. Sin embargo, esa afirmación originaria del ser no se caracteriza por su anonimato, sino que es la de una existencia idéntica a sí misma, pero cuya identidad no es sin más una propiedad óptica, sino la afirmación de un *Sí-mismo*, el ser, como diría Heidegger, pero quizá aquí de una forma que se volvería en su contra, es lo *Mismo* (*Das Selbe*).

Cabe concluir de ahí que la adherencia a sí del ser puede ser leída a la vez como *ipseidad* y como *anonimato*: el ser, en una vigilancia sin relajamiento sobre sí mismo, se condensa hasta el ahogo o la saturación, ahoga hasta el extremo de no dejar espacio alguno o intervalo entre él y sí mismo, o con otras palabras, el ser que se afirma por no poder ser negado y que, en ese sentido, no deja lugar para un advenimiento del ente, adopta sin embargo, no la figura de un ente, sino la de un gran Sí-mismo. Pero ese sí-

---

<sup>149</sup> Levinas, E., *DE*, op. cit., p. 104.

<sup>150</sup> Levinas, E., *TA*, p. 86.

mismo que es la existencia pura es al mismo tiempo anónima, precisamente porque bloquea toda posibilidad de entablar una relación consigo misma, lo que supondría según Levinas, que hubiera en el seno de dicha existencia una dualidad, un desfase.

El ser comprendido como *hay* y el ser comprendido como *Sí-mismo* o como lo *Mismo* deshacen igualmente al yo, pero mientras que el *il* y *a* anula toda interioridad aplastándola desde fuera (frente al *hay* el yo se ve expuesto a un afuera sin correlación con un adentro, a una exterioridad privada de referencia a ninguna interioridad, tan exterior que le hace perder su identidad), el ser puro, el ser comprendido como *Sí-mismo* lo anula convirtiéndolo en una interioridad sofocante (lejos de permitir el advenimiento del yo, lo ahoga desde dentro y lo paraliza en una irrespirable interioridad sin afuera y sin posibilidad de retroceso respecto a sí mismo).

Son dos formas de describir una misma estructura del ser, puesto que se trata en ambos casos de una presencia irremisible, de un ser sin nada, lo cual lejos de ser contradictorio, vendría a poner de manifiesto que se da una indistinción entre una interioridad sin afuera y una exterioridad sin adentro. Por ello ser *sí-mismo* para el yo que nace no es solamente arrancarse al anonimato del ser, sino también romper consigo mismo, arrancarse de sí mismo, a un sí-mismo cuyo exceso reconduciría al anonimato, englobándolo y disolviéndolo en el ser.

#### **I.4. Ser, ¿más allá del bien y del mal?**

Como vamos viendo, Levinas propone otra forma de concebir la facticidad, una facticidad en la que no cabe la nada. Con ello, además de proponer otra concepción del ser para desde ahí pensar la subjetividad de una manera alternativa, está apuntando más lejos. Y concretamente es a Heidegger al que parece recriminarle ciertos prejuicios propios de la metafísica que él quiere dejar atrás. Más allá del acto puro de ser, su integralidad y su originariedad, elementos que permiten pensarlo como un gran Sí mismo o una Subjetividad sin sujeto, Heidegger parece pensar el Mal como ausencia de Bien. Y no se está hablando aquí en sentido moral, sino en sentido metafísico, pensar esos fenómenos límite o acontecimientos en su inintegrabilidad.

Si Heidegger le reprocha a Hegel “tragarse dialécticamente la nada”, Levinas le espeta que él se traga esencialmente el Mal, lo anula como problema, hasta el punto de que el Ser no parece verse afectado por ello. Es una cuestión a la que Heidegger apenas ha dedicado algunas páginas, más allá del carácter litigioso del Ser. Y efectivamente no puede ser de otra manera. El ser por su neutralidad no se ve afectado por el mal, el mal lo padecen los entes. Es ésta una de los puntos principales por los que el sujeto que nace está en o es una encrucijada.

Para Levinas la pregunta principal de la filosofía no es la cuestión leibniziana de “¿por qué el ente y no más bien la nada?”, ésa sigue siendo una pregunta por el fundamento, aunque sea para pensarlo en su esencia. Lo que verdaderamente descoloca es: ¿por qué el bien y no el mal? Es tan extraña esa pregunta que ni siquiera la conciencia, ni siquiera la existencia puede acogerla. Por eso viene a decirnos Levinas que es lo que atraviesa a la subjetividad de un modo pre-reflexivo, y quizá el término se quede corto. La única forma de preguntar racionalmente algo parecido, en público y sin ofender a nadie –pues se trata de una pregunta que ofende y no sólo afecta–, es: ¿por qué la justicia y no la injusticia? Eso es una pregunta que puede formularse, que puede ser planteada como cuestión, pero la anterior es algo que desgarrá mi ser y al Ser mismo.

No obstante, en alguna ocasión Levinas se ha preguntado por ello, por el exceso del mal, por el mal como exceso:



“En su malignidad del mal el mal es exceso. Ahora bien, mientras que la noción de exceso evoca de entrada la idea cuantitativa de intensidad (...), el mal es exceso en su misma *quiddidad* (...) El sufrimiento no es más que una manifestación concreta y casi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable. La ‘cualidad’ del mal es esta misma inintegrabilidad (...) no es sólo lo inintegrable, también es la inintegrabilidad de lo inintegrable (...) En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su *cualidad*, se anuncia una modalidad, una manera: el no-hallar-sitio, el rechazo de toda conciliación con..., algo contranatural, una monstruosidad, lo de por sí perturbador y extraño (...) En el mismo *exceso del mal* es en el que la preposición *ex* significa con su sentido originario: la ‘ex-cesión’ misma, el *ex* de toda exterioridad. Ninguna forma categorial lograría ceñirla, ninguna podría retenerla dentro de su marco”<sup>151</sup>.

Nos preguntamos, de nuevo, ¿y qué tiene esto que ver con el ser? Partiendo de lo que acabamos de decir, parece evidente que hay que conectarlo con la idea del ser como *hay*: el ser como caos, tierra de nadie, campo anónimo de fuerzas, hormigueo, murmullo incesante y que Levinas intenta hacer concebible comparándolo a la noche donde no se puede distinguir ningún ente. Es un intento, como acabamos de ver, de pensar la facticidad de un modo más radical, como si la *Geworfenheit* no fuera un existenciario del ser humano, sino lo propio del ser. Un intento, en definitiva, de retrotraerse más acá de la diferencia ontológica.

Se puede, entonces, distinguir una primera figura del mal en la filosofía de Levinas. De nuevo fenomenología al límite. Esa figura sería no la idea del ser como tragedia, sino *la tragedia de(l) ser*.

Podemos intentar comprender la forma en que Levinas piensa el mal comparando su visión de la ontología y su concepción del ser con la de Heidegger, y para ello podemos apoyarnos en Kierkegaard, concretamente en su idea de *desesperación*, como piedra de toque. Levinas en este punto se aleja de Heidegger en la medida en que opone la experiencia de la desesperación a la angustia.

---

<sup>151</sup> Levinas, E., *DDI*, op. cit., pp. 209-211.

Dice en otro lugar, no sin cierto riesgo, que “el ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites”<sup>152</sup>. Hay que entender bien la sentencia, que no dice que el ser sea maligno, más bien indica que no se ve afectado por el mal y por eso mismo su despliegue, su permanente estar siendo, puede llegar a ser una carga inaguantable. Efectivamente, lo que justifica el acercamiento entre Kierkegaard y Levinas es la manera en que piensan la “positividad” del mal, ya que la enfermedad mortal de la que habla el primero tiene mucho que ver con el mal que comporta el ser según el segundo. Levinas quiere poner en cuestión la idea tradicional de que el mal es defecto: el mal no es la nada, sino la imposibilidad de la nada, y esa imposibilidad de la nada es la imposibilidad de morir, y eso es justamente lo que para Kierkegaard caracteriza la desesperación.

El tormento de la desesperación es precisamente no poder morir, como en el caso por ejemplo de Ramón Sanpedro, el tetrapléjico de la película *Mar Adentro* que en su cama espera una muerte que viene, que se acerca sin cesar, pero que no termina de llegar. La duración de ese morir sin morir, de ese morir la muerte, es lo que Levinas denomina “intervalo”, “entretiempo” o “tiempo muerto”, a través del cual la muerte asedia pero siempre queda por-venir, hace sufrir pero no aniquila ni nihiliza, como si el precio a pagar por ser un yo separado del ser fuese el de una condena irremisible a ser sí mismo: el yo no puede olvidarse, no puede dejar de ser yo, o lo que es igual, la interioridad acontece como pura referencia a sí que acaba siendo igual de asfixiante que horror del ser.

Es como si Levinas le preguntara a Heidegger: ¿quién es más desgraciado, el *Dasein* que puede su muerte, o el existente/el yo que no puede morir? ¿acaso no hay un mal más grande que la finitud?

Si Heidegger localiza en la finitud, en la nada vislumbrada al “precursores la muerte” lo trágico de la existencia, y para él el mal significa una deficiencia o una limitación de ser, Levinas en cambio cree que la muerte (mi muerte) no es lo más trágico, sino la imposibilidad de escapar a la fatalidad del ser, a su poder sofocante que carece de justificación. Frente a la ontología heideggeriana de la angustia, de la

---

<sup>152</sup> Levinas, E., *TA*, p. 87.

comprensión del ser, basada en la copertenencia ser-nada, Levinas propone una tragedia de(l) ser como *desesperación*, en la que la nada es imposible y el ser no es objeto de comprensión. Al éxtasis hacia la muerte del Dasein que se mantiene sobre la nada, le opone el carácter sin límites del ser o *hay (Il y a)*; a la angustia ante la nada, el horror de(l) ser.

Al darle a la desesperación una significación ontológica, que quizá no quepa ni calificar de *Grundstimmung*, Levinas promueve una concepción del ser sin nada, y la desesperación aquí no puede entenderse ya como pecado al modo de Kierkegaard, pues no se trata de saldar una culpa, sino de salir o liberarse del ser –la desesperación es inherente al ser, el ser mismo está desesperado, y el yo, en la medida en que es, también.

Por tanto, el ser es el mal porque no tiene puertas de salida, porque no tiene afuera, porque la nada no podría interrumpir su positividad.

Desde el planteamiento heideggeriano, quizá cabría plantear alguna réplica. La crítica que hace Levinas de la “dialéctica del ser y la nada” presupone que la finitud del ser es una figura del mal y que participa de la concepción tradicional del mal como defecto de ser. ¿Es admisible esta relectura axiológica de la finitud del ser en Heidegger? ¿Acaso Heidegger concibe como mala la finitud del ser? Creemos que no es una lectura axiológica, pues eso mismo ya se vio superado por Nietzsche y por el mismo Heidegger. Se trata de otra forma de pensar la metafísica, pensar “de otro modo que ser”.

Otra figura del mal reconocible en su filosofía es lo que llama la dureza o el “*interesamiento*” de la esencia. El exceso del mal no se da solamente en esa imposibilidad de dejar de ser –sí-mismo, sino que también se manifiesta como dureza de la esencia o “*esancia*”, aludiendo al acontecimiento del ser distinto del ente, al ser en su sentido verbal.

Según Heidegger es el ser mismo el que al ponerse en cuestión reclama al *Dasein* como su ahí, como el lugar de su manifestación. Dicha tensión del ser sobre sí mismo, su *interesamiento*, se expresa ya en la fórmula heideggeriana que sostiene que el *Dasein* existe de tal manera “que en su ser le va su ser”, que su ser consiste en

interrogarse por su propio ser, lo cual es relacionado por Levinas con el *conatus essendi* de Spinoza. En los dos casos se trataría de establecer el primado de la “tarea de ser” por encima de toda preocupación, incitando a pensar de ese modo el *egoísmo* como el inevitable destino de todo aquel que persevera en su ser a cualquier precio, egoísmo que el propio Levinas reconoce como una verdadera dimensión del sujeto, pero dimensión ontológica, no moral. Se trata de la forma en la que nos ponemos en el ser, inevitablemente ambigua.

Si es cierto que dicho término sólo puede convenir a los dos filósofos de manera casi metafórica, pues ni Heidegger ni Spinoza se refieren al *ego*, también hay que tener presente que para Levinas, efectivamente, el egoísmo “no es un despreciable defecto del sujeto, sino su ontología misma”<sup>153</sup>, es decir, que no se refiere tanto a los hombres imbuidos en ellos mismos y sordos a lo que tienen alrededor, sino sobretudo al inevitable corolario del primado de ese “derecho-a-ser” que se sustrae a toda justificación y que no se deja alterar por otra inquietud.

Pero, ¿se le puede achacar al *Dasein* algo así? Una posible respuesta para hacer comprensible la postura de Levinas gira en torno al componente sacrificial de las dos propuestas: uno de los puntos centrales de la analítica existencial es la idea de que mi irremplazabilidad viene marcada, o me es concedida, donada por la muerte, la cual, a su vez, me ofrece la posibilidad excepcional de la imposibilidad de ser-ahí. Y se trata del mismo don: desde la muerte como lugar de mi singularidad, soy llamado a la responsabilidad originaria de mi porvenir más propio, el de responder a la *Selbstaufgabe*, a la tarea de dar-se, y es dicha tarea u obligación la que ontológicamente funda lo que Heidegger entiende como “simple sacrificio” o “morir por otro”.

Ese morir por otro tiene sentido desde la imposibilidad de morir *por* otro, desde la imposibilidad de tomarle al otro la experiencia insustituible de la muerte, de morir en su lugar. Morir por otro, para Heidegger, sólo es posible desde la posibilidad de la imposibilidad de mi ser-para-la-muerte, únicamente en y por mi ser para la muerte se da la posibilidad de morir por otro, la posibilidad del sacrificio.

---

<sup>153</sup> Levinas, E., *NP*, op. cit., p. 70.

¿Puede el *Dasein* llegar a preguntarse por su “derecho-a-ser”? Cuando esa pregunta loca y sin sentido nos ronda la cabeza, despunta ya el *Bien* como acontecimiento, de nuevo, ambigüedad del sujeto. Aparece así la dimensión ética de la subjetividad sujeto *hospitalario*, sujeto como *rehén*, a través de cuyo análisis Levinas intenta invertir la propuesta heideggeriana, retomando precisamente la temática del sacrificio.

Es decir, estamos ante una cuestión que escapa a la misma “constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, y por tanto, ante otra forma de pensar la metafísica, sin vincularla exclusivamente a su origen griego. En los inicios del pensar no había lugar originario. El pensamiento también surge como una encrucijada.

Se puede intentar aclarar cómo es posible entender el Bien como acontecimiento según Levinas:

“En la economía general del ser y de su tensión sobre sí mismo, [sucede] una preocupación por otro llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él; una responsabilidad para con lo ajeno ¡De otro modo que ser! Esta ruptura de la indiferencia (...) es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético. En la existencia humana, interrumpiendo y superando su esfuerzo por ser – su *conatos essendi* spinozista-, la vocación de un existir-para-otro es más fuerte que la amenaza de muerte: la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno; responsable, es decir, único y elegido, un sujeto que ya no es un individuo cualquiera del género humano. Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio”<sup>154</sup>.

Al igual que hace con la idea de Infinito de Descartes, Levinas recupera en un sentido inédito la idea del Bien de Platón, dos autores muy criticados por Heidegger.

---

<sup>154</sup> Levinas, E., EN, op. cit., p. 10.

Ahora bien, lo que retoma de ellos no es la finalidad de sus argumentos (epistemológicos y ontológicos), sino, por así decirlo, su gesto especulativo, la salida fuera de sí del pensamiento cuando es atravesado por esas ideas, lo cual tiene lugar, acontece, en la concreción del cara-a-cara con el otro, que me reclama, que me interpela, y no como un ente a comprender, ni como el amigo que comparte conmigo el destino del mundo, sino como el indeseable por excelencia, como el que cuestiona mi derecho a ser.

Por tanto, el Infinito, el Bien, la *Illeidad* o Dios, sinónimos para Levinas, no pueden concebirse como ideales, principios o trasmundos, sino que son palabras que cobran sentido, se vuelven significativas, cuando alguien siente como propio el mal ajeno, cuando se prefiere padecer la injusticia a cometerla, cuando se teme más la muerte del otro que la propia. Porque para Levinas es siempre desde o a partir del otro como el sacrificio puede ser entendido. El otro es el lugar donde se fenomenaliza la muerte, desde donde la muerte me incumbe, pues me apunta como si fuera su cómplice. No se puede conjugar pronominalmente el sacrificio del *sujeto-rehén*, pues el sacrificio no da nada, me es dado, se impone a mi pesar, sin mi consentimiento.

Acontecimiento ético, indecible, inanticipable, nada de complejo de culpabilidad, ni benevolencia, ni instinto divino, ni tendencia al sacrificio. El Bien como acontecimiento es una ex-cedencia, una salida del ser, mejor que ser, ser-para-otro. La responsabilidad tiene sentido después de mi muerte. La justicia es condición de la verdad. Lo humano es una aberración ontológica, una crisis del ser.

La pregunta por excelencia de la filosofía, si se arriesga a pensar radicalmente, es ¿por qué el bien y no el mal? Es desde ahí desde donde el ser se pone en cuestión. No todo acontecimiento de sentido es un acontecimiento *del* ser.

## **II.**

### **EL ENIGMA DE LA INTERIORIDAD:**

#### **La subjetividad como acontecimiento**

## Apertura

La tensión característica del pensamiento levinasiano del *sí-mismo* y de su soledad supone reconocer la exigencia de una desposesión de sí en la imposibilidad de desprenderse de sí mismo, la exigencia de un olvido de sí en la imposibilidad de estar referido o atado a sí mismo. Soy yo mismo en el perpetuo intento de deshacerme de mí mismo y no poder. Por eso se trata de pensar el sí-mismo como abandono, olvido de sí o aplazamiento por parte del yo de su propia presencia, pero a la vez, paradójicamente, como impotencia e imposibilidad de romper consigo mismo.

Si en el apartado anterior se analizaba la noción de la “existencia sin existente” para aclarar la concepción del ser como *il y a* que maneja Levinas, ahora intentaremos mostrar la enjundia del proyecto del filósofo francés, cuyo objetivo, en cierto modo, es el de dar cuenta del inacabamiento de *Ser y Tiempo* determinando de un modo distinto al de Heidegger la significación del ente en la economía del ser y acometiendo desde ahí lo que él pensaba que era una tarea imposible desde el seno de la ontología fundamental, la *deducción* de la diferencia ontológica.

Dicha tarea, además de la subordinación del ser al bien o de la ontología a la ética –aspecto crucial que aparecerá en capítulos posteriores–, implica también una crítica radical de los presupuestos básicos de la analítica existencial, principalmente del carácter extático de la existencia del *Dasein* y del “ser-en-el-mundo” como estructura básica de la misma. Sin perder de vista esa reflexión de fondo, la revisión de estos dos puntos será lo que aquí nos ocupe, pues en ella reside la clave para captar la originalidad de la comprensión levinasiana de la dimensión ontológica de la subjetividad, que es lo que propiamente nos interesa.

En efecto, lo que de algún modo nos propone en sus primeras obras es una analítica de la existencia diferente, pero con ello lo que se va articulando es una réplica en toda regla al proyecto general de la ontología fundamental de Heidegger, como se ha ido comprobando a partir de su particular concepción del anonimato del ser. De hecho, se puede apreciar cómo ya desde sus primeros artículos de juventud consagrados al filósofo alemán, especialmente en “La ontología en lo temporal” y “De la descripción a



la existencia” –ambos de 1940–, Levinas, haciendo gala de una perspicacia filosófica sin parangón, reconocía que el problema ontológico era el único que preocupaba a Heidegger. Éste sólo se interesaba por la existencia humana en la medida en que la ontología como comprensión del ser constituía para él la existencia misma del hombre, ese ente señalado que ya siempre se halla íntimamente expuesto a la pregunta ‘¿qué es el ser?’ e intrínsecamente abierto a su poder-ser (citar Taminiaux):

“La filosofía de Heidegger no se ocupa del hombre por él mismo. Inicialmente se interesa por el ser. Por lo demás, se trata, como todo el mundo sabe ya, no de un *ente*, incluso absoluto, con el cual la tradición filosófica confundía el ser, sino del ser en tanto que verbo, del ser-*Sein* y no del ser-*Seiendes*. Por tanto, la pregunta ‘¿qué es el ser?’ tiene una condición: la posibilidad de revelarse el ser, de desvelarse. Este desvelamiento original del ser, condición de toda relación con él, es la verdad del ser. La verdad no es para Heidegger, pues, algo que se añada al ser desde el exterior, desde el hecho del hombre, sino un acontecimiento del ser. La existencia humana o el *Dasein*, en tanto que trascendencia o éxtasis, cumple la verdad. Así pues, porque hay verdad hay pensamiento y el hombre se sitúa en el corazón del problema filosófico”<sup>155</sup>.

En una época en la que la obra de Heidegger era acogida como el culmen de la filosofía existencialista o interpretada como una antropología filosófica de corte patético, a Levinas no se le escapa que la originalidad del filósofo alemán residía en un replanteamiento radical de la ontología y en la reactivación del sentido verbal de la palabra “ser”. De ahí que igualmente atinada fuera su decisión de ignorar la traducción por entonces habitual de la palabra *Dasein* por “realidad humana”, ya que el ser humano en Heidegger es “al mismo tiempo verbo y sustantivo”, con lo cual “toda traducción de este término enmascararía ese carácter dual del verbo sustantivado al cual, por lo demás, es esencial la adjunción de la partícula *Da*”<sup>156</sup>.

En ese sentido, además, la finura de Levinas se pone de manifiesto especialmente al hilo del análisis de la noción de “trascendencia” – punto decisivo para

---

<sup>155</sup> Levinas, E., *DEHH*, op. cit., p.143. También, *ibid.*, pp. 128-129.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 129.

la cuestión que aquí queremos desentrañar<sup>157</sup>. Teniendo presentes las diferencias que separan las filosofías de Husserl y Heidegger, Levinas sostiene con claridad meridiana que el proyecto de este último no es una filosofía de la conciencia, explicando a la vez cómo la transitividad de la relación noético-noemática propia de la intencionalidad husserliana es reemplazada en la filosofía de Heidegger por la transitividad de la existencia como relación con sus posibilidades de ser, tal y como vimos en el epígrafe dedicado a la recepción de la fenomenología en uno y otro. Así, recurriendo a la idea de “salto”, ausente de las publicaciones heideggerianas del momento, Levinas define la trascendencia que caracteriza la existencia del *Dasein* como el “tránsito de la comprensión del ente o verdad óptica a la comprensión del ser o verdad ontológica”<sup>158</sup>. Y añade:

“Si la ontología o la filosofía consiste en comprender el ser en lugar de comprender el ente –la trascendencia define a la filosofía. Filosofar es trascender. Pero, por otra parte, existir es trascender. Existir es filosofar. El vínculo entre la existencia y la filosofía es, pues, de lo más estrecho. No puede decirse *primum vivere*... La filosofía es la condición de la vida, su acontecimiento más íntimo”<sup>159</sup>.

Sin duda, ese desprecio heideggeriano por el *primum vivere* será, como iremos viendo, una de las principales reticencias de Levinas hacia *Ser y Tiempo*. Sin ser ése el único motivo, es desde ahí, por ejemplo, desde donde cabe entender su rechazo a la distinción entre la existencia auténtica e inauténtica y su distinta valoración de la vida cotidiana. Pero, efectivamente, el calado de la crítica levinasiana por lo que a ese punto se refiere va más allá:

“Al plantear el problema de la ontología, en la que con razón ve lo esencial de su obra, Heidegger ha subordinado la verdad óptica que se dirige a lo otro, a la cuestión ontológica que se plantea en el seno de lo Mismo, de ese sí mismo que, por su existencia, tiene una relación con el ser que es su ser. Esta relación con el

---

<sup>157</sup> Imprescindible el artículo de J. Taminiaux, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », en C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne*, « Emmanuel Levinas », L'Herne/Le livre de poche, Paris, 1991, pp. 278-292.

<sup>158</sup> Levinas, E., *DEHH*, p. 130.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 131.

ser es la verdadera interioridad original. La filosofía de Heidegger es, pues, un intento de poner a la persona como lugar donde se lleva cabo la comprensión del ser, renunciando a todo apoyo en lo eterno. En el tiempo original o en el ser para la muerte, condición de todo ser, dicha filosofía descubre la nada sobre la cual descansa, lo que también significa que no descansa sobre ninguna otra cosa salvo sobre sí”<sup>160</sup>.

Lo que Levinas constata es que *Ser y Tiempo*, enlazando con el pensamiento antiguo por su problemática ontológica, simultáneamente, “responde a la preocupación del pensamiento moderno por devolver a la persona el dominio de su destino”<sup>161</sup>, o dicho en lenguaje heideggeriano, por asumir su finitud. Heidegger aparece, a su pesar y aunque sea simplemente por las motivaciones que impulsan su trabajo, como heredero de Platón y Descartes, si bien es cierto que su oposición a la tradición idealista es radical: “en el idealismo occidental la soberanía del yo jamás ha sido separable del prestigio de lo Transcendente, sea Dios, sea simplemente lo eterno, pero siempre un Existente”<sup>162</sup>. Al sustituir la problemática óptica propia del idealismo por la problemática ontológica, Heidegger, cuya filosofía subraya y se inscribe en una temporalidad finita, cierra definitivamente la “ventana sobre lo eterno”, lo cual, sugiere Levinas en estos artículos, supone una exclusión de lo otro en beneficio de lo mismo.

Ahora bien, la pretensión de nuestro autor, que se sitúa igualmente en las antípodas del idealismo, no es la de encontrar un anclaje firme en lo eterno, sino la de pensar de un modo diferente la relación entre el ser y el ente, entre el verbo y el sustantivo. No se trata de abandonar la ontología, sino de cuestionar que ésta sea la única forma que tiene el hombre de relacionarse con el ser; tampoco se trata de despreciar la diferencia óntico-ontológica, sino de abordarla y determinarla de un modo diferente, poniendo en cuestión precisamente que pueda hacerse en términos de trascendencia con el extatismo que la concibe Heidegger.

Es ahí donde la divergencia entre los dos autores salta a la vista, pues para que la relación con lo otro no quede supeditada a ese poder-ser sí mismo que define la *ipseidad* del *Dasein* –o lo que es igual, para que el Bien no resulte absorbido por el Ser–, la relación entre el ser y el ente no puede concebirse como una apertura extática.

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 138.

<sup>161</sup> Ibid., p. 138.

<sup>162</sup> Ibid.

De ahí que en un primer momento, y antes de analizar qué entiende Levinas por trascendencia, haya que denunciar la subrepticia dinámica centrípeta que trabaja el acontecimiento del Ser y, paradójicamente, la interioridad original que constituye la existencia del *Dasein*, algo que parece que queda *im-pensado* en la propuesta de Heidegger. De este modo, lo que se pone en duda es que el *Da* del *Dasein* sea el rasgo fundamental de la existencia humana. Si ello quiere decir que el *Dasein* siempre está en un mundo, que él es ser-en-el-mundo, y que ésa es la manera en que nos inscribimos en el ser, esto es, en que comprendemos la existencia, veremos que para Levinas, al contrario, la comprensión a partir de un mundo no está dirigida ni coincide con la manera en que el hombre asume el ser. Para él hay que distinguir la relación con la existencia de la relación con el mundo. En el fondo se trata de denunciar en Heidegger una cierta obsesión por la identidad a pesar de la tan cacareada diferencia ontológica.

Dicho esto, y entroncando con lo que decíamos al inicio de esta segunda parte, el proyecto de deducir la significación del ente en el ser, tal y como se desarrolla en *De la existencia al existente*, pretende subrayar la anterioridad del proceso de subjetivación del ente respecto al proceso de comprensión del ser y, en ese sentido, tratará de poner en primer plano aquello que para Heidegger es secundario, esto es, el ser sí-mismo del *Dasein*: “Este trabajo se articula, pues, de la siguiente manera: intenta abordar la idea del ser en general en su impersonalidad para, a continuación, analizar la noción del presente y de la posición donde, en el ser impersonal, surge, como por efecto de una hipóstasis, un ser, un sujeto, un existente”<sup>163</sup>.

Si para Heidegger el ‘yo soy’ se desprende de la *Jemeinigkeit*, es decir, el sí-mismo deriva de mi relación al propio ser, para Levinas, en cambio, se trata de la “apropiación de la existencia mediante un existente que es el ‘yo’”<sup>164</sup>, o más precisamente, de la hipóstasis como “aparición de un dominio privado, de un nombre”<sup>165</sup>. La crítica levinasiana de la *Jemeinigkeit* propone, entonces, una lectura de la misma conscientemente subjetivista, puesto que si por un lado es cierto que Heidegger no le presta la suficiente atención a la *ipseidad* al derivarla de la comprensión del ser, por otro quizá le concede demasiado, pues dicha comprensión garantiza el sí-mismo del *Dasein* de forma ineluctable, lo cual es un indicio de que, tal vez, no le dé al mundo tanta importancia como parece, pues éste se concibe como un horizonte de

---

<sup>163</sup> Levinas, E., *EE*, p. 17.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>165</sup> *Ibid.*

significación que se cierra sobre sí mismo. Precisamente distinguir, como quiere Levinas, mi relación con el mundo de la relación que mantengo con mi propio ser, no sólo ofrece una visión diferente del ser y del sí-mismo, sino que también le otorga al mundo una dimensión insondable sin reducirlo al campo de mis posibilidades.

## II.1: La relación con la existencia y el instante

Aunque pueda parecer paradójico, el pensamiento del *il* y *a* apunta no tanto a poner en tela de juicio la idea de subjetividad, como a una adecuada valoración de la misma. Levinas intenta pensar la existencia sin existente, la existencia anónima porque quiere pensar al ente por sí mismo antes de plantearse la pertinencia o no de la pregunta por el ser y su sentido:

“Sobre el fondo del *hay* surge un ente. La significación ontológica del *ente* en la economía general del ser –que Heidegger pone simplemente al lado del ser por medio de una distinción– se encuentra, de esta manera, deducida. Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente –lo que es– es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*”<sup>166</sup>.

El interés de Levinas se centra en el ente y no en el ser, versa sobre “la significación del hecho mismo de que en el ser hay entes”<sup>167</sup>, algo que según él Heidegger simplemente presupone, pues los sitúa de entrada en el horizonte de la comprensión del ser.

Al describir entonces la existencia o el ser anónimo como la ausencia o incluso la disolución de toda subjetividad, Levinas sólo deja hueco para la pregunta de saber cómo yo soy yo mismo, cómo yo soy un yo. Si la noción de *il* y *a* desplaza o cuestiona el carácter fundamental de la pregunta por el ser es porque se propone una tarea igualmente complicada y primordial, no ya la de comprender el ser, sino la de sobreponerse al anonimato del *hay*, en definitiva, la tarea de ser sí-mismo, cobrando entidad.

Así pues, el proceso de subjetivación en el caso de Levinas adopta una dinámica muy diferente al acceso al sí-mismo *propio* según lo describe Heidegger en *Ser y Tiempo*, donde la idea de la *resolución* (*Entlossenheit*) todavía deja ver un cierto

---

<sup>166</sup> Levinas, E., *EE*, p. 113.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 136.

voluntarismo. Para Levinas, sin embargo, es sobre todo en el rechazo de ser uno mismo como tiene lugar el ser sí-mismo: ser uno mismo consiste, hasta cierto punto, en no querer ser-lo, evadirse de un peso demasiado pesado, de una tarea excesivamente agobiante, dar la espalda o esquivarse a sí mismo. Ésta es la paradójica relación que mantengo con mi ser, en eso consiste mi existencia, que, en ese sentido, es un nacimiento permanente, un aplazamiento de mi ser.

¿Tiene cabida un relajamiento así en el análisis heideggeriano? Veamos, por el momento, la caracterización provisional de la existencia que nos da Heidegger.

Heidegger ofrece en el comienzo de la obra una primera caracterización formal y provisional de la existencia humana, que luego se irá concretando en las diversas estructuras o existenciaros. Si bien es cierto que ya hemos hecho alusión a esto, conviene detenerse aquí para aclarar el panorama, ya que se trata de una justificación de los términos que va a emplear para referirse al ser humano: *Dasein*, *Existenz* y *Jemeinigkeit*. Elegimos un largo pasaje en el que todo ello aparece de forma condensada:

“El ‘ser ahí’ es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del ‘ser ahí’ es inherente, pues, tener el ‘ser ahí’, en su ‘ser relativamente a este su ser’, una ‘relación de ser’. Y esto a su vez quiere decir: el ‘ser ahí’ se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una ‘determinación de ser’ del ‘ser ahí’*. Lo ónticamente señalado del ‘ser ahí’ reside en que éste *es ontológico*” (...)

El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ‘ser ahí’, lo llamamos ‘existencia’. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un ‘qué’ de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de *ser en cada caso su ser como ser suyo*, se ha elegido para designar este ente el término ‘ser ahí’, que es un término que expresa puramente el ser”<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> Heidegger, M., *SyT*, op. cit., pp. 21-22. Las cursivas que aparecen son de Heidegger, excepto la última (“ser en cada caso su ser como ser suyo”), subrayado por nosotros para resaltar la *Jemeinigkeit*, tratada expresamente por el autor más adelante (*Ibid.*, p. 54).

Con el término *Dasein* o *ser-ahí*, como ya hemos dicho, Heidegger se refiere a esa particular “relación de ser” inherente al ser humano; éste es el “ahí del ser”, el ámbito en el que “hay” ser, el lugar donde se manifiesta, precisamente por lo que distingue a ese ente de todos los demás, la comprensión. A eso alude cuando dice que es el ente señalado por ser ontológico.

Si el hombre es el “ahí del ser” (*Da-sein*), ello se debe a su particular forma de ser: *existencia* (*Existenz*). Eso quiere decir que se trata del ente al que su ser le ha sido dado como quehacer, él es “interrogación por el sentido de su propio ser”, su destino es “tener que ser” habiéndoselas con un mundo, marcando las distancias con un sujeto que autorreflexivamente se capta “objetivamente” como lo que verdaderamente es y que desde la atalaya de su evidencia determina “objetivamente” todo lo que es. El término *existencia*, como sabemos ya, añade un nuevo matiz y designa la manera específica en que se despliega esa relación de ser: al *Dasein* “la va su ser”, esto es, su ser no lo tiene como algo fijo y estático en lo que instalarse, sino que está por construir, hay que proyectarlo. De ahí que, modificando el significado tradicional de los términos, Heidegger afirme más tarde que “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia”<sup>169</sup>. La *essentia* en sentido tradicional es el εἶδος, el ser genérico que conviene a todas las cosas de la misma clase, que además tiene primacía sobre la *existentia*, entendida como su realización concreta. Apoyándose en la etimología de las palabras, Heidegger amplía su sentido y, por un lado, identifica la esencia con el ser para poder aplicarla a un ente que no es una cosa, y por otro, entiende la existencia como “ex-sistere”, es decir, no ya como el mero estar ahí delante de una cosa gracias a la realización de una esencia, sino como el “estar fuera de sí”, trascendiéndose hacia lo que *puede* ser desde lo que *ya* es, lo cual es una determinación exclusiva del *Dasein*<sup>170</sup>. Así pues, *existentia* en sentido tradicional sólo se puede aplicar, en principio, al resto de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*, que se limitan a estar ahí delante, lo que él llamará “ser-ante-los-ojos” (*Vorhandensein*); mientras que *Existenz* o existencia se aplicará únicamente a ese ente señalado que es el ser humano, dado que sólo él ex-siste, es ahí, haciendo por ser, “habitando” un mundo.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 54.



Conforme a este modo de ser, siempre por hacer, el *Dasein* no tiene sus determinaciones como la cosa o cualquier ente tiene sus propiedades, ya siempre prefijadas. Antes bien, las determinaciones del *ser-ahí* resultan del comportamiento frente a sus *posibilidades*, del estar abierto del *Dasein* a diversos modos de ser posibles. La existencia es siempre un *cómo*: sus propiedades no expresan un *qué*, sino que tematizan la manera en que se despliega ese “tener que ser”, que es siempre el ejercicio de una *posibilidad*<sup>171</sup>.

Estas dos características –haciendo un pequeño inciso–, comprensión y realización del propio ser, no se acoplan de un modo artificial, el comprender no añade nada nuevo a la realización, sino que ambos se funden en un mismo movimiento: en la medida en que el *Dasein* hace su ser, se autocomprende. En la realización, por tanto, está integrado ese “saber de sí” que es la autocomprensión. Esta autorreferencialidad, además, está muy lejos de cualquier forma de autoconciencia, y, aunque lo veremos con más detenimiento, podemos aducir ahora varios motivos que lo confirman.

En primer lugar, de lo dicho hasta aquí se desprende la imposibilidad de pensar al *Dasein* como un ente dotado de una identidad plena consigo mismo, ya que tiene su ser siempre pro-yectado, pro-puesto, lo que supone un constante *diferir de sí*, desde lo que ya está siendo a lo que ha de ser –ya se aprecia en esta idea su carácter intrínsecamente temporal. Es, con otras palabras, éxtasis o salida de sí. Nada que ver, pues, con ese desdoblamiento en el que la conciencia se tiene a sí misma y se identifica de una vez por todas. Frente a ello el *Dasein* “se sabe” ya comenzado y siempre “en ciernes”.

Por otro lado, la realización del propio ser en la forma de la autocomprensión no puede asimilarse a un proceso de introspección solitaria, sino que implica antes que nada un contacto constante con un mundo, pues sería inconcebible una pro-puesta del propio ser sin un campo en el que realizarse. En este sentido, el *Dasein* es ya siempre en un mundo que le precede y que a la vez le ofrece nuevas posibilidades de ser, de modo que no puede haber autocomprensión sino en lo abierto de un mundo. Por tanto, toda comprensión es, simultáneamente, un comprender-se y un comprender el mundo y los

---

<sup>171</sup> Volveremos sobre este concepto en breve. Por lo pronto, Heidegger se expresa así: “Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en ese ente no son, por ende, ‘peculiaridades’ ‘ante los ojos’ de un ente ‘ante los ojos’ tal o cual ‘aspecto’, sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo ‘ser tal’ de este ente es primariamente ‘ser’. De donde que el término ‘ser ahí’, con que designamos este ente, no exprese su ‘qué es’, como mesa, casa, árbol, sino el ser”, *Ibid.*

entes que se dan dentro de él. El mundo, entonces, forma parte ya del ser que hay que realizar.

Sirvan estas aclaraciones para abordar con mayor seguridad la tercera característica que Heidegger atribuye al *Dasein*, la *Jemeinigkei*t o el “ser en cada caso mío”. Con ella se traduce la irreductible singularidad de cada *Dasein*, el hecho de que el ser que hay que realizar se articule siempre como algo propio, radicalmente individuado, y no como un caso ejemplar de una esencia universal. Y es que el “tener que ser” es algo que nos atañe y nos *afecta*, pues se trata de una puesta en juego de lo que somos y de lo que seremos. Es, a fin de cuentas, lo contrario de la indiferencia ante el propio ser: el *Dasein* no se limita a tener posibilidades, él *es* su posibilidad, y tiene que *apropiarse* de ella, hacerla suya. Por eso, y en el mismo sentido de antes, cabe decir que la existencia es un *quién* y no un *qué*<sup>172</sup>. Esto quiere decir que el ser que se ha de ser aparece siempre revestido de una forma personal, declinado en la forma de un “yo soy”, “tú eres”, etc<sup>173</sup>.

Como se puede apreciar, en la *Jemeinigkei*t se destapa y se introduce claramente la cuestión del “sí mismo” o la *ipseidad* (*Selbstheit*) del *Dasein*, que no es sino la forma en que se explicita la relación consigo mismo contenida en la idea de existencia, y que en cierta medida ya hemos desentrañado. Efectivamente, en el “ser en cada caso mío” se fundan las dos alternativas que se le presentan al *Dasein* en el seno de su existencia: ser “sí mismo” o no ser “sí mismo”, es decir, dos formas posibles de *apropiación* de la posibilidad que él es, o si se quiere, dos modos de ser “yo”:

“Y por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo parecer ser que se gana. Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su misma esencia, posible ‘ser ahí’ ‘propio’, es decir, apropiado por sí mismo y para sí mismo. Los dos modos de ser de la ‘propiedad’ y la ‘impropiedad’ — expresiones elegidas terminológicamente en el sentido

---

<sup>172</sup> En palabras del autor: “Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres del ser. Los entes respectivos requieren que se les pregunte primariamente en cada caso de distinto modo: un ente es un ‘quién’ (existencia) o un ‘qué’ (‘ser ante los ojos’ en el sentido más lato)”, *Ibid.*, p. 57. Una buena explicación de cómo Heidegger entiende este carácter del *Dasein* la encontramos en el libro de Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 66 ss.

<sup>173</sup> Sostiene Heidegger que “la mención del ‘ser ahí’ tiene que ajustarse al carácter del ‘ser, en cada caso, mío’, que es peculiar de este ente, mentado o sobreentendido a la vez siempre el pronombre *personal*: ‘yo soy’, ‘tú eres’, Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 54.

riguroso de las mismas — tienen su fundamento en que todo ‘ser ahí’ se caracteriza por el ‘ser, en cada caso, mío’”.<sup>174</sup>

Lo que no se puede perder de vista es que, aunque la *Jemeinigkeit* autoriza a hablar en términos de “yo soy”, la cuestión hermenéutica básica de qué signifique ese “yo” no viene dada por el hecho elemental al que ella alude. Lo que en ella se señala es que, lo sepa o no el *Dasein*, lo que está en juego es su propio ser, él está ya habitando una posibilidad que le concierne y lo singulariza.

Ahora bien, con ello no viene indicado cómo ha de producirse esa *apropiación* por parte del *Dasein* de la posibilidad que él es, no explicita en qué consiste ese “ser sí mismo propio” o “impropio”, no nos dice en qué sentido se puede decir del *Dasein* que es “yo”. Eso es algo que sólo puede averiguarse poniendo de manifiesto el modo en que se gesta ese “sí mismo” o ese “yo” en el seno de la existencia, indagando cómo se articula esa autorreferencialidad que caracteriza al *Dasein* en ese trance de “tener que ser” “habiéndoselas con un mundo”.

Insistiendo en la misma idea, podemos decir que para Heidegger el “yo” no es un ámbito especial, previo y acotado para la relación consigo mismo, sino que el “sí mismo” se genera en ese comercio constante con el mundo en el empeño de hacer por ser, y, por ello, atraviesa toda la existencia. Y aquí está la clave: esta interpretación ex-sistencial del sí mismo supone que no hay ninguna autorreferencia que preceda, como condición de posibilidad, al éxtasis hacia el mundo, sino que la apertura del ámbito de manifestación que es el mundo es el mismo movimiento por el que se abre la relación consigo mismo. Ésta es la idea que se condensa en el concepto heideggeriano de “estado de abierto” o *Erschlossenheit*, que es el núcleo de la estructura básica de la existencia, el “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*).

Por eso, lo que se exige es un análisis previo de todo lo implicado en esa estructura, y en concreto de ese centro neurálgico que es el “estado de abierto” para saber cómo el *Dasein* sabe de sí o cómo surge el “sí mismo”. Como decíamos más arriba, la analítica de la existencia se desarrolla igualmente como una “hermenéutica del sí mismo” o del “yo soy”. Sólo desvelando la forma de ser del *Dasein*, sacando a la luz las estructuras en que se articula ese “tener que ser”, se podrá averiguar “quién” es el *Dasein* o cómo se autocomprende. Las dos modalidades de ser “sí mismo”, lo que Heidegger denominará autenticidad / propiedad (*Eigentlichkeit*) o inautenticidad /

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

impropiedad (*Uneigentlichkeit*), no son sino dos modos de ex-sistir, diversas maneras de desplegarse el “tener que ser”, distintas formas de, por decirlo así, “conjugarse” el saber de sí a través de esas estructuras que constituyen al *Dasein*<sup>175</sup>.

Lo que estamos intentando explicar lo formula Heidegger con estas palabras:

“El yo sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional índice *formal* (...) Si el ‘yo’ es una determinación esencial del ‘ser ahí’, tiene que hacerse de él una exégesis existencial. Entonces, la cuestión del ‘quién’ sólo puede resolverse verificando fenoménicamente una determinada forma del ser del ‘ser ahí’. Si sólo *existiendo* es el ‘ser ahí’ en cada caso su ‘sí mismo’, entonces piden tanto la constancia del ‘sí mismo’, cuanto su posible ‘estado de no ser sí mismo’, que se plantee la cuestión de un modo ontológico-existencial, como el único acceso adecuado a los problemas entrañados por ella”<sup>176</sup>.

Es importante dejar claro que esta distinción entre propiedad/impropiedad o autenticidad/inautenticidad, no debe leerse en términos antropologistas o moralizadores, es decir, con ello Heidegger no se está refiriendo a formas de vida concretas, ni está valorando qué sea mejor o peor. Es una distinción ontológica o existencial (existencial, como traduce Gaos) y no una distinción óptica o *existencial*, esto es, a lo que se refiere o expresa es el ser del *Dasein* y no particularidades concretas de cada existente humano.

Se trata, en suma, de dos formas de afrontar el *Dasein* su indeclinable finitud, de encarar su facticidad constitutiva, su carácter de “arrojado” a un mundo, algo que se le impone, lo quiera o no, como una necesidad destinal. Es ese previo estar en el mundo lo que designa el término *facticidad*, algo que — podemos anunciarlo ya — se desvirtúa en la modalidad de la existencia impropia. El “sí mismo” impropio aparece como una “distorsión” de la figura original del *Dasein*, es algo que resulta de una autocomprensión falseada de su propia condición y que le lleva a erigirse ilusoriamente como un yo ya constituido y seguro de sí, posicionándose *frente* al mundo. Frente a ese encubrimiento de la intrascendible facticidad, el “sí mismo” propio se sabe o se autocomprende como un yo sin fondo, teniendo que asumir la carga de existir ya *en* el mundo haciendo por ser.

---

<sup>175</sup> Sobre la distinción entre existencia auténtica e inauténtica, Cfr., Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, op. cit., pp. 518 ss. También Félix Duque alude a ello en su libro *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 39 y p. 47.

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp. 132-133

Si a través de la descripción del *hay* Levinas pretendía mostrar frente a Heidegger que la relación con la existencia no es sinónimo de la relación con el mundo, si el punto de partida levinasiano es o pretende ser más radical que el de Heidegger, se trata de preguntarse ¿cómo adviene o cómo surge el sujeto? ¿cuál es el vínculo entre el existente y la existencia? ¿cómo se despliega la relación que une el yo al ser sin que se produzca el colapso de la *ipseidad*?

Lo que él pone en duda es esa dicotomía entre dos modos de existencia, supuestamente concreciones de una estructura neutral. El acontecimiento de la hipóstasis como nacimiento del sujeto, y que será donde se aclare la relación con mi propio ser, no pretende adoptar esa neutralidad. Se trata de un modo ambiguo de hacer pie en el ser, pero que se haya, sin distinciones de originariedad o propiedad, concretándose diacrónicamente según se produzca ese desfase conmigo mismo.

Efectivamente, para el pensador alemán el ser es inseparable de la comprensión del ser y ésta a su vez es comprendida como existencia y como ser-en-el-mundo. Lo que propone Levinas es disociar existencia y ser-en-el-mundo:

“La trascendencia no es la andadura fundamental de la aventura ontológica. (...) La afirmación del yo en cuanto sujeto nos ha llevado a concebir la existencia según un modelo distinto al del éxtasis. Asumir la existencia no es entrar en el mundo. La pregunta ‘¿qué es existir?’, verdaderamente distinguida de la pregunta ‘¿cómo está constituido el objeto que existe?’, el problema ontológico, se plantea antes de la escisión del ser en un afuera y un adentro. La inscripción en el ser no es una inscripción en el mundo”<sup>177</sup>.

Si la relación con el mundo es una relación con las cosas, con sustantivos, la relación con la existencia es una relación con el puro hecho de ser, con el puro ser-verbo, y esta última relación no es del orden de la trascendencia, esto es, no es una verdadera salida de sí o un estar fuera de sí. Como vimos, lo que queda reducido tras el acceso al *il* y *a* no es solamente el mundo, sino también la relación con el mismo ya sea en la forma de la intencionalidad husserliana o en la forma heideggeriana de la trascendencia del ser-en-el-mundo.

---

<sup>177</sup> Levinas, E., EE, op. cit., p. 135.

Sin embargo es ésa la estructura básica de la existencia para Heidegger. Se perdería la profundidad del significado del “ser-en-el-mundo” si se la entendiera desde el esquema espacial de inclusión o contigüidad: ni el *ser-ahí* es un sujeto aislado del que haya que dar cuenta de cómo se relaciona con el mundo exterior, ni el mundo es un objeto o una suma de objetos hacia la que haya que tender puentes para alcanzarla. No se refiere, entonces, al simple estar una cosa dentro de la otra, no tiene un significado óptico, sino ontológico, es decir, se trata de una *estructura* que constituye el ser del *Dasein*<sup>178</sup>.

Al analizar el *Dasein* en esos términos, se puede apreciar que Heidegger quiere distanciarse ya de la problemática gnoseológica, marco en el que habitualmente la filosofía ha planteado la relación hombre-mundo:

“Mas tan pronto como se aprehendió el ‘fenómeno del conocimiento del mundo’ cayó éste ya en una interpretación ‘externa’ y formal. El indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una ‘relación entre un sujeto y un objeto’ que encierra en sí tanta ‘verdad’ como vacuidad. Mas sujeto y objeto no coinciden con ‘ser ahí’ y mundo”<sup>179</sup>.

Lo que está en el punto de mira heideggeriano, ya desde el umbral de la obra, es la misma idea de sujeto en su sentido clásico. El “ser-en-el-mundo” es condición de posibilidad de todo estar un sujeto frente a un objeto, o de otro modo, precisamente porque el *Dasein* está ya siempre inmerso en un *commercium* constante con el mundo, es por lo que puede llegar a comprenderse como un sujeto de conocimiento que capta el mundo, reduciéndolo a mero objeto conocido. Pero eso no es sino una forma derivada o idealizada del “ser-en-el-mundo”, incluso un “encubrimiento” de dicha estructura desde el momento en que se impone como algo obvio, evidente y natural<sup>180</sup>.

¿Cómo entender, entonces, todo lo implicado en esa estructura que nos constituye? Heidegger va a cifrar su sentido *unitario* en lo que él llama *cuidado* o *cura*

---

<sup>178</sup> Heidegger lo expresa con claridad meridiana: “El ‘ser cabe’ el mundo en sentido existencial no mienta nunca nada semejante al ‘ser ante los ojos juntas’ cosas que vienen a estar delante dentro del mundo. No hay nada semejante a una ‘contigüidad’ de un ente llamado ‘ser ahí’ a otro ente llamado ‘mundo’”, Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 67.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>180</sup> Como dice Ramón Rodríguez, para Heidegger “la autointerpretación de nuestro ser en el mundo como ‘subjetividad’ y ‘objetividad’ propia de toda la filosofía moderna es un encubrimiento de la estructura original de la existencia, que ha de ser fenomenológicamente destruida”, *Cfr.*, Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 84.

(*Sorge*). Eso quiere decir que el *Dasein* es en el mundo en la forma del “estar atareado”, del “cuidarse-de”, lo que supone una relación dinámica con los entes que le salen al encuentro dentro del mundo, que adquiere la textura del trato práctico, de un “habérselas con” — de ahí lo de “cabe” los entes —. En definitiva, ex-sistiendo, el *Dasein* “habita” el mundo.

Aunque se trata de una estructura *unitaria*, Heidegger va a distinguir en su análisis distintos elementos, pero con el reiterado uso de los guiones ya nos está indicando que se trata de aspectos inseparables de un solo fenómeno, justamente lo que critica Levinas. Esos distintos momentos son el “mundo”, el “quién” y el “ser-en”. Es a este último aspecto a donde queremos llegar, pues en él se desvela propiamente el ser del *Dasein*, y desde ahí, además, se entenderá mejor la cuestión del “quién”. También será un punto clave en la discusión con el francés, pues esa paradoja de que la “apertura” de la existencia “sea-en”, deja ver que el *Dasein* por mucho que esté abierto al mundo no se separa de sí mismo y pueda ser pensado su despliegue existencial en términos de inmanencia.

No obstante, haremos una breve alusión al modo en que Heidegger entiende el fenómeno del mundo para ir asegurando nuestros pasos, y captar mejor el contraste con la visión de Levinas. Según el alemán, el mundo no es la mera suma de cosas, sino el ámbito previo de manifestación en el que los entes hacen frente con un sentido, y primordialmente con el sentido de ser algo “a la mano” (*Zuhandensein*). El mundo, expresándolo resumidamente, es un mundo “pragmático”, un mundo de “útiles”, hecho de “practicables”. El ente que sale al encuentro del *Dasein* tiene la forma de un “útil” (*Zeug*), que como el mismo nombre indica, es “algo para”. Su ser consiste por ello en su *servicialidad o manejabilidad*, en estar a la mano. Es en el manejo, en el uso, en el trato inmediato con el ente-útil, cuando éste está siendo lo que realmente es, cuando se comprende su sentido<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> Dice Heidegger: “El martillar mismo es el que descubre la específica ‘manejabilidad’ del martillo. A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos ‘ser a la mano’. Sólo porque el útil tiene *este* ‘ser en sí’ y no se limita simplemente a ofrecerse, es manejable”, Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 82. Justo después anuncia lo que luego desarrollará de un modo brillante, al referirse al carácter derivado de la actitud teórica respecto a la comprensión que proporciona el uso: “El más agudo dirigir la vista al ‘aspecto’, sea éste o aquél, de las cosas, si es ‘no más que’ un *dirigir la vista* al ‘aspecto’ de éstas, no es capaz de descubrir lo ‘a la mano’. El simple dirigir la vista ‘teóricamente’ a las cosas carece de la comprensión del ‘ser a la mano’. Pero el andar manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee”, *Ibid.*, pp. 82-83. En la actitud teórica, que sólo surge cuando algo “falla” en el trato práctico con el ente, se pierde el sentido inmediato de éste, que es rebajado a mero “ser ante los ojos” (*Vorhandensein*).

Esa estructura del “para” expresa, además, una referencia de algo a algo. Todo útil remite, se encadena o se refiere a otro hasta conformar un “plexo de referencias”. Esa concatenación de referencias remite, en última instancia, a un “para qué” que ya no está al servicio de otra finalidad ulterior, sino que es un “por mor de” que conviene exclusivamente al *ser-ahí*<sup>182</sup>. Es decir, el entramado de referencias que entrelaza los entes-útiles llega a ser la totalidad significativa que es el mundo al remitir al *Dasein* como único “por mor de”. Él es el ente “por mor de” quien se da el todo de útiles, ya que al ser el único ente al que esencialmente “le va” su ser, es en el despliegue de su “tener que ser”, en el desarrollo de su posibilidad, como ese conjunto de referencias adquiere un sentido<sup>183</sup>.

Esto no quiere decir en ningún caso que el *Dasein* ponga los entes-útiles intramundanos, sino tan sólo que los integra en un sistema significativo, confiriéndoles así la unidad de un mundo. En el trato práctico, el *ser-ahí* abre un mundo y permite que los entes le salgan al encuentro en el modo de ser del útil. No puede concebirse, por tanto, como algo objetivo contrapuesto a algo subjetivo, sino como una red de referencias significativas en la que los entes resultan entrelazados, pero que sólo tiene sentido para el *Dasein*. Cabe decir, así, que no hay nunca *Dasein* sin mundo, e, inversamente, tampoco mundo — entendido ya como totalidad significativa — sin *Dasein*<sup>184</sup>. De nuevo ese será un punto muy criticado desde la perspectiva de Levinas, ya que, si bien el *Dasein* no se comporta como un sujeto, el “por mor de” (*Umwillenseiner*) indica que el abanico de sus posibilidades gira en torno o depende de ese sí-mismo que todo lo impregna.

Por eso Levinas se plantea esta otra hipótesis más radical. Efectivamente, el “fin del mundo” con el que Levinas conectaba el *hay*, aludía, más allá de toda mitología, al momento en el que el mundo y nuestra relación con él dejan de ser coherentes, no

---

<sup>182</sup> Ese retroceder de un útil a otro lleva a un ente que, efectivamente, “ya no es un ente en la forma de ser de lo ‘a la mano’ dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como ‘ser en el mundo’ o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad (...) El ‘para qué’ primario es un ‘por mor de qué’. Pero el ‘por mor de’ conviene exclusivamente al ser del ‘ser ahí’”, *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>183</sup> Quizá se vea mejor con el ejemplo que pone Heidegger: “Con este ente ‘a la mano’ que por ello llamamos martillo se ‘guarda conformidad en’ el martillar, ‘con’ este otro se ‘guarda conformidad en’ el atar [juntar tablas], ‘con’ este otro ‘en’ el protegerse de la intemperie; éste *es* por mor del guarecerse el ‘ser ahí’, es decir por mor de una posibilidad de su ser”, *Ibid.*, p. 98.

<sup>184</sup> Somos conscientes de que hemos condensado excesivamente algo enormemente complejo. Para mayor claridad puede consultarse el libro ya citado de Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., pp. 85 ss. Además, en la explicación heideggeriana de la *mundanidad* del mundo se articula toda una teoría de la significación que no estamos en condiciones de abordar aquí y que, en todo caso, quedará para un trabajo posterior más profundo. Sobre este último aspecto puede verse la obra de Fernando Montero, *El retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 173 ss.



simplemente que desaparezca su significatividad para que reluzca el mundo *qua* mundo como en Heidegger. Lo que queda tras esa reducción límite no es ni el yo puro ni la muerte como posibilidad de la imposibilidad, sino la existencia desnuda, el hecho de que se es y de que hay ser. Si el ser-en-el-mundo no es sinónimo de existencia es porque la desaparición del primero no afecta a la segunda: “En la situación del fin del mundo se pone la relación primera que nos ata al ser”<sup>185</sup>. El fin del mundo manifiesta el puro hecho de ser y que el existente existe participando en él, siendo ésa una relación que no vincula a dos sustantivos sino un sustantivo a un verbo, el existente a la existencia. Esa participación, ese hacerse cargo de la existencia es una asunción previa a cualquier comercio con el mundo, es un “acontecimiento de nacimiento” anterior al ser-en-el-mundo y que “en la perspectiva de la vida económica, en la que los instantes equivalen y se compensan entre sí, es así en todos los momentos”<sup>186</sup>.

Pero si existir es participar, asumir, adherirse a la existencia, ¿cómo distinguir el existente y la existencia si esa adherencia de uno a la otra no se manifiesta como un desfase? O con otras palabras: ¿cómo y dónde podemos captar la diferencia ontológica, esa adhesión del existente a la existencia *in statu nascendi*? ¿cómo poner de manifiesto ese desfase?<sup>187</sup>.

La interpretación de la diferencia ontológica en términos gramaticales es una presuposición constante en el planteamiento de Levinas, para quien la grandeza del pensamiento de Heidegger se cifra en esa reactivación del sentido verbal del ser. La diferencia entre el ser y el ente, el verbo y el sustantivo, es, como recuerda el comienzo de *De la existencia al existente*, difícil de percibir y se presta a confusión, ¿por qué?: “La dificultad de separar ser y ‘ente’, y la tendencia a ver el uno en el otro, no son por cierto en absoluto accidentales. Son debidas a la costumbre de situar el instante, átomo del tiempo, más allá de todo acontecimiento”. El ser y el ente no son independientes uno del otro, se distinguen sin separarse, puesto que el ser es el ser del ente y el ente, en la medida en que es, “ha hecho ya un contrato con el ser”, lo que supone, dice Levinas, que “ejerce ya sobre el ser el dominio mismo que ejerce el sujeto sobre el atributo”<sup>188</sup>.

Sin embargo, ese particular dominio ejercido por el ente se lleva a cabo “en el instante, que, para el análisis fenomenológico, es indescomponible”<sup>189</sup>. Si la confusión

---

<sup>185</sup> Levinas, E., *DE*, op. cit., p. 23.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>187</sup> Véase Franck, D., *Dramatique des phénomènes*, op. cit., pp. 88 ss.

<sup>188</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p. 15.

<sup>189</sup> *Ibid.*

entre el ser y el ente proviene entonces de la obliteración del carácter dramático del instante, de su carácter de acontecimiento, todo depende de la comprensión que se haga del mismo. Se trata, por tanto, como guía metodológica a adoptar, de “excavar el instante, de buscar la dialéctica del instante que se espacia en una dimensión todavía insospechada”<sup>190</sup>. O bien el instante se concibe como un puro estado presente y el ser es ocultado por el ente, o bien el instante es acontecimiento y el verbo se distingue del sustantivo manifestando la diferencia ontológica. Esa metodología consistente en tratar los sustantivos como verbos o los estados como acontecimientos es herencia de Husserl y Heidegger, aunque sin duda Levinas la transformará a su manera:

“Cabe preguntarse si esta adherencia del ‘ente’ al ser está simplemente dada en el instante, si no es llevada a cabo por la *estancia* misma del instante; si el instante no es el acontecimiento mismo por medio del cual en el puro acto, en el puro verbo ser, en el *ser en general*, se pone un ‘ente’, un sustantivo que se adueña de aquél; si el instante no es la ‘polarización’ del *ser en general*”<sup>191</sup>.

¿Cómo sacar a la luz el acontecimiento del instante? “El comienzo, el origen, el nacimiento ofrecen precisamente una dialéctica en la que ese acontecimiento en el seno del instante se hace sensible”<sup>192</sup>. Cuando un ente surge del ser, más allá de que se le pueda asignar una causa, de lo que se trata es de “explicar lo que en él acoge la existencia”<sup>193</sup>, acogida que habrá de entenderse como el acto ejercido por el ente sobre su ser. Habiendo determinado ya el ser en general como *hay*, se trata a continuación de analizar cómo ese ser impersonal se convierte en el ser de un ente gracias a esa polarización o inversión del ser en atributo del ente, que es lo que Levinas denomina *hipóstasis* y que será lo que devuelva al instante su carácter dramático de acontecimiento:

“No se trata de la hipóstasis artificial y arbitraria de dos términos de una tautología que nos permita poner aparte lo que existe, para imaginar a continuación un acto por medio del cual el existente se apodera de su existencia. No nos dejamos engañar por la dualidad verbal de la repetición. La dualidad de

---

<sup>190</sup> Ibid., p. 35.

<sup>191</sup> Ibid., p. 16.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Ibid.

la existencia y del existente es ciertamente paradójica –puesto que lo que existe no puede conquistar nada si no existe ya. Pero la verdad de esta ‘dualidad’, la realización de esta conquista, quedan atestiguadas por medio de ciertos momentos de la existencia humana en los que la adherencia de la existencia al existente aparece como un desgajamiento”<sup>194</sup>.

Efectivamente, el hombre siempre puede adoptar una actitud con respecto a su existencia, pero en la medida en que *es*, no se relaciona con ella en virtud de una decisión, sino que asume esa existencia ya existiendo. Ahora bien, también es cierto que “en el hecho de existir (...) se lleva a cabo un acontecimiento sin igual y previo de participación en la existencia, un acontecimiento de nacimiento”<sup>195</sup>. Dicho acontecimiento ha de comprenderse como “una operación distinta por medio de la cual la existencia se apodera de su existencia independientemente de toda técnica de conservación”<sup>196</sup>, es decir, más allá o más acá de la lucha por la vida que, como actitud que comporta una meditación optimista o pesimista sobre el sentido de la misma, procede ya de la reflexión a través de la cual la existencia ya constituida se inclina sobre sí misma.

Según Levinas, es posible “aprehender este acontecimiento de nacimiento en fenómenos anteriores a la reflexión”<sup>197</sup>, concretamente en el *cansancio* y la *pereza*, pues en ambos, con independencia del juicio que nos merezca la existencia, se bosqueja ya la adherencia del existente a la existencia como separación o desgajamiento. Levinas, por tanto, no ve el cansancio y la pereza únicamente como contenidos de conciencia, ya que, concebidos así, “no revelan aquello que llevan a cabo, o, para el caso, aquello de lo que son el final impotente de un negarse a recibir”. Si, como él sostiene, “toda su realidad está hecha de este rechazo”, entonces percibirlos como meros contenidos, como “realidad psíquica” en la trama de la conciencia, es atribuirles una intención o un pensamiento de rechazo como algo secundario, lo cual supone, concluye el autor, “interpretar como rechazo teórico el acontecimiento de rechazo que aquéllos son en su producción misma, el retroceso ante la existencia que constituye su existencia”<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 24.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Ibid., p. 26.

<sup>197</sup> Ibid., p. 27.

<sup>198</sup> Ibid.

### ***II.1.A: El cansancio, la pereza y el esfuerzo***

De entrada, pues, será analizando el fenómeno del *cansancio* como el filósofo francés intente hacer comprensible el desfase o la distancia entre el existente y la existencia que se manifiesta en la hipóstasis, lo cual pondrá de manifiesto el carácter articulado del instante, apuntando ya a esa deducción de la que hablamos.

Si el cansancio no ha de concebirse como un simple contenido de conciencia sobre el cual se pudiera volver reflexivamente, sino que es ante todo una forma de relacionarse el existente con la existencia, cabe decir que el verdadero cansancio es intransitivo, esto es, sin objeto, ya que es cansancio de sí mismo. Estar cansado es estar cansado de ser y lo que cansa y fatiga es la existencia misma. En él, Levinas distingue por tanto “el movimiento mediante el cual el existente se apodera de su existencia mediante la vacilación del rechazo, y en el que, por consiguiente, se afirma la relación específica con la existencia –el nacimiento en cuanto relación”<sup>199</sup>. El cansancio, en tanto que rechazo, es, además, la prueba de la inevitable obligación de existir: “La existencia en la lasitud es por el contrario algo así como la apelación a un empeño en existir, la apelación a toda la seriedad, a toda la dureza de un contrato irrevocable”<sup>200</sup>.

Si estar cansado es existir rechazando existir, existir descargándose o desprendiéndose de la existencia, entonces la lasitud o el cansancio dejan ver, junto con el movimiento por el cual el existente asume o se hace cargo de la existencia, un desfase entre uno y otra, desfase que vendría a confirmar al mismo tiempo el contrato o la contracción entre ambos. De ahí que se presente como entumecimiento, “desfase constante y creciente del ser en relación con aquello a lo que éste sigue estando atado, como una mano que suelta poco a poco aquello a lo que está sujeta, que se suelta en el instante mismo en que sigue estando sujeta”<sup>201</sup>.

La fatiga o el cansancio no son pues un simple corte o un mero “darse de baja en el ser”<sup>202</sup>, sino que, como sujeción a aquello que se suelta, como relajamiento, pueden interpretarse como un desplazamiento o una desarticulación del yo respecto a sí mismo, “una luxación del yo en relación consigo”<sup>203</sup>. Ese desfase o ese “retraso que el existente

---

<sup>199</sup> Ibid., p. 28.

<sup>200</sup> Ibid., p. 27.

<sup>201</sup> Ibid., pp. 35-36.

<sup>202</sup> Ibid., p. 43.

<sup>203</sup> Ibid., p. 42.

aporta al existir<sup>204</sup> y que es, sin embargo, la realización misma de su existencia, significa que el yo no se siente y no se adueña de sí mismo a no ser en el acto mismo de escapar a sí o en el esfuerzo por esquivarse a sí mismo. Es decir, que no hay experiencia de sí que no sea o que no esté transida a su vez de no-experiencia, o lo que es igual, que el yo no puede, para ser sí-mismo, coincidir punto por punto consigo mismo.

Para mostrarlo Levinas se apoya en el análisis del *esfuerzo*, ya que “no hay, en efecto, cansancio, a no ser en el esfuerzo y el trabajo<sup>205</sup> y dado que, además, el cansancio que se manifiesta en el esfuerzo “no despunta ahí como un fenómeno de acompañamiento: es desde él, de alguna manera, desde donde se levanta el esfuerzo y sobre él recae<sup>206</sup>. Al señalar el vínculo entre cansancio y esfuerzo, Levinas intenta de camino poner en cuestión la interpretación del esfuerzo como éxtasis.

¿Cuál es la relación entre el impulso y el cansancio cuya tensión constituye el esfuerzo? El esfuerzo es un impulso que va más allá de sí mismo, impulso que el cansancio retrasa. Y añade Levinas, “en el adelantarse a sí mismo y al presente, en el éxtasis del impulso que quema el presente anticipándose, el cansancio señala un retraso en relación consigo y con el presente<sup>207</sup>. El esfuerzo, retraso sobre sí en ese estar por delante de sí, articula impulso y cansancio, siendo el segundo el que condiciona al primero, que es proyectado para ser al mismo tiempo rechazado. Por tanto, el esfuerzo no se reduce a un mero impulso que ignoraría el cansancio, sino que “es un esfuerzo de presente en un retraso en relación con el presente<sup>208</sup>. De este modo, la temporalidad extática que surge del futuro es sometida a una temporalidad de retraso originario de la que Levinas habrá de extraer todas las virtualidades y consecuencias, lo cual quiere decir que el análisis del cansancio y del esfuerzo van encaminados a trastocar y desplazar de modo decisivo la analítica existencial.

Lo que Levinas propone es inscribir y describir el esfuerzo en términos de inmanencia y no pensarlo como adelantamiento o rebasamiento del yo hacia un término exterior, no tanto como el movimiento que va desde su punto de partida hacia su término o su límite, es decir, no desde el instante desde el que surge hasta el instante al que llega, sino como un proceso que se lleva a cabo en el instante mismo del comienzo. No se trata pues de pensarlo a partir de la experiencia que se realiza en él de la cosa a la

---

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Ibid., p. 36.

<sup>206</sup> Ibid., p. 37.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ibid., p. 38.

que se dirige o contra la que se ejerce, sino a partir de la experiencia que se hace de él mismo. En definitiva, no hay que pensar el esfuerzo desde su orientación hacia el mundo, sino desde su producción misma, como el advenimiento mismo del esfuerzo, haciendo abstracción de su intencionalidad:

“Donde hay que buscar el sentido del esfuerzo, y la señal de una libertad o de un sometimiento (...) no es, pues, en la relación del hombre trabajando con la materia y que él modela a su voluntad (...) conviene ante todo asomarse al instante mismo en que el esfuerzo se lleva a cabo y, podemos decir ahora, al instante que el esfuerzo lleva a cabo y en el que el cansancio despunta ya”<sup>209</sup>.

Y es que la pesadez que afecta al instante que lleva a cabo el esfuerzo no le viene principalmente de afuera, no es ésta producida por el objeto que se me presenta, sino que el esfuerzo está, por decirlo así, sometido a sí mismo, es decir, el obstáculo con el que se topa en la experiencia que hace de él mismo proviene de sí mismo. De ahí que sostenga Levinas que “del acontecimiento primordial del presente se desprenden las nociones de acto, de la resistencia e incluso de materia en cuanto momentos de la aventura ontológica”<sup>210</sup>. ¿Cómo interpretar esto?

Teniendo en cuenta que el esfuerzo se lleva a cabo en el instante, cabe decir que es en su seno de donde hay que deducir la materia que lo entorpece y se le resiste, materia que surge, en efecto, como cansancio que le afecta y contraría el impulso. No es sólo en la mano que suelta un objeto del mundo donde se produce el relajamiento, sino que éste también se da en la experiencia subjetiva que se tiene de ese poder de presión, o más exactamente es la experiencia misma de ese poder de presión lo que se produce como relajamiento, dando lugar a un desfase del esfuerzo respecto a sí mismo:

“No es la soledad de un ser dejado de lado por el mundo, cuya marcha ya no sigue, sino, si cabe decirlo, de un ser que ya no prosigue, que, desarticulado de sí (...) no se reunifica en el instante en el que sin embargo está empeñado para siempre”<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> Ibid., pp. 41-42.

<sup>210</sup> Ibid., pp. 40-41.

<sup>211</sup> Ibid., p. 42.

Teniendo en cuenta que el esfuerzo se lleva a cabo en el instante, cabe decir, además, que actuar no es tanto luchar o confrontarse con la materia, sino asumir o hacerse cargo de un presente. Éste no es un mero ahora intra-temporal, un sustantivo, sino una “función”, un acontecimiento de la existencia por el cual algo nace a partir de sí, el acontecimiento de una salida y una vuelta a sí que constituye la identidad. Actuar es asumir la existencia y esa asunción que necesariamente proviene de la existencia vuelve a ella, ya que aparece un existente que la domina:

“No se trata de un presente extraído de un tiempo constituido de antemano, no es un elemento del tiempo sino la *función* del presente, el desgarramiento que produce en la infinitud impersonal del existir. Es una especie de esquema ontológico. Por una parte, es un acontecimiento y aún no una cosa, no existe; pero por otra parte, un acontecimiento del existir gracias al cual algo sucede a partir de sí; por una parte, es aún un puro acontecimiento que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo, por otra parte, hay una especie de mutación en ese existir, hay ya algo existente. Es esencial considerar el presente en el límite del existir y el existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente”<sup>212</sup>

Se aprecia, por tanto, que sólo atendiendo a su relación con el instante es posible captar la estructura temporal del esfuerzo y del cansancio. Si esforzarse es esforzarse en la duración, ya que todo esfuerzo es un estar comprometido paso a paso en la duración, hay que tener en cuenta que ésta no es continua, sino que está permanentemente interrumpida: “La duración del esfuerzo está hecha enteramente de paradas”<sup>213</sup>, de ahí que el instante del esfuerzo no sea, como ocurre en la melodía, aquél que no está presente en la medida en que pasa y se desvanece, ni tampoco, como ocurre en el impulso, un instante que anticipa el porvenir, sino un presente ineluctable, ignorando todo pasado y todo porvenir. El esfuerzo realiza la estancia del instante y “en medio del discurrir anónimo de la existencia, hay parada y *posición*”<sup>214</sup>.

Correlativo del acto, el esfuerzo es siempre un esfuerzo sobre el cansancio, que es un cansancio de existir y un “retraso aportado por el existente al existir”. Ahora bien,

---

<sup>212</sup> Levinas, E., *TA*, op. cit., pp. 89-90.

<sup>213</sup> Levinas, E., *EE*, op.cit, p. 40

<sup>214</sup> *Ibid.* (cursiva nuestra).

ese retraso constituye precisamente el presente del que se hace cargo el esfuerzo. Que el esfuerzo surja y recaiga sobre el cansancio significa que el esfuerzo está condenado a sí mismo en una imposibilidad de escapar de sí mismo: “En su instante de esfuerzo, incluso el esfuerzo deportivo, es tregua de todo juego, empresa seria, cansancio”<sup>215</sup>. El cansancio que invade el esfuerzo significa que el instante del esfuerzo no es un falso comienzo, ese falso advenimiento del instante del juego que “es, pero (...) no remite a sí mismo (...) no mantiene consigo mismo una relación de *posesión*”<sup>216</sup>.

El cansancio del esfuerzo, cuyo instante no puede coincidir plenamente consigo mismo, no le permite al yo, sin embargo, huir de su propia presencia, sino que más bien lo somete. La seriedad y la gravedad del esfuerzo son condena, “precisamente porque [el esfuerzo] asume el instante como un presente inevitable”<sup>217</sup>. Pero, por otro lado, si manifiesta que no podemos escondernos, hurtarnos a nuestra propia presencia o escurrir el bulto de nuestra existencia, el cansancio también es un letargo o un adormecimiento: “El cansancio, incluso y sobre todo el cansancio que se llama a la ligera físico, se presenta primeramente como una rigidez, un entumecimiento, una manera de acurrucarse”<sup>218</sup>. Esas expresiones subrayan el carácter privativo del cansancio, una pérdida de afección o desafección que no concierne principalmente a la relación del yo con el mundo, sino que señala más bien la relación del yo consigo mismo. Por ello, el entumecimiento del cansancio o de la lasitud es la manifestación de que el yo no se conquista, no se une ni coincide consigo mismo en el instante en el que está sin embargo inevitablemente comprometido.

### ***II.1.B: La densidad ontológica del presente o el carácter articulado del instante***

Esa desafección o esa luxación del yo con respecto a sí mismo que se bosqueja a partir de la dialéctica entre el esfuerzo y el cansancio concierne pues al instante mismo, es decir, al presente cuya presencia radica en una pura “referencia a sí”<sup>219</sup> y que sin embargo sólo puede producirse como desfase o distanciamiento. El retraso del cansancio no afecta accidentalmente al presente, sino que paradójicamente constituye su presencia:

---

<sup>215</sup> Ibid., p. 53.

<sup>216</sup> Ibid., p. 41 (cursiva nuestra).

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Ibid., p. 35.

<sup>219</sup> Ibid., p. 110.



“Y ese retraso constituye el presente. Gracias a esta distancia en la existencia, la existencia es relación entre *un* existente y ella misma. Ella es el surgimiento de un existente en la existencia. Y, a la inversa, este momento casi contradictorio en sí del presente en retraso consigo mismo no podrá ser otra cosa sino el cansancio. El cansancio no acompaña ese momento, lo lleva a cabo. Es ese retraso. Aquí la asunción de la existencia en el instante se vuelve directamente sensible. Es cierto que el cansancio no es darse de baja en el ser. El retraso que comporta no deja de ser una inscripción en la existencia, pero precisamente la particularidad de esta inscripción, su vacilación en cierto modo, permite sorprenderla, sorprender la operación de la asunción que la existencia asumida envuelve ya y de siempre”<sup>220</sup>.

Esta descripción del instante presente ya no lo comprende en un horizonte temporal y viene a complicar la evidencia de la relación entre el ser y el tiempo. El tiempo se concibe normalmente como sucesión infinita de instantes. Pero si el instante se inscribe en el orden del tiempo según el antes y el después, también puede ser a partir de sí mismo: “Para el instante, esta manera de ser es ser presente”<sup>221</sup>. Si el instante subordinado al tiempo puede ser cualquiera, el instante presente es central. Y si el presente es central, si es el instante por excelencia, es porque antes que estar ligado a los instantes que le son equivalentes, él es el acto mediante el cual un existente conquista la existencia. El acontecimiento del instante no remite a otros instantes sino al ser. Tomado en sí mismo, en su discontinuidad y según su propio drama, el instante presente es “una relación con el ser, una iniciación al ser”<sup>222</sup>.

Efectivamente, el instante presente es siempre un comienzo, un nacimiento. Ahora bien, puesto que no hay instante prenatal, la paradoja del comienzo afecta y determina al instante presente mismo:

“Lo que comienza a ser no existe antes de haber comenzado y, sin embargo, es lo que no existe lo que tiene que nacer, mediante su comienzo, a sí mismo, lo que tiene que venir a sí, sin partir de ninguna parte. Paradoja del comienzo que

---

<sup>220</sup> Ibid., pp. 42-43.

<sup>221</sup> Ibid., p. 100.

<sup>222</sup> Ibid., p. 105.

constituye el instante (...) El comienzo no parte del instante que precede al comienzo: su punto de partida está contenido en el punto de llegada como un choque de rechazo. A partir de este retroceso en el seno mismo del presente, el presente se lleva a cabo, el instante es asumido” (DEE, 105 –orig., 131)

Si comenzar es partir de ninguna parte, el punto de partida del comienzo debe estar contenido en su punto de llegada, justamente como un “choque de rechazo”. El comienzo es propiamente resultado desde el momento en que el presente, que es su acontecimiento, se lleva a cabo como un retraso o distancia respecto a sí mismo. El instante presente que llega en retroceso sobre sí está, por tanto, desfasado interiormente.

Es, en efecto, en el presente, en el instante que no es un bloque sino que está en sí mismo articulado, donde se realiza la relación del existente con la existencia y donde tiene lugar la descompresión del ser sin la cual tal relación no sería posible. Pero el instante, precisamente por estar articulado, no remite más que a sí mismo, está cortado de todo horizonte de posterioridad o anterioridad. Sin pasado porque es inicial, y sin futuro porque es evanescente, el instante presente parte de sí mismo y sólo se refiere a sí mismo. En consecuencia, en el momento mismo en que surge y se destapa, se articula y se ahoga en sí mismo, se tapon.

El contacto con el ser que se produce en el instante es absoluta, la duración no le afecta, pues el carácter inicial del presente, en el que el ente surge del ser, es en función de su evanescencia:

“No hay que tomar la duración como medida de la existencia y negarle al presente la plenitud de su contacto con el ser, bajo pretexto de que el instante no tiene duración y de que en su contacto con el ser se deja ver ya su desapego. La evanescencia del instante constituye su presencia misma; condiciona la plenitud de un contacto con el ser que no es, en absoluto, hábito, que no es heredado de un pasado, que precisamente es presente. Lo absoluto del presente no es la negación de la destrucción que opera el tiempo, no es la afirmación de algo perdurable”<sup>223</sup>.

---

<sup>223</sup> Ibid., p. 106.

Pero, entonces ¿cómo describir esa relación absoluta entre el existente y la existencia que se da en el instante? o ¿cómo un presente siempre evanescente puede dar lugar a algo, a un existente?

“Nada podría anular la inscripción en la existencia que implica el presente. La copa de la existencia se bebe hasta las heces, se la agota; nada se deja para el día de mañana. Toda la agudeza del presente depende de su empeño sin reserva y de alguna manera sin consuelo en el ser (...) El instante se desvanecerá. Pero eso quiere decir que no dura. La evanescencia del presente hace posible ese absoluto del empeño (...) En el presente considerado en sí mismo no hay más que su relación excepcional con el ser –nada que se anuncie para después (...) Lo esencial en el instante es su *estancia*. Pero esa detención encierra un acontecimiento”<sup>224</sup>.

Así pues, la respuesta a esas preguntas anteriormente formuladas no consiste en resolver una contradicción, pues contradicción sólo existe entre entes, sino que antes bien se trata de preguntarse por un fenómeno cuyo acontecimiento sea esa situación de evanescencia. Ese fenómeno es el yo (*Je*), el cual inasimilable a objeto alguno, sin embargo, *es*. La relación del instante con el ser es absoluta porque nada puede destruir “lo definitivo”<sup>225</sup>. El presente no puede desprenderse del ser cuya asunción lo constituye. Pero que el ser sea asumido en el presente implica que éste vuelve sobre sí, puesto que, en tanto que comienzo puro, él es retraso respecto a sí mismo recuperado por sí mismo. La referencia a sí del presente constituye, de este modo, una identificación: “El retorno del presente a sí mismo es la afirmación del yo ya clavado a sí, ya acompañado por un *sí-mismo*”<sup>226</sup>. El presente como “acontecimiento del origen” se transforma en sustancia, en yo. El yo es así el modo a través del cual se efectúa la asunción de la existencia en el presente. “Es en su mudarse anfibológico de la existencia en ‘ente’, y no en su objetividad, donde hay que captar el yo”<sup>227</sup>. Dicha mutación consiste en esa *posición* y *posesión* originales del ser, donde el yo, sin embargo, retorna fatal e irremisiblemente a sí mismo: “La identidad del presente, al igual que la identidad

---

<sup>224</sup> Ibid., pp. 106-107.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Ibid., p. 109.

<sup>227</sup> Ibid.

del ‘yo’, no suponen la identidad de un término lógico. El ‘presente’ y el ‘yo’ son el movimiento de la referencia a sí que constituye la identidad”<sup>228</sup>.

Se entiende ahora quizá que el largo rodeo por el análisis del cansancio como presente en retraso consigo mismo abre el camino para la descripción de la hipóstasis y para la deducción de la diferencia ontológica:

“Si el presente se constituye así mediante el hecho hacerse cargo del presente, si el *desfase* del cansancio crea la distancia donde va a insertarse el acontecimiento del presente, si, finalmente, este acontecimiento equivale al surgimiento de un *existente* para quien *ser* significa *asumir el ser*, la existencia del existente es esencialmente acto”<sup>229</sup>.

Actuar, pues, es hacerse cargo de un presente en retraso respecto a sí mismo, y sin ese retraso la relación del existente y la existencia no podría aparecer. Incluso cuando es inactividad, el existente es en acto. ¿Cómo interpretar esa actividad originaria respecto a la cual adquiere sentido la misma oposición mundana de la acción y de la inacción? Levinas la entiende como “el acto mismo de plantarse sobre el suelo”, como “reposo”, en la medida en que éste “no es una pura negación, sino la tensión misma del mantenerse, el llevar a cabo el *aquí*”. El acontecimiento del reposo es el surgimiento mismo del ente en el ser: la hipóstasis, y de lo que se trata a continuación es de explicitar las implicaciones de esa localización originaria.

---

<sup>228</sup> Ibid.

<sup>229</sup> Ibid., p. 43.

## **II.2: La ambigüedad de la hipóstasis**

Hemos visto a través del análisis del cansancio y la pereza y también del instante como el “presente (está) en retraso respecto a sí mismo”, lo cual abre la posibilidad de describir la *hipóstasis*. Ésta, entendida como la transmutación de verbo en sustantivo, de la existencia en existente, al dar cuenta de la subjetivación del ente, del nacimiento del sujeto, permitirá a su vez explicitar la deducción de la diferencia ontológica. En este sentido, igual que, como ya vimos, la náusea o el horror de(l) ser preceden a la angustia (en la medida en que las primeras manifiestan lo absurdo del ser como *il* y *a* y la disolución o la ausencia de todo sí-mismo, mientras que la segunda manifiesta la nada y al verdadero sí-mismo), el análisis de la hipóstasis precede a la analítica del *Dasein*, ya que si este último es la articulación misma de la diferencia ontológica o se le da como la clave de su propia existencia, la hipóstasis es anterior en el sentido en que explicita su surgimiento en la posición corporal de la conciencia. Así captaremos en qué consiste para el existente asumir su existencia, algo que hay que distinguir, insistimos, de su relación con el mundo.

### **II.2.A: Posición y Posesión**

Asistiremos, por tanto, a una interpretación existencial del “sí mismo”, con la cual Heidegger va a poner de manifiesto la condición mundana de la *ipseidad*: no hay una autorreferencia previa que posibilite el éxtasis hacia el mundo, sino que en el mismo movimiento por el que se abre el mundo, se abre la relación consigo mismo. El “quién”, como ya apuntamos, es uno de los elementos originarios del “ser-en-el-mundo”, y esto significa que el “yo” o el “sí mismo” lejos de ser un ámbito especial, previo y acotado para la relación consigo mismo, se genera en ese comercio constante con el mundo en el esfuerzo de “tener que ser”, y, por ello, atraviesa toda la existencia.

La analítica de la existencial como “hermenéutica del sí mismo” mostrará que la autocomprensión que se articula a través de esas estructuras, que ya hemos estudiado, puede desenvolverse de dos modos distintos. De ahí que nos decantemos por el término

*ipseidad* para referirnos a la identidad del *Dasein*: el “yo” o el “sí mismo” es un horizonte de conquista, no es una propiedad invariable que *posea* el *Dasein*, sino que se gesta al poner éste en juego su propio ser desde su estado de yecto. Precisamente por el carácter “abierto” de la existencia el *Dasein* no tiene su identidad asegurada como algo a lo que aferrarse, sino que en ese movimiento del proyectarse hacia lo que puede ser desde lo que ya es, puede “arruinarse” o “llegar a ser lo que es”, esto es, asumir su condición finita o falsearla.

En la medida en que el *Dasein* “tiene que ser”, en la medida en que es “ser-ponible”, se encuentra abocado a la “elección de sí”: tiene que decidir (*Entscheidung*) entre el andar perdido en el mundo o aceptarse en su facticidad, puede ganarse a sí mismo o también perderse. Son las dos “posibilidades fundamentales” ante las que el *Dasein* se topa por su propia forma de ser, “ser sí mismo” o “no ser sí mismo”: él existe en el modo de la *reapropiación* o en el de la *omisión* de sus propias posibilidades. Con ello se puede apreciar que Heidegger no sólo va a desbancar la primacía del yo-sujeto, desenmascarando la ilusoriedad de su plena identificación, sino que va a dar cuenta de cómo es posible que el *Dasein* llegue a comprenderse de ese modo.

Levinas, poniendo en tela de juicio uno de los principales presupuestos de la analítica existencialista, no cree que el acontecimiento por el cual el existente asume la existencia se produzca como éxtasis. Según él, la aparición del existente, su inscripción en el ser se da como una descompresión del mismo. Si se produce como una dehiscencia en el seno de la corriente anónima del ser, el advenimiento del sujeto no es su venida al mundo, sino más bien un repliegue en sí, a través del cual la propia presencia del yo se configura no ya como presencia plena sino como presencia constantemente diferida: el yo llega a sí no en una pura coincidencia consigo mismo sino a través del aplazamiento de su propia presencia.

Sin embargo, a continuación, hemos de preguntarnos hasta qué punto es ese relajamiento o esa distensión del ser un dominio del existente sobre el existir. ¿En qué sentido se puede decir que sea un *acto* del existente?

“Hace falta que el existente sea en acto, incluso cuando es inactividad. Esta actividad de la inactividad no es una paradoja. Es el acto mismo de plantarse sobre el suelo, es el reposo, en la medida en que el reposo no es una pura negación, sino la tensión misma del mantenerse, el llevar a cabo el aquí. La actividad fundamental del reposo (...) aparece, pues, como la relación misma

con el ser, como el surgimiento en la existencia de un existente, como la hipóstasis”<sup>230</sup>.

Esa actividad de la inactividad, la posición como reposo, la hipóstasis afloja las tenazas del ser, su presencia a sí sin distancia y abre así un espacio para una venida a sí. Gracias a esa distancia o esa distensión que lo separa de la existencia, el existente puede llevar a cabo, en cada instante, el movimiento de adueñarse de la existencia. En esa no coincidencia consigo mismo, en ese retraso o retroceso respecto a sí mismo, se abre una dimensión “de profundidad subyacente”<sup>231</sup>, una distancia interior cuyo recorrido es la realización de la interioridad.

De este modo, nacer, comenzar, llegar a(l) ser, es ligarse o articularse a sí mismo desarticulándose o desligándose de sí mismo, es decir, desligando y desarticulando a su vez al ser de sí mismo. Ese repliegue en sí que da lugar a la interioridad y que se explicita en la hipóstasis como posición es un retroceso en la plenitud de la presencia irremisible del ser, y es a su vez su relajamiento mismo. El yo sólo llega a sí mismo al abandonarse, al olvidarse, justamente realizando aquello que el ser no puede.

Pero ¿a qué se abandona el yo? A la base, al *lugar*: “La posibilidad de descansar, de envolverse en sí, es la posibilidad de abandonarse a la base”<sup>232</sup>. Es la apertura del lugar lo que permite aflojar el torno del ser. A partir de ese abandono a la base, el lugar se convierte en un espacio habitable, un espacio interior en el cual el yo puede realizar una retirada hacia sí mismo. Este lugar no es ya ese ambiente sofocante al cual el yo está clavado, sino el espacio espacioso de la interioridad, de la morada, donde el yo encuentra precisamente la posibilidad de aplazar su propia presencia.

El lugar comprendido como *base*, es decir, como *aquí*, no es un sitio cualquiera del espacio objetivo, no es algo objetivable: “El lugar no es un ‘en alguna parte’ indiferente, sino una base, una *condición*”<sup>233</sup>. Como condición de la posición ofrece, entonces, la posibilidad del retroceso que permite a la subjetividad constituirse como tal: “Lo esencial del sujeto (...) es ya libertad respecto a todo objeto, un en cuanto a sí”<sup>234</sup>. La posición, en tanto que “repliegue en lo lleno (...) sin referencia alguna al

---

<sup>230</sup> Ibid., pp. 42-43.

<sup>231</sup> Ibid., p. 116.

<sup>232</sup> Ibid., p. 100.

<sup>233</sup> Ibid., p. 96.

<sup>234</sup> Ibid., p. 78.

espacio objetivo”<sup>235</sup> es la apertura misma de una dimensión de profundidad en la que el yo puede suspender el ser y estar junto a sí, realizar un movimiento interior.

En ese sentido, el aquí que yo ocupo es el aquí que soy, es a la vez el aquí como base y como *refugio*, es decir, adopta de entrada la significación del cabe-sí o junto a sí, de la intimidad, del “en casa” (*chez soi*), sin que eso implique definirlo objetivamente como tal. El “en casa” no es el suelo de mi país, de mi ciudad o de mi barrio, pues esos lugares por más familiares que sean seguirán siendo anónimos mientras yo no los habite o no me abandone a ellos. Si ningún lugar objetivo es mi lugar, cualquiera puede llegar a ser mi *aquí* si me abandono a él, ya que es el abandono el que hace surgir el lugar como *aquí*. Es ese abandono mismo como movimiento hacia sí. Por ello, si cabe atribuirle alguna extensión es una extensión interior, pues el aquí siempre está más acá de sí mismo, es un aquí no saturado, alejado de sí, espacio interior cuyo recorrido es la interioridad misma y permite al sujeto ser para sí al darle la posibilidad de ir hacia sí.

El lugar, mi aquí es, por tanto, ese movimiento mismo de retroceso, de repliegue en sí y Levinas distingue, en ese sentido, la hipóstasis como posición del movimiento dirigido hacia el mundo:

“El esfuerzo y el trabajo, en los que hemos sorprendido, al principio de este trabajo, la articulación del instante, el cual se recupera en un desfase consigo mismo, remiten al esfuerzo y a la tensión de la posición que les sirve de base. Main de Biran sólo ha visto el esfuerzo dirigido al mundo, cuyo análisis le ha proporcionado la experiencia del sujeto, y no su llevarse a cabo mismo propiamente. La posición ofrece, con respecto a toda acción y a todo trabajo dirigidos al mundo, una originalidad total. Mientras que la voluntad y la resistencia del esfuerzo biraniano están coordinadas, o se determinan mutuamente, el lugar pisado en la posición del sujeto sostiene el esfuerzo no sólo como resistencia, sino también como base, como condición del esfuerzo (...) El acto de la posición no se despliega en alguna dimensión de la que sacaría su origen, surge en el punto mismo donde actúa (...) En el acto que se dirige al mundo, al cansancio se añade un impulso hacia el porvenir (...) El acto se trasciende. El acto de la posición no se trasciende”<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Ibid., p. 118.

<sup>236</sup> Ibid., pp. 110-111.



El esfuerzo dirigido hacia el mundo remite a otro esfuerzo que es la condición, a saber, el esfuerzo de la posición, la realización de la relación con el *lugar*, a través de la cual se lleva a cabo la subjetivación del ente. De ahí que Levinas sostenga que “la afirmación de un yo en cuanto sujeto nos ha llevado a concebir la existencia según un modelo distinto al del éxtasis. Asumir la existencia no es entrar en el mundo (...) La inscripción en el ser no es una inscripción en el mundo”<sup>237</sup>.

El existente no es, pues, un ser fuera de sí extático, sino una sustancia replegada sobre su base de partida, y la trascendencia se funda a partir de este momento en la “no-trascendencia de la posición”<sup>238</sup>:

“La pregunta que hemos planteado al partir de la *posición* consiste precisamente en preguntarse si el éxtasis es el modo original de la existencia, si la relación que se llama corrientemente relación entre el yo y el ser es un movimiento hacia un afuera, si el *ex* es la raíz principal del verbo existir”<sup>239</sup>.

Asiento del sujeto, el *aquí* de la base es esencialmente diferente del *ahí* existencial. El *ahí* del *Dasein* implica el mundo y es un modo de temporalización, mientras que “el aquí de la posición precede toda comprensión, todo horizonte y todo tiempo”<sup>240</sup>. Efectivamente, la posición es el acontecimiento sobre el que se funda la referencia a sí del instante presente. Éste interrumpe el curso del tiempo al proceder de sí mismo, contrasta con la duración en la medida en que el contacto con el ser que lo constituye no se da en el paso de un instante a otro, sino que es definitivo: “Lo esencial del instante es su *estancia*”<sup>241</sup>. ¿Pero cómo interpretar esa parada, esa detención, el acontecimiento de esa estancia? “La ‘parada’ del presente es el esfuerzo mismo de la posición en el cual el presente se reúne y se asume”<sup>242</sup>. Quiere esto decir que el sujeto no es anterior a la posición, la cual, resistiendo al esfuerzo del cual es ella misma la condición, emerge en el mismo punto donde actúa. La posición es un acto sin trascendencia y “ese esfuerzo que no se trasciende constituye el presente o el ‘yo’”<sup>243</sup>,

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 135.

<sup>238</sup> Ibid., p. 173.

<sup>239</sup> Ibid., p. 112.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid., p. 133.

<sup>242</sup> Ibid., p. 137.

<sup>243</sup> Ibid., p. 138.

ya que él es el esfuerzo que hace posible todo esfuerzo, y ya que todo esfuerzo asume el instante como retraso recuperado sobre sí, esto es, como referencia a sí.

Ser sí-mismo es, por tanto, llevar a cabo, con independencia de toda representación, esa presencia a sí. A causa de la imposibilidad de representarse esa presencia, de mantenerla a distancia como se tiene a distancia un objeto, esto es, a causa de la imposibilidad de apartarse de ella, ser sí-mismo es, en un sentido, no poder desentenderse de ella o esquivarla, de ahí la seriedad y la gravedad de dicha presencia. Ser sí-mismo es, de ese modo, ser prisionero de sí mismo, estar atrapado en uno mismo en la imposibilidad de escabullirse de esa presencia que sobrepasa toda presencia representable. Pero, a la vez, y precisamente por esa distancia a sí de la presencia que es lo que la constituye como tal, ser sí-mismo es ya posponer y desplazar esa presencia. La referencia a sí que se realiza como posición consiste, pues, en aplazar la presencia a sí, pero sobre todo para poder franquear y recorrer la distancia que me separa de ella, con lo cual es también anular dicha distancia. Es como si yo abriese un horizonte a partir del cual, sin embargo, no pudiese encontrar otra cosa que a mí mismo y, por tanto, no pudiese impedir que dicho horizonte se cerrase sobre sí.

### ***II.2.B: Identidad y pasividad del sufrimiento***

En efecto, si el yo para Levinas, sólo es sí mismo en la medida en que renuncia a controlar la totalidad de su ser o, lo que es igual, en la medida en la que no coincide plenamente consigo mismo, el dominio ejercido sobre el ser no puede consistir en un puro enfrentamiento o en una conquista de dura lucha entre uno y otro. Dicho dominio procede más bien de ese repliegue del yo en el ser que estamos analizando. La individuación del yo, la inversión de la innegable presencia ontológica del ser en beneficio de una presencia óptica del existente, no puede proceder de una negación del ser.

Como vemos, la crítica a la analítica existencialista lleva a Levinas a afrontar una situación bastante compleja. Por un lado, afirma la “preeminencia del sujeto sobre el ser”<sup>244</sup>, pues este último debe dejarse apropiado por la subjetividad y ésta no es sino ese dominio o ese poder ejercido sobre el ser; pero por otro, él afirma también la primacía del anonimato del ser sobre la subjetividad, pues el ser es igualmente la violenta

---

<sup>244</sup> Ibid., p. 114.

contestación de ese dominio de la subjetividad. Tal es la tensión en la que se desenvuelve el proceso de subjetivación ontológico, tensión propia y característica de la *soledad* del existente y que habrá que ir desentrañando.

La clave para comprender esa paradójica dinámica de la subjetivación ontológica nos la da el propio Levinas cuando afirma que se trata para la subjetividad “de retirarse de su empeño sin destruirlo”<sup>245</sup>. Dicha fórmula nos obliga, en primer lugar, a tener en cuenta el fenómeno de la presencia a sí, ya que supone que si esta presencia tiene que romper consigo misma, no podría sin embargo ser destruida sin más. Es decir, no se trata de pasar de la presencia sin distancia del ser a la pura ausencia, lo cual además no nos liberaría del ser, ya que dicha ausencia a fin de cuentas es equivalente – de hecho, Levinas describía el ser como “la densidad existencial del vacío mismo”<sup>246</sup> y cabe recordar una vez más que la noción de *hay* intenta promover la idea de un ser sin nada, cuya presencia irremisible puede ser leída como la irremediable presencia de la ausencia de todo ente, como retorno de la nada en tanto que positividad ontológica, energía del ser que no puede ser negada. Si se trata de pensar al yo por sí mismo, de analizar cómo se produce el dominio del yo sobre su existencia o, en definitiva, de preguntarse por lo que significa ‘yo soy’, ¿cómo hacerlo si la nada es imposible? ¿acaso no es paradójico pensar ese adueñarse de la existencia como un desprenderse de la presencia sin nada del ser?

De ahí que, en segundo lugar, dicha fórmula que nos sirve de guía subraye el sufrimiento o la angustia de ser sí-mismo, pues el empeño o el compromiso en la existencia son inevitables. Tal es el sentido de la reflexión levinasiana en torno a la *soledad* del sujeto que a su juicio ha de ser comprendida ontológicamente por sí misma, sin hacer de ella la privación de una relación previa con el otro. Esta postura, que parece una velada crítica a Heidegger, requiere indicar el lugar de la soledad en la economía general del ser, o más claramente, “presentar la soledad como una categoría del ser”<sup>247</sup>. Mientras que con las cosas y con los otros mantenemos relaciones transitivas y la transitividad es ya una ruptura de la soledad, “yo soy en soledad. Por ello el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo,

---

<sup>245</sup> Ibid., 121.

<sup>246</sup> Levinas, E., *TA*, op. cit., p. 84.

<sup>247</sup> Ibid., p. 78.

algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en ese sentido, aislarse mediante el existir”<sup>248</sup>.

Mi ser es lo más privado e incommunicable que hay, y ni el conocimiento ni el diálogo afectan a mi relación con el existir, que es –dice Levinas– “una relación interior por excelencia”<sup>249</sup>. La soledad no es ni el aislamiento factual ni incommunicabilidad, sino “la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir”<sup>250</sup>. Llegar a(l) ser, nacer, es ser solo, es decir, subjetivación y soledad van de la mano, como si el precio a pagar por romper con la irremisible presencia del ser fuera para el yo que así surge el estar indefectiblemente encadenado a sí mismo: la identidad conquistada en el acto ejercido por el existente sobre su existir, lejos de constituir una inocua relación consigo mismo, se da como una imposibilidad de desprenderse de sí –aspecto al que quizá Heidegger no le haya prestado la suficiente atención.

Ahí radica el sufrimiento del ser sí-mismo, en esa inexorable constricción, que a la vez pone de manifiesto la exigencia de salir del ser, de superar la soledad, o lo que es igual, relacionarse consigo mismo sin ahogarse en sí mismo, pues ello al fin y al cabo anularía tal relación. Pero ¿no es paradójico que la posibilidad de romper con la soledad pase por experimentar el vínculo que liga el existente a su existencia y que es, precisamente, lo que constituye ontológicamente dicha soledad y también lo que ata el yo al ser?

Efectivamente, lo que Levinas llama *hipóstasis* es el “acontecimiento ontológico en el que el existente contrae su existencia”<sup>251</sup> e implica que el advenimiento del sujeto sólo puede producirse como aplazamiento de la propia presencia: llegar a(l) ser consiste para el yo en esquivarse a sí mismo. “Retirarse de su empeño sin destruirlo” requiere, por tanto, pensar un retroceso o un repliegue en la plenitud de la presencia, una distensión en la presencia o una descompresión del ser. Es así como se gesta la *interioridad* como (no)lugar espacioso en el que el yo puede entablar relación consigo mismo y con la existencia.

No obstante, si un exceso de presencia termina por embotar o saturar la presencia a sí del yo, dado que anula la distancia necesaria para asumirse, también señala Levinas el riesgo que corre el yo por el lado contrario, es decir, por una falta o un defecto de presencia. Esta nueva complicación de la vida de la presencia es lo que sale a

---

<sup>248</sup> Ibid., pp. 80-81.

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Ibid., p. 82.

<sup>251</sup> Ibid.

la luz cuando el filósofo francés aborda la descripción de “lo concreto del egoísmo”, auténtica dimensión de la subjetividad que muestra que ésta no surge en lo abstracto, sino que ancla y se desarrolla a través de fenómenos como la casa, la habitación, el trabajo o la obra. Efectivamente, para él, ser sí mismo es también ser cabe-sí o ser consigo, habitar y poseerse. Pero toda posesión y toda auto-posesión a la vez que me confirman, me dejan anclado a mí mismo y por eso mismo me desposeen de mí mismo, es decir, suponen una salida en falso de mi inmanencia. Todo ello ocupará la segunda parte del este capítulo, baste por el momento retener la idea de que el yo levinasiano oscila entre un exceso y un defecto de presencia, dos extremos que lo amenazan con recaer en el anonimato.

Y dicha oscilación habrá de ser reconocida como un fenómeno positivo, como el aguijón de la subjetivación, como aquello que obliga al yo a recuperarse sin término y hace de la tarea de ser sí-mismo una tarea infinita. Ahora bien, del mismo modo y por otro lado, esas idas y venidas del yo corroboran los límites del “egoísmo ontológico” que le es inherente, vienen a confirmar que esa posición en la soledad ignorante del otro es irrisoria, un trabajo de Sísifo que, no obstante, puede hacerme sensible y estar atento al mal, al rechazo del otro que es la otra cara de ese sufrimiento del yo encerrado en sí mismo.

### **II.3: Surgimiento corporal de la conciencia**

En presencia del *il* y *a*, pura afirmación ontológica más allá de la afirmación y la negación ónticas, la negación no tiene sentido, pues reconduciría de nuevo a la positividad del ser, a su irremisible presencia. Al insomnio del ser, a su trajín incesante, a su excesiva presencia no puede sucederle otra vigilia igualmente persistente ni otra presencia igualmente exorbitante. La individuación del yo requiere, por tanto, un relajamiento, un olvido, un abandono, concretamente un abandono al *sueño*.

#### **II.3.A: Sueño, inconsciente y trauma**

Cuando describe la subjetivación como posición, o más bien como localización, Levinas no comprende la posición como un estar erguido, sino al contrario, como un estar tumbado o acostado: “Acostarse es precisamente limitar la existencia al lugar, a la posición”<sup>252</sup>. Pero, ¿por qué el estar tumbado es la modalidad en la que el yo se pone? O con otras palabras, ¿en qué sentido el repliegue del yo en el sueño le permite salir o arrancarse al *hay*? ¿por qué el sueño es la realización del *aquí*?

Dormir es ante todo poner sordina al barullo incesante del *hay*, cortar su afirmación sin relajamiento, interrumpir la vigilia del ser, no tanto anulando toda vigilia sino afirmando la modalidad propiamente humana de la misma: la vigilia consiste en el hecho de no velar constantemente, puesto que busca o apunta al despertar como su esencia. Dormir es poder despertarse, hacer posible la venida del día y no el estar sumido en esa noche en pleno día que es el *hay*. La vigilia del ser es una vigilia sin fin, sin despertar, porque es sin sueño, porque no ofrece la posibilidad de dormir.

Con todo eso, el sueño, el dormir, no es sólo el estado que sigue a nuestra vigilia diurna, sino que es él mismo una modalidad de la vigilia: “Dormir es suspender la actividad psíquica y física”<sup>253</sup> pero el sueño no es un relajamiento de todo nuestro ser, en él se realiza un acto, el acto de acostarse a través del cual el yo, incluso durmiendo, se afirma. Si en el sueño yo estoy ausente de mí mismo, esa ausencia no es anónima,

---

<sup>252</sup> Levinas, E., EE, p. 96.

<sup>253</sup> Ibid.

continúa siendo mi ausencia. Es una “tensa distensión” que permite aclarar la relación con el lugar:

“El sueño restablece la relación con el lugar como base. Al acostarnos, al acurrucarnos en un rincón para dormir, nos abandonamos a un lugar –éste se convierte en nuestro refugio como base. Toda nuestra acción de ser consiste entonces en descansar. Dormir es como entrar en contacto con las virtudes protectoras del lugar, buscar el sueño es buscar ese contacto mediante una especie de tanteo”<sup>254</sup>.

Esa tensa distensión o esa actividad de la inactividad que caracteriza al sueño es el contacto con o el tanteo del lugar, ya que, si bien es cierto que al dormir se relaja la atención y la percepción, el relajamiento o el descanso que el sueño implica no es levitar ni flotar, sino reposar sobre el suelo o sobre la cama. Quiere esto decir que el sueño es efectivamente una alteración de la actividad sensorial, pero no una suspensión de la misma. Es más, en él se lleva a cabo un contacto o una relación con el lugar que es más íntima que la que se produce en la posición erguida o, si se quiere, en el estar despierto: “La relación positiva con el lugar que mantenemos en el sueño está enmascarada en nuestra relación con las cosas”<sup>255</sup>. El hombre que es en el mundo, el hombre que está de pie, no está totalmente aquí, está aquí, pero no se abandona al *aquí*, sino que se preocupa más del mundo que se abre a partir de su *aquí* que del *aquí* mismo que hace posible esa apertura. Sin embargo, sumergirse en el sueño es abandonarse al lugar, el sueño manifiesta la relación que el yo mantiene con el lugar y que se oculta en su relación con el mundo.

Acostarse, en efecto, es *apoyarse en* el lugar y encontrar en él un *abrigo*. Punto de apoyo, el lugar es también lugar de un repliegue en sí: ése es el sentido que reviste el *aquí* en el sueño. La relación que mantenemos con el lugar es pre-reflexiva, es contacto, y en ningún caso puede comprenderse en términos de visión. Es más, si por contacto se entiende un conocimiento de aquello que se toca, ni siquiera cabría, estrictamente hablando, calificarlo de contacto:

---

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> Ibid.

“No se trata del *contacto* con la tierra: apoyarse en la tierra es más que la sensación del contacto, más que un conocimiento de la base. Lo que es aquí ‘objeto’ de conocimiento no hace frente al sujeto, sino que lo soporta, y lo soporta hasta el punto de que es gracias al hecho de apoyarse en la base como el sujeto se establece como sujeto”<sup>256</sup>.

*Apoyarse en algo* no es equivalente a conocer aquello sobre lo que uno se apoya, sino que *apoyarse en* implica, en cierto modo, una imposibilidad de objetivar el lugar que nos sirve de base, ya que todo soporte, por esencia, se hurta a cualquier conocimiento y a cualquier apropiación. Por eso, según Levinas, el *aquí* comprendido como base, que no cabe confundir con un sitio cualquiera del espacio objetivo, no se muestra, esto es, precede toda comprensión, todo horizonte y todo tiempo.

Si el *aquí* constituye la subjetividad, si el lugar en el que me mantengo constituye mi *ipseidad*, si la posición es la subjetivación del sujeto, es precisamente porque el *aquí* no puede ser objeto de una visión y se sustrae a toda mirada, o lo que es igual, porque la subjetividad adviene de un modo pre-reflexivo, al margen de toda representación de sí por sí. La presencia a sí del yo precede, pues, toda representación de sí, sin que eso signifique para Levinas que se produzca como una pura inmanencia sin distancia, ya que el lugar con el que yo coincido, el *aquí* que yo soy no es sino esa separación, ese intervalo, y toda llegada a sí es también una distancia con respecto a sí.

De ahí que el segundo aspecto del lugar que se pone de manifiesto en el sueño, la base como refugio, subraye esa dimensión de interioridad que se abre en el mismo apoyarse en el lugar. El *aquí*, que no es un lugar del mundo, no posibilita de entrada un movimiento hacia el mundo, sino una retirada hacia sí mismo, un movimiento de envolvimiento. El *aquí* es la posibilidad misma de refugiarse en sí, esto es, de recular respecto al ser y, paradójicamente, también respecto a sí mismo: ser-aquí para el yo es siempre alejarse del *aquí*, poder relacionarse consigo mismo en una intimidad espaciosa que no es una pura adherencia a sí.

Es, efectivamente, en el ser anónimo y no en un espacio objetivo previo, donde se produce la localización como repliegue en lo lleno; es en el ser sin nada, que en ese sentido es absolutamente continuo y por lo tanto sin lugar puesto que sin apertura, donde se lleva a cabo la localización como fractura de esa continuidad. La localización,

---

<sup>256</sup> Ibid., p. 97.



por tanto, no es sino la apertura misma del lugar (espaciamento – utopía), y es en el sueño, entonces, donde se pone de manifiesto la localización del pensamiento: el yo que duerme, cierra los ojos y se concentra, se recoge en el aquí, del que “el pensamiento, que se expande instantáneamente en el mundo (...) no está desligado nunca”<sup>257</sup>. Para Levinas es a partir del descanso, a partir de la posición, a partir de esa relación única con el lugar, (...) como llega la conciencia:

“(La) posibilidad de dormir (...) está ya proporcionada por el ejercicio mismo del pensamiento. Éste no es primero pensamiento y después está aquí; en cuanto pensamiento, está ya aquí, al abrigo de la eternidad y de la universalidad. Localización que no supone el espacio. Que es todo lo contrario de la objetividad (...) La localización de la conciencia no es subjetiva, sino la subjetivación del sujeto. El centelleo de la conciencia, su repliegue en lo lleno, es, al margen de cualquier referencia al espacio objetivo, el fenómeno mismo de la localización y del sueño, que es precisamente el acontecimiento sin acontecimiento, el acontecimiento interior”<sup>258</sup>.

Así pues, el sueño le recuerda al pensamiento, a la conciencia aquello que no se ofrece a su mirada y que sin embargo la constituye como tal, aquello que por principio se le escapa y que sin embargo le permite ejercerse, a saber, el lugar como base y como refugio: el lugar constituye mi *ipseidad*, la posición es la subjetivación del sujeto, la constitución de la conciencia. El *aquí* donde estoy es al mismo tiempo el *aquí* que soy. De ahí que Levinas subraye que el ser se desdobra en un tener –relación de posesión:

“La conciencia ‘tiene’ una base, ‘tiene’ un lugar. El único tener que no abulta, sino que es la condición: la conciencia está aquí. Que la conciencia esté aquí no es a su vez un hecho de conciencia, ni un pensamiento, ni un sentimiento, ni una volición, sino la posición de la conciencia”<sup>259</sup>.

La conciencia adviene entonces a partir de la posición, es decir, se trata de una localización de la conciencia y no de una conciencia de la localización. Eso es lo que se

---

<sup>257</sup> Ibid., p 95.

<sup>258</sup> Ibid., p. 95.

<sup>259</sup> Ibid., p. 97.

manifiesta en el sueño, pues el lugar en el que me acuesto para dormir no es un espacio geométrico cualquiera, ni siquiera la cama como útil o utensilio, sino una base, un refugio, una condición, es decir, un establecimiento y una manera de ser. Por eso dice Levinas que “la conciencia es el poder de dormir”<sup>260</sup>, pues el yo se constituye en una relación consigo mismo que es simultáneamente distancia y coincidencia consigo mismo.

Pero ¿acaso no es paradójico describir la conciencia a través del sueño? ¿Acaso no supone eso definir la conciencia por el inconsciente?

### ***La conciencia y el inconsciente***

Llegar a ser sí-mismo es para el yo levinasiano no coincidir absolutamente consigo mismo, es decir, no hacerse presente a sí mismo de un modo absoluto en una vigilancia sin tregua sobre sí mismo. Tal vigilancia es lo que caracterizaba al *hay* que, en tanto que vela anónima, impedía justamente que el yo llegara a ser sí-mismo. El insomnio como imposibilidad de escapar a la vigilia manifestaba el *il* y *a*, igual que para Heidegger la angustia revelaba el ser. El insomnio, vigilia sin fin, sin objeto y sin razón, esto es sin sujeto, nos expone al *hay*. Pero caracterizar el *hay* por la vigilia ¿no supone acaso atribuirle el poder de la conciencia?

“También puede resultar paradójico caracterizar el *hay* por la vigilia, como si de este modo dotásemos al puro acontecimiento de existir de una conciencia. Pero hemos de preguntarnos si es la vigilia lo que define la conciencia, si acaso la conciencia no es más bien la posibilidad de escapar a la vigilia, si el sentido propio de la conciencia no consiste en ser una vigilia asociada a la posibilidad del sueño, si lo propio del yo no es el poder salir de la situación de vigilia impersonal. Sin duda, la conciencia participa ya de la vigilia. Pero lo que la caracteriza específicamente es el conservar en todo momento la posibilidad de retirarse ‘tras ella’, para dormir. Esta fuga de la plenitud es como la paradoja de la conciencia”<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> Levinas, E., p. 88.

<sup>261</sup> Ibid., p. 88.

Definir la conciencia como el poder de dormir es, en efecto, definirla por el inconsciente, siempre y cuando este último no sea el simple contrario de la primera. Todo depende de la manera en que se conciba la relación entre ambos. El inconsciente, cuyo descubrimiento supuso una sacudida intelectual considerable, no es el contrario de la conciencia, sino que existe entre ambos una relación de vecindad y de comunicación, puesto que la conciencia, en su esfuerzo por ser, no puede dejar de relajarse y de evadirse en el inconsciente:

“La conciencia, en su oposición al inconsciente, no está constituida por esa oposición, sino por esa vecindad, por esa comunicación con su contrario: en su impulso mismo, la conciencia se cansa y se interrumpe, presenta un recurso contra sí misma”<sup>262</sup>.

La conciencia, por tanto, puede escapar y alejarse de sí misma y ese poder constituye todo su ser:

“En su misma intencionalidad, la conciencia se describe como una salida en una profundidad subyacente, como ese poder que el poeta Vorgue de Jules Romains ha llamado el poder de ‘largarse del sitio por dentro’. Nunca está entre la espada y la pared”<sup>263</sup>.

De este modo, el repliegue de la conciencia hacia el inconsciente y su surgimiento fuera de él no pueden separarse y no solamente porque “en la actividad misma del pensar murmuren las segundas intenciones”, sino sobre todo porque el presente, tal y como se vio a través del análisis del esfuerzo, está detrás del presente y “se recupera en un retraso respecto a sí mismo, o bien lleva a cabo un retroceso, un choque de rechazo, en la simplicidad de su golpe”<sup>264</sup>.

Levinas atribuye así a la conciencia esa temporalidad del retraso originario y eso es lo que le permite afirmar que ella no está en función del inconsciente, sino que el

---

<sup>262</sup> Levinas, E., *EE*, p. 93.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 94.

inconsciente es el poder de la conciencia, en tanto que “pasmarse en el punto justo de su luminosidad”<sup>265</sup>:

“Por otra parte, el inconsciente incubado por la conciencia no es a su vez una intención que prolongaría, integrándola en un sistema de finalidad más vasto, la sinceridad misma de la intención dirigida al mundo (...) la manera como la conciencia se refiere al inconsciente no es a su vez una intención (...) Caracteriza la producción misma de la luz, como un centelleo”<sup>266</sup>.

Es así como Levinas, tras haber reducido la conciencia misma en la descripción del *il* y *a*, soluciona el problema que quedaba abierto para Husserl de la auto-constitución de la conciencia. Para éste carece de sentido cualquier desfase entre la conciencia originaria del ahora y el ahora del que ella es conciencia, mientras que para Levinas ese desfase es el sentido mismo del presente. Respecto a la conciencia originaria caracterizada por la absoluta simultaneidad de *intentio* e *intentum*, esa luxación del presente respecto a sí mismo implica la apertura del poder del inconsciente a la conciencia misma. Es la reinterpretación del presente, del instante como interiormente articulado y desfasado lo que permite entonces esa extensión del poder del inconsciente:

“El acontecimiento del instante, la sustantividad, contiene la posibilidad de existir en el umbral de una puerta detrás de la cual puede uno retirarse –algo que el pensamiento moderno ha sentido detrás de la conciencia. La conciencia no es sólo incompleta sin su trasfondo de ‘inconsciente’, de ‘sueño’ y de misterio. Su acontecimiento mismo de conciencia consiste en ser disponiéndose una puerta de salida, en retirarse ya como en esos intersticios del ser donde se mantienen los dioses epicúreos, y en arrancarse así de la fatalidad de una existencia anónima. Luz centelleante, cuyo resplandor mismo consiste en extinguirse, que a la vez es y no es”<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> Ibid.

<sup>266</sup> Ibid.

<sup>267</sup> Ibid., p. 134.

De este modo, ser, para el yo, es simultáneamente no-ser, puesto que su nacimiento supone un relajamiento del ser, lo que equivale a afirmar, por paradójico que parezca, la necesidad de que se produzca un no-velar en el seno mismo de la vigilia, de que haya inconsciencia en el seno mismo de la conciencia, pues la experiencia que el yo hace de sí mismo, la forma en la que el yo se siente a sí mismo, está transida de desafección, está hecha de no-experiencia.

El presente inevitable en el que el existente contrae la existencia es, a la vez, condena de la presencia a su propio peso de ser y también, constantemente, una vacilación respecto a esa presencia, lo que significa que la presencia del yo a sí mismo no puede darse sin ese defecto de presencia o sin ese olvido de sí. No puede ser de otro modo, ya que el querer coincidir absolutamente conmigo mismo o un exceso de presencia anularía la presencia y terminaría por volverme extraño a mí mismo, acabaría desembocando en una presencia anónima.

El yo, tal y como se desprende del recurso al sueño y al inconsciente, sólo es sí-mismo en la medida en que no controla ni domina la totalidad de su ser, y surge paradójicamente como una relajación de ese “tener-que-ser” que, sin embargo, lo constituye. Cabe afirmar, entonces, que el dominio que el yo ejerce sobre su ser no es un duro enfrentamiento entre ambos, pues procede, como decimos, de una cierta forma de abandono y olvido de sí, lo cual, además, nos obligaría a matizar la insistencia del propio Levinas acerca de la *virilidad* de ese dominio –apunte realizado, por otra parte, como crítica al *Dasein* heideggeriano<sup>268</sup>.

Si por un lado, el voluntarismo de la ontología levinasiana es innegable, pues el ser sí-mismo es, en cierto sentido, afirmarse, querer-se o querer ser yo, por otro no se puede olvidar que el filósofo francés no dejar de subrayar la fragilidad inherente al yo que así nace. Efectivamente, la *separación* –nombre con el que se refiere a la hipóstasis en TI– en la que el yo se pone con independencia respecto a cualquier otro, es calificada por Levinas como *voluntad*: “Llamamos voluntad a un ser condicionado de tal forma que, sin ser causa sui, es primero en relación a su causa”<sup>269</sup>. Sin embargo, esta exaltación de la voluntad va acompañada del reconocimiento de su esencial precariedad:

---

<sup>268</sup> Levinas, E., *TA*, op. cit., p. 88

<sup>269</sup> Levinas, E., *TI*, op. cit, p. 82.

“La voluntad une una contradicción: la inmunidad contra toda amenaza exterior hasta el punto de creerse increada e inmortal (...) y la permanente falibilidad de esta soberanía inviolable”<sup>270</sup>.

Es esa precariedad del yo como voluntad lo que se manifiesta en el sueño y el inconsciente como aspectos constitutivos de la conciencia misma, puesto que, si bien es cierto que es a través del olvido de sí como el yo se conquista a sí mismo respecto al innegable anonimato del *hay*, también lo es que el yo, en la soledad, no es capaz de realizar un verdadero abandono:

“El presente contiene un nudo que su pasmo no desata, (...) el presente en su retorno inevitable a sí mismo no tiene la posibilidad de su aniquilación. El presente está sujeto al ser. Está sometido a él. El yo retorna fatalmente a sí; puede olvidarse en el sueño, pero habrá un despertar”<sup>271</sup>.

El sueño y el recurso al inconsciente son la expresión de esa manera de ser del yo consistente en renunciar a una vela y un control exhaustivos sobre uno mismo, pero en ningún caso suponen una liberación definitiva del peso de la propia presencia. Es como si en el seno mismo del sueño surgiera un *sufrimiento* que le recuerda al yo la inevitable identidad consigo mismo.

El sufrimiento se revela, en efecto, como una impotencia en la cual el yo es sí-mismo menos por *quererlo* que por *no poder no serlo*. Pero ¿acaso no es esa imposibilidad de no ser sí-mismo lo que define al yo? Por lo que vamos viendo, parece que no, ya que esa presencia a sí a pesar de sí mismo y sin distancia es lo propio de la *ipseidad* del ser, que lejos de permitir el advenimiento del ente subjetivo, supone su disolución. Si el sufrimiento supone una total pasividad del yo respecto a sí mismo y respecto al ser, el sueño –como *acto* de acostarse y de entrar en relación con el lugar– y el inconsciente –como recogimiento o repliegue de la conciencia– reintroducen una mínima e ínfima soberanía que permiten al yo relacionarse consigo mismo desde la distancia, pero sin ofrecerle en ningún caso ninguna garantía contra el retorno en él de ese anonimato amenazante.

---

<sup>270</sup> Ibid., p. 250.

<sup>271</sup> Levinas, E., EE, op. cit., pp. 107-108.

### ***II.3.B: Sustantividad y soledad***

De entrada, la descripción del nacimiento del sujeto como relación entre el existente y la existencia, como comienzo “en la simplicidad de su golpe”, llevando a cabo “un retroceso, un choque de rechazo”, nos lleva, desde un punto de vista fenomenológico, a percibir el carácter sustancial o material de esa relación, y de ese modo a percibir cómo el ser, a lo largo de esa relación, se ve acompañado o incluso se transforma en un *tener* o un *haber*:

“El comienzo no solamente es, se posee en un retorno a sí mismo. El movimiento del acto se curva hacia su punto de partida al mismo tiempo que va hacia su meta y, justo por eso, al mismo tiempo que es, se posee (...) El acto no es puro. Su ser se acompaña de un tener que a la vez es poseído y posee. El comienzo del acto es ya una pertenencia y un cuidado de aquello a lo que pertenece y de aquello que le pertenece. Perteneciéndose se conserva, se convierte él mismo en un sustantivo, en un ser”<sup>272</sup>.

Porque es relación entre el yo y su existencia, intervalo entre el yo y el sí-mismo que hace posible la asunción de la existencia, ésta se manifiesta justamente como un hacerse cargo de sí mismo: “Estamos como en un viaje en el que hay que ocuparse constantemente del equipaje”<sup>273</sup>. Ser sí-mismo es tener que cargar con uno mismo, poseerse: “uno no es, uno *se es*”. Este tener que viene a redoblar el ser del yo, le garantiza su solidez, su consistencia, y pone de manifiesto toda su gravedad. Según Levinas, un yo cuyo ser no se redoblara en un tener no existiría propiamente hablando, su existencia no sería más que un juego del que en cualquier momento se podría salir. Y la existencia no es un juego, sino todo lo contrario, es estar remitido a sí mismo, sin poder realmente comenzar o, visto desde el otro lado, teniendo siempre que comenzar:

“El juego no tiene historia. Es esa existencia paradójica que no se prolonga en un tener. El instante del juego es, pero no se atiene a él mismo. No tiene consigo mismo una relación de posesión (...) Y puede terminar tan magníficamente porque nunca ha comenzado de veras” (EE, p.30 –orig. 34-35).

---

<sup>272</sup> Ibid., p. 31.

<sup>273</sup> Ibid.

La relación entre la existencia y el existente como relación de posesión no es algo evidente, sobre todo si tenemos en cuenta que esa relación Levinas la piensa desde Heidegger, para el cual el existir, en ningún caso, puede interpretarse como poseerse. De ahí la importancia de esta cuestión para comprender la ontología levinasiana del sujeto que como hemos visto no concibe la existencia como ser-en-el-mundo y tiene la ontología heideggeriana en el punto de mira.

Para Heidegger no tendría cabida una ontología material en la que se recuperara de alguna manera la categoría de sustancia. Eso se ve claramente atendiendo a la dinámica que preside el llegar a ser sí-mismo del *Dasein*, que es una dinámica de la desposesión. El sí mismo se alcanza o se conquista en ese movimiento de ente a ser, el *Dasein* es pura transitividad, trascendiéndose hacia el ser, de forma que su existencia, en cierto sentido, nunca acaba, y no desemboca jamás en una posesión de sí. Lo que el *Dasein* conquista o gana en su trascenderse son sus propias posibilidades de ser, no como potencialidades susceptibles de actualizarse y que pudieran definirlo o revestirlo con una forma, sino como aquello que ya es y tiene que ser en tanto que puro acontecimiento de transición. El poder ser del *Dasein*, como ser en lo posible, está más allá de la finalidad, ésta ha sido reemplaza por una relación al fin, de ahí que su existencia no tenga punto de llegada y esté constantemente adviniendo. El *Dasein* no tiene, sino que *es* sus posibilidades y la dinámica que lo constituye es la de la desposesión y la de la deposición.

Cuando Levinas describa la dimensión ética de la *ipseidad* a partir de la estructura originaria de la responsabilidad, del *para-otro*, también lo hará precisamente como deposición y desposesión, aunque, curiosamente, presentándolas como *más allá de lo posible*. Sin embargo en este punto, cuando se trata de la dimensión ontológica del sujeto, de describir su proceso de identificación y sustantivación, se acoge expresamente a la jerga del *tener*, de la posición y de la posesión, de la *ousía* porque, a su juicio, el ser se prolonga en un *tener*. En Heidegger nunca se concibe así y cuando se refiere al tener-que-ser como una carga (*Last*)<sup>274</sup> (SyT, pp. 151, 309, 374 –Gaos) el ser no se redobla en un tener, aquello que “le va” al *Dasein* nunca es poseído, pues eso sería hurtarnos nuestra propia *facticidad* y comprendernos como *Vorhandensein*.

Entonces, ¿a dónde apunta Levinas con todo esto? Puede que Heidegger al poner el énfasis en el sentido del *sum*, haya pasado por alto lo que supone la reacuñación

---

<sup>274</sup> Heidegger, M., *SyT*, op. cit., pp. 151, 309, 374.



*egológica* de la idea de sustancia. Levinas va a intentar demostrarlo fenomenológicamente poniendo en valor a Descartes, pero yendo más allá de la letra cartesiana, como hará más tarde, igualmente, con la idea de Infinito al abordar la dimensión ética de la subjetividad. Con toda seguridad, el filósofo francés sólo tiene en mente la crítica a Descartes en *Ser y Tiempo*, y es sabido que el “segundo Heidegger” va a abordar esa cuestión que ahora parece reprocharle Levinas, pero en cierto modo, su lectura de Descartes escapa incluso a las críticas que aparecerán tras la *Kehre* –sobre todo en *Nietzsche II*.<sup>275</sup>

Frente a Heidegger, por tanto, Levinas reivindica expresamente la idea cartesiana de un yo comprendido como cosa que piensa, como sustancia:

“La palabra cosa es aquí admirablemente precisa. La enseñanza más profunda del cogito cartesiano consiste precisamente en descubrir el pensamiento como sustancia, es decir, como algo que se pone”<sup>276</sup>.

La sustancialidad debe aquí entenderse doblemente, como *posición* y *posesión*: ser yo es ponerse, tener un lugar, encontrar un refugio, un en-sí (*chez soi*), una casa. El en-sí, como repliegue hacia el interior, no sólo permite separarse del ser, sino también relacionarse con un mundo, un mundo que puede ponerse a distancia, para comprenderlo y, en ese sentido, poseerlo. Por eso el cuerpo que se pone aparece también como la primera posesión, el primer bien (en el sentido de riqueza, fortuna o haber), la primera cosa poseída que precede a todos los otros bienes y permite su adquisición. Existo como cuerpo, y como la relación que se establece entre yo y sí-mismo es una relación de posesión, se puede decir que también poseo mi cuerpo sin que eso suponga ningún dualismo, recogiendo y discutiendo la distinción husserliana entre *Körper* y *Leib-Körper*.

Es preciso, pues, recuperar el sentido normal y corriente del término *ousía* y entender la relación consigo mismo como relación con un bien. El término *ousía*, que en su sentido filosófico se traduce como sustancia, significa en principio la posesión, designa los bienes poseídos. Pero en esta idea de posesión hay que entender también lo que la condiciona y hace posible, a saber, la habitación, la morada, la casa, como indica el latín *habere* que hace referencia a la vez a poseer y a habitar.

---

<sup>275</sup> Heidegger, M., *Nietzsche II* (1961), Destino, Barcelona, 2000, pp. 132 ss.

<sup>276</sup> Levinas, E., EE, op., cit., p. 94.

Parece que Levinas estuviera recuperando el viejo sujeto sustancial de la tradición metafísica, él, que queriendo abandonar el clima de la filosofía heideggeriana, decía a su vez que no se trataba de ir tampoco hacia una posición pre-heideggeriana. Pero nada más lejos de la realidad. Quizá no es sólo el ser el que ha caído en el olvido. Y no es que el sujeto levinasiano no sea sustancial, que lo es, pero en un sentido que puede que escape a la metafísica. Y ello por varias razones<sup>277</sup>:

Por un lado, como decimos, la noción de *ousía* se recupera en su sentido corriente, referida a los bienes y al tener, y desde ahí, desde esa concepción material(ista) (habría que pensarlo) se pone de manifiesto todo lo que la idea un sujeto sustancial comporta desde un punto de vista fenomenológico: la relación a sí como relación de posesión (pre-reflexiva), que se apoya hasta cierto punto en la concepción husserliana del cuerpo<sup>278</sup>, y que intenta despejar un sentido del ser sí-mismo más originario que el que expone Heidegger: esa posesión corporal de sí precedería y arruinaría la distinción entre lo propio y lo impropio o entre resolución y caída.

La *usiología* interrumpiría la ontología heideggeriana pues esa relación de posesión de sí-mismo como cuerpo sería más originaria que la determinación de la *ipseidad* a partir de la *ex-sistencia*. Lo que cuenta para Levinas es la *ex-sistencia*, la *estancia*. Y, sin embargo, para Levinas ser cuerpo, existir como cuerpo no es exactamente lo mismo que para Husserl, sobre todo por como se ve implicado en la relación con el otro. Lo que él subraya es la ambigüedad misma del cuerpo: ser cuerpo (*chair*) es tener tiempo, tener necesidades que cubrir y satisfacer, lo que implica poner la propia corporalidad a distancia, aplazar la materialidad del cuerpo (*corps*), algo que se lleva a cabo a través de la morada y el trabajo, como veremos.

Y esa morada, la casa, también implica un tener más profundo que el ser, como lugar de la interioridad del sujeto, que posee y se posee. Desde ella se abre el espacio del mundo y se puede reconducir el ser de las cosas a un tener que es anterior – y ése es el sentido del *gozo* como concreción de la posesión, donde mi ser se convierte en un tener y desde donde voy hacia el ser como hacia un alimento. Esa relación al ser y a sí mismo como a un alimento significa que el yo es *cosa*, es decir, que mi ser tiene una espesura, una gravedad, una consistencia, rellenándose de los múltiples contenidos que le ofrece la vida – soy cosa porque me relaciono con todo lo ente, incluso con el ser del

---

<sup>277</sup> Ver Calin, R, Levinas et l'exception du soi, op. cit., pp. 149 ss.

<sup>278</sup> Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas*; D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*; J.-L. Marion, *De surcroît*. (habría que decir algo de Merleau-Ponty, pero no he mirado nada al respecto y ya me queda muy lejos).

ente, como con un contenido susceptible de rellenar y colmar mi vida. Tal vez, entonces, se trate de un sentido de la sustancialidad y de la “coseidad” como un dato fenomenológico que la metafísica no puede negar. Intentaremos reforzarlo con el segundo argumento.

Además, por otro lado, mientras que Heidegger determina el sentido metafísico de la sustancia como presencia-subsistente o constante-asistencia, Levinas, al contrario, describe a través del proceso de subjetivación el dinamismo mismo de la sustancia, como siempre en ciernes y nunca consumada, a través del drama o la trama que constituye el instante. Relacionándolo con lo que acabamos de decir, con el argumento de la posesión, habría que añadir que dicha relación de posesión es eso, *relación*, de forma que el yo o el existente no es tanto el resultado de la misma, como aquello que está en movimiento hacia sí mismo. La sustancialidad del yo no lo convierte en algo inerte, en una realidad acabada, sino que el yo está siempre partiendo hacia lo interior.

Entonces, si la relación entre la existencia y el existente no se piensa aquí en términos extáticos como en el caso de Heidegger, sí que comparte con la existencia del *Dasein* su dinamismo, es, igualmente, un movimiento y no el resultado de ese movimiento. El yo es, pues, sustancia, pero esa sustancia se produce como un acontecimiento, el acontecimiento de su identificación, eso es lo que no alcanza a ver el pensamiento idealista del sujeto como sustancia y tampoco Heidegger:

“La interpretación idealista de la identidad del ‘yo’ utiliza la idea lógica de la identidad, desligada del acontecimiento ontológico de la identificación de un existente. La identidad, en efecto, es lo propio, no ya del verbo *ser*, sino de lo que es; de un nombre que se ha desprendido del rumor anónimo del *hay*. La identificación es precisamente la posición misma de un ente en el seno del ser anónimo e invasor. No se puede, pues, definir el sujeto mediante la identidad, puesto que la identidad encierra el acontecimiento de la identificación del sujeto”<sup>279</sup>.

Levinas explicita, entonces, el acontecimiento de la sustantivación que caracteriza el sentido propiamente *egológico* de la sustancialidad, subrayando que la *ousía* también es *energeia*. Así defiende que no es el pensamiento de un yo como

---

<sup>279</sup> Levinas, E., *EE*, op. cit., p.119.

sustancia lo que hay que criticar, sino la idea de sustancialidad como algo disponible para desde ahí pensar el yo como algo acabado.

La sustancia, por tanto, como sustantividad, puede ser considerada en un sentido dramático, atendiendo al instante que la atraviesa para abrirse y cerrarse constantemente, para no acabar de realizarse. Es como si el yo que se pone y se posee abriese un horizonte a partir del cual, sin embargo, no pudiese encontrar otra cosa que a mí mismo y, por tanto, no pudiese impedir que dicho horizonte se cerrase sobre sí, para volver a tener que desplazarlo.

Ésa es la paradoja de la soledad: ser sí-mismo es ser(lo) absolutamente y al mismo tiempo no ser(lo). No serlo, poder evadirse y liberarse de sí es quizá una ilusión, pero dicha ilusión se erige también como una tarea, una tarea infinita: “El yo retrocede con respecto a su objeto y con respecto a sí mismo, pero esa liberación con respecto a sí aparece como una tarea infinita”<sup>280</sup>. Esos dos aspectos contradictorios son simultáneos, son la expresión de la ambigüedad misma del instante donde parpadea la presencia, y constituyen la vida de esa presencia a sí, de esa relación consigo mismo que, en tanto que relación, incluye la distancia y la ausencia.

Por todo ello la posición y la posesión se conciben, como hemos indicado ya, como “un repliegue en lo lleno”, como un movimiento de envolvimiento que implica la apertura de un espacio en el que es posible una venida hacia sí. Si hay movimiento quiere decir que hay también una distancia entre yo y mí mismo, con lo cual la inmovilidad de la posición comporta una dimensión dinámica. Ser aquí no sólo es estar pegado a sí, sino también sustraerse constantemente a lo que mi presencia puede tener de opresiva. Ser aquí es venir a sí, y el yo, dice Levinas, “está siempre a punto de partir hacia lo interior”<sup>281</sup>.

Ni la posición ni la posesión son un movimiento hacia el mundo, sino un retraimiento, un estar por detrás de sí mismo, es decir, una retirada, un recogimiento, una involución, pero nunca un cierre o una clausura sobre sí; y la presencia que en ella se constituye no es sino el recorrido mismo de esa distancia interior que no termina nunca de recorrerse o de profundizarse. Esto significa que la presencia a sí del yo no puede pensarse en términos de pura inmanencia, pues sólo cabe hablar de *sí-mismo* en esa *relación* entre yo y mí mismo, en el franqueamiento de esa distancia interior y no en

---

<sup>280</sup> Ibid., p. 114.

<sup>281</sup> Lévinas, E., *TI*, op. cit., p. 174.

una relación sin distancia entre yo y mí mismo que no puede considerarse ni siquiera como tal.

En este sentido, cabe decir, que si el de Levinas no es, desde luego, un pensamiento de la inmanencia, sí es un pensamiento de la interioridad, lo cual no le impide, sino todo lo contrario, concebir una exterioridad a sí no mundana, un estar fuera de sí que no es ser-en-el-mundo, ya que es eso mismo lo que define al yo, el cual, siempre en retraso respecto a sí mismo, está siempre fuera del ser y de sí mismo. Es eso lo que justifica el proyecto de sus primeras obras, donde intenta describir una relación consigo mismo que no sea una relación con el mundo, una existencia que no sea un éxtasis hacia el mundo.

### **III.**

## **DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA SUBJETIVIDAD:**

### **Lo concreto del egoísmo**

## Apertura

En este nuevo capítulo que abrimos hay que ver cómo Lévinas plantea explícitamente la relación con el mundo, cómo esa relación es una forma de aplazar la propia presencia y como el yo emerge y nace como ser *vivo*, algo que Heidegger nunca considerada con detenimiento.

La vida se piensa aquí como afirmación inocente, ingenua y espontánea, pero a la vez como intervalo en el que el ser humano puede construir y habitar el mundo que paradójicamente le precede. Ese mundo se va abriendo poco a poco según se vaya explicitando los distintos modos de aplazar la presencia a sí.

Habremos de insistir en que el punto de mira lo pone en el cuidado (*Sorge*) heideggeriano, que es pensado en *Ser y Tiempo* como la esencia del Dasein. Va a criticar su carácter unitario y pondrá en duda el proceder fenomenológico de su antecesor, especialmente la división entre existencia propia e impropia.

También y principalmente lo que nos quiere mostrar Levinas es un nuevo modo de pensar la afectividad respecto a Heidegger.

En la medida en que recoge, concretizándolo, el acontecimiento de la interioridad que hemos analizado, Totalidad e Infinito da un nuevo paso, si bien es cierto que el lenguaje que utiliza es todavía ontológico, como le criticará Derrida. Lo que éste no tuvo en cuenta fue precisamente como las distintas fases de esa interioridad, en la medida en que son un espaciamiento o diferir de sí, no sólo apuntan a crear las condiciones para acoger la alteridad, sino también para quebrar la Totalidad del Ser en el que se inscribe. Empezaremos pues por señalar estas críticas, para después poner el foco en la condición afectiva y sensitiva de la vida como gozo del mundo y de sí.

### III.1: Estar-en-el-mundo: la economía de la interioridad o “tras-des-cendencia”

Ese acontecimiento de la hipóstasis o posición del yo en el ser como nacimiento de la subjetividad, se irá concretando, en virtud de su ambigüedad, en diversos “actos”, entendido en un sentido casi teatral, pues, después de lo visto, todo acto, toda realización, todo cumplimiento lleva la huella de ese retraso.

Ni la apertura al mundo ni su interrupción ética posteriormente se deducen automáticamente de la dinámica interna del yo, sino que son acontecimientos que afectan, entorpecen y enriquecen a la vez la relación consigo mismo.

Levinas dedica toda la segunda sección de su *Totalidad e infinito* a analizarlo y describirlo, a través de una especie de “fenomenología de la vida cotidiana”, como *interioridad* y *psiquismo*, aludiendo su carácter intrínsecamente *separado* y *a-teo*, un yo que vive feliz en su ignorancia inicial de la alteridad del otro<sup>282</sup>.

Y es que la no correlatividad del Mismo y lo Otro, tesis básica de esta metafísica, no se debe sólo a la trascendencia inasimilable del otro, sino primeramente a esa original sordera del yo respecto a dicha trascendencia, ya se la de Dios, ya sea la del otro. Ser yo no es en principio ser dependiente de otro, sino ser relativo a sí mismo: el “a-teísmo” es, pues, la expresión más radical de la separación y no equivale, en este caso, a una negación de Dios, sino que, como rasgo estructural de la subjetividad, pone de manifiesto la posibilidad humana de satisfacer sus necesidades y ser feliz con independencia de cualquier arraigo en lo absoluto o referencia al otro.

Ahora bien, la separación no guarda parecido alguno con una autorreferencialidad vacía al modo de la abstracta posición del yo idealista, sino que se lleva a cabo “en toda la plenitud de la existencia económica”, concretamente como “gozo” y “morada”, momentos estructurales de esa interioridad a través de los cuales se posee y domina la alteridad del mundo<sup>283</sup>. De este modo, Levinas reconoce “lo concreto del egoísmo” como un momento decisivo en el devenir del yo: la separación es un

---

<sup>282</sup> Levinas, E., *TI*, op. cit., pp. 128-200. Pueden verse igualmente *ibid.*, pp. 76 ss.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 83.



acontecimiento positivo con verdadera dignidad ontológica y no un simple momento negativo en la dialéctica histórica<sup>284</sup>.

No obstante, únicamente un yo que en principio no tiene nada en común con el otro puede, paradójicamente, atender a su trascendencia, dejarse cuestionar por ella. Es decir, un yo a-teo, separado y sordo al otro es la condición para pensar la verdadera trascendencia<sup>285</sup>. Al absolverse sin cesar de la relación con lo trascendente, el psiquismo separado impide que los términos en relación se dejen reconducir a un tercer término que los convertiría en commensurables, y se erige, por su propio egoísmo, en condición que garantiza el exceso insalvable que el otro supone.

La radicalidad de la separación constituye ya una forma de *resistencia* a la totalidad del ser y a la totalización de la historia. Por ella, la subjetividad entra en el ser como tiempo en la forma de *aplazamiento*. Desde la *extraterritorialidad* de su morada, el yo mantiene una distancia frente al presente, se relaciona con el ser como ser por venir y se afirma como “ser-contra-la-muerte” (*ib.*, pp. 236-237). Ahora bien, como Levinas advierte desde el principio, *Totalidad e Infinito* “se presenta (...) como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte” (*ib.*, p. 52). Y es que la interioridad no agota la existencia del ser separado, sino que “su puerta sobre el exterior está a la vez abierta y cerrada” (*ib.*, p. 167), es decir, la separación es a la vez inmanencia y trascendencia, cierre y apertura.

Viendo cómo se explicita en el seno de la vida cotidiana, Levinas pretende criticar la *Sorge* heideggeriana en su conjunto.

### ***III.1.A: Separación y resistencia a la totalidad: Primum vivere***

¿A qué nos referimos cuando hablamos de “vida cotidiana”? Veamos como enfoca Heidegger el problema, para contrastarlo luego con Levinas y las críticas de Derrida.

De forma general, podríamos definirla, quizá, como ese conjunto de comportamientos o prácticas, actitudes, usos y costumbres que rigen y articulan tanto el

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, pp. 77-78 y 190-191.

<sup>285</sup> Estas son las palabras de Levinas: “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo*. Ser yo, es fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias tener la identidad como contenido (...) Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”, *ibid.*, p. 60. Véanse también *ibid.*, pp. 84, 166 y 254.

día a día como la forma de percibirse y situarse un individuo o un grupo humano en una determinada época. ¿Es a esto a lo que se refiere Heidegger cuando analiza la “cotidianidad”? En cierto modo sí, pero si nos quedáramos en ese nivel nos limitaríamos a una descripción *óptica* de la existencia humana, cuando de lo que se trata para él es de ir más allá de la particularidad de cualquier forma de vida, como mirando a través de ella, para extraer o liberar la estructura *ontológica* que la sostiene y la hace posible. Por eso, desde el formalismo que caracteriza a su planteamiento, él nunca se refiere exactamente a la “vida cotidiana” (*Alltagsleben*), sino que, como decimos, trata de analizar la “cotidianidad” (*Alltäglichkeit*) como estructura constitutiva del “ser-en-el-mundo”.

Es a partir de dicha estructura, en el Capítulo IV de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, como el autor nos coloca por primera vez temáticamente ante la cuestión del sí-mismo. Se aclara aquí que la analítica se mueve de entrada en el horizonte fenoménico que le proporciona el modo en que el ser humano es inmediata y regularmente, *ciñéndose*, por tanto, para ser rigurosa, a la forma en que se presenta *cotidianamente*. De ahí que el plantear en este punto la pregunta existencial por el “quién” del *Dasein*, por su *ipseidad* “de término medio”, tenga como objetivo explicitar “lo que podemos llamar el ‘sujeto’ de la cotidianidad”<sup>286</sup>, tarea a la que se va aplicar Heidegger especialmente en el § 27 y donde debemos poner el foco de atención.

Previamente, en el § 25 al que ya nos hemos referido en capítulos anteriores, retoma y aclara la caracterización provisional de la existencia del *Dasein* que nos brindaba en los párrafos §§ 9 y 12. Si el *Dasein es* su existencia, si *ec-sistir* es “ser-en-el-mundo” y si el *sí-mismo* (*das ‘Selbst’*) es un componente esencial de dicha estructura, ahora se procede a aclarar qué quiere decir esto último exactamente, es decir, hacer visible cómo ese momento estructural atraviesa toda la existencia dotándola de una cierta *estabilidad* o *constancia* (*Selbständigkeit*). Esta estabilidad no puede ser percibida sin más como un permanecer *idéntico* el *Dasein* en medio de la multiplicidad de sus diferentes vivencias, aunque dicha interpretación *pre-ontológica* de sí-mismo, que es justamente la que impera en la cotidianidad, tiene su legitimidad, ya que es una posibilidad que arraiga en su misma condición *ontológica*. De ahí que Heidegger afirme:

---

<sup>286</sup> SyT, 130 (139 ; SuZ, 114).

“*Inmediatamente* no sólo es *ontológicamente* un problema el ‘quién’ del ‘ser ahí’, sino que este ‘quién’ resulta encubierto incluso *ópticamente* (...) *Si el ‘yo’ es una determinación esencial del ‘ser ahí’, tiene que hacerse de él una exégesis existencial.* Entonces la cuestión del ‘quién’ sólo puede responderse verificando fenoménicamente una determinada forma del ser del ‘ser ahí’. Si sólo *existiendo* es el ‘ser ahí’ en cada caso su ‘sí mismo’, entonces piden tanto la constancia del ‘sí mismo’ (*Selbständigkeit*), cuanto su posible ‘estado de ser no sí mismo’ (*Unselbständigkeit*), que se plantee la cuestión de un modo ontológico-existencial, como el único acceso adecuado a los problemas entrañados por ella”<sup>287</sup>.

Ambos modos de ser sí-mismo se fundan en el hecho de que el ser del *Dasein* es en cada caso suyo, esto es, en la *Jemeinigkeit*, lo cual, en la medida en que apunta hacia una constante estructura ontológica, le va a permitir a Heidegger sostener que “el ‘yo’ sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional índice formal”<sup>288</sup>, sin comprometerse con algo que dependiendo del contexto fenomenológico en el que se inserte pueda acabar manifestándose como su contrario.

Hay que dilucidar, entonces, si esa forma de darse el ‘yo’ en la cotidianidad abre al *Dasein* a su ser o si, por el contrario, hasta cierto punto lo cierra. Y lo que se irá desprendiendo, en efecto, al analizar esta modalidad concreta del existir es que, paradójicamente, la forma través de la cual el *Dasein* cotidiano se relaciona, abre y hace suyo su ser, tiene lugar como “encubrimiento” (*Verdeckung*), lo que se traduce en una distorsión o disgregación de su constitutiva y constante *ipseidad* o, como dice Heidegger, en la pérdida del sí mismo (*Selbstverlorenheit*)<sup>289</sup>. Lo característico de la cotidianidad es justamente ese renegar de sí mismo, esto es, enmascarar su propia facticidad y darle la espalda a su más peculiar trascendencia. El *Dasein* cotidiano se comporta como si no le fuera su ser.

¿A qué obedece tan enigmático encubrimiento? ¿Cómo es posible tal olvido de sí mismo? ¿Cómo la cotidianidad, que es la guía fenoménica sobre la que se apoya toda la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, sea, a la vez, un obstáculo en la comprensión del *Dasein*? El mismo Heidegger lo plantea con una pregunta casi retórica: “¿Y si aquella

---

<sup>287</sup> SyT, p.133.

<sup>288</sup> SyT, p.132.

<sup>289</sup> SyT, p.132.

estructura del ‘ser ahí’ consistente en ser éste en cada caso el mío fuese el fundamento de que el ‘ser ahí’ *no sea él mismo* inmediata y regularmente?”<sup>290</sup>. Se podría decir que es la propia preeminencia *óntico-ontológica* del *Dasein*, tal y como se expuso en el § 5, lo que bloquea un acceso inmediato a una adecuada comprensión de sí mismo. Dado que *ónticamente* es lo más cercano a sí mismo, tiende a comprenderse a partir del ente intramundano, de forma tal que su propia “constitución de ser” (*Seinsverfassung*) le queda como lo más lejano *ontológicamente*. Sin embargo, eso no lo vuelve totalmente inaccesible, ya que toda interpretación cotidiana e inmediata de sí, en tanto que “ser-en-el-mundo”, se mueve ya *pre-ontológicamente* en el horizonte de la cuestión del ser. Así pues, en la cotidianidad, aunque sea impropriamente, se manifiestan ya las estructuras esenciales del ser del *Dasein*. Ahí reside, como afirmará Heidegger mucho más adelante, el carácter doblemente enigmático de la cotidianidad:

“Lo que en el fáctico ‘estado de interpretado’ del ‘ser ahí’ es *ónticamente* tan conocido que ni siquiera nos fijamos en ello, alberga en sí bajo el punto de vista ontológico-existencial enigma sobre enigma”<sup>291</sup>.

Enigmática es la relación de ser que constituye al *Dasein*, más enigmático aún que esta relación pueda quedar encubierta y, más todavía, que dicho encubrimiento pase desapercibido para el mismo *Dasein* cotidiano<sup>292</sup>. El análisis ontológico tiene, pues, que poner de manifiesto la forma específica de ese encubrimiento, lo cual se perfilará y hallará una confirmación en el apartado B del capítulo V, §§ 35-38, donde la cotidianidad se descubre como *caída*, pero sólo se verificará a partir de la Segunda Sección, cuando una vez que se ha situado en el *cuidado* el ser del *Dasein*, éste se desemboza en su *totalidad* o *integralidad*, desentrañándose así su sentido temporal.

Por el momento, el avance de la explicación sobre el modo en que se manifiesta el “sujeto” de la cotidianidad, pasa por analizar en el § 26 el “ser-con” (*Mit-sein*) como elemento ineludible de la existencia. El *Dasein*, puesto que no existe recluso en sí mismo, sino que es en lo abierto de un mundo, no sólo se encuentra con entes en forma de útiles, sino que concomitantemente, se relaciona con otros (*die Anderen*) que

---

<sup>290</sup> SyT, p.131.

<sup>291</sup> SyT, p. 401.

<sup>292</sup> SyT, p. 147.

igualmente le hacen frente en ese complejo de relaciones prácticas y funcionales que es el mundo.

Creemos que las claves de una “sustancia ética” de *Ser y Tiempo* no residen en la originariedad que aquí se le atribuye a este nuevo existenciario, pero dejaremos para más adelante las implicaciones a este respecto y el consiguiente examen crítico de esa posible dimensión ética. Cabe subrayar por ahora dos aspectos importantes que salen a lo largo de su análisis.

Por un lado, como decimos, Heidegger afirma sin ambages que el ‘ser-con’ es una estructura de la existencia, esto es, que desde un punto de vista *ontológico* “el ‘ser ahí’ es esencialmente en sí mismo ‘ser-con’”<sup>293</sup>. La relación con los otros, por tanto, no es un mero añadido, una simple característica o rasgo que pudiera darse o no, sino que, en la medida en que *ec-siste*, en la medida en que *es* en el mundo, el *Dasein es con* otros. Por eso “es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con otros. El mundo del ‘ser ahí’ es un ‘mundo del con’ (*Mitwelt*)”<sup>294</sup>.

Por otro lado, Heidegger subraya y deja muy claro que esos entes “especiales” que son los otros, “no son ni ‘ante los ojos’ (*Vorhandenheit*), ni ‘a la mano’ (*Zuhandenheit*), sino que son *tal como* el ‘ser ahí’ mismo que les da la libertad, son *también y concomitantemente ahí*”<sup>295</sup>, y un poco después añade: “El ‘ser en sí’ intramundano de éstos es ‘ser ahí con’ (*Mitdasein*)”<sup>296</sup>. El mundo del *Dasein*, pues, permite que comparezcan intramundaneamente entes que por su forma de ser son completamente diferentes al útil o las cosas en general, y si el trato con éstas se desvela como “ocupación” (*Besorgen*), la relación que establezco con aquéllos, en cambio, se manifiesta como “procurar por” o “solicitud” (*Fürsorge*). Este esencial “ser relativamente” o “estar vuelto a otros”, este constitutivo ser “por-mor-de otros” implica que lo que aquí se da es una relación de ser de *Dasein* a *Dasein*, ya que el otro tiene también el modo de ser del *Dasein*, es ‘ahí’ en el mundo y en él comparece como *co-existente*.

Si de lo que se trata es de responder a la pregunta por *quién* es el *Dasein* en el convivir cotidiano (*alltägliche Miteinandersein*), hay que distinguir entre los dos extremos entre los que se mueve dicha solicitud, su modo propio o “anticipativo-liberador” y su modo impropio o “sustitutivo-dominante”, pues, efectivamente, lo que

---

<sup>293</sup> SyT, 136.

<sup>294</sup> SyT, 135. Ver también 142.

<sup>295</sup> SyT, 134.

<sup>296</sup> SyT, 135.

Heidegger intenta mostrar finalmente en el § 27 es que la “pérdida del sí-mismo” en la cotidianidad va aparejada indefectiblemente a esa forma distorsionada de relacionarse con los otros, que, en el fondo, es una “inadecuada” o encubridora forma de habérselas consigo mismo<sup>297</sup>.

Dicho esto, la pregunta planteada al inicio del capítulo se reformula, de un modo nada ingenuo, en los siguientes términos: “¿Quién es, pues, el que ha tomado sobre sí el ser en la forma del cotidiano ‘ser uno con otro’?”<sup>298</sup>. Y la respuesta no se hace esperar: “en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el *señorío* de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser”<sup>299</sup>. El dominio de los otros se impone al *Dasein* disponiendo arbitrariamente de sus posibilidades, lo cual *se* acepta sin darse *uno* cuenta: “Inmediatamente es el ‘ser ahí’ fáctico en el ‘mundo del con’ descubierto en el término medio. Inmediatamente no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del ‘sí mismo’ peculiar, sino los otros, en el modo del ‘uno’”<sup>300</sup>

En la cotidianidad, por tanto, sostiene Heidegger, “el ‘quién’ es cualquiera, es ‘uno’ (*das Man*)”, lo cual enmascara la relación de ser constitutiva del *Dasein* y determina igualmente el ser de los otros, que regularmente aparecen no ya co-existiendo, sino meramente siendo ahí (*da sind*) junto a mí, estando ahí a mi lado como una cosa del mundo (*Vorhanden*). El *Dasein* no es él mismo, su propiedad se “disuelve (...) en la forma de ser de ‘los otros’”<sup>301</sup>, los cuales, por su parte, no son nadie en concreto, ni algunos, ni la suma de todos ellos, ya que, igualmente, se presentan de forma indiferente sumidos en el *Uno*.

De esta forma Heidegger concluye que el “quién” cotidiano es el *Uno*, el “sujeto de la cotidianidad” es el neutro “*se*” (*das Neutrum*), el “nosotros anónimo e impersonal” que desfigura la *ipseidad* originaria del *Dasein*. Y nos ofrece una pista acerca del modo en que habrá de proseguir el análisis hasta mostrarse la existencia en toda su propiedad: “El ‘sí mismo’ del ‘ser ahí’ cotidiano es el ‘uno mismo’ (*Man selbst*), que distinguimos del ‘sí mismo’ propio, es decir, realmente ‘empuñado’. En cuanto ‘uno mismo’ es el ‘ser ahí’ del caso ‘disipado’ en el ‘uno’ y tiene primero que encontrarse”<sup>302</sup>.

Antes de examinar las claves de esa *disipación* y la posibilidad de revertirla, conviene mencionar cómo el *Uno* en tanto que existenciario o estructura positiva del

---

<sup>297</sup> SyT, 139

<sup>298</sup> SyT, 142

<sup>299</sup> SyT, 143

<sup>300</sup> SyT, 146

<sup>301</sup> SyT, 143

<sup>302</sup> SyT, 146

*Dasein* manifiesta sus particulares modos de ser, lo cual hará comprensible cómo puede hacerse pasar por “*ens realissimum*”, por “el sujeto más real” del “ser-en-el-mundo” cotidiano<sup>303</sup>. Podemos resaltar la tendencia a la nivelación, la guarda del término medio (*Durchschnittlichkeit*) o el cultivo de la banalidad, que son aspectos de lo que Heidegger denomina la “publicidad” (*Öffentlichkeit*). *Se decide* el término medio de lo que está bien y lo que está mal, de lo que se admite o no, de lo que se rechaza o se aprueba; el *Uno*, en definitiva, regula toda interpretación del mundo, “prescribe la forma de ser de la cotidianidad”, teniendo siempre la razón, desplegando “su verdadera dictadura”: es un “aplanamiento de todas las posibilidades de ser”<sup>304</sup>.

### **III.1.B: Nacimiento latente del mundo y el riesgo de la clausura**

En el análisis del “encontrarse” (*Befindlichkeit*) él va a desenmascarar el significado ontológico de los afectos o, con sus palabras, de los “temple o estados de ánimo” (*Stimmung*), algo muy apreciado por Levinas, pero donde querrá ver él en realidad una autoafección y no una radical facticidad.

A diferencia de la consideración tradicional de los sentimientos como reflejo de lo que ocurre en nuestro interior, como simples estados subjetivos, Heidegger va a reclamar para los estados de ánimo el privilegio de ser la más clara prueba de la condición *afectiva* de la existencia, o lo que es igual, del hecho de que nuestra constitutiva extroversión al mundo se desvela ya siempre moldeada, *afinada*, *acorde* con el “estado de ánimo” en que nos encontramos<sup>305</sup>. Es en los sentimientos, en los que el *Dasein* ya siempre está y no simplemente tiene, donde se abre el *factum* de la existencia:

“El estado de ánimo hace patente ‘cómo le va a uno’. En este ‘cómo le va a uno’ coloca el estado de ánimo al ser en su ‘ahí’”<sup>306</sup>.

Ese “cómo le va” al *Dasein* no es un mero estado interno, sino que el temple de ánimo que *le embarga* tiene una función ontológica clave, la de colocar al *ser-ahí* ante

---

<sup>303</sup> SyT, 145

<sup>304</sup> SyT, 144. Sobre el concepto de “publicidad” puede consultarse, *Cfr.*, Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, op. cit., p. 205 ss. Safranski entresaca muy atinadamente las connotaciones políticas que la propuesta de Heidegger implica. Nosotros nos abstenemos por el momento de entrar en esas cuestiones.

<sup>305</sup> Una peculiar y original forma de exponer la *Befindlichkeit* heideggeriana la encontramos en el libro de Félix Duque *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, op. cit., pp. 41 ss.

<sup>306</sup> *Cfr.*, Heidegger, M., SyT, p. 151.

su propio ser. Así, lo que se descubre en el “encontrarse” no es sino el puro y originario hecho de existir:

“Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del ‘ser ahí’ como el nudo hecho de ‘que el ‘ser ahí’ es y ha de ser’. Se hace patente el puro hecho de ‘que es’”<sup>307</sup>.

Se puede decir que el *Dasein* se topa con su “cruda realidad”, “se encuentra” ya, quiéralo o no, existiendo, “arrojado”, “yecto” (*Geworfenheit*) en una situación que él no ha decidido. Su nuda facticidad se le impone de forma irremisible, sintiéndose así *afectado* originariamente por ese “que es”:

“Este carácter del ser del ‘ser ahí’, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde (...), lo llamamos el ‘estado de yecto’ de este ente en su ‘ahí’, de tal suerte que en cuanto es un ‘ser en el mundo’, es el ‘ahí’. La expresión ‘estado de yecto’ busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*”<sup>308</sup>.

El “estado de arrojamiento” y la consiguiente “entrega a la responsabilidad” dejan ver cuán alejada está la apertura originaria de la existencia, que aquí acontece por vía del sentimiento, de la captación intelectual, teórico-reflexiva de la autoconciencia<sup>309</sup>. Frente a la autonomía y omnipotencia del sujeto, el *Dasein* se encuentra “ya-en-ser”, como algo que se le impone. Se trata en la existencia de un abrir inobjetivo que no obedece a una determinación esencial previa, de ahí que el *Dasein* no pueda captarse y dis-poner de sí objetivamente, sino que está ex-puesto a la responsabilidad de ser como algo que “cae sobre” él:

“Ante el ‘que es’ de la facticidad no podemos encontrarnos nunca en una intuición (...) (...) El ‘encontrarse’ dista tanto de ser reflejo, que cae sobre el ‘ser ahí’ justamente en su irreflexiva y exhaustiva entrega al ‘mundo’ ‘de’ que

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>309</sup> Como nos hace ver Pedro Cerezo, “este descubrimiento no acontece por mor de intuición intelectual, sino por la vía del sentimiento (*Stimmung*). Esto quiere decir que el abrir originario sobre la propia existencia no es noético, sino pático. Heidegger reclama para el sentimiento la dimensión originaria de la apertura que no es constitución o donación de sentido, sino pasión”, *Cfr.*, Cerezo Galán, P., “La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*”, op. cit., p. 165.



‘se cura’. El estado de ánimo ‘cae sobre’. No viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’, sino que como modo del ‘ser en el mundo’ emerge de este mismo. Pero con esto pasamos de un deslinde negativo del ‘encontrarse’ por respecto a la aprehensión refleja de lo ‘interior’, a una visión positiva de su carácter de ‘forma de ser’ que ‘abre’”<sup>310</sup>.

---

<sup>310</sup> *Cfr.*, Heidegger, M., *SyT*, p. 152 y p. 154.

## III.2: Gozo y sensibilidad

### III.2.A: Recogimiento: La extraterritorialidad de la morada

Con igual originalidad que el “encontrarse” en el mundo aparecerá para Heidegger que el *Dasein* está constituido por esta otra estructura que es el “comprender” (*Verstehen*): el encontrarse tiene en cada caso su comprensión y el comprender es siempre afectivo. Concretamente, en el análisis de la comprensión se va a aclarar cómo se desarrolla ese “tener que ser” ya en un mundo constitutivo del *Dasein*. Levinas hará una dura crítica de ello.

Teniendo en cuenta que la relación inmediata con el mundo y los entes que se dan dentro de él adopta primordialmente la forma del trato o el uso, entenderemos mejor, que Heidegger no se refiere aquí, como ya hemos anticipado, simplemente a un acto o un tipo de conocimiento. El comprender no ha de entenderse teórica, sino prácticamente, de ahí que, como momento ontológico o modo de ser del *Dasein*, esté absolutamente ligado al concepto existencial de *posibilidad* (*Möglichkeit*)<sup>311</sup>.

Efectivamente, la comprensión, como modo de ser del *Dasein*, implica que la existencia tiene siempre la forma de un *poder ser* (*Seinkönnen*) esto o lo otro. La realización del propio ser como comprensión se despliega como realización de *posibilidades*: el *Dasein* que ex-siste comprendiendo está ya referido a lo que en cada ocasión puede ser, o con otras palabras, el *ser-ahí*, encontrándose siempre ya-en-ser, se descubre, simultáneamente, lanzado hacia sus posibilidades de ser, a través de las cuales se comprende a sí mismo y al mundo. Desde su ineludible facticidad, el *Dasein* habita ya siempre una posibilidad de comprensión.

---

<sup>311</sup> A este respecto puede verse la obra de Modesto Berciano Villalibre, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991, pp. 65-66.

Así pues, en la medida en que el comprender se articula como realización de posibilidades, como poder ser, se puede afirmar que el *ser-ahí* es siempre “ser-posible”. Obviamente el concepto de posibilidad aplicado al *Dasein* no es el concepto lógico de posibilidad, tradicionalmente contrapuesto al de realidad. La posibilidad que el *Dasein* es no alude al mero carácter no contradictorio de un concepto, que precisa de un “plus” para que su objeto llegue a ser real, sino que “la posibilidad, en cuanto existenciario es, por lo contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del ‘ser ahí’”<sup>312</sup>. Con el sentido ontológico que le da Heidegger, la posibilidad existencial es, por así decirlo, lo más “real” de la existencia humana: sus posibilidades forman parte absolutamente de lo que el *Dasein* es, y su ser “actual” no sería nada sin la permanente referencia a ellas.

Ahora bien, que el comprender se revele como siendo en su raíz poder, es algo que hay que entender adecuadamente y no debe llevarnos a malentendidos: no es que el comprender sea un elemento sobreañadido al despliegue de una posibilidad, al ejercicio de un poder, sino que es ese mismo ejercicio; y, a su vez, lo comprendido en un poder no es una cosa o un ente aislado, sino el propio poder ser el *Dasein* esto o lo otro con él. Lo que se comprende, por tanto, no es un mero hecho, no es un *qué*, no es una propiedad añadida a la entidad del *Dasein*, como si éste fuese un ente cualquiera que poseyera además la capacidad de poder algo, sino que lo que se comprende es un *cómo*, su modo de ser posible<sup>313</sup>:

“Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciario no es ningún ‘algo’, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser-ahí’ como ‘poder ser’. El ‘ser ahí’ no es algo ‘ante los ojos’ que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es

---

<sup>312</sup> Efectivamente, Heidegger afirma que “el ‘ser posible’ que es existencialmente en cada caso el ‘ser ahí’ se diferencia así de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo ‘ante los ojos’, en tanto que con esto puede ‘pasar’ esto o aquello. En cuanto categoría modal del ‘ser ante los ojos’, significa posibilidad lo *aún no* real y lo *nunca jamás* necesario. Caracteriza *sólo* lo posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad”, *Cfr.*, Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 161.

<sup>313</sup> Las explicaciones de Ramón Rodríguez sobre este punto son magistrales: “El comprender existencial es el carácter que la existencia tiene como un permanente poder ser esto o lo otro. Existir, para el hombre, es ocuparse de sus propias posibilidades de ser, es estar referido a lo que en cada ocasión puede ser (...) Los comportamientos humanos son siempre esencialmente realización de posibilidades, adopción de modos posibles de ser, nunca meros ‘hechos’”, *Cfr.*, Heidegger y la crisis de la época moderna, op. cit., p. 96.

primariamente ‘ser posible’. El ‘ser ahí’ es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad”<sup>314</sup>.

Precisamente porque el *ser-ahí* no es un “ser-ante-los-ojos”, sino que, más bien, es el ente cuyo ser consiste en “írle su ser”, precisamente porque no es un ente con una identidad esencial cerrada que albergara en su seno potencialidades prestas a ser actualizadas, sino que es el ente cuyo ser es ex-sistir ya-siempre vertiéndose hacia sus posibilidades, precisamente por ello, decimos, su forma de ser es la del *proyecto* (*Entwurf*). El comprender como poder ser tiene un carácter *proyectivo*, y, en ese sentido, existir es siempre “proyectarse en posibilidades”<sup>315</sup>.

La comprensión como proyección de lo que se puede ser no debe asociarse en ningún caso con la idea de un poder omnímodo. Estamos, si se quiere ver así, ante “el otro lado” que complementa la facticidad del “encontrarse”. Si ésta alude al “siempre ya en ser” del estar arrojado el *Dasein*, la comprensión coincide con el movimiento de estar lanzado previamente, pro-yectado, hacia lo que puede ser. Pero lo que se puede llegar a ser, no es sino la puesta en juego de posibilidades fácticamente dadas, posibilidades de un concreto estar ya-en-situación. El *Dasein* no se encuentra ante posibilidades de ser indefinidas, sino limitadas, de ahí que el proyectarse hacia lo posible acontezca siempre dentro del orden de la facticidad. Por eso, la existencia del *Dasein* como proyecto se revela, finalmente, bajo la paradójica forma de un “pro-yecto arrojado” o *proyecto yecto* (*Geworfener Entwurf*)<sup>316</sup>. De este modo, Heidegger afirma que:

“La posibilidad en cuanto existencial no significa el ‘poder ser’ libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*. En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el ‘ser ahí’ en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades. En cuanto es el ‘poder ser’ que él *es*, ha dejado pasar de largo otras (...) El ‘ser ahí’ es ‘ser posible’ entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro”<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> Cfr., Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 161.

<sup>315</sup> Puede consultarse el artículo de Alejandro Rojas Jiménez, “La ruptura heideggeriana y nietzscheana del sujeto”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, num. 35, 2005, pp. 535-540.

<sup>316</sup> Los comentarios de Patricio Peñalver a este respecto son muy esclarecedores y nos han sido de mucha ayuda, Cfr. *Del espíritu al tiempo*, op. cit., pp. 147 ss.

<sup>317</sup> Cfr., Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 161.

Y unos párrafos después, añade:

“El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos la ‘proyección’ (...) El carácter de proyección del comprender constituye el ‘ser en el mundo’ respecto al ‘estado de abierto’ de su ‘ahí’ en cuanto ‘ahí’ de un ‘poder ser’. La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio del fáctico ‘poder ser’. Y en cuanto yecto, es el ‘ser ahí’ yecto en la forma de ser del proyectar”<sup>318</sup>.

Se aprecia así, como decíamos más arriba, que la facticidad no supone para el poder ser un mera limitación, un mero recorte negativo, sino justamente su potenciación. Al comprender proyectándose, el *Dasein* se autotrasciende, es decir, está más allá de lo que efectivamente, de hecho, es, pues “habita” una posibilidad de comprensión. Pero, con ello, no rebasa, en sentido global, la facticidad, pues esas posibilidades sobre las que el *Dasein* se proyecta se descubren como posibilidades de su ser-ya, se entrelazan y se constituyen como tales en el seno de un ser-ya esto o lo otro. La facticidad, pues, hace ser las posibilidades. Y así, pro-yectarse, como movimiento existencial del trascender desde lo que *ya* se es hacia lo que se *puede ser*, no es sino existir lanzado a una posibilidad de comprensión que es, ella misma, yecta, arrojada, fáctica, finita<sup>319</sup>.

Frente al sujeto autárquico que se basata a sí mismo en lo que es y en tanto que es, el *Dasein* tiene “necesidad” de ser, tiene que esforzarse por ser. Mientras que el sujeto cree poder autofundarse en esa autoapercpción transparente en la que se sabe como lo que realmente es, el *Dasein* no puede fundarse en su ser porque éste está por hacer, sólo puede comprenderse proyectándose hacia lo que puede ser desde su condición arrojada. Por eso la realización del propio ser como comprensión proyectiva no se vincula a la idea de libertad como autodeterminación, no se trata aquí de una autocreación arbitraria y voluntariosa, sino que la propuesta heideggeriana está más cerca de la sabiduría pindárica que invita a “llegar a ser el que se es”:

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 163. Una buena, a la vez que escueta, descripción del *Dasein* como “proyecto yecto”, nos la ofrece Otto Pöggeler en su libro ya citado, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., pp. 58 ss.

<sup>319</sup> También Luis Sáez aporta sugerentes acotaciones sobre la facticidad como potencia de sentido, *Cfr.*, Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, op. cit., pp. 130 ss.

“En razón de la forma de ser constituida por el existenciario de la proyección, es el ‘ser ahí’ constantemente ‘más’ de lo que es efectivamente (...) Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el ‘poder ser’ (...) Y sólo porque el ser del ‘ahí’ debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: ¡Llega a ser lo que eres!”<sup>320</sup>.

Con esa máxima se nos indica que las posibilidades sobre las que el *Dasein* se proyecta en la comprensión arraigan siempre en la facticidad de un modo prerreflexivo. Las posibilidades no son anteriores ni posteriores al proyectar, sino simultáneas, y como tales, no son captadas, objetivadas, conocidas explícitamente, sino que han de ser consideradas como el campo siempre abierto que el *Dasein* porta consigo antes de toda reflexión, de ahí que Heidegger señale que el proyecto no tiene nada que ver con un dirigirse con arreglo a un plan preconcebido:

“El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan preconcebido con arreglo al cual organizaría su ser el ‘ser ahí’, sino que éste, en cuanto tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. El ‘ser ahí’ se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades. El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del ‘ser ahí’ en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades”<sup>321</sup>.

La idea de “arrojamiento” vinculada a la de “proyecto” expresa, por tanto, la imposibilidad del *Dasein* de sorprenderse a sí mismo en la iniciación de ese movimiento. Semejante “estar lanzado” no reposa sobre una determinación reflexiva de

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>321</sup> *Cfr.*, Heidegger, M., *SyT*, p. 163.

un yo-sujeto, sino que pertenece prerreflexivamente a su ser ya en posibilidad. El *Dasein* no puede, entonces, captarse a sí mismo de un modo objetivo, sino que se autocomprende en la medida en que se proyecta, en el despliegue de sus posibilidades.

Dichas posibilidades son, obviamente, posibilidades de su ser-en-el-mundo, de modo que, en el mismo movimiento del proyecto por el que el *Dasein* se autocomprende como lo que puede ser, se gesta la apertura del mundo, como el campo en el que se desarrollan sus posibilidades. A través de las posibilidades abiertas en la comprensión, el *Dasein* se comprende a sí mismo y al mundo, que se desvela ahora como ámbito significativo, estructurado en virtud del “por mor de qué” inherente al proyecto del *Dasein*. En el comprender como proyecto, por tanto, se abre el *Dasein* a la posibilidad de su ser, y es en función de la finalidad (por mor de qué) que se pone en juego con dicho proyecto, que el mundo se abre como horizonte de sentido:

“El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos la ‘proyección’. Proyecta el ser del ‘ser ahí’ sobre su ‘por mor de qué’ tan originalmente como sobre la significatividad del mundo o mundanidad de su respectivo mundo”<sup>322</sup>.

### ***III.2.B: La belleza del mundo y la sombra del tedio***

Frente al sujeto reflexivo que cree ilusoriamente autoposeerse de un modo evidente, claro y distinto, el *Dasein* se siente, sin *por qué* y con inexorable *enigmaticidad*, “ya-en-ser” y, por ello, ya-siempre cargando con el peso de su existencia, teniendo que asumir irremediabilmente esa carga (*Last*)<sup>323</sup>. Si bien es cierto que lo que aquí se abre no es un espacio de claridad soberana, la patencia de la existencia a sí misma comporta una evidencia o una verdad más originarias si cabe de la que se da en la autoconciencia:

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

<sup>323</sup> En ese sentido cabe afirmar que al *Dasein* se le oculta su origen: “El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se *sabe*”, *Ibid.*, p. 151. Y más adelante: “el estado de ánimo coloca al ‘ser ahí’ ante el ‘que es’ de su ‘ahí’ como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad”, *Ibid.*, p.153.

“Bajo el punto de vista ontológico-existencial no hay la menor razón para rebajar la ‘evidencia’ del ‘encontrarse’, midiéndola por la certeza apodíctica de un conocimiento teórico de lo puramente ‘ante los ojos’”<sup>324</sup>.

Y es que los estados de ánimo en que “nos encontramos” van más allá de lo que puede alcanzar el conocimiento, es más, es lo que lo hace posible. La apertura de la existencia que se da en el “encontrarse” no supone un enclaustramiento irracional y solipsista del *Dasein* sobre sí mismo, sino todo lo contrario. Con el “encontrarse” el *Dasein* en un estado de ánimo se da a una su apertura al mundo, y es porque éste previamente se me da a sentir junto con mi propia existencia por lo que, en todo caso, y sólo de un modo derivado, puedo adoptar frente a él la actitud teórica propia del conocimiento, con el que queda reducido a mero objeto o ente “a los ojos”<sup>325</sup>. Demos la palabra a Heidegger:

“(El encontrarse) es una forma existencial fundamental del “estado de abierto” con igual originalidad del mundo, el ‘ser ahí con’ y la existencia, porque esta última es esencialmente ‘ser en el mundo’”<sup>326</sup>.

Y antes se expresó en los siguientes términos:

“(El estado de ánimo es) la forma de ser original del ‘ser ahí’ en que éste es ‘abierto’ para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de ‘abrir’ (...) (...) El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a’”<sup>327</sup>.

Así pues, en el “encontrarse” se le da a sentir al *Dasein*, simultáneamente, su existencia, su “que es”, y ello como algo que acontece ya siempre en un mundo. No se trata aquí, lo repetimos una vez más, de que el *Dasein* ponga el mundo, al modo como el sujeto pone y dispone de sus objetos, constituyéndolos y conociéndolos, sino que

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>325</sup> Como sostiene Ramón Rodríguez: “Sólo la deformación racionalista del occidente europeo ha podido relegar a lo oscuro e irracional lo que es una fundamental forma de nuestra apertura al mundo”, *Cfr.*, Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., p. 95.

<sup>326</sup> *Cfr.*, Heidegger, M., *SyT*, op. cit., p. 154.

<sup>327</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.



aquél se encuentra ya siendo previamente en un mundo. Lo que se revela, pues, en la *pasividad* del “encontrarse” es que la apertura del mundo y la apertura de la existencia a sí misma se dan de un modo concomitante.

Y, curiosamente, la facticidad “encontrada” en los estados de ánimo, a pesar de ser algo intrascendible, o precisamente por ello, no se le presenta al *Dasein* como una simple limitación, sino que, justamente, es aquello que le impele a “tener que ser”:

“En el estado de ánimo es siempre ya ‘abierto’ afectivamente’ el ‘ser ahí’ como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al ‘ser ahí’ en su ser como el ser que el ‘ser ahí’ ha de ser existiendo (...) *La ‘facticidad’ no es la ‘efectividad’ del factum brutum de algo ‘ante los ojos’, sino un carácter del ser del ‘ser ahí’ acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido*”<sup>328</sup>.

El *faktum* de la ex-sistencia no es, pues, un mero “hecho”, sino un *Urfaktum*, un *faktum* radical y originario, que señala que el *ser-ahí* no tiene su ser como algo dado, de un modo cerrado y redondo, sino que está por construir. Es nuestra propia condición fáctica la que nos sitúa en la tesitura de ir más allá de lo que “efectivamente” somos, “haciendo por ser”. Sólo el ente que ex-siste puede ir desde lo *que ya es* a lo que *puede ser*<sup>329</sup>. Por eso, el mundo, descubierto en el “encontrarse” como el lugar fáctico en el que ya se es, va a desvelarse además, en nuestro “hacer por ser”, como horizonte de posibilidades de ser.

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>329</sup> Que el *Dasein* “se encuentre” ex-sistiendo implica, entonces, un “saberse” *ya-en-ser, haciendo-por-ser*. Por eso se puede decir, con Cerezo, que en la facticidad se halla el secreto de la *trascendencia* del *Dasein*, esto es, él está ya yecto, ya *trascendido* en y por el mundo (abierto al mundo) y *trascendiéndose* a lo que ha de ser, *Cfr.*, Cerezo Galán, P., “La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*”, *op.cit.*, p. 162.

### III.3: Trabajo, obra y representación

#### III.3.A: La moral de los alimentos terrestres

Es cierto que en el planteamiento heideggeriano, que somete el interés por el hombre a la pregunta por el ser en un intento de conjurar los abusos del “sujeto”, se acude al “más allá” del Ser en general para comprender al ente, pero en el camino se ha perdido la particularidad de ese ente señalado –como ser insustituible– que ahora alcanza su significación gracias a su referencia al ser. La subordinación de la verdad óptica a la cuestión ontológica que opera en la “ontología fundamental” heideggeriana acaba generando, según Lévinas, la misma violencia e inhumanidad que pretendía evitar, pues sólo hay lugar para lo *anónimo* y para lo *neutro* de la indiferencia absoluta<sup>330</sup>: el hombre resulta ser la “víctima” ofrecida en el altar del ser para que la *manifestación* se produzca e *ilumine* todos los rincones en los que el ser se halla disimulado: el fin del sujeto –del hombre– daría paso al reinado del Ser. Finalmente, la historia del ser no sería más que la historia de una *totalización*, la narración de una reducción de “lo otro”. A fin de cuentas, una historia de violencia y destrucción llevada a cabo en nombre de una significación concluida y pendiente de la voz del Ser<sup>331</sup>.

Permanecer en el *pensamiento del Mismo*, como hace Heidegger, supone la imposibilidad de poder pensar una subjetividad como responsabilidad por y para el otro. Como dirá Lévinas en otro lugar<sup>332</sup>, en su carácter de invadido de/por el otro, el Yo es *substitución*, con lo que se indica que mi unicidad de sujeto emerge en la medida en que la significación del sentido no la poseo yo, sino el otro. Frente a Heidegger, se podría decir que este extrañamiento radical del “Yo” es anterior a la necesidad de “tener-que-

---

<sup>330</sup> Puede verse Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 302-303.

<sup>331</sup> Las palabras de Lévinas en las que se explicita esta son las siguientes: “Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aun si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía (...) El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que obligación frente al Otro”, Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 70-71.

<sup>332</sup> Cfr., Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Sígame, Salamanca, 1987.

ser” como esencia del *Da-sein*, e introduce al “Yo” en la “intriga” de la relación ética en la que me siento ya siempre *rehén* del otro y “perdido” en la pasividad de una responsabilidad que me antecede. Habría, por tanto, que ir más lejos que el anti-humanismo –al que Lévinas reconoce su fondo de verdad-, hasta llegar a la desnucleación del “Yo” por el otro, para que apareciese esa “radical situación humana”, en la que el sujeto ya no sería el “pastor del ser”, sino más bien el “guardián de su hermano”.

Frente a esas críticas de Lévinas, la estrategia de Derrida será una vez más aclarar en qué medida la metafísica del rostro presupone el pensamiento del ser<sup>333</sup>. Empieza cuestionando que en el planteamiento de Heidegger se hable de una “prioridad” del ser respecto al ente, prioridad que, a los ojos de Lévinas, sometería la ética a la ontología. Lo que ocurre, anota Derrida, es que en Heidegger ni siquiera hay “distinción”, en el sentido habitual de la palabra, entre ser y ente, lo que haría imposible cualquier relación de dominación óptica de uno a otro<sup>334</sup>.

El pensamiento del ser, continúa Derrida, no tiene nada que ver con la potencia, que es siempre una relación entre entes, y, por ello, tampoco puede ser asociado a una violencia ética o equiparado a una contra-ética, sino todo lo contrario. Sin él ninguna ética podría abrirse. El pensamiento o la pre-comprensión del ser condiciona el reconocimiento de la esencia del ente, “el *respeto* del otro *como lo que es: otro*”<sup>335</sup>. Sin ese “dejar-ser” de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en la esencia de lo que es (en su alteridad), no sería posible ninguna ética. El “dejar-ser” no sería, como pensaba Lévinas, dejar-ser como “objeto de comprensión”, y en el caso del otro, como “interlocutor” con el que meramente se coexiste, sino que, como dice Derrida, “dejar ser al otro en su existencia y en su esencia de otro significa que accede al pensamiento o (y) que el pensamiento accede a lo que es esencia y lo que es existencia; y a lo que es el ser

---

<sup>333</sup> Para ello analiza las siguientes palabras de Lévinas: “*Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truísmo: ‘para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente’. Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad”, Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 69.

<sup>334</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y metafísica”, op. cit., 182-184.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 185.

que presuponen las dos. Sin lo cual, ningún dejar-ser sería posible, y en primer lugar el del respeto y del mandamiento ético destinado a la libertad”<sup>336</sup>.

### **III.3.B: La preocupación por el mañana y la fragilidad de la voluntad**

Tras lo dicho, Derrida concluye que, al no atender a la diferencia óntico-ontológica, al afirmar la preexistencia del ente que se expresa respecto al desvelamiento del ser, Lévinas estaría confirmando el planteamiento de Heidegger, poniendo de manifiesto que la historia se abre con esa sustracción del ser bajo el ente o, dicho de otra manera, que “el lenguaje ilumina y oculta *a la vez y al mismo tiempo* el ser mismo”<sup>337</sup>. De ahí que llegue a sostener que “la metafísica del rostro *encierra* el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la *silencia*”<sup>338</sup>.

Cabe añadir que el pensamiento del ser, como reconoce el mismo Heidegger, no es extraño a una cierta violencia, pero no porque implique, como piensa Lévinas, una violencia ética, una opresión ontológica del otro. De hecho, aclara Derrida, “siendo el único que permite *dejar* ser a los otros en su verdad, liberando el diálogo y el cara-a-cara, el pensamiento del ser está tan próximo de la no-violencia como es posible”<sup>339</sup>. El hecho de que el pensamiento aparezca siempre en la diferencia significa que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse: “un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada; en todos los sentidos de esta palabra (...) sería una palabra sin *frase*”<sup>340</sup>.

Por eso la crítica levinasiana a la violencia constitutiva ontológica tendría que imponer al lenguaje, y al mismo discurso, una renuncia del verbo ser, o, cuando menos,

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, 186. Derrida insiste, además, en que “la relación con el ser del ente” no tiene nada de relación y mucho menos se puede considerar una “relación de saber”. El pensamiento del ser no es una teoría, puesto que el ser no es, como diría Lévinas, un concepto, lo que finalmente ofrecería al otro, reduciéndolo a una especie del género ser, a nuestra comprensión, esto es, a nuestra violencia. El ser, para Heidegger, no es el concepto al que el ente estaría sometido, sino que es, igual que el otro en Lévinas, “refractario a la categoría”, por eso el pensamiento del ser no es nunca un comprender conceptual y totalitario, sino que, más bien, en la medida en que implica un dejar-ser, concierne siempre a la alteridad del otro con toda su originalidad. Así pues, sólo en ausencia de ese pensamiento se llegaría a encerrar la trascendencia en la identificación.

<sup>337</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>338</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>340</sup> *Ibid.*, 201.

un desplazamiento en el interior del lenguaje de forma que ese verbo “ser” perdiera su centralidad<sup>341</sup>. Lo que ocurre, sin embargo, es que Lévinas no podría hacerse cargo de un lenguaje sin frase y sin retórica desde el momento en que tenemos en cuenta lo que le pide a la palabra: *enseñanza*, ofrecimiento del mundo como objetividad común<sup>342</sup>: “En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Lévinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada? El lenguaje debe dar el mundo al otro –nos dice en *Totalidad e infinito*-. Un maestro que se prohibiese la *frase* no daría nada; no tendría discípulos sino sólo esclavos”<sup>343</sup>.

Para evitar que la peor violencia cohabite en silencio con la idea de la paz, el lenguaje tiene que articularse violentamente en una sintaxis conceptual que abre la circulación a lo mismo. La proximidad del lenguaje a la no-violencia no se da, como sostiene Lévinas, en esa posibilidad originaria del *ofrecimiento* y la *donación* del mundo al otro como completamente otro, pues en ese caso, reducido a su pura intención, el lenguaje no diría nada. Éste está obligado a articularse, la frase es inevitable, y ésta es la única posibilidad de la no-violencia, que nunca será no-violencia *pura*, término siempre contradictorio: “Nunca escapamos a *la economía de guerra*”<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, 201. Véanse las páginas de la obra de Lévinas a las que se refiere Derrida, cfr., Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 93 ss.

<sup>342</sup> Cfr., Peñalver, P., *Desconstrucción*, op. cit., 42.

<sup>343</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 201. Derrida afirma, entonces, que “separar la posibilidad del lenguaje –como no-violencia y don- de la violencia necesaria en la efectividad histórica, es apoyar el pensamiento en una transhistoricidad”, punto en el que, según él, Lévinas y Heidegger se separan definitivamente. Sobre este punto, cfr., Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 99, 122 ss y 191.

<sup>344</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 202.

## **IV.**

### **DIMENSIÓN ÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD:**

#### **La vulnerabilidad del yo**

## **Apertura**

Se puede decir de *Totalidad e Infinito* que es un texto performativo que, en el propio movimiento de su escritura, realiza aquello de lo que habla, de forma que la trascendencia no es abordada ni descrita como un tema, sino que se lleva a cabo en el despliegue mismo del discurso. Si se trata de dar cuenta de una relación más original con el ser a través del análisis de la relación yo-otro, habrá que llevar las categorías ontológicas al límite para que se ponga de manifiesto sin objetivarla esa incesante producción del Infinito, ese perpetuo desbordamiento del yo por el otro.

#### IV.1: De la cuestión del sí mismo al cuestionamiento del yo: trascendencia

Tal y como plantea su propuesta en Totalidad e Infinito, Levinas sostiene que la división entre lo Mismo y lo Otro es irreductible, no se presta a una dialecticidad o a una relación de oposición o contraposición<sup>345</sup>. Será la idea de *infinito* la que permita pensar esa distancia o separación insuperables, esa trascendencia ineliminable entre lo Mismo y lo Otro<sup>346</sup>. Concretizando esa inadecuación en la relación Yo-Otro, mostrará que el *sentido* se hace explícito en el calor y la intriga de un *encuentro ético*, en el que los dos términos, sin permanecer in-diferentes uno del otro, se ab-suelven de la relación en la que se dan<sup>347</sup>. La relación ética no sólo es irreductible al conocimiento objetivo, sino que se erige en el horizonte mismo de toda inteligibilidad. Sin la apertura al otro no hay discurso y, por tanto, tampoco conocimiento ni razón:

“La crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo (...) A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética (...) La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”<sup>348</sup>.

---

<sup>345</sup> *Ib.*, p. 60.

<sup>346</sup> Levinas se expresa así: “Esta relación de lo Mismo con lo Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo lo Mismo y lo Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el ‘yo pienso’ mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada ‘idea de lo infinito’ (...) Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades ‘objetiva’ y ‘formal’ no está excluida; de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor por nosotros mismos”, *ib.*, pp. 72-73.

<sup>347</sup> La idea de infinito no es captable, no es un tema dado al pensamiento, no se da más que indirectamente, a través de una experiencia vivida que desborda la propia intencionalidad, la experiencia del otro que me interpela desde la exterioridad: “La manera con la que se presenta lo Otro, que supera la *idea de lo Otro en mí*, la llamamos en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mí mirada (...) El rostro del Otro destruye en todo momento su imagen plástica que él me deja, la idea a mí medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades sino καθ’αυτό. *Se expresa*. El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*”, *ib.*, pp. 74-75.

<sup>348</sup> *Ib.*



Efectivamente, según Levinas, el espacio para la verdad, y con él la posibilidad de *sentido*, no puede abrirse al margen del reconocimiento, o más bien, de la *acogida* de la alteridad. En la estela de Heidegger, Levinas cree que la verdad del conocimiento no es ni lo primero ni lo último, ya que remite a una *apertura de sentido* que se gesta en un nivel previo de verdad. Ahora bien, a pesar de la decisiva transformación hermenéutica de la fenomenología y de su acerada crítica a la metafísica occidental, la propuesta del maestro sigue siendo “filosofía de la totalidad”. En ella la singularidad de los entes queda, por más que sean puestos en libertad en el seno de un horizonte, escamoteada tras una ontología que, bajo la cobertura del *desvelamiento* del Ser en la forma de “destino”, nos impide atender a la alteridad irreductible del otro humano concreto, o lo que es igual, nos deja sin respuesta ante las víctimas de la historia y mudos ante las injusticias por ellas padecidas, las cuales si no caen simplemente bajo el rótulo de lo que acontece, por lo menos no perturba ni condiciona el poder-ser del Dasein o el desvelamiento epocal correspondiente<sup>349</sup>.

Frente a ello, se trata para Levinas de descubrir el sentido que nos permita hablar de *verdad* sin traicionar las exigencias de *justicia*. Y es que el otro opone al yo lo infinito de su trascendencia, pues se resiste a toda captura, es decir, no se dirige a mí de forma que yo pueda “comprenderlo”, sino que me interpela, me habla y, con ello, me pone en cuestión moralmente. Es el otro quien, con su exigencia de justicia que reclama nuestra responsabilidad ineludible, abre el espacio de la verdad al *expresarse* como “rostro”: “el recibimiento del otro y la obra de la justicia –condicionan el nacimiento de la verdad misma”<sup>350</sup>, verdad cuya esencia no es, por tanto, “desvelamiento del ser” sino “revelación del otro”, relación con lo absolutamente otro cuya “vía real es ética”<sup>351</sup>. Merece la pena, a pesar de su extensión, traer a colación las decisivas palabras de Levinas:

---

<sup>349</sup> *Ib.*, pp. 69-71. La dura crítica de Levinas a Heidegger ha sido calibrada con tino por Derrida en su ya clásico artículo “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” (1964), en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, especialmente pp. 180 ss. Más allá de los posibles excesos de Levinas, cabe destacar cómo él señala que, en el análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo como estructura básica de la existencia humana, el ente adquiere su significación en función de la trama de relaciones en la que se inserta, *significación lateral* que se muestra a partir de su inmersión en el horizonte de posibilidades del *Dasein*. Comparando la visión –tan denostada por Heidegger– con el tacto, Levinas viene a criticar la complicidad profunda entre la verdad como “dejar ser” al ente y la comprensión que se apropia del mismo y lo domina. Cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito, o.cit.*, pp. 202 ss.

<sup>350</sup> *Ib.*, p. 53.

<sup>351</sup> *Ib.*, p. 55.

“*La experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que se expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada, del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma (...) El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso (...) Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro es significar o tener sentido (...) El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior (...) Es la producción de sentido. El sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible e intelectual, que es el pensamiento del Mismo. Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia. No entra en la intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista, y, en consecuencia, que enseña su novedad misma (...) La alternativa de la verdad y de la mentira, de la sinceridad y la simulación, es privilegio de aquel que se halla en relación de absoluta franqueza, en la absoluta franqueza que no puede ocultarse*”<sup>352</sup>.

Así pues, la verdad se nos abre desde fuera, desde la *exterioridad* del otro concreto que por su infinitud queda siempre más allá de cualquier orden de esencias y que, sin embargo, entra en relación con el yo separado de cada uno sin componer un todo. Levinas intenta mostrar una relación más original con el ser que sin subordinar a los entes al marco de la totalidad les devuelva su significación propia. Una relación así es pensable a partir del “cara-a-cara” con el otro, que no es sin más un “fenómeno”, sino *significación sin contexto o revelación*, ya que no se somete a la violencia de un elemento neutro luminoso, esto es, se resiste a ser integrado en el horizonte de un proyecto abierto a partir del *desvelamiento*.

---

<sup>352</sup> *Ib.*, pp. 89-90.

#### ***IV.1.A: De-posición y des-posesión***

Es en ese sentido en el que cabe hablar de *de-posición* y *des-posesión*. Postular la primacía de la relación ética, como lugar del *sentido* más allá de la *desvelación* del ser o del ser como totalidad, permite descubrir la significación de “lo humano”, de nuestra existencia, justo allí donde el “Yo” se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* irrecusable e infinita, la cual será concebida ya como “principio de individuación”, esto es, como *responsabilidad constituyente* de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos cuestiona y nos convoca a la justicia.

“Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo”<sup>353</sup>, dice Levinas, señalando que es la acogida del rostro la que, obligándole a salir a la exterioridad, propicia que el yo alcance el estatuto de ser, sin que ello implique una alienación o reducción de mi existencia a algo objetivamente constituido en el pensamiento de los otros:

“El rostro que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la interrogación y esta urgencia de la respuesta –punta aguda del presente– me engendra en la responsabilidad; como responsable, me encuentro unido a mi última realidad”<sup>354</sup>.

Ganada esa *verdad del sentido* contra la mentira, podemos hacer frente intelectualmente a nuestros errores: la esencia crítica del saber, indisociable de nuestro empeño contra la injusticia, arraiga en la relación ética con el otro. Desde ese particular “criticismo”, cabe replantear las tareas de una razón cuya esencia “no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia”<sup>355</sup>. El otro, como “primera enseñanza razonable”, denuncia la fuente de lo irracional en la arbitrariedad de mi libertad, cuestionamiento moral que coincide con el surgimiento de la razón y que impide así que se cierre el camino hacia la verdad<sup>356</sup>.

---

<sup>353</sup> Cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, o.cit., p. 195.

<sup>354</sup> *Ib.*, pp. 195-196. En la misma línea pueden verse también *ib.*, pp. 86, 189, 264, 271.

<sup>355</sup> *Ib.*, pp. 110-111.

<sup>356</sup> He aquí un pasaje sin desperdicio que recoge lo que intentamos transmitir: “La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad”; y sigue poco después: “El recibimiento del otro es, *ipso facto*, la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta. Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización”, *ib.*, pp. 106 y 109.

Si los griegos creían que el pensamiento emprendía el vuelo gracias al asombro ante lo que es, ante la regularidad del cosmos o la belleza de un cuerpo o la justicia de un alma, Lévinas cuenta cómo su biografía y su filosofía, dominadas “por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”<sup>357</sup>, tienen su punto de arranque en el terror ante el exceso del mal. No obstante, si bien es cierto que dicho terror constituye la trama silenciosa de su pensamiento, no por ello lo paraliza ni hace que se convierta en complacencia o resignación ante la desgracia, pues siempre va unido al asombro, más fuerte y más decisivo para su filosofía, ante la bondad que, aunque sea por un breve instante, interrumpe ese mal tan cierto y esa injusticia innegable. Pura “bondad sin ideología”, como dijo Vasili Grossman<sup>358</sup>, bondad desinteresada de la que dan muestra y son capaces determinadas personas a veces desde el más absoluto abismo, como ocurrió en los campos de concentración de Auschwitz y como recogió el desgarrador testimonio de Primo Levi:

“Es a Lorenzo a quien debo el estar vivo hoy; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puros y enteros, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al miedo; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad por la cual valía la pena mantenerse vivo”<sup>359</sup>.

Esos testimonios de una bondad incomprensible permiten pensar que, a pesar de su radicalidad, ni el mal ni la injusticia tienen la última palabra. Se trata de testimonios inconmensurables, más allá de la conciencia que sus autores puedan darles, pues su sentido escapa a todo recogimiento reflexivo; testimonios que descolocan a los partidarios del realismo que ven en el poder y el interés el motor del comportamiento humano; testimonios, en definitiva, que nos dirigen hacia una verdad, una *verdad moral* diría Lévinas, que escapa a la racionalidad científica y técnica, una verdad que permite cuidar el secreto de lo humano precisamente porque aquél que es animado por ella no puede ni pretende apropiársela.

---

<sup>357</sup> Lévinas, E., *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós, 2004 (ed. orig.: 1976), p. 361.

<sup>358</sup> Grossman, V., *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007 (ed. orig.: 1959), p. 507.

<sup>359</sup> Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1995 (ed. orig.: 1958), p. 129.

Pues bien, esa irrupción imprevisible de una bondad inexplicable constituye para nuestro autor un verdadero “acontecimiento”, un *acontecimiento ético* que Lévinas analiza en términos de “cara-a-cara” y que supone una fractura en la pura inmanencia del ser. La cotidianidad extraordinaria de mi responsabilidad para con los otros, la relación ética que la filosofía conoce pero que trata como derivada al fundarla en la ontología, es abordada aquí como irreductible, estructurada como “el uno para el otro” y como significativa fuera de la finalidad y las razones de cualquier sistema o totalidad que pretendiera englobarla. La relación ética, en definitiva, traduce y permite concebir con propiedad lo que expresa la palabra *trascendencia*, movimiento del Mismo hacia el Otro.

#### ***IV.1.B: El encuentro y la sustitución: entre anfitrión y rehén***

Por su interpelación ética, por su palabra que reclama imperativamente una respuesta, el rostro instaura la significación en el ser y deshace la equivocidad y la disimulación siempre posible en la aparición del fenómeno. Desde la franqueza de su presencia es, por así decirlo, garantía de lo verdadero. La exigencia de justicia no es, pues, algo añadido, sino previo y condicionante: sin justicia no hay verdad. De ahí que podamos hablar desde Levinas, como venimos haciendo, de una “*verdad ética*” del *sentido*, la que se gesta en nuestra respuesta al otro y que posibilita la verdad del juicio y el conocimiento objetivo<sup>360</sup>.

Si para Levinas, tal y como se expresa en *Totalidad e Infinito*, “la sociedad es la presencia del ser”, si “el ser es un mundo en el que se habla y del que se habla”<sup>361</sup>, se entiende que sea la *interpelación* del otro –esencia ética del lenguaje– la que permita al yo ir más allá de la equívoca *fenomenalidad* de su autosuficiente mundo interior y

---

<sup>360</sup> De esa forma lo explica José Antonio Pérez Tapias en su libro *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 45-95. Podemos añadir que si para Levinas, efectivamente, la relación con el otro es condición del conocimiento objetivo, él quiere hacernos ver, igualmente, el significado ético de la misma la objetividad, ya que ésta no hace referencia sólo ni principalmente a un acto teórico, sino que es antes resultado de un ofrecimiento. Tematizar algo objetivamente es desprenderse de ello y ofrecérselo al otro por la palabra: el mundo llega a ser mundo objetivo en tanto que donado. Haciendo gala de un cierto intelectualismo, nuestro autor recupera y pone en valor la idea de “representación”, en clara oposición a la propuesta ontológico-pragmática de Heidegger. Cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito, o.cit.*, pp. 98-100, 116-121, 222-223.

<sup>361</sup> *Ib.*, p. 199.

descubrir que su verdadera unicidad reside en esa responsabilidad intransferible que no le deja tiempo para retornar reflexivamente sobre sí y encontrar un lugar seguro desde el que establecer cuándo empieza y hasta dónde llega su deber<sup>362</sup>.

Levinas siempre ha declarado que se siente muy cercano a Kant, haciendo por otra parte una lectura del mismo muy diferente a la de Heidegger. Según el filósofo francés, al limitar las pretensiones de la razón en el campo teórico abre la posibilidad de un orden de significaciones prácticas que sobrepasan esos límites, significaciones que no suponen el acceso teórico al ser de los fenómenos, lo cual, lejos de constituir un fracaso, despeja el camino para un pensamiento moral independiente de la ontología. Para uno y para otro, la obligación moral ni se funda ni se deduce de un saber teórico, pero tampoco puede depender de los sentimientos o la espontaneidad del sujeto. Ahora bien, en Kant, que subraya la finitud del hombre y busca en ella el principio de toda inteligibilidad, el sujeto nunca pierde la primacía, pues aunque está interiormente requerido por la obligación moral, ese requerimiento procede de él –la ley moral remite a un yo legislador cuya autonomía no se pone en cuestión. Levinas, en cambio, al analizar cómo la idea de lo Infinito –que no viene de nuestro fondo a priori, sino que es la “experiencia por excelencia”– habita en el sujeto cuando responde a la llamada del otro, sostiene que el imperativo moral se impone al yo de manera heterónoma ante la vulnerabilidad de su rostro. Frente a ella, no puede darse por satisfecho con su propia valoración por haber cumplido con su deber al respetar unos principios universales.

La *urgencia* del encuentro con el rostro me sumerge en una relación infinitamente exigente en la que la preocupación por mí mismo es cuestionada hasta el punto de hacerme dudar de mi derecho a estar frente a él<sup>363</sup>. De esta forma se pone de manifiesto la *asimetría ética* en la nos hallamos respecto del otro, radical *heteronomía* que no va tanto contra la autonomía y la libertad ganadas por el sujeto, como a favor de su *justificación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere soberano<sup>364</sup>.

---

<sup>362</sup> El diálogo que se puede establecer entre ambos autores es de profundo calado, como demuestra el libro de C. Chalier, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós, Madrid, 2002.

<sup>363</sup> Eso parece sostener Levinas cuando afirma que “por este comercio con lo infinito de la exterioridad o de la altura, la ingenuidad del impulso directo, la ingenuidad del ser que se ejerce como una fuerza que avanza, tiene vergüenza de su ingenuidad. Se descubre como una violencia, pero, por ello se coloca en una nueva dimensión”, cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito, o.cit.*, p. 189. En el mismo sentido, véase *ib.*, p. 86.

<sup>364</sup> *Ib.*, pp. 77 y 218 ss.

Puesto que la *acogida* del rostro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto, el “cara-a-cara” no puede pensarse en términos de mutuo reconocimiento, sino que se basa en esa radical asimetría entre el otro y yo. La asimetría expresa la imposibilidad moral de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo o, con otras palabras, la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual preocupación por mí, ya que, si se trata de una relación propiamente ética, no puede desarrollarse como un simple juego de espejos o una mera correlación de fuerzas, sino que nos saca del terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas.

Dice Levinas en este sentido que “el rostro abre el discurso original cuya primera palabra es una obligación que ninguna ‘interioridad’ permite evitar. Discurso que obliga a entrar en el discurso”<sup>365</sup>, es decir, discurso que, infligiendo un duro correctivo a la primacía de la conciencia, nos obliga a responder, a hacer frente sin escapatoria al imperativo “no matarás”, que en negativo –el “no” imperativo– emplaza al respeto a la “inviolabilidad ética del otro” y, por tanto, en su reverso positivo, se entiende como una obligación de acoger y de servir<sup>366</sup>.

Que lo infinito de la trascendencia del otro signifique precisamente la prohibición de matar viene a indicar que el otro no se me opone como una fuerza o una libertad hostil a la mía, sino que me hace frente como una resistencia no violenta, una *resistencia ética*. La imposibilidad de matar es ética y no real, pues si así fuera, la alteridad del otro no sería diferente de la de las cosas. El rostro, desde su miseria y desde su altura, nos cuestiona por su palabra, nos afecta como un imperativo y nos invita, así, a una relación sin paralelo con las relaciones de poder: “el otro paraliza el poder mismo de poder”, *ib.*, p. 212; o en otro lugar: “sobre él no puedo poder”.

Se entiende, así, que el despertar ético, que no es resultado de un movimiento espontáneo o voluntario, se produzca como *Deseo*. A diferencia de la necesidad, que se presenta como una aventura ontológicamente solitaria y desemboca en la posesión de un objeto que la satisface, el deseo es insaciable, no se colma, sino que se exalta. El deseo

---

<sup>365</sup> *Ib.*, p. 214.

<sup>366</sup> *Ib.*, pp. 212 y 209. También, *ib.*, p. 63.

nace en un sujeto satisfecho, es aspiración a algo de lo que no se carece, a algo que no es dado, a lo que nunca se podrá poseer precisamente porque nunca se ha poseído: el otro<sup>367</sup>.

Sin dejarle tiempo de recobrase, vacía al yo de sí mismo, le obliga a dar(se). Sacudiendo de un modo incesante su mundo interior, lo abre al desinterés: el deseo se revela como bondad<sup>368</sup>.

---

<sup>367</sup> Una interesante reflexión sobre este aspecto es la de Fabio Ciaramelli en su artículo “Levinas y la originalidad del deseo”, en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, pp. 177-205.

<sup>368</sup> *Ib.*, pp. 57-59 y p. 84.



## IV.2. El tiempo y el otro

Como vamos viendo, se trata para nuestro autor de analizar cómo cada una de las modalidades de la interioridad son trabajadas por una dirección original hacia la exterioridad, hasta poner de manifiesto que es la relación ética la que propiamente le brinda al yo la oportunidad de salir del sistema, de romper con la totalidad, así como de descubrir la dimensión de novedad y sorpresa inherente al tiempo.

A su juicio, gracias a la relación ética con el otro se produce la ruptura del tiempo lineal de la historia y emerge otra forma de temporalidad histórica hecha de una sucesión discontinua de rupturas y recomienzos. La inquietud en la que el yo queda sumido tras la intrusión del rostro en su vida, lo abre a un *tiempo infinito* a través del cual su existencia resulta renovada y rompe con la absurda continuidad del tiempo mecánico en el que podría quedar atrapada<sup>369</sup>. De ahí que afirme que la “resurrección”, como signo del “perdón” concedido a una existencia acabada, es el acontecimiento principal del tiempo (Cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, o.cit., pp. 288 ss.). Eso no implica sostener tesis teológica alguna sobre algún pecado cometido o sobre la vida después de la muerte, sino que se refiere a la renovación incesante de nuestra existencia en la responsabilidad contraída con el otro, que, al abrirnos la posibilidad de una justificación de nuestra libertad, nos permite librarnos del peso opresor del pasado y reparar su carácter irremisible. Con la aparición de la categoría de *fecundidad* –que no se puede reducir a lo biológico–, el tiempo infinito se manifiesta finalmente en toda su realidad histórica: la renovación de las generaciones articula la discontinuidad del devenir, constituye la obra misma del tiempo y abre la posibilidad para el yo de “ser-para-más-allá-de-la-muerte”<sup>370</sup>.

---

<sup>369</sup> De ahí que afirme que la “resurrección”, como signo del “perdón” concedido a una existencia acabada, es el acontecimiento principal del tiempo, cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, o.cit., pp. 288 ss. Eso no implica sostener tesis teológica alguna sobre algún pecado cometido o sobre la vida después de la muerte, sino que se refiere al impulso que recibe nuestra vida gracias o a pesar del otro.

<sup>370</sup> *Ib.*, pp. 276 ss.; también *ib.*, pp. 253, 261, 264.

Aquí está la discusión con Heidegger. Creemos que las claves de una “sustancia ética” de *Ser y Tiempo* no residen en la originariedad que aquí se le atribuye a este nuevo existencialista, pero dejaremos para más adelante las implicaciones a este respecto y el consiguiente examen crítico de esa posible dimensión ética. Cabe subrayar por ahora dos aspectos importantes que salen a lo largo de su análisis.

Por un lado, como decimos, Heidegger afirma sin ambages que el ‘ser-con’ es una estructura de la existencia, esto es, que desde un punto de vista *ontológico* “el ‘ser ahí es esencialmente en sí mismo ‘ser-con’”<sup>371</sup>. La relación con los otros, por tanto, no es un mero añadido, una simple característica o rasgo que pudiera darse o no, sino que, en la medida en que *ec-siste*, en la medida en que *es* en el mundo, el *Dasein es con* otros. Por eso “es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con otros. El mundo del ‘ser ahí’ es un ‘mundo del con’ (*Mitwelt*)”<sup>372</sup>.

Por otro lado, Heidegger subraya y deja muy claro que esos entes “especiales” que son los otros, “no son ni ‘ante los ojos’ (*Vorhandenheit*), ni ‘a la mano’ (*Zuhandenheit*), sino que son *tal como* el ‘ser ahí’ mismo que les da la libertad, son *también y concomitantemente ahí*”<sup>373</sup>, y un poco después añade: “El ‘ser en sí’ intramundano de éstos es ‘ser ahí con’ (*Mitdasein*)”<sup>374</sup>. El mundo del *Dasein*, pues, permite que comparezcan intramundaneamente entes que por su forma de ser son completamente diferentes al útil o las cosas en general, y si el trato con éstas se desvela como “ocupación” (*Besorgen*), la relación que establezco con aquéllos, en cambio, se manifiesta como “procurar por” o “solicitud” (*Fürsorge*). Este esencial “ser relativamente” o “estar vuelto a otros”, este constitutivo ser “por-mor-de otros” implica que lo que aquí se da es una relación de ser de *Dasein* a *Dasein*, ya que el otro tiene también el modo de ser del *Dasein*, es ‘ahí’ en el mundo y en él comparece como *co-existente*. Pero esa existencia es pensada desde el campo de posibilidades desplegadas por el *Dasein*, quien tiende así a determinar por su propia forma de ser y por el propio acontecer de la verdad, cómo se entra en dicho campo.

Derrida también cree percibir ciertas fisuras en la lectura levinasiana de Husserl y Heidegger<sup>375</sup>. Husserl, en su pretensión de alcanzar las “evidencias primarias” que hicieran de la filosofía un saber riguroso, puso en juego una nueva tematización de la

---

<sup>371</sup> SyT, 136 (145 ; SuZ, 120).

<sup>372</sup> SyT, 135 (144 ; SuZ, 118). Ver también 142 (150 ; SuZ, 125).

<sup>373</sup> SyT, 134

<sup>374</sup> SyT, 135

<sup>375</sup> Puede consultarse el análisis que ofrece González R. Arnáiz en el capítulo 5 de su libro ya citado, *E. Lévinas. Humanismo y ética*, op. cit., 105-121.

conciencia que arruinaba la concepción clásica de la misma, en la que la relación sujeto-objeto se entendía sobre la base de la presencia, la idea de objetividad se reducía a adecuación y el pensamiento a representación. En el planteamiento husserliano la conciencia se define por la *intencionalidad* como relación con el objeto en la que se da el sentido, cuyo carácter inmanente es la objetividad misma. Derrida va a señalar, en primer lugar, ciertas lagunas en la comprensión levinasiana del *teoreticismo*<sup>376</sup> y la *intencionalidad*<sup>377</sup> tal y como las planteaba Husserl. Por lo que a este último concepto se refiere, reconoce la intención de Lévinas de ampliarlo más allá de su dimensión representativa y teórica para profundizarlo como deseo y trascendencia metafísica hacia lo otro<sup>378</sup>. Según Lévinas, la intencionalidad que parecía conducir hacia “lo otro”, termina siendo la vía que utiliza la conciencia para absorber lo Otro en el Mismo, o bien deducir lo Otro del Mismo.

Ahora bien, nadie como Husserl habría mostrado “que la visión era originalmente y esencialmente inadecuación de la interioridad y la exterioridad” y nadie habría pensado con más rigor el tema del “desbordamiento infinito de los horizontes”<sup>379</sup>. De ahí que haya que preguntarse, con Derrida, “si finalmente Husserl ha *resumido* la inadecuación y reducido a la condición de *objetos* disponibles los horizontes infinitos de la experiencia”. En contra de la lectura de Lévinas, parece que no. Es más, sigue argumentando Derrida, “en la fenomenología no hay jamás constitución de horizontes, sino horizontes de constitución. Que la finitud del horizonte husserliano tenga la forma de la abertura in-definida (...) ¿no es eso lo que lo resguarda más seguramente frente a toda totalización, frente a la ilusión de la presencia inmediata de un infinito de plenitud, donde lo otro, de repente, se hace inencontrable? (...) ¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿La irreductibilidad para siempre de lo otro a lo mismo, pero de lo otro

---

<sup>376</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 163-4.

<sup>377</sup> *Ibid.*, 159-163. De forma tajante Lévinas dice que “una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de estructura primordial (lo que no equivale a interpretar la intencionalidad como una relación lógica o como una causalidad)”, cfr., Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 299. La redefinición de la intencionalidad acometida por Lévinas está acorde con la primordialidad de la responsabilidad anárquica que constituye al sujeto en esa experiencia originaria de la alteridad del otro, el cual se substrahe siempre a toda tematización, *ibid.*, 303.

<sup>378</sup> Así lo cree Lévinas cuando afirma que “el lenguaje condiciona el pensamiento: no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo frente al otro, irreductible a la representación del otro, irreductible a una intención del pensamiento, irreductible a una conciencia de..., porque se relaciona con lo que ninguna conciencia puede contener, se relaciona con lo infinito del Otro (...) La significación es lo infinito, es decir, el Otro (...) La significación precede la *Sinngebung* e indica el límite del idealismo en lugar de justificarlo”, *ibid.*, 218 y 220. También puede verse *ibid.*, 298 ss.

<sup>379</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 161.

que aparece como otro a lo mismo?”<sup>380</sup>. Eso nos debería llevar a la conclusión de que “el fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología”<sup>381</sup>.

Con todo, la divergencia fundamental entre Lévinas y Husserl sería a propósito del otro, pues al hacer de éste un fenómeno del ego constituido por presentación analógica –el otro como *alter ego*–, Husserl habría neutralizado la alteridad infinita del otro y lo habría reducido a lo mismo<sup>382</sup>. Si en este caso se reconoce cierta apertura a lo infinito sería, según Lévinas, una apertura a un “falso-infinito”, un “infinito sin alteridad”, un “infinito-objeto”, pues el cogito husserliano, como si fuera una mónada, permanece autoclausurado en una soledad indiferente que “sabe” del otro como otro-yo, sin percatarse de que la significación se da en una relación en la que el Yo y el Otro mantienen, permaneciendo separados, una relación de no-indiferencia. Sin embargo, Derrida intentará mostrar hasta qué punto en el planteamiento husserliano es respetada la alteridad del otro en su significación. Para ello insiste en que la pretensión de Husserl es “describir cómo el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí (...) como no-presencia originaria”<sup>383</sup>.

Para que el *encuentro*, tal y como lo entiende Lévinas, pudiera tener lugar sería necesario, desde la perspectiva de Husserl, que el otro, en su alteridad, *aparezca* a un ego<sup>384</sup>. Sólo por la vía de la presentación analógica, que es propia de toda percepción y que es, además, lo contrario de la asimilación victoriosa, puede el yo ir hacia el otro sin que éste deje de ser el otro<sup>385</sup>. Reconocer al otro como otro es, en ese sentido, reconocerlo en su forma de ego, en su forma de alteridad que no puede ser la de las

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>382</sup> *Ibid.*, 165 ss. Todo el capítulo II (“Rostro y ética”) de la sección tercera de *Totalidad e Infinito* apunta en esa dirección. Cfr., Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., especialmente 218-225.

<sup>383</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 165.

<sup>384</sup> A ese respecto, Derrida sostiene que la “*constitución del alter ego*” de la que habla Husserl, y que Lévinas rechaza, no se opone a ningún *encuentro*, sobre todo si se atiende a la distinción husserliana de los momentos de pasividad y actividad en la intuición. Además apunta ciertas dificultades en la noción de encuentro porque da a entender que habría un tiempo y una experiencia sin otro antes del mismo. *Ibid.*, nota al pie, 166.

<sup>385</sup> Dado el inacabamiento indefinido de las percepciones originarias del cogito husserliano, la alteridad de las cosas trascendentes y naturales, que son otras en general para mi conciencia, es ya irreductible. Ahora bien, la alteridad también irreductible del otro no tiene nada que ver con esa alteridad de las cosas, pues en el caso del otro, a esa dimensión del inacabamiento se añade una dimensión de no-originariedad más profunda. Derrida matiza que para Husserl, sin la primera alteridad, la de los cuerpos, no podría surgir la segunda, pues para él ‘otro’ quiere decir ya algo cuando se trata de cosas, “lo cual es tomarse en serio la realidad del mundo exterior”, algo que Lévinas, a juicio de Derrida, no sostendría. *Ibid.*, 167.

cosas. El otro como otro es irreductible a mi ego precisamente porque es ego, y ése es, como explica Derrida, el significado del otro como alter ego: “Si el otro no fuera reconocido como alter *ego* trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo (...) Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo (...) La egoidad del otro le permite decir, como a mí, ‘ego’, y por eso es el otro, y no una piedra o un ser sin palabra *en mi economía real*. Por eso, si se quiere, es rostro, puede hablarme, oírme, y eventualmente mandarme. No sería posible ninguna disimetría sin esta simetría que no forma parte de mundo, y que, al no ser nada real, no impone ningún límite a la alteridad, a la disimetría, por el contrario, la hace posible. Esta disimetría es una *economía* en un sentido nuevo, que sin duda sería también intolerable para Lévinas”<sup>386</sup>.

La postura de Husserl, por tanto, habría mostrado la necesidad de acceder al sentido del otro en su alteridad irreductible a partir de una modificación intencional de mi ego. La argumentación de Derrida se apoya aquí en una distinción de niveles: si en el nivel ético se requiere la asimetría entre el yo y el otro, en el nivel de la intersubjetividad trascendental (relación del ego y el alter ego), que es previo, se impone una relación simétrica: “la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas”.

Eso implica, a su vez, reconocer la necesidad de una *violencia trascendental pre-ética*, congénita o inherente a la (no-)fenomenalidad del aparecer del otro siempre y primeramente como alter *ego*, dado que el acceso a lo otro sólo es posible *dentro* del “juego de lo mismo”<sup>387</sup>. Al pensar la infinitud del otro como plenitud positiva, al poner en suspenso la diferencia entre lo mismo y lo otro, Lévinas ignora que nos encontramos inmersos en una *economía de violencia*, lo que supone que “la escatología no es posible más que a través de la violencia”, o dicho con otras palabras, que el discurso es ya la violencia elegida como la violencia menor frente al sin-sentido puro. De ahí la afirmación rotunda de Derrida:

---

<sup>386</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>387</sup> De nuevo se hace patente en este punto la indestructibilidad del logos griego, pues en *El Sofista* la alteridad se dice como negatividad, esto es, lo otro se piensa siempre como relativo, como otro-que (*pros eteron*) y no infinitud positiva. *Ibid.*, 171. De ahí que Derrida sostenga que “la expresión ‘infinitamente otro’ o ‘absolutamente otro’ no puede decirse y pensarse a la vez”, *ibid.*, 170; o un poco antes, más claramente: “Lo infinito no se entiende como Otro más que bajo la forma de lo in-finito [traicionándose mediante una palabra negativa]. Desde el momento en que se quiera pensar lo Infinito como plenitud positiva (...), lo Otro se hace impensable, imposible, indecible”, *ibid.*, 154.

“Entre la tragedia originaria [violencia absoluta] y el triunfo mesiánico [paz absoluta] está la *filosofía*, en que la violencia se vuelve contra sí en el saber, en que la finitud originaria se muestra y en que lo otro es respetado en y por lo mismo”<sup>388</sup>.

#### ***IV.2.A: La defección del fenómeno***

Conviene aclarar, en este punto, que la idea de “fenómeno” aquí no es, obviamente, un “para la conciencia” al modo de Husserl, no alude a la relatividad del conocimiento. Pero tampoco es un fenómeno *del ser*, como para Heidegger. El orden de la fenomenalidad es para Levinas una “manera de ser” en que todo es signo, orden del anonimato en el que lo que aparece se degrada en mera apariencia, mundo del equívoco, mundo silencioso correspondiente a un yo solitario y en el que se corre el riesgo no sólo de equivocarse, sino de ser engañado. Fuera de ese mundo fenomenal comenzaría el orden del ser, conformado por entes que se expresan y no son meros signos. Para Levinas, la relación entre el Mismo y lo Otro, diferencia absoluta, es una estructura inscrita en el ser. El ser es pluralidad, condición y resultado de la relación social que entablan el yo y el otro sin desembocar en una totalidad. La relación intersubjetiva no es un simple fenómeno psicológico, sino un acontecimiento en el plano del ser que confronta al lenguaje ontológico con sus límites<sup>389</sup>.

El rostro, por tanto, no es un fenómeno, sino lo que abre el acceso al ser, cuya primera inteligibilidad está en la *expresión*. Es como *epifanía* como el otro irrumpe, abriendo el horizonte de sentido en el que el lenguaje, que es socialidad, se inscribe. Es

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>389</sup> *Ib.*, pp. 197-200, 294-296, 302 ss. Patricio Peñalver ha analizado de forma magistral la heterología del ser que caracteriza la propuesta metafísica de Levinas en su ensayo *Argumento de alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Levinas*, Caparrós, Madrid, 2000, especialmente pp.43-96. Es dicho autor quien nos llama la atención al apuntar que “hay que evitar la apariencia de contradicción de un discurso que se presenta como ontológico, como pensamiento del ser, pero que pone en cuestión el primado de la ontología. El de Levinas, en *Totalidad e Infinito*, es muy explícitamente un discurso ontológico: pretende exponer y dar cuenta de una relación (más) original con el ser (...) que aquélla que se desenvuelve bajo las leyes de la guerra, la política y la historia, porque en éstas lo Mismo y lo Otro se relacionan uniéndose o acoplándose el uno al otro, conformando así una totalidad que finalmente los reduce a lo Mismo”, *ib.*, pp. 62-63. Así lo señala, por ejemplo, S. Mosès en *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Levinas*, Riopiedras, Barcelona, 2005, pp. 37-39. La pertinente crítica de Derrida a Levinas gira, precisamente, en torno al uso que hace este último del lenguaje filosófico, cfr., J. Derrida, “Violencia y Metafísica”, *o.cit.*, especialmente pp. 111, 202, 206.

la revelación del otro, que en su humana condición de extranjero me interpela, la que me hace descubrir y me coloca frente a la responsabilidad que constituye mi subjetividad. Es de ese modo como acontece la “verdad moral” del *sentido*, el cual radica en el compromiso de justicia al que el otro me convoca.

El yo abordado como responsabilidad no se establece, sino que pierde su puesto, se encuentra desplazado y deportado, se desnuda, más abierto que toda apertura, esto es, no abierto sobre el mundo, que está siempre en los límites de la conciencia, sino abierto al otro, al que no puede contener. Frente a la interpelación del otro, el yo se escinde por exceso, por trascendencia, ex-puesto a su demanda infinita de justicia. Y conviene dejar claro que la idea de Infinito que se concretiza en esa coyuntura en la que se es responsable de otro no es un concepto teológico. Lo que Lévinas retiene de Descartes no es la forma lógica, la argumentación causalista o la finalidad que sostienen su razonamiento, sino su “gesto especulativo”, es decir, esa salida fuera de sí del pensamiento atravesado por dicha la idea. Mientras que el razonamiento cartesiano está subordinado a la búsqueda de un saber y permanece por ello en el horizonte de la ontología, la idea de Infinito como experiencia ética del rostro del otro, lejos de proporcionar una seguridad o una prueba de la existencia de Dios, nos sume en una intriga de sentido inacabable.

Se entiende, de este modo, que cuando nuestro autor sostiene que el otro me hace frente como *rostro*, se niegue a concebirlo como un mero “fenómeno”. Es decir, no es, como podría pensarse desde Husserl, un “para la conciencia”, un tema intencional que se recortaría en la profundidad de un horizonte y cuya esencia se podría discernir valiéndonos de muchos ensayos de aproximación. En cierto modo, el rostro interrumpe toda fenomenología, todo movimiento de la conciencia intencional hacia el mundo, y la toma, por así decirlo, al revés: es el otro el que apunta hacia mí, el que me mira o, mejor dicho, me habla y con ello me requiere imperativamente, esto es, me elige, me hace responsable sin dejarme siquiera el tiempo de retornar reflexivamente sobre mí mismo y encontrar un lugar seguro desde el que establecer cuándo empieza y hasta dónde llega mi deber<sup>390</sup>.

---

<sup>390</sup> Entre los numerosos estudios dedicados a la particular ubicación de Lévinas en la tradición fenomenológica podemos resaltar el de Marion, J.-L., (dir.), *Positivité et transcendent. Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000; Sebbah, F.-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la*

La urgencia del encuentro con el rostro hace que la conciencia pierda la primacía y pone de manifiesto la *asimetría ética* en la nos hallamos respecto del otro, radical *heteronomía* que no va tanto contra la autonomía y la libertad ganadas por el sujeto, como a favor de su *justi-ficación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere soberano. Puesto que la acogida del rostro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto, el “cara-a-cara” no puede pensarse en términos de mutuo reconocimiento, sino que, como decimos, se basa en una radical asimetría entre el otro y yo. Dicha idea expresa la imposibilidad moral de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo o, con otras palabras, la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual preocupación por mí, ya que, si se trata de una relación propiamente ética, no puede desarrollarse como un simple juego de espejos o una mera correlación de fuerzas, sino que nos saca del terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas<sup>391</sup>.

Pero, si el rostro no es un fenómeno para la conciencia, tampoco es un fenómeno *del ser*, como podría interpretarse desde Heidegger, pues no se somete a la violencia de un elemento neutro luminoso, esto es, no puede ser integrado en el horizonte de un proyecto abierto a partir del desvelamiento. Y es que el otro opone al yo lo infinito de su trascendencia, pues se resiste a toda captura, es decir, no se dirige a mí de forma que yo pueda “comprenderlo”, sino que me interpela, o lo que es igual, me pone en cuestión moralmente. El rostro como dice Lévinas recogiendo una expresión de Sartre, es un agujero en el mundo, una apertura en la apertura, un corte de la anfibología del ser y de la nada y, por ello mismo, una interrupción del “tener-que-ser” que caracteriza al *Dasein*, un cuestionamiento de su *conatus essendi* o de su perseverancia en el ser<sup>392</sup>.

---

*phénoménologie*, Paris, PUF, 2001 ; o el clarificador artículo de Pradelle, D., “Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique?”, en Cohen-Levinas, D./Clément, B., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.73-98.

<sup>391</sup> Véase, por ejemplo, Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, op.cit., pp. 77 y 218 ss.

<sup>392</sup> Entre la abundante bibliografía acerca de la discusión entre Heidegger y Lévinas pueden consultarse los artículos de Marion, J.-L., por ejemplo, “La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas replit Heidegger”, en Cohen-Levinas, D./Clément, B., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, op. cit., pp. 51-72 ; igualmente el interesante trabajo de Franck, D., *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, 2008 ; o también la obra de Cohen, J., *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 2009, especialmente pp. 73-87 y 123-155.



La intriga de sentido en la que el otro me sumerge se convierte en una obsesión, en una herida, en un trastorno que me impide echar raíces en el ser, pues en el momento en que me dispongo a ello el otro, con su carga acusadora, me detiene y me obliga a preguntarme sobre mi legítimo derecho a ser, como si el *Da* de mi *Dasein*, el lugar que ocupo en el ser pudiera estar siendo hurtado a ese otro que está antes que yo. Y es que para Lévinas lo humano no puede empezar en el ser mientras el Yo no se deje menoscabar hasta ese punto, momento en el cual la preocupación por su propia muerte pasa a un segundo plano, momento en que el yo prefiere la injusticia sufrida a la injusticia cometida y prefiere aquello que justifica el ser a aquello otro que lo asegura<sup>393</sup>.

De lo dicho hasta aquí se desprende que para Lévinas la palabra “ética” no designa jamás la sistematización más o menos coherente del conjunto de reglas de conducta, ni algo así como un estudio del *ethos*. Él no pretende en ningún momento “fundar” una ética, sino que intenta pensar cómo la preocupación por el otro emerge en el hombre sin su consentimiento previo, sin buena voluntad por su parte –postura ésta que se sitúa en las antípodas de cualquier planteamiento moralista. Él, por tanto, llama ética, no a una rama del saber, sino al “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro”<sup>394</sup>. El encuentro del otro coloca al sujeto, no sin cierta dosis de sufrimiento, frente a un imperativo que no ha escogido, poniendo de manifiesto un aspecto del yo irreductible a una conducta voluntaria.

En ningún caso la responsabilidad puede entenderse como un altruismo recomendable, pues, tal como se entiende aquí, la ética no se apoya en una supuesta benevolencia natural del individuo. En ese sentido, Lévinas se siente muy cercano a Kant, ya que para ambos la obligación moral ni se funda ni se deduce de un saber teórico, pero tampoco puede depender de los sentimientos o la espontaneidad del sujeto. A juicio de Lévinas el filósofo de Königsberg, además, al limitar las pretensiones de la razón en el campo teórico abre la posibilidad de un orden de significaciones prácticas que sobrepasan esos límites, significaciones que no suponen el acceso teórico al ser de los fenómenos, lo cual, lejos de constituir un fracaso, despeja el camino para un pensamiento moral independiente de la ontología. Ahora bien, en Kant, que subraya la

---

<sup>393</sup> Cfr. Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995 (ed. orig.: 1982), pp. 263 ss.

<sup>394</sup> Cfr. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 67.

finitud del hombre y busca en ella el principio de toda inteligibilidad, el sujeto nunca pierde la primacía, pues aunque está interiormente requerido por la obligación moral, ese requerimiento procede de él –la ley moral remite a un yo legislador cuya autonomía no se pone en cuestión. Lévinas, en cambio, al analizar cómo la idea de lo Infinito –que no viene de nuestro fondo a priori– habita en el sujeto cuando responde a la llamada del otro, sostiene que el imperativo moral se impone al yo de manera heterónoma ante la vulnerabilidad de su rostro. Frente a ella, no puede darse por satisfecho con su propia valoración por haber cumplido con su deber al respetar unos principios universales<sup>395</sup>.

#### ***IV.2.B: Entre visitación y persecución***

La radicalidad del planteamiento levinasiano nos lleva, entonces, a ver en la ética un verdadero *traumatismo*, una alteración radical de la subjetividad, estructurada como “teniendo-ya-siempre-que-responder” de una obligación que no comienza en ella. El encuentro con el rostro supone para la subjetividad una desestabilización radical de su fundamento y de su origen, una perturbación en su capacidad de asunción e iniciativa. Resulta que en la asimetría radical en la que se me presenta, la vulnerabilidad y la debilidad del rostro se descubre como una fuerza, como una interpelación irrecusable a mi responsabilidad, y que, paralelamente, mi fuerza se revela como una cierta debilidad o impotencia, pues ante él no puedo no responder. La relación ética como traumatismo pone al sujeto del revés –pasividad absoluta, en carne viva, pasión de sí–, pone en jaque la primacía de la conciencia, cuestiona su arraigo en el ser<sup>396</sup>. La condición de yo responsable es una verdadera in-condición:

“La condición –o la incondición- del sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano, ‘compatible’ después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible *dentro* de la obsesión por el otro, *dentro* del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, *dentro* de un *anteriormente* irrepresentable. El uno afectado por el otro es un traumatismo an-

---

<sup>395</sup> El diálogo que se puede establecer entre ambos autores es de profundo calado, como demuestra el libro de Chalier, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2002.

<sup>396</sup> Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 185 ss. En ese sin-reposo radica el sentido nómada o u-tópico de lo humano, para lo cual remitimos a las magníficas introducciones al pensamiento de Lévinas de Petrosino, S./Rolland, J., *La vérité nomade*, Paris, La découverte, 1984 y de Chalier, C., *La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995.

árquico o inspiración del uno por el otro y no causalidad que golpea al modo mecánico una materia sometida a su energía”<sup>397</sup>.

Ese carácter anárquico o inmemorial del traumatismo es lo que hace que Lévinas se resista a tratarlo en términos de inconsciente<sup>398</sup>. Éste, en la medida en que es signo de algo reprimido, no puede sustraerse a cierta forma de presencia –da lugar a ciertos síntomas de una conciencia alterada. A través de esos fenómenos de superficie que la traducen, la represión puede ser tratada o desbloqueada, de modo que el inconsciente puede en cierto modo y aunque sea de forma indirecta ser traído a presencia, manifestarse y ser objeto de análisis.

Sin embargo, el traumatismo que padece el yo ante la proximidad del otro, en la medida en que pone en juego una asignación de extrema urgencia anterior a todo compromiso y a todo comienzo, constituye un verdadero *anacronismo*, esto es, una relación anterior al acto, relación que no es ni acto ni posición. De ahí que Lévinas lo califique de *obsesión* que coge a la conciencia a contrapelo. Obsesión que la asedia y se aloja en ella como extranjera, para señalar así una heteronomía, un desequilibrio y un delirio que, como dice el propio autor, “sorprende a su origen, que se levanta antes que el origen, anterior al *arché*, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia. Es una anarquía –continúa Lévinas– que detiene el juego ontológico en el que el ser se pierde y se reencuentra. En la proximidad, el yo está anárquicamente retrasado respecto a su presente y es incapaz de recuperar dicho retraso”<sup>399</sup>.

Y es que, efectivamente, la proximidad del otro, antes que remitirnos a una posición en el espacio, nos habla de historia y de tiempo, pues ella supone la supresión de la distancia de la conciencia de sí y hace entrar en un tiempo irreductible al de los relojes: “La hora común que marca el reloj es la hora en la que el prójimo se manifiesta y se presenta en su imagen, pero precisamente es en su imagen cuando él ya no es

---

<sup>397</sup> Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 195-196.

<sup>398</sup> En este sentido pueden consultarse algunos artículos muy interesantes sobre la tensa relación entre Lévinas y el psicoanálisis. Cfr. Haar, M., “L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme”, en *Emmanuel Lévinas – Cahier de l’Herne*, Paris, Ed. Poche, 1991, pp. 525-537; Critchley, S., “Le traumatisme originel –Lévinas avec la psychanalyse”, en *Emmanuel Lévinas – Rue Descartes*, Paris, PUF, 1998, pp. 165-174. O también Chalier, C., “Lévinas y el psicoanálisis. Crítica de la esperanza”, en Barroso Ramos, M./Pérez Chico, D., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 113-132.

<sup>399</sup> Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994 (ed. orig.: 1993), p. 208.

prójimo”<sup>400</sup>. Al contrario, la hora en la que el otro se aproxima implica un desarreglo del tiempo cuantificable y memorable, va contra toda sincronía y, paradójicamente, contra todo sentimiento de ser su contemporáneo: siempre llegamos tarde a la cita con el otro, ya que la proximidad “abre la distancia de la dia-cronía sin *presente común* donde la diferencia es pasado que no se puede alcanzar, un porvenir que no se puede imaginar, lo no-representable del prójimo respecto a lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro”<sup>401</sup>.

Es como si el yo, obsesionado por esa paradójica proximidad del otro, no tuviera un comienzo y fuera antes de todo presente. La memoria no logra sincronizar su subjetividad: “no he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido”<sup>402</sup>. Por eso, precisamente por ese retraso irrecuperable, este traumatismo no obedece a ninguna sintomatología que pudiera ser tratada. No remite a algo reprimido, puesto que el yo, en tanto que responsable, es la referencia a un pasado que jamás fue presente, un pasado irrepresentable pero que, no obstante, obliga absolutamente y con la mayor de las urgencias, un pasado inmemorial que es el de la afección pre-original por el otro. Vemos, por tanto, que en el traumatismo inherente al enigmático acercamiento del otro no hay nada que se pueda curar, ya que la responsabilidad a la que me conmina se agranda a medida que se asume; cuanto más cerca, más lejos se está. Es más, podríamos decir sin miedo a equivocarnos que aquí no hay nada que curar, pues dicho traumatismo no designa el contenido de una conciencia perturbada, sino la forma en que se ve afectado el yo. La persecución asfixiante del otro, paradójicamente, “libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad”<sup>403</sup>. Es lo que abordaremos a continuación, examinando la idea de “sustitución” como “grano o pizca de locura”.

Tras este recorrido, se puede apreciar que la ética de la alteridad, que encuentra uno de sus motivos principales en el rostro del otro, se articula y despliega, curiosamente, como filosofía de la subjetividad, pero eso sí, se trata de una subjetividad desprendida, como acabamos de ver, de todos los excesos del *cogito* moderno y sus sucesivas reediciones y también privada de un anclaje definitivo en el ser. Postular la

---

<sup>400</sup> Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 151.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 197.

primacía de la relación ética, como lugar del *sentido* más allá de la *desvelación* del ser o del ser como totalidad, permite descubrir la significación de “lo humano”, de nuestra existencia, justo allí donde el Yo se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* irrecusable, la cual será concebida paradójicamente como “principio de individuación”, esto es, como *responsabilidad constituyente* de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos cuestiona y nos convoca a la justicia.

Es esta idea de la responsabilidad como lugar donde se sitúa el no-lugar de la subjetividad, de una responsabilidad que supone una luxación radical del Yo pero a la vez lo individúa y lo singulariza radicalmente, lo que intenta traducir la noción de *sustitución*:

“Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como ‘el uno para el otro’, hasta llegar a uno *rehén* del otro, rehén en su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la *sustitución* del otro. Y es preciso comprender que se trata de una relación ininteligible en el ser, lo cual quiere decir asimismo que dicha sustitución es una excepción de la esencia. Porque la compasión, sin duda, es un sentimiento natural (...) Pero, con la sustitución, hay una ruptura de la solidaridad mecánica que puede darse en el mundo o en el ser”<sup>404</sup>.

Como dice Lévinas en otro lugar, “sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo”<sup>405</sup>, señalando que es la acogida del rostro la que, obligándole a salir a la exterioridad, propicia que el yo se oriente de otro modo en la economía del ser, como “ser-para-otro”. Queda claro, de este modo, que la responsabilidad ética no constituye la “humanidad” del hombre, no es una propiedad que determinaría una esencia, sino que dicha responsabilidad, al contrario, lo desidentifica, lo desustancializa y reporta al sujeto a un origen más antiguo que su propio comienzo en sí mismo: el vuelco que supone la respuesta que le doy al otro, la respuesta que soy, me impide relacionarme conmigo mismo en una relación de autoposesión, me impide sencillamente descansar en una identidad.

---

<sup>404</sup> Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 207. La noción de sustitución es, como reconoce el propio autor, el núcleo de su segunda gran obra, cuyo capítulo IV la aborda pormenorizadamente. Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 163-203.

<sup>405</sup> Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 195.

Es la paradoja de un “yo sin identidad”, puesto que la extrema exposición que padece ante la llamada ineludible del otro, lo involucra en un proceso permanente e inacabable de desprendimiento, lo exceptúa del juego esenciante del ser, le obliga a deshacerse permanentemente de su condición de ser. Eso es “ser-para-otro”, vaciarse de su propio ser, expiar, sacrificarse, darse al otro hasta la eventualidad de morir por él –y todo ello a mi pesar, sin mi consentimiento –una verdadera locura<sup>406</sup>.

Pero ¿hasta qué punto, podríamos preguntarle a Lévinas, esa responsabilidad de rehén, esa responsabilidad del elegido puede significar tal cosa? ¿Se puede seguir hablando de responsabilidad si ésta se concibe como algo que nos sitúa al borde de la disolución? Para poder responder al otro, ¿no debo antes asumirme a mí mismo, hacerme cargo de mí mismo para después girarme hacia el otro y responderle?<sup>407</sup>

Lévinas no ignora lo desmesurado de la responsabilidad ante la que me sitúa el otro, pero sostiene que la felicidad y la serenidad no pueden dar la justa medida de lo humano en un mundo que todavía hoy padece múltiples violencias. En cualquier caso, argumenta e intenta hacernos ver que ante ese extrañamiento radical, el yo que renuncia a su soberanía, no se diluye, sino que se conjuga en acusativo, pues se sabe reclamado personalmente: “heme aquí”. La proximidad del otro no anula, entonces, la unicidad del sujeto, sino que refuerza su carácter de único, pues subraya su singularidad irreemplazable en la única dimensión en la que no se concibe comparación: la responsabilidad. Así pues, “yo sin identidad” y, sin embargo, elegido, él y nadie más, para responder a la convocatoria de la debilidad del otro:

“La unicidad como algo fuera del concepto, psiquismo en tanto que grano de locura, el psiquismo ya como psicosis que no es un Yo, sino yo bajo la asignación. Asignación a la identidad para la respuesta propia de la responsabilidad en medio de la imposibilidad de hacerse reemplazar sin carencia. A este mandato mantenido sin relajo sólo puede responderse ‘heme

---

<sup>406</sup> Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 186.

<sup>407</sup> Son ese tipo de cuestiones las que han ocupado la discusión entre Lévinas y autores como Blanchot o Ricoeur. Pueden verse, entre otros trabajos, Blanchot, M., *L'écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980; o Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; también de Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser o más allá de la esencia'*, Barcelona, Anthropos, 1999.

aquí’, donde el pronombre ‘yo’ está en acusativo declinado previamente a toda declinación, poseído por el otro, enfermo”<sup>408</sup>.

Y si se llega hasta ese extremo, ¿no se puede decir que el sujeto levinasiano es masoquista? O dicho de otra forma, ¿cómo distinguir entre esa elección y la alienación, esto es, simple y llanamente, la sumisión al otro?<sup>409</sup>

Lévinas, en efecto, también es consciente de la ambigüedad que supone la carga acusadora del otro y sabe que resulta muy difícil distinguir entre elección y enfermedad o psicosis, pero cree que utilizar esa ambigüedad como pretexto para rechazar la responsabilidad no es argumentación suficiente. Ese rechazo, que se busca como coartada la pizca de locura para escapar de lo desmesurado de la responsabilidad ante el rostro del otro, puede acabar haciéndose cómplice de la más absoluta indiferencia, la cual es para nuestro filósofo la fuente de toda injusticia, o si se quiere, la verdadera patología.

En cualquier caso, Lévinas no hace apología del martirio y nos ofrece un sutil criterio para distinguir entre la mera sumisión a la violencia del otro y la responsabilidad por él. Mientras que ésta última hace pasar sobre la existencia de quien la acoge un gozo breve pero reconocible, la primera nos sume en la tristeza. Mientras que la sumisión al tirano nos encierra en la repetición de lo mismo y en el odio y hace más pesada la carga de la existencia, la responsabilidad, en cambio, renueva el tiempo y abre una perspectiva nueva para la felicidad, “felicidad austera de la bondad”<sup>410</sup>, que no es sino una cierta descompresión de la preocupación por uno mismo. En definitiva, esa responsabilidad extrema nos revela nuestra unicidad y así nuestra libertad, la cual consiste, desde esta nueva perspectiva, “en hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar”<sup>411</sup>. De ahí que Lévinas sostenga que:

“El *para el otro* del sujeto, que es esta libertad finita, no podría interpretarse como complejo de culpabilidad, ni como benevolencia natural (como un

---

<sup>408</sup> Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 217.

<sup>409</sup> Son preguntas que el autor aborda, por ejemplo, en “Libertad y mandato” (1953), en Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, op. cit., pp. 99-111.

<sup>410</sup> Lévinas, E., “Transcendence et hauteur” (1962), en *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana – Le Livre de Poche, 1999, p. 81.

<sup>411</sup> Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 214.

‘instinto divino’), ni tampoco como una tendencia al sacrificio. Esta libertad finita, que ontológicamente no posee ningún sentido, es la *ruptura de la esencia indesgarrable del ser*<sup>412</sup>.

El yo responsable como rehén se ofrece, así, como un punto de “des-inter-és” en el ser, dado que esa responsabilidad que cuestiona mi derecho a ser no se elige, sino que se me impone, me tiene incesantemente en vilo y me prohíbe todo reposo: “si hubiese elección, el sujeto habría guardado su *en cuanto a sí* y los resortes de la vida interior, mientras que en realidad su subjetividad, su psiquismo mismo es el *para el otro*, mientras que *su mismo porte de independencia consiste en soportar al otro, en expiar por él*”<sup>413</sup>. Ese yo sin apoyos en el mundo y sin familiaridad con el ser, pero próximo al otro, da sentido a la bondad, una bondad que no se decide, sino que se apodera de mí y no me suelta. Por eso Lévinas se resiste a ver ahí cualquier atisbo de alienación: “el otro que despierta al mismo es el otro *en el mismo* sin enajenarlo, sin la esclavitud. Es la excelencia de la bondad”<sup>414</sup>. A su juicio, dicha carga nos libera de la coraza asfixiante que constituye nuestra identidad o, con otras palabras, el asedio del otro es lo que introduce un poco de aire en la monotonía de la esencia, permitiéndonos así respirar a su ritmo. Precisamente porque el otro me perturba hasta ese punto, también me exalta, me eleva, me inspira.

Sin embargo, el masoquismo, en tanto que sumisión al dominio de otro, además de suponer la existencia de un “sí mismo” anterior a la orientación moral –que es justamente lo que aquí se critica–, implica también una perversión de esta última, pues, según Lévinas, dicha sumisión tiene su fuente en una preocupación por sí, en un miedo por uno mismo, en un pánico por lo que me ocurriría si no me someto a él. La sumisión al otro no siempre prueba que se experimente una preocupación real por él.

---

<sup>412</sup> *Ibid.* Jugando con la indistinción fonética que se da en francés entre “essence” y “essance”, Lévinas alude al acontecimiento del ser tal y como lo entiende Heidegger, algo que queda claro cuando explica en otro lugar que “escribimos *esencia* con la primera a en cursiva para designar mediante esta palabra el sentido verbal del término *ser*, el *Sein* distinto del *Seiendes*”. Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, op. cit., p. 86.

<sup>413</sup> Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 210. De nuevo con la idea de “des-inter-és”, “dés-inter-essement”, como escribe Lévinas, se apunta críticamente a la esencia en sentido heideggeriano, aspecto éste que se pierde en la traducción al español.

<sup>414</sup> Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 215.



### IV.3: Paciencia y esperanza

#### IV.3.A: Más allá de lo posible

Ya desde las primeras páginas de *Totalidad e Infinito*, y recuperándola más tarde al final de la obra, apela Levinas a la escatología profética para pensar esa relación con el ser diferente de la establecida en el discurso de la ontología, donde impera la experiencia del ser como guerra. El vínculo entre guerra y ser radica en que la primera se produce como el acontecimiento ontológico de una “movilización de los seres” o una “movilización de los absolutos”, propiciando que las personas implicadas en ella se vean afectadas en lo más profundo de su esencia hasta ver anulada su capacidad de acción. Si el testimonio de la historia parece confirmar la realidad de la guerra como horizonte inexorable de la existencia humana, y el discurso filosófico se hace cómplice de ese punto de vista al concederle legitimidad, la moral queda relegada a un segundo plano o, como mucho, sustituida por la política, que no es sino el ejercicio de la razón al servicio de las leyes de la guerra<sup>415</sup>. Por eso Levinas pone en tela de juicio el valor de la historia como “última instancia” desde la que juzgar la experiencia humana, y se opone a toda filosofía que pretenda encontrar un significado global a ese devenir histórico. Tal ha sido, sin embargo, la tendencia predominante en Occidente, donde la filosofía tiene, y no por casualidad, en el concepto de *totalidad* su concepto axial. Al igual que la guerra moviliza a los individuos hasta anularlos, el concepto de totalidad supone un tipo de inteligibilidad en el que la unicidad del individuo y del instante se subordinan como partes sin sentido propio<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> Al igual que hiciera Rosenzweig en *La Estrella de la Redención*, las palabras de Levinas inciden en los desastres de la guerra como condición de la ontología: “La lucidez –apertura del espíritu sobre lo verdadero- ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política- se impone en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La filosofía se opone a la moral, como la política a la ingenuidad”, *ib.*, p. 47.

<sup>416</sup> Para desentrañar el sentido de la visión escatológica de Levinas nos hemos apoyado en P. Peñalver, *Argumento de alteridad, o.cit.*, pp. 43-55, en S. Mosès, *Más allá de la guerra, o.cit.*, pp. 19-36, así como en C. Chaliel, *La huella del Infinito, o.cit.*, pp. 161-193.

En esas condiciones de guerra y totalidad, la moral se diluye como una fútil ilusión subjetiva. La condición de posibilidad de la moral es, según Levinas, la paz –que no es la pura antítesis de la guerra- o la certeza de la misma, y para ello se precisa otra relación con el ser, de la cual da testimonio el “extraordinario fenómeno de la escatología profética”: “Históricamente, cuando la escatología de la paz se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política (...) para postularse incondicional y universal”<sup>417</sup>. Situando esta idea escatológica de la paz mesiánica fuera del orden de la “evidencias filosóficas”, Levinas rechaza incluso que se pueda considerar un complemento de las mismas. En esa línea de complementariedad se situarían, en cambio, la religión y la teología, las cuales al ofrecer una visión teleológica de la historia no salen de esa experiencia del ser como guerra.

Ahora bien, no se trata sin más de dejar de lado el ámbito de la filosofía, sino de reorientarlo desde esa “visión ética” que se quiere explicitar. Por eso nuestro autor, ya lo vimos más arriba, intenta mostrar cómo la idea de *infinito*, al abrir la posibilidad de una relación con el ser más allá de la totalidad, afecta y se refleja en el interior de la propia historia y de la experiencia. Sólo de ese modo es pensable la perspectiva escatológica de la paz en la que los entes recuperen su significación propia o “sin contexto”:

“Ese ‘más allá’ de la totalidad no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Se refleja en el *interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia. La escatología, en tanto que el “más allá” de la historia, arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca (...) La primera ‘visión’ de la escatología (distinta entonces de las opiniones reveladas de las religiones positivas) aspira a la posibilidad misma de la escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una *significación sin contexto*. La experiencia de la moral no resulta de esta visión; *consume* esta visión; la ética es una óptica”<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup> Cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, o.cit., p. 48.

<sup>418</sup> *Ib.*, pp. 49-50.

Efectivamente, es la manifestación de la trascendencia en el rostro del otro la que, como ruptura interna de la experiencia del ser propia de la guerra, puede ser abordada en clave filosófica: “Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin ‘demostrar’ filosóficamente las verdades escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”<sup>419</sup>. El encuentro del rostro, por tanto, otorga todo su sentido y pertinencia a la idea escatológica del reflejo del infinito en el interior de la experiencia, pues se produce como una llamada a una justicia que trasciende la historia.

Para Levinas, el absurdo y la tragedia que caracterizan la historia no radican únicamente en la cantidad de muertes y padecimientos que la jalonan, sino también en esa reducción de todo individuo a su lugar en la totalidad y a ser considerado a partir de sus obras, que interpretadas por terceros no hacen sino traicionar su compromiso y quitarle la palabra –la historia como reino de voluntades muertas en el que nadie puede ya defenderse a “viva voz”. Por eso afirma que “es preciso que lo invisible se manifieste para que la historia pierda su derecho a la última palabra, necesariamente injusta para la subjetividad, inevitablemente cruel”<sup>420</sup>. Y es que, a su entender, la invisibilidad del agravio padecido por las víctimas de la historia se hace visible como conminación dirigida a cada subjetividad –me acusa en el rostro del otro, sin que quepa plantearlo hipócritamente como un necesario mal menor que podría dar lugar a un futuro mejor.

Más allá de toda concepción teleológica de la historia, Levinas pretende restituir todo su peso a un momento y a un juicio que desde la exterioridad pone en cuestión la legitimidad del tribunal de la historia. Frente al “juicio viril” que de ella se desprende, juicio de los supervivientes que acalla y anula la dimensión apologética del yo, está el “juicio de Dios” que, por lo que ya sabemos, no es sino el juicio moral inscrito en el rostro, el cual en lugar de herir mi libertad la inviste como responsabilidad. Es un juicio inseparable de la “verdad moral” que surge en mi respuesta al requerimiento del otro, verdad que sólo puede ser, que sólo se produce ontológicamente, por la subjetividad que la dice –verdad de lo invisible que “se produce en la bondad reservada a la

---

<sup>419</sup> *Ib.*, p. 51.

<sup>420</sup> *Ib.*, p. 257.

subjetividad, (la cual) no se encuentra así simplemente sometida a la verdad del juicio, sino que es la fuente de esta verdad”<sup>421</sup>. Esto no significa, en ningún caso, rechazar o salirse del curso de la historia por la violencia que produce, ni tampoco acogerse a un “juicio final” en el que cada uno recibiría lo que merece. Levinas lo explica así:

“Colocarse más allá del juicio de la historia, bajo el juicio de la verdad, no es suponer detrás de la historia aparente otra historia llamada juicio de Dios, pero que desconozca igualmente la subjetividad. Colocarse bajo el juicio de Dios, es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral más allá de las leyes, y que está desde entonces en la verdad porque supera los límites de su ser. Este juicio de Dios (...) me confirma precisamente en mi interioridad, cuya justicia es más fuerte que el juicio de la historia”<sup>422</sup>.

Ante el rostro la subjetividad “se encuentra transfigurada por la elección que la inviste al volverla hacia los recursos de su interioridad”<sup>423</sup>, llamada a responsabilidades infinitas que la llevan a acoger la precariedad y la vulnerabilidad del otro como una exigencia propia, o a temer cometer asesinato antes que temer por su propia vida. Así juzgada en el “cara-a-cara”, la subjetividad se descubre madura para y convocada a participar en ese juicio, sin ella imposible. El encuentro con el otro implica, pues, un momento de *justicia* que va más allá de “la línea recta de la ley”, ya que se produce como llamada a la *bondad* a la que solamente la unicidad de un yo, y no el curso de la historia, puede atender<sup>424</sup>.

---

<sup>421</sup> *Ib.*, p. 257.

<sup>422</sup> *Ib.*, p. 260.

<sup>423</sup> *Ib.*, p. 259.

<sup>424</sup> Para Levinas la verdad de la subjetividad no reside en la vacía autoafirmación en la conciencia de sí, pero tampoco en su participación en la historia objetiva o en su disolución en una razón impersonal. Si desde el racionalismo idealista se considera la separación de la subjetividad una mera ilusión, Levinas subraya su carácter positivo para criticar desde ahí la eliminación de la pluralidad social en la que desemboca el univesalismo plasmado en el Estado. Curiosamente, será la idea de *creación* la que permita a nuestro autor afirmar la socialidad originaria que él considera la condición indispensable para el acceso mismo a la razón. No se trata, a su juicio, de una tesis teológica, sino de un *pensamiento* cuyo sentido ético se pone de manifiesto partiendo de la experiencia ética del rostro. Si desde el monismo imperante en la tradición filosófica se consideran la separación de lo finito y lo infinito y la multiplicidad como una degradación o una caída, la idea de *creación* –cuya base filosófica sería la idea platónica del Bien– permite pensar en un pluralismo ontológico en el que la separación de la subjetividad se muestra paradójicamente como necesaria para la producción del Infinito –para la producción de la justicia en la acogida de la exigencia del otro. *Ib.*, pp. 82, 125-126, 230-231 y 297-298. Para profundizar en este aspecto puede verse, por ejemplo, O. Gaviria Álvarez, “L’idée de création chez Levinas: une archéologie du sens”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 1974, n.72, pp. 509-538 ; S. Petrosino y J. Rolland, *La vérité nomade*, La découverte, Paris, 1984, pp. 53 ss. ; C. Chalier, *La huella del infinito, o.cit.*, pp. 27-50.

Esa bondad desinteresada –verdad de la subjetividad que responde al juicio del rostro– me descubre la asimetría en la que me hallo respecto al otro, denunciando como interesado todo reposo en la buena conciencia y como ingenua, cuando no falaz, la pretendida coincidencia de la justicia con la ley objetiva. Absolutamente necesaria para garantizar la igualdad y proteger la libertad de todos, se muestra como insuficiente si yo deserto, si, precisamente, amparándome en la existencia de la ley, aprovecho para escurrir el bulto: “Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva”<sup>425</sup>.

Por tanto, exhortación “profética” a la justicia desde mi bondad, algo que puede ser considerado una nimiedad por los partidarios del realismo, ya que no se impone con la violencia de ningún poder fáctico, pero que, sin embargo, pone de manifiesto la fuerza de la *palabra*: “La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra”<sup>426</sup>. “Palabra profética” dirigida al otro que, *aquí y ahora*, me reclama, interrumpiendo de esa forma la totalidad y permitiéndome, al denunciar la injusticia, juzgar la historia.

La perspectiva escatológica, como recuerda Levinas, “rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla”, y no consiste, por tanto, en ofrecer “aclaraciones sobre el porvenir al revelar la finalidad del ser”, “no consiste en enseñar la orientación de la historia”<sup>427</sup>. Disociándola de la teleología, la piensa como *esperanza para el presente*, pues lo que importa no es el juicio final, “sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos”<sup>428</sup>.

La relación ética, como reflejo del infinito en el interior de la totalidad, no arranca a la subjetividad del ser y de la historia, sino que, en un sentido claramente anti-hegeliano, la constituye como responsable, esto es, la orienta de otro modo en la economía del ser –como “ser-para-otro”–, dando pie a que enjuicie ella misma la historia. En ese mismo momento, se restituye a cada instante, a cada vida singular, su

---

<sup>425</sup> Cfr., E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, o.cit., p. 259.

<sup>426</sup> *Ib.*, p. 302.

<sup>427</sup> *Ib.*, pp. 48-49.

<sup>428</sup> *Ib.*, p. 49. Véanse las aclaraciones de C. Chalier en *La huella del infinito*, o.cit., pp. 164 ss.

plena dignidad y significación, sin que sea sacrificado permanentemente a un porvenir que se supone vendrá a aclarar su sentido objetivo y a cuyo advenimiento contribuye. Desde esa perspectiva, la esperanza vislumbrada en el encuentro con el otro no puede equipararse a una promesa de futuro que, apuntando a una posible recompensa, justificaría o atenuaría los padecimientos actuales. De un modo más exigente, hay que pensar que la esperanza sólo se abre y tiene sentido cuando yo, sin tener siquiera tiempo para regodearme en mi sufrimiento, respondo *aquí y ahora*, en el momento de máxima desesperación, a la exigencia de justicia del otro. Paradójicamente, es en ese servicio desinteresado e inexplicable al otro como adquiere significado la promesa de justicia para uno mismo. El hecho de que para Levinas sea precisamente en esa circunstancia donde la palabra “Dios” tiene sentido para los hombres, pone de manifiesto la distancia que lo separa de la teología y de la religión.

#### ***IV.3.B: Inspiración y profetismo***

La motivación principal que lleva a Derrida a acercarse a Lévinas es el análisis del lenguaje filosófico, lo que puede ser leído retrospectivamente como una premisa histórica de la desconstrucción<sup>429</sup>. Desde el principio Derrida deja claro que la suya será inevitablemente una interpretación parcial de la obra levinasiana, aunque ello no será óbice para una lectura fiel y respetuosa con la historia, los temas y la intención del texto de Lévinas. En esa línea, anota que las interrogaciones que él va a plantear “en ningún caso serán objeciones: sino más bien las cuestiones que *nos* plantea Lévinas”<sup>430</sup>. De ahí que las dos primeras partes de su escrito se demoren en una exposición del pensamiento del lituano-francés en su sistematicidad y en su evolución desde la fenomenología husserliana al pensamiento de la “exterioridad”. Se trata de analizar la diferencia greco-judía.

La alternativa levinasiana implica, por tanto, un reto que pone al lenguaje frente a sí mismo, en un intento de pasar a decir “lo indecible”<sup>431</sup>. Se trata de decir “lo otro”, pero desde la experiencia originaria de la proximidad del otro vivida como cercanía

---

<sup>429</sup> Cfr., Peñalver, P., *Desconstrucción*, op. cit., 34 ss.

<sup>430</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 113-114.

<sup>431</sup> Este exceso de significación que se da en la *relación ética*, convierte la tarea de *decirla* en una labor dificultosa, siempre pendiente de “inventar” un lenguaje alternativo al de los discursos sobre el Ser. En este punto señala Derrida el principal obstáculo de este planteamiento, fisura por la que se abrirá paso la desconstrucción del texto levinasiano.

ética<sup>432</sup>. Postular la primacía de la relación ética, como lugar del sentido más allá del Ser, permite descubrir la significación de “lo humano” justo allí donde el “Yo” se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* an-árquica, la cual será concebida como “principio de individuación”<sup>433</sup>. Frente a la obra de la identificación, que es la *totalidad*, se propone una “situación primera” en la que la existencia se despierta ya como conciencia moral. Reconocerse como Yo implica, entonces, percatarse de que el sentido no es “cosa mía”, sino que “viene de otra parte”, es la tarea de una relación por hacer con los otros. La posibilidad de ruptura, la opción mantenida de “salir del ser”, es posible gracias a la experiencia del Otro que desborda el poder del Yo, y que hace que su libertad y autonomía sólo sean tales en la medida en que están *justificadas*<sup>434</sup>. La desproporción que muestra esta relación entre el Yo y el Otro, explicitada como *rostro*, desarma al Yo para intentar cualquier reducción de “lo Otro”<sup>435</sup>.

De ese modo, el *sentido* no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando “lo Otro” en el Yo/ “lo Mismo” a través de la deducción, la comprensión o la identificación, sino que se hace explícito en un *encuentro ético*, en el que los dos términos se ab-suelven de la relación en la que se dan, sin permanecer in-diferentes uno del otro. La tensión mantenida entre ambos supone la ruptura de la unidad del sistema-totalidad, desde el que no se puede dar cuenta de una tarea que se sabe sin-fin, ya que “lo humano” es, literalmente dicho, “infinito”.

Esto es justamente lo que, a juicio de Lévinas, se le escapa a una filosofía como la surgida en Grecia, la cual trata de formular en conceptos y sistemas el ser y el ser del hombre, con el objeto de controlar por anticipado lo que la experiencia pudiera ofrecer. Esa “situación primera” es previa al concepto y se resiste a ser reducida al anonimato del ser. Y, a pesar de ello, debe ser *dicha* en lo que tiene de imprevisible e inanticipable.

---

<sup>432</sup> Véase, por ejemplo, Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., 103 ss.

<sup>433</sup> Especialmente, *ibid.*, 228 ss. y 259 ss.

<sup>434</sup> Dice Lévinas: “El Otro me mide con una mirada incomparable a aquella por la que yo le descubro. La dimensión de *altura* en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El Otro es Metafísica (...) La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí (...) La presencia del Otro –heteronomía privilegiada– no dificulta la libertad, la inviste”, *ibid.*, 109-110.

<sup>435</sup> Efectivamente, la noción de *rostro* alude no sólo a la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, sino que también apunta a ese carácter abierto del Yo a lo Otro, un Yo ya siempre atravesado por la alteridad. Respecto al rostro sostiene Lévinas que “nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y así independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que, sin embargo, salvaguarda al yo que la acoge”, *ibid.*, 75.

De ahí el recurso de Lévinas a lo mejor de la tradición hebrea, pues el judaísmo, frente a la filosofía de la inmanencia que representa la ontología, pone de relieve lo Absoluto de la trascendencia –de lo Otro, irreductible a cualquier determinación, como aportación religiosa que es preciso *contrastar*, es decir, que ha de ser tematizada “hablando griego”. Para Lévinas, entonces, la alternativa ética de la responsabilidad por el otro puesta de manifiesto en la Biblia añade un “plus” de sentido que necesita ser traducido *filosóficamente*<sup>436</sup>. La apertura a la trascendencia como heteronomía radical, a la *exterioridad* que se manifiesta en el rostro del otro, y que Lévinas aborda desde una reelaboración del concepto de Infinito cartesiano y del Bien platónico, no debe hacernos dudar del talante filosófico de su obra. De todo ello es consciente Derrida:

“Se trata, pues, de una potente voluntad de explicación con la historia de la palabra griega. Potente puesto que, si esta tentativa no es la primera en su género, el caso es que alcanza en el diálogo una altura y una penetración en que los griegos –y en primer lugar esos dos griegos que son todavía Husserl y Heidegger- son intimados a responder. La escatología mesiánica en la que se inspira Lévinas (...) no se desarrolla, sin embargo, en su discurso como una teología ni como una mística judías (...), ni como una dogmática, ni como *una* religión, ni siquiera como *una* moral. Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro”<sup>437</sup>.

Es en esta paradoja de que el diálogo entre hebraísmo y helenismo tenga que apoyarse en el lenguaje de la filosofía donde penetra la reflexión de Derrida. Al comentar el problema lingüístico inherente a la denuncia levinasiana del pensamiento occidental, Derrida anticipa el núcleo de una relación interior-exterior con el cuerpo textual de la filosofía:

---

<sup>436</sup> Sobre este aspecto pueden consultarse las obras de una especialista en el tema como Catherine Chaliel, especialmente su libro *La huella del infinito. Lévinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, o también *La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995, concretamente 16-32.

<sup>437</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 113.



“Lévinas nos exhorta, pues, a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un Griego –Platón- no pudo nunca resolverse sinceramente, difiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un Griego, en este caso, no pudo hacer, un no-Griego ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, *hablando griego*, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? Y como se trata de matar una palabra, ¿se sabrá alguna vez quién es la víctima de esta ficción? ¿Se puede fingir hablar un lenguaje?”<sup>438</sup>.

Derrida mostrará mostrar la resistencia que el texto de esos autores ofrece a la interpretación de Lévinas, el cual estaría más cerca de ellos de lo que parece. Para Lévinas esas tres grandes voces habían “repetido” la necesidad de la tradición filosófica en su forma “dominante”: repetición del origen griego, reducción de la metafísica y subordinación de la ética<sup>439</sup>. Su intento de resistir a la filosofía de lo Mismo a través del lenguaje de ésta va a ser puesto en cuestión por Derrida, para el que “ninguna filosofía podría conmovérselos (los tres motivos mencionados) sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico”<sup>440</sup>.

No hay que perder de vista, que además de sacar a la luz los supuestos que encierra la filosofía de Lévinas, Derrida pretende mostrar la tensa unidad del, *por un lado*, programa metafísico y ético de una *paz* como respeto absoluto al otro, y *por otro lado*, de una *violencia* necesaria e inerradicable como ley o sentido de la historicidad. Se trata de una violencia pre-ética, pero que la ética ha de afrontar. Una violencia originaria que, como veremos, tiene, según el análisis derridiano, tres dimensiones o se manifiesta en tres instancias: la “polémica originaria” que aparece en la dialéctica hegeliana como ley de la experiencia de la conciencia, la “violencia trascendental” en la base de la intersubjetividad pensada por Husserl, y la “violencia ontológica” a la que apunta el

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, 121. La misma paradoja subyace, a juicio de Derrida, a la crítica de Lévinas a la “metáfora heliológica” como reflejo de la identidad opresiva y luminosa de lo mismo en la que desembocarían la fenomenología y la ontología. Derrida apunta que en tanto metáfora parece ya imborrable y ocupa todo el lenguaje, de ahí que quepa preguntarse lo siguiente: “De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como *epifanía* del otro?”, *ibid.*, 125.

<sup>439</sup> Recurrimos a la explicación de Peñalver en su libro *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Caparrós, Madrid, 2001, especialmente la Segunda Parte: “Digresiones. Entre Lévinas y Derrida”, 171-244.

<sup>440</sup> Cfr., Derrida, J., “Violencia y Metafísica”, op. cit., 111.

pensamiento del ser heideggeriano. De nuevo, el hilo que permitirá seguir la coherencia de esa temática de la violencia será el motivo del lenguaje<sup>441</sup>.

Poco a poco las posiciones de ambos autores se irán acercando. Ya en su artículo *En este momento mismo en este trabajo heme aquí*, donde apunta la cercanía de la ética levinasiana a la ética del *don*<sup>442</sup>, se demora en esa paradoja no dialectizable e insuperable entre una respuesta que quiere ser un *sí* incondicional al otro (“heme aquí”) y la necesidad de *justificar* dicha respuesta ante las exigencias igualmente absolutas de ese otro –u *otra*, insiste Derrida– que es el tercero y que ya siempre está ahí sin ser un mero añadido, “interrumpiendo” y obligando a cada paso a la negociación (“Él habrá obligado”)<sup>443</sup>. Por eso, sostiene Derrida una vez más, afirmar la contaminación de lo mismo y lo otro es la única oportunidad “para dejarle su oportunidad a la no-contaminación de lo otro por la regla de lo mismo”, contaminación que él concibe como una negatividad fecunda y productiva y no tanto, en la línea de Lévinas, como una fatalidad necesaria<sup>444</sup>.

En el mismo sentido se pronuncia en *Palabra de acogida*, donde a partir de una relectura de *Totalidad e Infinito*, interpreta la ética levinasiana como una *ética de la hospitalidad*. La complicidad entre la desconstrucción y la metafísica de la alteridad es en este punto más que evidente y buena prueba de ello es que Derrida, al preguntarse por la posibilidad de deducir una política o un derecho de la ética en Lévinas, descubre en el planteamiento de éste una tensión entre ambos aspectos similar a la indecidibilidad del *double bind*, que haría imposible determinar un límite entre ética y justicia y que deja ver la perversibilidad con la que esta última está vinculada<sup>445</sup>. Ello, además, lleva a

---

<sup>441</sup> Así lo hacía explícito Derrida al empezar esta tercera parte: “Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar indicar ahora son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje (...) Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla”, *ibid.*, 147 y 150.

<sup>442</sup> Las aportaciones de Derrida a este respecto pueden encontrarse en su libro *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* [1991], Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>443</sup> Cfr., Derrida, J., “En este momento en este trabajo heme aquí” (1989), en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, 81-116. Para Lévinas, el “heme aquí” es la respuesta del yo, que sintiéndose interpelado por el otro, sintiéndose su *rehén* (responsabilidad no elegida ni calculada) y deponiendo su soberanía, está dispuesto a ponerse en su lugar –*substitución*–, a *darse*, prefiriendo la injusticia sufrida a la injusticia cometida y adquiriendo con ello, paradójicamente, su *unicidad* –su carácter insustituible–. El sujeto así obsesionado y afectado por el cuidado del otro, no se para a pensar en una eventual reciprocidad por parte del otro que pudiera aliviar su responsabilidad, de ahí que Derrida lo asocie con el fenómeno del don, que aspira a salirse de la lógica económica del intercambio. Ahora bien, igual que el don se desrepresenta en el mismo momento en que tiene lugar, el *sí* incondicional al otro, necesita compaginarse con las exigencias de justicia.

<sup>444</sup> *Ibid.*, 96 y 99.

<sup>445</sup> Cfr., Derrida, J., “Palabra de acogida” (1996), en *Adiós a Emmanuel Lévinas* [1997], Trotta, Madrid, 1998, 48-54. Derrida, por otro lado, extiende esa complicidad cuando más adelante sostiene que el

Derrida a matizar su opinión respecto al pacifismo propio de la escatología profética que caracteriza la filosofía de Lévinas<sup>446</sup>.

Ahora bien, más allá de las convergencias señaladas, la diferencia que sutilmente separa el planteamiento de ambos autores no se extingue, y las aporías que uno y otro nos muestran no pueden ser equiparadas sin más, de modo que lo que Lévinas considera como ética sería lo que Derrida llama justicia, y lo que éste denomina derecho equivaldría a la justicia levinasiana<sup>447</sup>. Si es cierto, como dice Derrida, que la frontera entre la ética y la política en Lévinas no es un simple límite y que la relación entre ambas es necesaria, que la hipocresía de la civilización política es preferible a la barbarie, también hay que tener muy presente, por otro lado, que para Lévinas la necesidad de la política no implica una limitación de la responsabilidad an-árquica, pues en su caso sigue primando la relación y el encuentro, la ética sobre la ontología, algo que difícilmente sostendría Derrida.

Según Lévinas, si la responsabilidad puede ser dicha, es gracias a la *huella* que deja esa “intriga” del compromiso con el otro, que no coincide con el discurso que la dice. La ética, entonces, como significación del encuentro con el otro, pone de relieve la “desmesura” en la que se da esa relación “inefable”, que tal vez sólo puede sugerirse, pero que tiene que ser sugerida. De ahí que existan dos momentos en el lenguaje de la ética que no pueden perderse de vista, como polos entre los que se sostiene el sentido de “lo humano”: el momento del *Decir* el uno-para-el-otro como momento de la asimetría y de la relación ética, y el momento del *Dicho* en el que se encarna el Decir como discurso de la igualdad, de la equidad y de la justicia, nunca suficiente y siempre por hacer, pues señala en la huella un “más allá” de lo que efectivamente se da.

---

pensamiento de la substitución levinasiano llevaría hacia la lógica de la iterabilidad (*ibid.*, 96), o cuando describe el rostro del otro como un “espectro” (*ibid.*, 141).

<sup>446</sup> *Ibid.*, 105-130, y, explícitamente en 148.

<sup>447</sup> Con todo, no sería desatinado afirmar –como hace Bernasconi– que la idea derridiana de justicia se aviene mucho más con la idea de levinasiana de ética que con la propia idea de justicia de Lévinas, cfr., Bernasconi, R., “Ni la condición ni el cumplimiento de la ética”, op. cit., 50. En ese sentido, es curioso –y vendría a poner de relieve los sucesivos matices que se añaden a la lectura derridiana de Lévinas–, que en *Fuerza de ley* al perfilar lo que entiende por justicia, Derrida evoque el concepto levinasiano, asociándolo además a la santidad, cfr., Derrida, J., *Fuerza de ley*, op. cit., 50-51. Posteriormente, en cambio, interpretará la justicia levinasiana como derecho y vinculará la ética con la santidad tal y como aparece en el texto de Lévinas, cfr., Derrida, J., “Palabra de acogida”, op. cit., 52 y 85.

## **VI. EPÍLOGO: DE LA ÉTICA A LA JUSTICIA**

## VI.1. Más allá del rostro

Levinas, sin dejar de subrayar lo irreductible del cara-a-cara, es plenamente consciente de la imposibilidad de construir una sociedad humana únicamente a partir de esa situación extrema e hiperbólica. Efectivamente, para él la responsabilidad no se detiene en el tú de las relaciones inmediatas, so pena de que el sentido que en ella se da se diluya sin remedio. La responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, sin esta prudencia, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro.

El necesario “paso” a la política, con la justicia siempre como objetivo, comporta, así, una obligada reflexión sobre la igualdad de las personas, una llamada a la prudencia –“sabiduría del amor”-, una *interrupción* de la responsabilidad infinita por el otro para que ésta no se pervierta. Ahí reside para Levinas la legitimidad de lo político y del Estado, cuya tarea es, en tanto que medio insustituible para organizar la pluralidad humana, garantizar la justicia sin erigirse nunca en un fin en sí mismo:

“No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza – Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener – procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia”<sup>448</sup>.

Se puede apreciar que, frente a la visión hobbesiana, según la cual el orden de la política se configura como una limitación de la violencia, dada la imposibilidad en la que se ven los hombres de satisfacer sus deseos de poder sin destruirse, para Levinas la política es el espacio necesario para hacer prudente o limitar la infinita responsabilidad con el otro. Ahora bien, si ello no invalida lo aportado por las teorías contractualistas, sí

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 239.

lo complementa y lo profundiza, pues nos alerta del riesgo que conlleva una autonomización o una clausura de la política sobre sí misma.

La organización estatal, delimitada entre la justicia como objetivo y el poder como medio, va siempre aparejada, inevitablemente, a ciertas dosis de violencia, pues incluso en el más escrupuloso Estado de derecho se da precisamente la coacción que el derecho supone, lo que Weber denominó el “monopolio de la violencia legítima”. De ahí que, a modo de advertencia, Levinas subraye que “la política librada a sí misma incuba una tiranía”<sup>449</sup>, ya que un Estado que no permitiera y suplantara las relaciones interpersonales, un Estado que prescindiese de los rostros y se dejase llevar exclusivamente por sus propias necesidades, como si su centro de gravedad reposara en él mismo, sería un Estado inhumano que habría perdido toda legitimidad. Dicho con otras palabras, la política, por más que sea necesaria, o precisamente por ello, ha de “justi-ficarse”.

El “paso” a la política desde la ética, por tanto, no es algo que se dé de forma automática al modo de una derivación inmediata, sino que, según Levinas, asistimos a una corrección incesante entre una y otra. La relación entre ambas dimensiones es paradójica y complementaria.

## **VI.2. El tercero y el origen de la pregunta**

La entrada en el ámbito político supone percatarse de que la responsabilidad que nace en la relación en que somos interpelados no termina ni se agota en el cara-a-cara de la proximidad, supone percatarse de que no sólo soy responsable por el otro, sino que también han de preocuparme todos los demás y decidir acerca de sus prioridades. La política, entonces, según Levinas, comienza en el instante en que la subjetividad humana plenamente despierta a su responsabilidad con el otro gracias al cara-a-cara toma conciencia de la presencia del “tercero”:

“El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. ¿Qué son, por tanto, el otro y el tercero, el uno-para-el-otro? ¿Qué es lo que han hecho el uno

---

<sup>449</sup> E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, op. cit., p.304.

al otro? ¿Cuál pasa antes del otro? El otro se mantiene en una relación con el tercero, de la cual yo no puedo responder enteramente, incluso si respondo de mi prójimo solamente antes de toda cuestión. El otro y el tercero, mis prójimos, contemporáneos uno del otro me alejan del otro y del tercero”<sup>450</sup>.

Efectivamente, el tercero, “otro del otro”, con su exigencia de justicia, abre el ámbito de la política, donde se exige la tematización, el cálculo, la “comparación entre los incomparables”, la inteligibilidad del sistema. La irrupción del tercero radicaliza las exigencias morales de justicia intentando llevarlas más allá, al imperativo de pretender justicia allí donde se plantean las relaciones de poder de la socialidad que se organiza políticamente.

Ahora bien, hay que evitar incurrir en una visión narrativa o en una lectura cronológica de este “paso” a la política, pues, como decimos, no se trata en ningún caso de una deducción instantánea desde la ética, sino que la relación entre ambas, dicho derridianamente, es aporética. A juicio de Levinas, se trata de una interrupción permanente entre una y otra, de una contra-dicción incesante e inexorable entre ambos planos<sup>451</sup>. De ahí que, por un lado, se afirme que:

“La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura”<sup>452</sup>.

Y, por otro, que se añada lo siguiente:

“La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones – los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad, en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo

---

<sup>450</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser*, op. cit., p.236.

<sup>451</sup> Una magnífica exposición del pensamiento político de Levinas nos la ofrece G. Bensussan en *Étique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Strasbourg, 2008.

<sup>452</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser*, op. cit., p.237.

momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta”<sup>453</sup>.

Por eso, si desde Levinas no es del todo errado decir que la ética alude al cara-a-cara con el otro y que la política se refiere a la relación con el tercero, él nunca simplifica la situación hasta ese extremo, sino que más bien insiste en la imposibilidad de delimitar una frontera estricta e inamovible entre ambas: el tercero, con el que se agudiza y complejiza la preocupación por la justicia, está ahí desde el principio, y significa tanto la interrupción del cara-a-cara como la trascendencia del rostro en el mismo cara-a-cara. Esto no es sino reconocer que no hay política sin ética, pero tampoco ética sin política<sup>454</sup>. Levinas lo expresa así:

“No se trata de que la entrada del tercero sea un hecho empírico y que mi responsabilidad para con el otro se vea forzada a un cálculo ‘por la fuerza de las cosas’. Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y sabe; es conciencia. El rostro me obsesiona y se muestra entre la trascendencia y la visibilidad/invisibilidad. La significación significa en la justicia, pero también – más antigua que ella misma y que la igualdad por ella implicada – la justicia traspasa la justicia en mi responsabilidad para con el otro”<sup>455</sup>.

### **VI.3. Justificación ética de la política**

Tras lo dicho, se pone de manifiesto que la inquietud por la justicia que ha de mover a la política se demora en esa paradoja no dialectizable e insuperable entre una respuesta que quiere ser un *sí* incondicional al otro y la necesidad de *justificar* dicha respuesta ante las exigencias igualmente absolutas de ese otro que es el tercero y que ya siempre está ahí sin ser un mero añadido, “interrumpiendo” y obligando a cada paso a la negociación y a la comparación.

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p.238.

<sup>454</sup> Respecto a la tensión aporética que vincula ética y política, puede consultarse, por ejemplo, “De la unicidad” (1986), en E. Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), Pre-textos, Valencia, 1993, pp. 227 ss.

<sup>455</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser*, op. cit., pp.236-237.



Ha sido Derrida, quien al analizar la indecidibilidad de ese *double bind* o doble obligación, y yendo más lejos que Levinas en este punto, ha insistido en el carácter inevitable y casi originario de la violencia y en la perversibilidad con la que irremediadamente está vinculada la política. No se trata sólo de que el Estado y las instituciones en general sean inseparables de la violencia por tener que bregar con la ambigua realidad del poder en su búsqueda de la justicia. Lo que ocurre es que para que se dé la justicia, lo queramos o no, ésta ha de comenzar traicionándose a sí misma. La justicia incalculable, con la exigencia in-finita que comporta, *ordena* calcular, *exige* el derecho, de modo que, en el mismo momento en el que se hace presente, al inscribirse en la decisión que la justifica, se des-presenta. Sin ese *hiato*, que remite a la urgencia y a la necesidad de un salto en el acto de la decisión -y no tanto a la ausencia de reglas-, sin ese punto de suspensión o *espaciamento*, que simultáneamente posibilita y hace imposible la justicia, sólo habría espacio para un programa de actuación que anularía toda responsabilidad. Hemos de arriesgarnos en una “economía de la violencia” para que ésta no tenga la última palabra<sup>456</sup>.

Levinas, por su parte, como acabamos de ver, también señala esa paradoja de lo político y reconoce la “positividad” – el hecho de que se da – de la violencia que por desgracia abate con frecuencia la vida de los hombres. Sin embargo, se resiste a concederle ese carácter originario y defiende que la necesidad de la política no implica una anulación de la responsabilidad an-árquica, pues en su caso sigue primando la relación y el encuentro. A su juicio, si la justicia puede ser dicha, es gracias a la *huella* que deja esa “intriga” del compromiso con el otro, que no coincide con el discurso que la dice<sup>457</sup>.

La ética, entonces, como significación del encuentro con el otro, pone de relieve la “desmesura” en la que se da esa relación “inefable”, que tal vez sólo puede sugerirse, pero que tiene que ser sugerida. Si la organización política exige, efectivamente, la tematización y el cálculo, la igualdad que con ello se persigue, a juicio de Levinas, no

---

<sup>456</sup> Puede verse J. Derrida, “Palabra de acogida” (1996), en *Adiós a Emmanuel Levinas* [1997], Trotta, Madrid, 1998, o también *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* [1990], Têcnos, Madrid, 2008.

<sup>457</sup> De ahí que existan dos momentos en el lenguaje de la ética que no pueden perderse de vista, como polos entre los que se sostiene el sentido de “lo humano”: el momento del *Decir* el uno-para-el-otro como momento de la asimetría y de la relación ética, y el momento del *Dicho* en el que se encarna el Decir como discurso de la igualdad, de la equidad y de la justicia, nunca suficiente y siempre por hacer, pues señala en la huella un “más allá” de lo que efectivamente se da. Véase E. Levinas, *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 86-88 y 97 ss.

deja abolida la asimetría, antes bien, dicha igualdad sólo es posible desde el momento en que se anteponen moralmente los derechos del otro a los derechos propios, aunque políticamente se hallen equiparados los suyos con los míos<sup>458</sup>:

“De ninguna manera la justicia es una degradación de la obsesión, una degeneración del *para el otro* (...) la contemporaneidad de lo múltiple se teje alrededor de la dia-cronía de los dos: la justicia no sigue siendo justicia más que en una sociedad en la que no existe distinción entre próximos y lejanos, pero en la que permanece la imposibilidad de pasar de largo al lado del más próximo; donde la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos”<sup>459</sup>.

La vitalidad y la coherencia del orden político, y también su consistencia, depende, a juicio de Levinas, de esa responsabilidad con el otro contraída por cada uno. Si es cierto que la democracia, como sistema político y modo de vida para la justicia, se basa en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos que en ella participan, lo cual califica moralmente la dimensión contractual que el Estado no deja de tener, no podemos pasar por alto, que, por ello, no deja de ser *únicamente* una realidad contractual. ¿Por qué buscar y por qué respetar esos contratos y esos acuerdos? ¿Qué nos obliga al reconocimiento recíproco?

La ética, por tanto, obliga a ir más allá del terreno marcado por la dinámica del reconocimiento recíproco, pues el espacio político abierto para la justicia adquiere su *sentido* a un nivel más profundo: el respeto al otro significa un reconocimiento más radical, antes que nada reconocimiento desinteresado del otro por mí. Si la igualdad y la entrada en el ámbito político transforman al sujeto ético en ciudadano, este título no hace desaparecer al sujeto ético, cuya responsabilidad no se ve rebajada por el hecho de que existan leyes e instituciones que velen por la justicia. Defendiendo la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Levinas alerta contra la amenaza que sobre éstas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que, según él, vivifica e inspira el

---

<sup>458</sup> Sobre la prioridad ética concedida al otro y su paradójica articulación con la reciprocidad política puede consultarse, por ejemplo, “El yo y la totalidad” (1954) y “Filosofía, justicia y amor” (1982), en E. Levinas, *Entre nosotros*, op.cit., pp. 25-51 y pp. 127-147, respectivamente.

<sup>459</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser*, op. cit., p. 239.

orden de la justicia. Es de ella de donde se alimenta la *justificación moral* de la política<sup>460</sup>.

Con Levinas podemos concluir, entonces, que para que la política no se cierre sobre sí misma, para que no degenera en mero cálculo estratégico, descarnado conflicto de intereses o pura correlación de fuerzas, se requerirá, la indispensable crítica y vigilancia y el constante impulso de la acción ciudadana, la cual encuentra su acicate último en el inaplazable compromiso adquirido con esos otros concretos que desde su sufrimiento reclaman justicia.

---

<sup>460</sup> Así lo explica C. Chalier en *Levinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995, pp. 95 ss. Una muy buena explicación de las implicaciones políticas del radicalismo ético levinasiano la encontramos también en M. Abensour, “L’extravagante hypothèse”, en *Rue Descartes – Emmanuel Levinas*, nº19, PUF, Paris, 1998, pp. 55-84, y “L’an-archie entre métapolitique et politique”, en *Levinas et la politique, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, nº14, 2002, pp. 109-131.

## CONSIDERACIONES FINALES

“Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si no respondo más que de mí ¿sigo siendo yo?” (Talmud de Babilonia. Tratado de Aboth 6<sup>a</sup>). Quizá esta frase, citada en exergo por Levinas en *Humanismo del otro hombre* sirva para resumir el dilema en que según él se encuentra el sujeto, la encrucijada que lo constituye. Basta compararla con el lema pindárico en el que Heidegger condensa lo que intenta transmitirnos: “¡Llega a ser el que eres!”, para percatarnos de la distinta sensibilidad de uno y otro autor.

Ahora bien, el filósofo francés no es ningún ingenuo ni un moralista y califica de hipócrita a una civilización como la nuestra que permanece “apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno”. Con ello no descalifica ni una cosa ni a la otra, ni desprecia la aspiración a ellas, la hipocresía estaría más bien en pretender reconciliarlas o en perseguir exclusivamente una de ellas ignorando la tensión en la que cohabitan. Esa contradicción o esa aporía es la vida misma, más acá o más allá de la conciencia y la existencia. La vida sería ese intervalo, ese desfase que atraviesa a la una y desazona a la otra. Por eso la filosofía siempre llega con retraso, la lucidez de su crítica, con la verdad y la libertad por bandera, se ven desbordadas por la vida, que es contradicción. Levinas, lejos de arrugarse, nos invita a encarar ese retraso y reivindica el escepticismo como hijo legítimo de la filosofía. Nada de escepticismo epistemológico o moral, sino aguijón que despierta a la conciencia atascada en el concepto y desentumece a la existencia que persevera en el ser. Ése es el escenario en el que nace la subjetividad, *sujeta* a esas contradicciones.

Para Heidegger la subjetividad consiste, esencialmente, en autocerteza reflexiva, pensar representativo y autonomía, rasgos que constituyen la auto-posición por los que la conciencia deviene sujeto, fundamento autosustentado por el que el mundo queda objetivado. Si era posible replantear con nuevos bríos la pregunta por el ser era porque dicha pregunta está envuelta en la misma constitución ontológica del ser humano o, mejor dicho, éste se ve envuelto por ella. El *Dasein* es ese ente al que “le va” su ser y cuando dice “yo soy” quiere decir “yo *ex-sisto*”, entregado a la responsabilidad

de hacer por ser, poniendo en juego “el ser en cada caso mío”, que es lo que se señala con la *Jemeinigkeit*, una tarea problemática, abierta, personal e intransferible que me singulariza.

Lo que cuestiona Levinas, que admite la crítica al imperio de la autoconciencia, es que la existencia, que es siempre mi existencia, que es en cada caso mía, tenga ese carácter transitivo, por lo menos tal como lo piensa Heidegger. Para el filósofo francés hay que distinguir la relación con mi propio ser y la relación con el mundo, aunque se hallen implicadas. ¿Cuándo se topa el hombre con su inexorable facticidad? Cuando se encuentra a solas, cuando *es* en soledad consigo mismo, cuando se da de bruces con su ser. Pero eso lejos de ser un acontecimiento de sentido es para Levinas roza el sin-sentido.

A través de la réplica a Heidegger, lo que intenta, y así hemos querido aclararlo, es poner en duda la primacía de la cuestión del ser. Para que surja como pregunta, para que haya algo que pueda ser asumido, aunque sea mi propio ser, tiene que haber un espaciamiento, una distensión en el seno del ser, algo que lo fracture para provocar el dinamismo mismo de la cuestión. Quizá antes de la apertura del *Dasein* al sentido del ser esté el acto por el cual el hombre domina o se adueña de su ser. No se trata ingenuamente, al poner el acento sobre el ente, de dejar de lado el ser en beneficio de aquél, sino de pensar de otra manera la relación entre el ente y el ser, por tanto, de pensar la diferencia ontológica no como ya abierta por la comprensión de un sentido, sino por la asunción del puro hecho de ser que, como tal, escapa a toda hermenéutica.

Puesto que no es un acontecimiento antropológico, y en eso Levinas está de acuerdo, ¿cómo es que el ser se pone como pregunta? ¿De dónde surge, si podemos preguntar así, su energía, su poder, su persistencia? La aventura del *esse*, de la “esancia” –Levinas habla así para destacar su dimensión verbal y de acontecimiento anfibológico– se juega en el ser-ahí del hombre que tiene-que-ser y que sólo por eso cuestiona. Que el hombre *es* significa que tiene-que-ser, su humanidad se reduce a la tarea de ser, y Heidegger deduce la *ipseidad* misma del ser humano partiendo de la “esancia” del ser.

Más originaria que la pregunta por el ser del *Dasein* es la “cuestión de lo propio” o lo “propio como cuestión”, lo cual para Levinas está intrínsecamente relacionado con que la existencia del *Dasein* se manifieste con un sí-mismo *inamisible* como poder y que el Ser lo haga en su positividad como lo Mismo al imponerse como cuestión. De ahí que ponga la *Jemeinigkeit* en el punto de mira y la relacione directamente con el *Ereignis*, con el acontecimiento destinal del ser.

Lo que se hemos intentado explicar, por tanto, es una radicalización de la facticidad del *Dasein* hasta llegar a ver en ella, no algo enigmático o *umheimlich*, que es una extrañeza domesticada, pues el *Dasein* acto seguido se recupera y trasciende. El hecho de ser, el hecho de existir, que yo sea o que yo exista, he ahí el absurdo, “tener-que-ser” sin descanso, no poder dejar de ser yo. Si el secreto de la trascendencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo está en su facticidad, la pregunta es cómo es posible que después de subrayar esa pasividad del *Dasein*, surja a continuación ese poder-ser como acto puro, o incluso como coraje, valentía. Si la facticidad me obliga a tener que ser, la trascendencia, como su correlato, me lleva a ser sí-mismo que es propiamente lo que tengo que ser, lo cual no sería un diferir sino un arrebatarse o un transportarse continuo y como en espiral, pivotando sobre sí mismo.

De ahí que el nacimiento de la subjetividad, un verdadero acontecimiento ontológico para Lévinas, sea ya un intento por salir del ser, por salir del absurdo, abriendo una brecha en esa presencia. Eso será el presente, un instante articulado, un espaciamiento que se prolonga en nuestra relación con el mundo, pero que vuelve a cerrarse, siendo, no obstante, un primer paso absolutamente necesario para llevar a cabo el movimiento de *excedencia* hacia el Bien, cuando el otro rompa el nudo del presente. La aporía se redobra cuando el otro se me impone con igual contundencia que el ser, dejándome también clavado a mí mismo. Es esa tensión la que tiene que “gestionar” el yo, el sí-mismo es esa tensión. La sutil diferencia, que significa como *huella*, es que ahora no soy en la cuestión, sino que me pongo en cuestión, tengo que justificar mi ser, y ello pasa por diferir esa responsabilidad infinita que se me impone, mediándola con la praxis política. Este aspecto es el que esperamos poder seguir investigando

Entre esos dos excesos, la ambigüedad del yo: “es al mismo tiempo el punto mismo en el que el ser y el esfuerzo con vistas a ser se crispan en un sí mismo, ipseidad vuelta hacia sí misma, primordial y autárquica, y el punto en el que se hace posible una extraña abolición o suspensión de esta urgencia de existir, así como una abnegación en la preocupación por los problemas de los demás” (“De la unicidad” – *Entre nosotros*).

Así pues, lo que hemos visto al comparar estas dos formas de abordar la crítica a la subjetividad, subrayando la réplica de Lévinas, es que éste último pone de manifiesto con más sutileza la tensión inherente entre una libertad entendida como perseverancia en el ser y una responsabilidad, que dado que no es un mero contrato, sino que surge de la facticidad misma de la existencia, se presenta como infinita –más allá de toda culpabilidad.

Por otro lado, hemos visto dos aspectos que pueden resultar interesantes respecto a la posición heideggeriana: A) en su analítica de la existencia y en su forma de pensar el acontecimiento del ser, se descubre, visto desde Levinas, una cierta interioridad que quizá le había pasado desapercibida. La forma levinasiana de replantear la diferencia ontológica nos ha permitido pensar la interrelación entre facticidad y trascendencia en esa clave. Pero, puesto que se trata de un im-pensado, lo que de hecho ocurre es que planteamiento heideggeriano se despliega como una lógica de la inmanencia. B) Como consecuencia de ello, lo que resulta im-pensable, a nuestro juicio, y así lo hemos explicitado, es pensar la trascendencia a través de esa extaticidad de la existencia o como acontecimiento destinal del ser, pues lo que subyace es una reserva misteriosa misteriosa de sentido que se presenta como originaria y apropiada indefectiblemente.

A pesar de ello, los frentes que quedan abiertos entre estos dos pensadores, siguen siendo inagotables y se presentan como un desafío. Tarea que afrontó Levinas dando lo im-posible, esa difícil tarea a la que nos referíamos al inicio y que es la del perdón, que, dicho *derridianamente*, desajusta toda lógica económica difuminando la frontera entre el *dar* y el *tomar*. Consciente de todo ello, sabiendo que uno no puede perdonarse a sí mismo, sabiendo que el perdón no se da como un *presente* sin perder su sentido, Levinas no cejó en su empeño de dialogar con Heidegger y nunca dejó de reconocer su deuda con Heidegger: “Estas líneas y las que siguen le deben mucho a Heidegger. ¿Deformado o mal comprendido? Por lo menos, esta deformación no habrá sido una manera de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar”<sup>461</sup>. Ha sido Levinas quien nos ha enseñado a pensar y sentir la *asimetría* ética en la que nos encontramos respecto al otro y que quiere decir, nada más y nada menos, que no puedo exigirle al otro más que a mí mismo. Por eso, sin olvidar, como esperando ese perdón para verse liberado de esa deuda, Levinas retoma sin cesar el trabajo de Heidegger, y su obra, en cierto modo, le rinde homenaje, lo cual podría ser indicio de un perdón de por sí *impresentable*.

---

<sup>461</sup> Levinas, E., *DOM*, p. 88, nota 28.

## RESUMEN EN FRANCES/ RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

### Introduction

Dans un de ses derniers écrits, Emmanuel Lévinas (1906-1995) reconnaît que l'objet principal de sa trajectoire philosophique n'a pas été un autre que celui de chercher le sens ou l'intelligibilité de la *transcendance*, et a été sur *l'éthique*, entendue comme la relation entre le Moi et l'Autre sans synthèse possible, où il a trouvé l'accomplissement ou «la mise en scène» du ce sens<sup>1</sup>. (cf., *De Dieu qui vient à l'idée*). Anarchiquement, plus loin ou plus près, l'ordre du *logos* et de *l'être*, c'est dans la relation éthique entre le moi et l'autre, où survient le sens: la signification de toute signification survient dans l'affectivité et la passivité d'un sujet qui reçoit à l'autre sans pouvoir l'intégrer. La meilleure façon de comprendre comment se déroulent ces motifs (moi-autre-transcendance) dans sa réflexion, c'est, à notre avis, spécifiant comment sa proposition d'une métaphysique de *l'altérité transcendante* se déploie comme une *philosophie de la subjectivité*.

En fait, il est comme "une défense de la subjectivité"<sup>2</sup> que l'auteur annonce sa proposition philosophique dès ses premières pages de *Totalité et Infini* (1961), une œuvre qui mérite sans doute le titre de «chef d'œuvre» et où se trouvent plus clairement qu'ailleurs la distance et les désaccords avec Martin Heidegger (1889-1976), qui fut son professeur à la fin des années 20 à Fribourg. La tentative là initiée pour réarticuler la notion de la subjectivité éthiquement fait de ce livre une réplique parfaite à *Etre et temps* (1927), pour cette raison nous attribuons le rôle central à ces deux œuvres, pour montrer la différence entre les deux auteurs, en prenant précisément ce fil conducteur, la question du sujet.

---

1 Cfr., Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J.Vrin, 2<sup>e</sup> édit. revue et aug. 1992, p. 123 (dorénavant *DDI*)

2 Lévinas, E., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p.52 (dorénavant *TI*).



De ce point de vue, la position de Lévinas ne peut pas laisser d'être une position excentrique dans un temps comme le nôtre, qualifiée, peut être légèrement, de *post-métaphysique*, aspect celui-ci –référant à la légèreté du diagnostic- qui pourrait correspondre aux deux philosophes, mais pour des raisons bien différentes comme nous verrons. D'un point de vue philosophique, si quelque chose caractérise notre temps est de trouver une de leurs «signes d'identité» dans la contestation du privilège convenu à l'idée de sujet depuis la modernité. Curieuse paradoxe est d'arborer un drapeau comme ça pour détruire ce qui a représenté la quintessence du fondement, étrange sécurité celle qui se trouve dans cette destruction, au point qu'il est presque commun.

Cette crise commence avec la prétention de la philosophie de «penser jusqu'à la fin», et avec cette *vocation* de autocritique s'ouvre la suspicion aux excès de toute position fondamentaliste qui pose le problème du *sens* du réel de façon unitaire, globale et établi prétendument sur les vérités indéniables. Dans cette entreprise, il est suivi, d'autres disciplines du «savoir». De ce fait, l'idée du sujet, en fait, se trouve assiégée par plusieurs fronts, et depuis tous eux elle est condamnée. Dans le domaine des sciences humaines (linguistique, sociologie, psychanalyse) apparaît comme une construction ou une fiction produit d'une nostalgie humaniste, depuis le domaine de la biologie et la neuroscience, érigées dans nos jours comme garants et titulaires exclusives de la raison, elle est dénoncé et proscrite comme une chimère spiritualiste. Mais c'est en philosophie, fondée sur des données factuelles et des bons arguments, depuis l'antihumanisme qui commence avec Nietzsche jusqu'à Foucault, également depuis la herméneutique et philosophie analytique, où se décrète la disparition comme corollaire de la «mort de Dieu», idole théologique que réellement serait son modèle inavoué: «le roi est mort, vive le roi».

Étant donné qu'apparemment, maintenant nous ne nous conformons avec aucun «rêve dogmatique», le *cogito* «découvert» par Descartes a laissé d'être l'enclume sur lequel on aspirait à reconstruire l'ordre des vérités. Le *moi*, dénoncé comme illusion, ne marche pas et il se dilue à l'heure de *se mettre*, il n'est plus cela de ce qu'on a conscience, il ne s'identifie plus «depuis l'intérieur», et semble devoir se résigner à jouer un rôle dans le grand théâtre du monde, jeté ou enveloppé dans un drame privé, social et historique duquel il ne serait pas l'auteur. Ayant oublié l'*Infini* que, selon Descartes, habite dans le sujet lui donnant permanence à la certitude de lui-même, ou incapable de trouver, comme dirait Kant, la loi que dans le contexte de sa finitude régit ses réflexions et ses faits, le *moi* doit se contenir pour garde le sens de son être d'une

extériorité anonyme social ou historique et semble être destiné à une lutte pour la reconnaissance quelques fois teintée avec une violence proportionnelle à sa précarité.

Depuis cela qu'on vient de signaler, la «crise du sujet» semble déborder même le domaine de philosophie. On se voit plongés dans une époque «port moderne» - qualificatif à nouveau polémique et imprécis-, mais on continue à penser avec les clés de la modernité. Incapables de trouver des références pour survivre dans ce «intervalle incompréhensible», le sujet vient comme un *fantôme* pour se réincarner, autant à niveau individuel comme collectif, dans la problématique politico-sociale des *identités*: idéal de l'autoréalisation, affirmation exclusive des différences, désir irréfrenable d'être le protagoniste de la propre histoire. Le paradoxe de la situation serait qu'actuellement l'identité ne se construise plus en s'intégrant dans un ordre universel supposé et sans tenir en compte nos particularités, sinon au contraire, se repliant sur ces caractéristiques particulières qui semblent nous définir et nous distinguer face à la popularité de formes de vie qui offre le grand marché global.

Le contraste entre ce retour des identités et le diagnostic de la philosophie est significatif. Dans une telle situation, réellement peut-on parler d'une «crise du sujet» A-t-il échappé quelque chose à la critique philosophique du même, ou encore, ne viendrait pas cette crise provoquée par même critique? Ce dernier est, évidemment, une exagération, la philosophie n'a pas, heureusement ou malheureusement, la capacité de diriger l'histoire. Mais non plus, elle ne peut pas se limiter à prendre acte de ce que survient si elle ne veut pas donner lieu à une nouvelle masque dans sa prétention de conjurer celle autre illusion. Ce qu'on veut souligner c'est l'incertitude qui suit entourant à cette question, que n'est pas purement théorique, mais aussi qui concerne, ce langage phénoménologique, à la réalité vécu, ou plus radicalement concerne à notre propre vie, celle des gens ou individus singuliers qui perdent tout certitude sur son être et restent à l'intempérie, dans l'incertitude d'eux-mêmes, à la dérive.

Ce paradoxe a besoin de subjectivation qui dirige nos représentations, ou plutôt ce besoin d'«autonomisation», survient, effectivement, comme réponse *réactive et nihiliste* à l'uniformisateur procès de mondialisation. Si la question est, comme disait Heidegger, la «pitié de la pensée», le minimum qui peut faire la philosophie est de demander correctement et radicalement et, dans ce sens, sa critique au sujet moderne atteint une profondeur sans précédents. Pour lui, brièvement dit, l'idée du sujet n'est pas sinon une auto compréhension faussée de nous-mêmes, une masque et une fuite de notre finitude. Plus loin, pensée depuis la venue de l'Être, la subjectivité ne serait pas

sinon la figure *de l'époque* dans laquelle se manifeste *l'apatricité* dans laquelle il vit l'homme et dont son corollaire inévitable est *l'errance* de notre monde technologique.

Depuis cette position, le paradoxe de notre situation historique dont on fait référence est seulement apparent, puisque l'idée du sujet continue à être l'hypothèse de tout procès. Sans encore entrer dans les détails, que ce soit come *chute* dans le *Un* ou dans le «*Nous impersonnel*» de l'existence quotidienne, que ce soit comme une *volonté d'assurance* dans le système total d'organisation technologique, ce procès n'est que l'accomplissement de la «métaphysique de la subjectivité». Les violences identitaires et les dérives technologiques qui ravagent la terre ont son explication dans *l'hybris* du sujet. La permanence de la subjectivité comme une façon de penser à nous-mêmes ou comme paradigme et «image déformée du monde» continue intacte, sans relevance de si l'idée du sujet repose sur le système anonyme, une société humaine ou un individu quelconque.

Ce qui se cache derrière l'existence erratique ou décadence «spirituelle» est, selon Heidegger, le manque de courage ou la sérénité de l'homme pour regarde de face le rien qui habite au fond de son être. La possibilité d'un nouveau début pour la pensée et pour une autre façon d'habiter la terre passe par repenser la question par l'Être tenant compte cette «voile» qui cache et favorise à la fois sa dispensation. Il s'agit, pour lui, dans un premier temps, de démasquer la condition ontologique de l'être humain, et ensuite, depuis une perspective, de traverser l'histoire de la métaphysique détectant l'oubli de l'Être pour penser proprement l'essence du nihilisme et retirer avec cela la façon impropre du même qui existe en toute position humaine. Seulement comme ça, une fois percé la difficulté que suppose la «métaphysique de la subjectivité», pourrait briller *l'originalité* de notre existence pour illuminer brièvement notre présent historique.

Il convient de mentionner, même brièvement, la différence entre ce puissant cadre interprétatif qu'élabore Heidegger pour *dépasser* la métaphysique et le reste des «herméneutiques» qu'au long de la deuxième moitié du XXème siècle, et inspirées en lui, spécialement le structuralisme dans ses multiples variantes, aussi mettent en œuvre la critique du sujet. Ces dernières développent une généalogie permettant démêler l'historicité interne du sujet, lequel peut s'interpréter depuis là comme la mise en œuvre concrète, mais contingente, de tout tissu de facteurs que déterminent son apparition. La subjectivité ne passerait pas d'être une possibilité historiquement contingente de penser la réalité de l'homme, mais pas son essence, laquelle, proprement parlé, n'existe pas.

Quelque chose de cela se trouve en Heidegger, mais seulement en regardant ce qu'on vient de mentionner, on peut s'apercevoir de la différence de son plan. Pour le penseur de Fribourg, l'essence de l'homme est son existence. Approfondie plus tard cette sentence depuis la perspective historique, ce qui prétend signaler, entre autres éléments, est que dans le sujet entendu comme *auto conscience* reste dehors ce qui lui précède et favorise son apparition, mais que, à la fois, empêche son idéal de auto transparence. Le décisif est que ce qui lui précède, aussi bien la *faisabilité* de l'existence que *l'envoi* de l'Être, ne peut pas être objet de connaissance, tandis que les autres critiques cherchent à offrir, à travers la démolition de l'échafaudage de la subjectivité, une explication totale de son procès de constitution, reposant de cette façon dans l'objectivité du réel qui dénonce Heidegger comme le plus caractéristique de toute position métaphysique.

Sans doute, la réflexion de Heidegger exerce une influence décisive à Lévinas, qui par ailleurs, est très conscient de la différence qu'on vient d'explicitier. La destruction ontologique du sujet empruntée en *Être et Temps* sera récupérée façon critique par le philosophe français. De l'autre côté, lui-même tient à rappeler comment «avec Heidegger, dans le mot 'être' s'est réveillé sa 'verbabilité', ce qui dans elle c'est un événement, 'l'écoulement' de l'être. Comme si les choses et tout ce qui est 'portaient une façon d'être', 'jouaient un rôle d'être'. Heidegger nous a habitués à cette sonorité verbale. C'est inoubliable, même banal aujourd'hui, cette rééducation de notre oreille!<sup>3</sup> Servent ces déclaration comme échantillon de jusqu'à quel point Lévinas perçoit l'importance du nouveau langage introduit par Heidegger comme une des clés à critique de la subjectivité. Également, laissent voir son estime par la finesse d'un approche que, en mettant en lumière les préhypothèses ontologiques sur lesquelles se repose la philosophie occidentale, nous oblige dorénavant à penser en laissant de côté le rechercher d'un fondement.

Ce qui est intéressant de la philosophie de Lévinas, qui fait de l'éthique – et pas de l'ontologie- la *première philosophie*, c'est que, sans s'adhérer à l'analyse de Heidegger, elle récupérera, comme nous disons, un grande partie de la critique acérée de celui-ci au sujet moderne- *avec-depuis* Heidegger et *contre* Heidegger sera pourtant sa façon de procéder. La rupture Levisienne avec le gros de la tradition occidentale se traduit, à notre compréhension, en une plus nuancée *déconstruction* du *cogito*, dont ses

---

3 Lévinas, E., *Éthique et infini (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo)*, Paris, Fayard, coll. «L'Espace intérieur», 1982, p.36 (dorénavant *EI*).

déterminations fondamentales (identité, liberté, pouvoir) se voient déstructurées énigmatiquement par ce qui le débord (altérité, responsabilité, passivité). Or, ne sera pour lui de rayer au sujet de la carte, mais seulement la configuration ontologique acquise dans le sein de la modernité et qui fu magistralement dénoncée par son prédécesseur. Son essai sera, comme on a remarqué déjà, celui de remettre, réécrire la subjectivité en termes étiques. L'abandon et la perturbation infligée à l'*ego cogito*, possibilité l'apparition d'une nouvelle subjectivité qui ne se déclina plus en nominatif -je-sinon en accusatif-moi- et en datif -pour l'autre-, ouvrant avec cela un horizon où l'éthique déplacera à l'ontologie de son espace privilégié. C'est pour cela qu'il faut être attentif à la *inactualité* et *intempestivité* de son approche<sup>4</sup>, d'une certaine manière inclassifiable, dans cette controverse entre les partisans et les détracteurs de la subjectivité:

«C'est ici qu'il faut dénoncer la suspicion de que l'objectivisme fait peser sur toute philosophie de la subjectivité et qui consiste à mesurer et à contrôler le Moi parce qui est objectivement constatable. Position possible mais arbitraire. Même si le Moi n'était que reflet faisant illusion et se contentant de faux-semblants – il aurait une signification propre précisément en tant que cette possibilité de quitter l'ordre objectif et universel pour s'en tenir à soi. Quitter l'ordre objectif peut se faire tout autant vers la responsabilité par-delà la liberté que vers la liberté, sans responsabilité, du jeu. Le Moi est au carrefour<sup>5</sup> ».

Situé dans ce carrefour, il faut encore se demander si le sujet doit reculer aux critiques que nous avons brièvement soulignées. Acceptant la pertinence de ces herméneutiques –ontologique, historique, psychanalytique, sociologique et biologique– qui mettent attentivement en doute sa primauté, nous pouvons toujours douter que ce soit judicieux jeter sans autre l'idée du sujet. Lévinas, évidemment, se demande par les conséquences éthiques et politiques de cette disparition, puisqu'avec elle, l'ensemble de notions morales de *responsabilité* et *liberté* tombent en suspect.

---

4 Concernant le intempestive de sa proposition, et comme réponse aux critiques de a-historicisme, voir, Lévinas, E., *Humanism de l'autre homme*, Le livre de poche coll. «biblio essais», Fata Morgana, Paris, 1987 (dorénavant *HH*). Visible est la façon dont Nietzsche apparaît et est mentionné dans ce livre. On croit qu'on pourrait trouver une explication silencieuse avec l'auteur du *Zarathustra* au long de l'œuvre de Lévinas, spécialement, par exemple, dans la première partie de *Totalidad e Infinito*. Bien qu'on vient essayant de la reproduire dès longtemps et serait de grand intérêt la comparer avec la lecture heideggerienne, ici ça sera une thématique qu'on laissera de côté à cause de le manque de temps et pour ne pas nous s'éloigner de l'objectif.

5 Lévinas, E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 1990, p.191, note 24 (dorénavant *DOM*).

Dans la situation actuelle, qu'on a qualifiée de nihiliste – ce qui pourrait être souscrit par Lévinas; lorsque le monde, loin de se présenter comme un cosmos rangé, se mêle dans un état de guerre permanente, comment peut-on comprendre la lutte des hommes pour sa dignité, si l'individu succombe au pouvoir du déterminisme et que la responsabilité et la liberté sont des concepts ridicules que l'on devrait contraster avec les découvertes scientifiques? Heidegger, à sa manière, s'affronte aussi à cette question. Il va douer avec «dignité ontologique» ces concepts à travers l'analytique existentielle d'Être et de Temps, où nous allons concentrer notre attention, ainsi qu'en sa «seconde navigation», à travers la remémoration de l'histoire de la métaphysique.

Ainsi, imprévisiblement, il ouvrait un chemin à la proposition de Lévinas qui défend l'idée d'une *hétéronomie* comme celle qui précède l'autoposition du sujet cartésien, ce que n'aurait pas pu peut-être formuler sans s'appuyer sur le travail de Heidegger. Cependant, pour lui il s'agit d'une hétéronomie *morale*, puisque ce n'est pas l'Être qui *est mis* comme question en se faisant explicite dans notre existence, mais c'est notre propre être, notre propre existence qui est mise en question lorsqu'elle se sent affectée par l'impératif d'une *extériorité*, par l'appel de la transcendance de l'autre qui m'oblige inexcusablement à lui répondre. Pour lui il ne s'agit autant de sauver la «dignité ontologique» de l'homme que de questionner le primat philosophique de la question de l'Être, et ainsi Lévinas se montre attentif à une éthique qui ne repose pas sur l'ontologie:

«Je veux dire qu'une vie humaine ne peut rester vie satisfaite dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais – contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes – sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens »<sup>6</sup>.

Dès cet exposé, Lévinas signale certains moments privilégiés de l'histoire de la philosophie qui avalisent sa lecture et contestent le caractère omnicomprenant de l'*Histoire de l'Être* ainsi que son origine. Peut-être, motivé aussi par l'unilatéralité de la réflexion heideggérienne, sa philosophie est un essai permanent de *traduction*, en bougeant, comme un funambule, sur le fin fil qui joint et écarte Jérusalem d'Athènes : «Je pense que l'Europe, ce sont la *Bible* et les Grecs, mais c'est la Bible aussi et qui

---

6 Levinas, E., *EI*, op. cit., 114.

rend nécessaires les Grecs»<sup>7</sup>. Sans la prétention de réécrire l'histoire de la philosophie d'un seul point de vue et non plus concilier ces deux traditions, Lévinas vise à montrer la mutuelle et fructifère interruption entre les deux<sup>8</sup>.

Lévinas récolte l'héritage d'un démythifié prophétisme qu'il considère l'excellence même du judaïsme, non pour la qualifier d'authentique statut de théorie philosophie, ni pour établir une hiérarchie entre Bible et philosophie, mais parce que son héritage «donne à réfléchir» et ouvre le chemin à une rationalité différente de l'ontologie. À son avis, une philosophie comme celle-là apparue en Grèce essaie de formuler en concepts et systèmes l'être et l'être humain, en réprimant ainsi le caractère *hétérologique* et *transcendent* de l'expérience.

La récupération heideggérienne de cette tradition se trouve dans la même ligne. L'être et l'être humain doivent être conçus conjointement, dans sa co-appartenance originale. Soit à travers l'«existence résolue», soit en Geviert, sa pensée de l'Être, en ce qui concerne l'ontologie, est philosophie de l'immanence. Face à cette option, qui prétend chercher un nouveau début dans l'«origine», le recours de Lévinas à la tradition hébraïque met en relief l'« ab-solu» de la transcendance de l'«autre», irréductible à n'importe quelle détermination et appropriation, comme apport religieux qui est nécessaire contraster, c'est-à-dire, qui doit être thématiqué en parlant grèque.

Ici, on ne fait pas appel au monothéisme éthique en bloc en essayant de le séculariser. La religion, comme «l'autre face» de la philosophie, se rattache à elle dans un *double-bind*, en s'interrompant et s'assiégeant mutuellement, en se contaminant, en empêchant sa respective pureté. Et l'*éthique* comme «philosophie première», telle que la pense Lévinas, serait ce terrain intermédiaire, cette limite, cet endroit de transit ou *non-lieu* où a lieu le sens au-delà de l'Être conçu, pas comme l'«égal» (*Das gleiche*), mais comme le « Même» (*Das Selbe*).

Lévinas ne prétend pas écrire une éthique philosophique et non plus établir un système de règles universelles, qui pourraient servir de guide à nos actions. Au contraire, il dénonce cette philosophie qui veut déduire l'éthique d'une rationalité

---

7 Poirié, F., *Emmanuel Levinas: Ensaio e entrevistas*, Perspectiva, São Paulo, 2007, p. 105 (la traduction du portugais est notre).

8 Par rapport à cette problématique-là, nous avons déjà apporté notre granit de sable, cfr., Pérez Espigares, P., «Emmanuel Levinas: ¿Por qué una metafísica 'a-tea'? Una lectura de Totalidad e Infinito», dans *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 69, num. 259, Comillas, Madrid, mayo-agosto 2013, pp. 275-299.

préalable sur lesquelles elle pourrait *se fonder*. Pour lui, il ne s'agit pas d'une branche du savoir, mais la «mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui»<sup>9</sup>.

Lévinas reproche à la tradition la «substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interprétation. Les étants se ramènent au Neutre de l'idée de l'être, du concept»<sup>10</sup>. Dès une position comme celle-là, comment peut-on faire attention à l'altérité singulière de l'être humain et comment aborder la moralité du moral ou le sens de l'éthique?

Il essaie de penser comment la préoccupation pour l'autre émerge dans l'homme sans son consentement préalable, sans une bonne volonté de sa part –position qui se trouve aux antipodes de n'importe quel exposé moraliste. Crise du sujet? Bien sûr. Crise du sujet? Il ne manquerait plus que cela.

Mais on peut poser la question de manière complètement différente: le moi c'est la crise même de l'être et de l'étant dans l'humain. C'est l'être qui entre en crise et voit déséquilibré le travail de l'essence (*wesen*), non parce qu'on devrait comprendre un nouveau secret sémantique dans ce verbe-là qu'on appelle légèrement «auxiliaire». C'est parce que moi, je me demande d'abord si mon être est justifié face à autrui que le pouvoir de l'origine et du propre entre en crise: parce que je me demande «si le *Da* de mon *Dasein* n'est pas déjà une usurpation de la place d'un autre»<sup>11</sup>. Jusque-là veut nous amener Lévinas.

### **Histoire d'un dés-accord**

On peut dire que Lévinas est devenu philosophe de la main d'Heidegger, expression peut-être exagérée mais qui prétend souligner à quel point c'est insuffisant parler ici d'influences, de possibles et de postérieures fidélités ou infidélités. Évidemment, sa pensée dialogue aussi et s'appuie sur autres «noms propres» très chers et estimés par notre auteur, parmi lesquels il faut remarquer Kant, Husserl, naturellement, Rosenzweig o Blanchot<sup>12</sup>.

---

9 Levinas, E., *TI*, op. cit., p. 67.

10 *Ibid.*, p. 110.

11 Levinas, E., *EN*, op. cit., 177

12 Cfr., Levinas, E., *Nombres propios*, Kadmos, Salamanca, 2008 (ci-après, *NP*). Lévinas rend un impressionnant hommage à des philosophes ou lettrés que, d'une manière ou d'une autre, il a rencontrés dans son chemin et par lesquels il s'est senti interpellé, «[...] des gens dont les œuvres, au-delà du nom propre, permettaient de penser à l'aube d'une intelligibilité différente, une autre manière de penser le *sens*. *Ibid.*, 14.



Lévinas a également décrit comment il a commencé à s'intéresser à la philosophie à partir de ses lectures des auteurs russes comme Puschkin, Lermontov, Tolstoï e, surtout, Dostoïevski qui, d'après lui, avaient des préoccupations par des questions fondamentales, des véritables inquiétudes métaphysiques. Il a aussi manifesté l'importance que pour lui les professeurs avec lesquels il a fait connaissance à Strasbourg au début de sa démarche philosophique, «les vrais hommes, les inoubliables»<sup>13</sup>. Par ailleurs, il est convaincu que «toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques» et, dans ce sens, la lecture de la Bible joue un rôle décisive dans sa pensée philosophique<sup>14</sup>.

Tenant compte de ce qui précède, nous croyons que son interlocuteur principal est, après tout, le surnommé «maître d'Allemagne». Lévinas pense toujours *avec* et *dès* Heidegger. Et bien que certaines de ses critiques puissent être qualifiées de véhémentes et même de virulentes, il faut souligner qu'il s'agit toujours de distances et frictions qui se matérialisent *à l'intérieur* même de la pensée heideggérienne. Ce n'est pas seulement à dire que Lévinas parle en connaissance de cause, puisque il connaît très bien son œuvre, mais aussi que penser *contre* Heidegger entraînait penser contre lui-même.

Pour lui, la «difficile liberté» de tout penseur passe par «quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggérienne»<sup>15</sup>. En conséquence, sa prétention n'est pas de laisser en arrière ou surpasser Heidegger, mais de le traverser et tordre dès l'intérieur pour appréhender d'une autre façon l'intelligibilité du réel, le lieu ou *non-lieu* de l'être humain dans le monde. En définitive, une autre expérience de l'événement de sens qui éclaire et met en place la pensée. Par ailleurs, Lévinas a montré beaucoup de fois sa sincère admiration pour le génie et brillance de Heidegger, à qui considérait comme «le plus grand philosophe du XXe siècle, peut-être un des plus grands du Millénaire»<sup>16</sup>. Dans un de ses premiers articles, où il faisait un tour d'horizon de la philosophie de Fribourg, «ville de la phénoménologie» dans les années 20, il a mis l'accent sur la

---

13 Cfr., Poirié, F., *Emmanuel Levinas, ensaio e entrevistas*, op. cit., pp. 58-59 (la traduction du portugais est notre).

14 Lévinas, E., *EI*, op. cit., p. 26. Se reporter également à Levinas, E., *DOM*, op. cit., 65. Ce sont de références sur l'héritage Hébraïque dans la pensée de Lévinas les œuvres de Catherine Chalié, surtout *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Herder, Barcelona, 2004. En Espagne aussi cette thématique a été abordée notamment par Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Sígueme, Salamanca, 2007, voir en particulier pp. 25-50 et pp. 313-361.

15 Levinas, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 18 (ci-après, *EE*).

16 Levinas, E., «Filosofía, justicia y amor», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 141 (ci-après, *EN*).

nouveauté que sa philosophie représentait et la révolution qu'elle allait provoquer<sup>17</sup>. Il est très illustratif à cet égard la manière dont il exprime le choc qu'il a expérimenté quand il a assisté à ses cours pendant sa jeunesse et quand il a lu son œuvre de 1927. Enquêté sur les motifs qui l'ont mené à s'approcher à la phénoménologie, et après avoir souligné la fécondité du méthode inauguré par Husserl, il affirme: « Pour parler un langage de touriste, j'ai eu l'impression que je suis allé chez Husserl et que j'ai trouvé Heidegger. [...] Chez Heidegger [...] chaque page était nouveauté. [...] Je vous raconte des impressions, je ne suis pas sûr qu'elles étaient aussi vraies comme sincères [...]. Tout semblait inattendu chez Heidegger, les merveilles de son analyse sur l'affectivité, les nouveaux accès au quotidien, la différence entre être et étant, la fameuse différence ontologique»<sup>18</sup>.

Or, cette admiration et respect intellectuel, comme il peut être apprécié, ont sa raison d'être dans *Être et Temps*, œuvre que Levinas situe entre les plus «beaux» et importants «quatre ou cinq» livres de la philosophie, un «chef d'œuvre de la phénoménologie»<sup>19</sup>. D'après lui, si l'œuvre ultérieure de Heidegger est encore valide, c'est grâce à cet impressionnant travail de 1927, bien qu'il reconnaisse que la lecture de l'appelé *deuxième* Heidegger est plus superficielle et n'a pas fait une impression comparable ni convaincante à cause de la disparition de la rigueur phénoménologique: «La rigueur avec laquelle cela était pensé dans l'éclat des formulations, absolument impressionnantes. Jusqu'à présent cela m'est souvent plus précieux que les dernières conséquences spéculatives de son projet, la fin de la métaphysique, les thèmes de l'*Ereignis*, le *es gibt* dans sa mystérieuse générosité. Ce qui me reste c'est l'application géniale par Heidegger de l'analyse phénoménologique découverte par Husserl et, hélas, l'horreur de 1933»<sup>20</sup>.

Lourde tâche, celle de vouloir «s'émanciper» du maître, pour la profondeur du *corpus* philosophique heideggérien ainsi que pour tout ce que la figure du penseur allemand représente pour la philosophie contemporaine; une tâche, peut-être traumatique aussi par les fortes attentes suscitées par un penseur si puissant et si vigoureux, mais qui a fini par participer catastrophiquement, mais pas par hasard, aux

---

17 Levinas, E., "Friburgo, Husserl y la fenomenología" (1931), en *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 89-100.

18 Poirié, F., *Emmanuel Levinas, ensaio e entrevistas*, op. cit., p. 64.

19 Levinas, E., *Ética e infinito*, op. cit., p. 35; "Filosofía, justicia y amor", op. cit., 141. Igualmente puede verse "El otro, la utopía y la justicia", dans *Entre nosotros*, op. cit., p. 273.

20 Poirié, F., *Emmanuel Levinas, ensaio e entrevistas*, op. cit., p. 65 (la traduction du portugais est notre).

événements les plus tragiques de l'histoire de l'Europe, fait que Levinas n'a jamais pu oublier.

Maurice Blanchot, son très proche ami, a décrit dans quelque occasion cet engagement heideggérien comme une «blessure» pour la philosophie, et une blessure difficile à soigner pour Levinas, qui probablement l'a prise pour une trahison personnel. Dans une de ses *Lectures Talmudiques* portant sur le pardon, il affirme que « on peut pardonner à beaucoup d'Allemands; mais il y a des Allemands à qui est difficile de pardonner. Il est difficile de pardonner à Heidegger»<sup>21</sup>, c'est difficile de pardonner à qui n'a jamais demandé pardon. Quelqu'un qui a soutenu que «exister, c'est philosopher», quelqu'un qui croit que le penser essentiel passe par prendre en charge la destinée historique, peut-être il ne sait pas, comme certains voudraient, séparer l'œuvre et la propre biographie et, dans ce sens, la responsabilité, non la culpabilité, est plus grande. Évidemment, personne est libre de se tromper, il serait illusoire d'exiger une parfaite cohérence entre ce que l'on dit et ce que l'on fait. Qui sait si le *schuldig-Sein*, sur lequel Heidegger nous a autant éclairés, lui est apparu à la fin de sa vie avec un nouveau *fond abyssal*, mais il est sûr qu'il n'a jamais exprimé publiquement ses regrets. Que ce soit purement pour une erreur causée par manque d'expérience, que pour être victime de la grandeur de sa propre pensée, comme d'aucuns l'affirment pour le justifier, cela n'enlève rien à ses responsabilités.

La lecture levinassienne de Heidegger, dans ce sens, a clairement un sens éthique et politique, mais il n'a rien de revanchard. Loin du rancunier « esprit de vengeance », elle n'est pas menée par une volonté de faire subir un long interrogatoire à Heidegger sur ses « écarts » politiques. Dans *Totalité et Infini*, où il se montre plus sévère et peut-être trop taxative à cet égard, Levinas souligne certaines ombres et incertitudes qui donnent à penser au pire, mais sa position est soutenue d'un point de vue philosophique. Cela a rien à voir, dans le cadre de cette vision, avec l'œuvre de Farías ou le plus nuancé Emmanuel Faye. Son interprétation se déroule dans un niveau strictement philosophique, dont l'argumentation se développe fréquemment à l'abri de la rigueur de la méthode phénoménologique. C'est là où la controverse entre les deux semble ne jamais finir.<sup>22</sup>

---

21 Levinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996, p. 47.

22 Jean-Luc Marion la décrit comme ça dans la préface de l'œuvre de G. González R. Arnáiz, Emmanuel Levinas: humanismo y ética, Cincel, Madrid, 1987, p. 14.

Notre travail sera donc, celui de recréer un dialogue qui, à proprement parler, n'a jamais eu lieu, puisque Heidegger n'a jamais répondu aux critiques de Lévinas. De ce fait, et sans prendre en considération le traumatisme qui constitue pour tous les philosophes «le cas Heidegger», nous parlons de «*des-accord*» («*des-encuentros*» en espagnol). Après tout, ils sont condamnés à ne jamais être d'accord et à s'éloigner irrémédiablement, étant donné qu'ils traitent les mêmes questions brûlantes bien que des manières très divergentes: la question du *sens*, la question de l'Être et le statut de l'ontologie et la métaphysique, la condition ou in-condition de l'homme, tous sont au même temps des points de friction et d'union.

Nous parlons aussi de «*des-accord*» justement par la manière dont leurs approches ont évoluées. Il semble parfois qu'ils avancent en parallèle, en se donnant le contrepoint l'un à l'autre, bien que nous avons l'impression que dans ce parallélisme ils prennent de chemins opposés, comme si ils se croisaient sur une voie à double sens. En reconsidérant constamment la question de l'Être, Heidegger commence par s'interroger sur la transcendance du *Dasein* vers l'être qui le constitue, et il finit par proposer, dès l'*Ereignis*, une nouvelle façon d'*habiter* le monde que, à notre avis, adopte une «*logique économique*» qui risque de se renfermer sur elle-même. Lévinas, pour sa part s'interroge en premier lieu sur «l'anonymat de l'Être» et analyse comment l'étant qui se forme en lui le fait en prenant la forme d'une «*intérieurité économique*», qui se trouvera plus tard dépassée ou transcendée par l'altérité qui coupe toute logique immanentiste.

Or, ce que nous venons de dire doit seulement nous servir à nous faire une idée de comment ces chemins se croisent. Néanmoins, la trajectoire d'un auteur, bien que l'on l'imagine comme un chemin, n'avance pas linéairement dans un sens cumulatif. C'est peut-être pour cela que la façon la plus appropriée de leur lire serait de faire plus attention à leurs interruptions que à leurs *chronologies*, c'est à dire, il serait mieux de suivre la trace de la *diachronie* de leur œuvres, en percevant les diverses essais de reprendre leurs questions<sup>23</sup>. À notre avis, Heidegger est un penseur qui avance comme les vagues, en élargissant à chaque fois le sens enveloppant de sa question. Il peut probablement se percevoir une diachronie dans ce point, mais ce n'est pas sûr. Lévinas, par contre, avance par à-coups, en renouant et dénouant ce qu'il vient de dire. À notre grand regret, nous suivrons ici une méthode plus conventionnelle pour décrire

---

23 C'est la proposition de François-David Sebbah dans son oeuvre *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001, pp. 185 ss. Se reporter également au travail de Derrida "En este momento en esta trabajo heme aquí", en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, pp. 81-116.

l'évolution de la pensée de Lévinas, afin de ne pas perdre ce fil qui se noue et se dénoue sans cesse. Nous tirerons parti du contrepoint de Heidegger pour essayer de transposer cette diachronie, qui est une façon de *se re-trouver* au-delà du *des-accord* (*des-encuentro*).

### **Une interruption après l'autre: la démarche de Lévinas**

Le chemin d'un penseur, si l'on peut parler de «chemin» au singulier après ce que nous avons déjà affirmé, c'est toujours et sans aucun doute un processus complexe et subtil. Nous préférons le terme «démarche» pour exprimer tous ces détours et interruptions qui le traversent. À cause des multiples hérédités qui l'inspirent, son originale façon de développer concepts, sa particulière rédaction – qui ne prétendait pas de s'éloigner des «catégories des professeurs» –, la démarche de Lévinas nous apparaît comme une démarche complètement inclassable.

On reste étonné d'un tel type de questions et interrogations que notre auteur ne pose pas exclusivement à Heidegger mais à la pensée occidentale en général. Ce sont des questions inattendues qui sont, au fond, une véritable exposition personnelle de quelqu'un qui pense que «en philosophie il faut toujours prendre les risques qui valent la peine»<sup>24</sup>. Quel risque? La peur de se ridiculiser, d'être mal compris? Non. Le risque est de signer une œuvre qui aspire à dire «l'u- topie de l'humain» sans se l'approprier, non plus pour la «laisser être» mais pour éviter son renfermement dans toutes les demeures, y compris celle du langage. Lévinas, donc, nous invite à nous dédire de ce que l'on a dit, comme si son œuvre était inachevée et il la présentait comme un prologue qui oblige à entrer dans le discours.

*Totalité et Infini* en est un bon exemple et, par conséquent, c'est plus qu'un tournant d'une trajectoire. Il serait vain et même violent de la diviser en étapes de manière exhaustive<sup>25</sup>. Toute fois, dans un souci de clarté, ce livre est le fil conducteur, en faisant une comparaison un peu naïve, entre une première période plus orientée vers l'ontologie –qui reçoit la «technique» phénoménologique–, et la période proprement

---

24 Levinas, E., DOM, op. cit., p. 65.

25 Par exemple, Petrosino, S. y Rolland, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984, p. 154. Voir aussi la élégante présentation de Patricio Peñalver y son explication de la démarche jusqu'à TI dans son œuvre *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 9-42.

éthique ou de maturité –qui expose une réélaboration très particulière de la phénoménologie qui a été considérée par certains comme un tour de vis inacceptable.

En effet, bien que les premiers débats de Lévinas avec l'ontologie dans ces articles, essais et livres aient déjà montré une inquiétude et nécessité *d'évasion*, il n'y avait presque aucun indice d'où il voulait orienter ce *envie* de «sortir de l'Être». Pourtant, les répliques à Heidegger sont déjà très claires à la fin des années 40 (dans *De l'Existence à l'Existant* -1947- et *Le Temps et l'Autre* -1948-) et prennent une spéciale force et profondeur dans *Totalité et Infini*. Le chemin est long d'ici jusqu'à celle qui est considéré l'œuvre phare, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974), et sont nombreuses les tentatives de repenser la question de la subjectivité et sa transcendance éthique.

Il serait injuste de réduire une œuvre de l'envergure de *Totalité et Infini* au rang d'une «période intermédiaire», mais une lecture provisoire –et peut-être toute lecture est, au fond, toujours provisoire–, peut nous aider à nous approcher à la confrontation avec Heidegger. D'une façon plus élégant mais également rhétorique, on pourrait affirmer que elle est «l'interruption de l'interruption». Quoi qu'il en soit, c'est un livre qui se dévoile facilement à cause de la tension qui charge le discours, un aspect que le lecteur le plus *sensé et patient* du livre, Jacques Derrida, a souligné dans son article «Violence et Métaphysique» (1967)<sup>26</sup>. Déchiré entre son intention de dépasser l'ontologie et son souhait de faire place à l'altérité que l'assiège des temps immémoriaux, le langage encore ontologique mais haché de *Totalité e Infini* tente de réécrire en termes éthiques la notion de subjectivité.

Ce qui est certain, c'est que après l'attaque de Derrida, entre d'autres raisons, le discours de Lévinas se module dans ce dernier grand travail, et le problème du «langage de la philosophie» prend le dessus: *comment parler ou comment pas parler* de ce que l'on considère *indicible* ou *indécidable*, dans ce cas, la responsabilité vers l'autre comme un principe d'individualisation, qui fait de la subjectivité un événement radicalement *aporéthique*. Puisqu'il ne s'agit pas de quelque chose de magique, mystérieux, ineffable ou secret, comment peut-on montrer, si l'élément clef était là, ou comment peut-on le comptabiliser avec le thème du concept, cette brèche faite au logos de l'être par l'intrigue éthique qu'il y a dans la relation intersubjective, quand l'essentiel de celui-là est se manifester en rassemblant toutes les différences, toute la transcendance dans

---

26 Derrida, J., «Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamientos de Emmanuel Levinas», dans J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-220.

l'immanence. Comment expérimenter sur le propre tissu de l'écriture ce qui l'altère et qui, au même temps, possibilité sa signification; comment insinuer en surface de texte, dans l'inévitable présent d'un discours, ce qui paradoxalement et simultanément exige l'instauration de son ordre en le bouleversant.

### **Plan de travail et objectifs**

Le passage de l'ontologie à l'éthique, ou plutôt, la tension entre elles, est ce qui conforme et constitue «l'événement de la subjectivité», parce que c'est comme ça qu'il faut penser au sujet, comme un événement. C'est pour cela que nous parlons du «sujet à la croisée», pas seulement parce qu'il est le point du débat, mais parce que lui-même est la croisée, ou plutôt, c'est «autrement qu'être».

La réflexion de Lévinas se déplace d'une conception ontologique à une conception éthique de la subjectivité. C'est-à-dire, il ne tente pas seulement de décrire, tant préalablement que séparément, le sens ontologique de la subjectivité pour comprendre plus tard et par contraste, sa réarticulation éthique; il tente plutôt de reconnaître *l'ambigüité* qui la traverse, la ambigüité que caractérise le processus de subjectivation, ce qui sera découvert et examiné de près par Lévinas de façon de plus en plus nuancée et précise au point de que pour lui, pour aussi paradoxale qu'il paraisse, l'ontologie est d'une certaine manière animée par la nécessité de quitter l'être, et le sujet en serait la preuve.

Par conséquent, le «passage» de l'ontologie à l'éthique peut uniquement s'explicitier si la tension inhérente à la «naissance latente» de la subjectivité est présente. Une tension que notre auteur n'a pas cessé d'analyser tout au long de son œuvre et qui le permet de découvrir le sens éthique de la transcendance. Il sera, en fait, découvert et examiné de près par Lévinas de façon de plus en plus nuancée et précise au point de que pour lui, pour aussi paradoxale qu'il paraisse, l'ontologie est d'une certaine manière animée par une nécessité de quitter l'être, et le sujet en serait la preuve.

Sans aucun doute, ce sont les idées du Bien de Platon et de l'Infini de Descartes à guider la philosophie de Lévinas et elles le permettent de réfléchir sur la transcendance d'une façon inédite. Pourtant, il faut prendre en compte que ces idées ont une signification à partir de la subjectivité, subjectivité qui doit toujours se justifier auprès de l'autrui. Il faudrait donc penser au Bien ou à l'Infini avec Lévinas comme celui qui se situe au-delà de l'être; il faudrait l'accompagner dans sa tentative de libérer un sens qui

ne soit pas réduit au sens ou à la vérité de l'être. Sa particulière phénoménologie réside dans la traduction des notions philosophiques formelles dès la situation humaine dans laquelle elles se produisent effectivement; c'est pour cela qu'idée de transcendance ne peut pas être coupée ou pensée en dehors du contexte phénoménologique duquel elle naît, c'est à dire, de la relation avec l'autre, où précisément le «moi» accède à sa véritable humanité. D'où le sens éthique de la transcendance qui ne se réalise pas dans quelque type de trans-monde ni dans un ordre en dehors du temps. Sa façon paradoxale et énigmatique de signifier sera celle de se signaler dans l'être, même si comme une excédent ou une interruption de celui-là, ce qui Lévinas prend comme une dia-chronie du temps.

Ce double mouvement de participation sans participation ou de inscription et excription, implique que cette sortie ou excès, qui signifie la transcendance et qui vient à questionner l'être comme le dernier horizon de la pensée et du sens, doit inévitablement prendre en compte l'être même, parce que il est le vrai point de départ. Il ne faut pas perdre de vue, afin de bien comprendre ce qui précède, que ce dynamisme du sens se sustente ou s'effectue dans le processus de subjectivation, c'est à dire, on ne peut que le percevoir dans un étant constitué par ce double mouvement d'enveloppement autour de l'être et de séparation de l'être. D'où que Lévinas parle de «l'u-topie de l'humain»: pour que le sens de la transcendance scintille dans l'être il faut que au même temps «doit être» et que, pourtant, il se trouve obligé à se détacher de lui. On peut dire que Lévinas distingue deux dimensions de la subjectivité, et nous allons l'exposer comme ça dans notre étude, dont son ambiguë articulation il n'a cessé de décrire. Il l'a décrit lui-même dans certaines occasions:

«Ma première idée était que peut-être l'«étant», le «quelque chose» qu'on peut désigner du doigt, correspond une maîtrise de l'«il y a» qui effraie dans l'«être», Je parlais donc de l'étant ou l'existant déterminé, comme d'une aube de clarté dans l'horreur de l'«il y a» [...] Je parlais ainsi de l'«hypostase» des existants, c'est-à-dire di passage allant de l'être à un quelque chose, de l'état de verbe à l'état de chose. L'être qui se pose, pensais-je, est «sauvé». En fait, cette idée n'était qu'une première étape. Car le moi qui existe est encombré de tous ces l'existence qu'il domine. L'encombrement de l'existence était la forme que prenait pour moi le fameux «Souci» heideggérien. D'où un tout autre mouvement : pour sortir de l'«il y a», il faut non pas se poser, mais se déposer; faire une acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de



souveraineté par le moi, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-interessée.»<sup>27</sup>

Notre travail commence donc (chapitre I), par inscrire la problématique en exposant les diverses manières dont Heidegger et Lévinas abordent la critique du sujet et la reformulent en termes de *ipseité*, pour essayer d'éclairer plus tard comment son désaccord trouve son origine dans leur vision respective de l'Être et, en fait, de la métaphysique.

Ensuite (chapitre II), nous analysons ce que nous avons considéré explicitement comme l'événement de la subjectivité, tel qu'il apparaît dans ces premières œuvres et que, postérieurement va prendre diverses formes: il s'agit de déduire la signification de l'étant subjective dans l'être, c'est-à-dire, d'analyser comment le moi se fait sentir dans l'être et de voir la tension qui bouge ici, une tension qui se montre dans le caractère articulé de l'instant et qui est une sorte de trace de l'autre absent, alors que, en principe, le moi se voit traqué par l'Être, par son propre être.

Après (chapitre III), nous voyons cet événement, décrit par Lévinas dans ses premières œuvres comme hypostase, se concrétiser plus tard dans Totalité e Infini comme séparation et jouissance. Ce moment est la rupture de l'anonymat de l'être impersonnel ou, plutôt, la résistance à la totalité.

Ce paradoxale manière de s'inscrire dans l'être se concrétise dans le rapport économique avec le monde, puisqu'elle peut «exister au seuil d'une porte derrière laquelle on peut se retirer» (EE, 134) ou, en d'autres termes, elle est toujours sur le point de partir vers l'intérieur» (TI, 174). On peut dire que quand il essaie de décrire ces événements, Lévinas procède dans l'ordre inverse à Heidegger: tandis que le penseur allemand interroge l'étant pour comprendre le sens de l'être, Lévinas pars de l'être pur pour déterminer la rupture que l'apparition d'un existante introduit dans l'être, la subjectivité d'un sujet.

Dans l'analyse de la dimension éthique de la subjectivité (chapitre IV) on essaie de montrer l'unicité du moi à partir de la responsabilité pour l'autrui, ou plutôt, son mouvement vers le Bien come dé-position, la production de l'Infini que guide son existence comme être-pour-autrui, moment où on ne dit plus «je suis» mais «moi-voici», c'est le moment de dé-possession où le moi se défait de son être et s'expose à

---

27 Levinas, E., EI, op.cit., pp. 49-51.

l'autrui. Pourtant, c'est une exposition si forte que, curieusement, le moi se voit au même temps renfermé sur soi-même.

Pour terminer, nous visons comment on pourrait penser la politique dès une position comme celle de Lévinas, domaine que nous aimerions continuer à rechercher.

### **Objectifs**

#### 1) Objectif principal:

-Montrer comment la réarticulation ou déconstruction éthique de la subjectivité par Levinas se déroule en portant comme toile de fond la critique de Heidegger de celle-ci et parvient à révéler des aspects impensables pour son prédécesseur.

#### 2) Objectifs secondaires:

-Analyser, en utilisant le contrepoint Heidegger, l'évolution sinueuse de Lévinas à cet égard.

-Montrer la légitimité de la question sur le sujet pour continuer à penser les notions de liberté et de responsabilité.

### **Réflexions finales**

«Si je ne réponds pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne réponds que de moi, suis-je encore moi ? » (Talmud de Babilonia. Traité d'Aboth 6<sup>a</sup>). Peut-être cette phrase, citée en exergue par Lévinas en *Humanisme de l'autre homme* puisse servir pour résumer le dilemme où, selon lui, se trouve l'individu, le carrefour qui le constitue. Cela suffit de le comparer avec la devise pindarique dont Heidegger résume ce qu'il essaie de nous transmettre: «Deviens qui tu es!», pour nous apercevoir de la différente sensibilité des deux auteurs.

Or, le philosophe français n'est pas un ingénu ni un moraliste, et il qualifie d'hypocrite une civilisation comme la nôtre, qui reste «attachée à la fois au Vrai et au Bien ». Avec ça, il ne disqualifie ni l'un ni l'autre. Il ne méprise l'aspiration à eux, l'hypocrisie c'est plutôt de prétendre les réconcilier ou de poursuivre exclusivement l'un d'eux en oubliant la tension dans laquelle ils cohabitent. Cette contradiction ou cette aporie est la vie même, plus ou moins proche de la conscience et l'existence. La vie serait cet intervalle, ce décalage qui traverse l'un et désarçonne l'autre. C'est à cause de cela que la philosophie arrive toujours avec du retard. La lucidité de sa critique, avec

la vérité et la liberté comme drapeau, sont dépassées par la vie, qui n'est que contradiction. Lévinas, loin de se dégonfler, nous invite à confronter ce retard et revendique le scepticisme comme fils légitime de la philosophie. Mais, rien à voir avec le scepticisme épistémologique ou moral, il s'agit d'un scepticisme qui sert d'aiguillon, réveille la conscience bouchée dans le concept et dégoûte l'existence qui persévère dans l'être. Voilà la scène où naît la subjectivité, fixée à ces contradictions.

Selon Heidegger, la subjectivité consiste, essentiellement, en autocertitude réfléchie, pensée représentative et autonomie, des traits qui constituent l'auto-position à travers lesquels la conscience devient individu, fondement autoentretenu à partir duquel le monde est objectivé. Si c'était possible de reposer la question de l'être à nouveau, c'était parce que cette question était enveloppée dans la même constitution ontologique de l'être humain ou, plutôt, parce que celui est enveloppé par elle. Le *Dasein* est cet être auquel «appartient» son être et lorsqu'il dit «je suis» veut dire «je *ex*-siste», remis à la responsabilité de faire à cause d'être, en impliquant «l'être en chaque cas à moi», c'est ce que l'on signale avec la *Jemeinigkeit*, une tâche problématique, ouverte, personnelle et intransférable qui me singularise.

Ce que Lévinas questionne, et qui admet la critique à la primauté de la autoconscience, est que l'existence -qui est toujours mon existence, qui est mienne- aie ce caractère transitive, du moins selon Heidegger. Lévinas distingue la relation avec mon être et la relation avec le monde, même si elles sont entrecroisées. Quand est-ce que l'homme fait face à son inexorable facticité? Quand il reste tout seul, quand il *est* dans une solitude complète avec lui-même, quand il se heurte à son être. Mais loin de supposer un événement de sens, Lévinas le considère presque une absurdité.

Avec la réplique à Heidegger, il tente de remettre en question la primauté de la question de l'être, et nous ont essayé de l'expliquer ici dans ce sens. Pour qu'il se fasse question, pour qu'il y ait quelque chose qui puisse être assumé, même si c'est mon propre être, il faut un espacement, une distension au sein de l'être, quelque chose qui le fracture pour y motiver le dynamisme de la question. Peut-être, avant que le *Dasein* s'ouvre au sens de l'être il y a l'acte par lequel l'homme domine ou apprivoise son être. Il ne s'agit pas de mettre l'accent ingénument sur l'étant et abandonner l'être pour favoriser celui-là, mais de reconsidérer la relation entre l'étant et l'être. Alors, il s'agit de penser la différence ontologique non comme déjà ouverte par la compréhension d'un sens, mais par la prise du fait pur d'être qui, comme ça, échappe de toute herméneutique.

Puisqu'il n'est pas un événement anthropologique, et Lévinas est d'accord, comment est-ce que l'être se met comme question? D'où naît, si l'on peut poser une telle question, son énergie, son pouvoir, sa persistance? L'aventure de l'*esse*, de l'«essance» –Lévinas l'appel comme ça pour souligner sa dimension verbal et de événement anfibologique– se développe dans l'*être-là* de l'homme qui *doit-être* et qui questionne. Que l'homme *est* signifie qu'il *doit-être*; son humanité se réduit au travail d'être et Heidegger déduit cet ipséité de l'être humain à partir de l'essance de l'être.

Antérieur à la question de l'être du Dasein, c'est la «question de le propre» ou le «propre comme question», qui pour Lévinas est intrinsiquement lié avec l'existence du Dasein quand elle se manifeste dans un soi-même inadmissible comme pouvoir et avec l'Être qui se manifeste dans son positivité comme le Même en s'imposant comme question. D'où que son cible soit le *Jemeinigkeit*, que il relationne directement avec l'Ereignis, avec l'événement destinal de l'être.

Ce que nous avons tenter d'expliquer donc est une radicalisation de la facticité du *Dasein* jusqu'à voir en elle, non quelque chose d'énigmatique o *unheimlich*, qui est une extravagance apprivoisée, parce que le Dasein se récupère et transcende tout de suite. Être, exister, que je sois ou que je existe, voilà l'absurde, «devoir-être» sans cesse, ne pas pouvoir arrêter d'être moi-même. Si le secret de la transcendance du *Dasein* comme être-dans-le-monde réside dans sa facticité, la question est comment c'est possible, après avoir souligné cette passivité du *Dasein*, émerge à continuation ce pouvoir-être soit comme acte pur, soit encore comme courage. Si la facticité m'oblige à devoir être, la transcendance, comme son corrélât, m'emmène à être soi-même, qui est ce que je dois proprement être. Cela ne serait pas un différer mais un transporter continu en spirale, qui pivote sur lui-même.

En conséquence, la naissance de la subjectivité, un véritable événement ontologique pour Lévinas, est maintenant un essai pour sortir de l'être, pour se libérer de l'absurde, en ouvrant une brèche dans cette présence. Le présent est justement ça, un instant articulé, un espace qui se prolonge dans notre relation avec le monde, mais qui après se renferme encore, mais il est en tout cas un premier pas totalement nécessaire pour mettre en place le mouvement de excedance vers le Bien, quand l'autre dénoue le noe du présent. L'aporie redouble quand l'autre s'impose à moi avec la même détermination que l'être, en me laissant enclavé à moi-même. C'est cette tension qui doit «gérer» le moi, le soi-même est cette tension. La différence subtile, qui signifie comme *trace*, c'est que je ne suis pas dans la question, mais je suis mis en question, je dois

justifier mon être, et pour le faire on doit différer cette responsabilité infinie qui s'impose à moi, en la connectant avec la praxis politique.

Et entre ces deux excès, il y a l'ambiguïté du moi: «à la fois le point même où l'être et l'effort en vue d'être, se crispent en un *soi-même* en ipséité tordue dur elle-même, et primordiale et autarcique, et le point où est possible l'étrange abolition ou suspension de cette urgence d'exister et une abnégation dans le souci pur les 'affaires' d'autrui» («De l'unicité»-*Entre Nous*).

C'est ainsi que nous avons traité, lors de la comparaison de ces deux façons d'aborder la critique à la subjectivité, en soulignant la réplique de Lévinas, que il manifeste un peu plus délicatement la tension inhérente entre une liberté, entendu comme persévérance dans l'être, et une responsabilité, non un simple contrat, mais qui naît de la facticité même de l'existence, est vraiment infinie, au-delà de toute culpabilité.

D'autre côté, nous avons vu deux aspects qui peuvent être intéressants par rapport à la position heideggérienne A) dans son analytique de l'existence et dans sa façon de considérer l'événement de l'être, on aperçoit, d'après Lévinas, quelque interiorité qui l'avait peut-être passé inaperçue. La façon levinassienne de reposer la différence ontologique nous a permis de penser la interrelation de la facticité et la transcendance selon ce point de vue. B) En conséquence, c'est im-pensable, à notre avis et c'est ce que nous avons explicité, de penser la transcendance à l'aide de cette extaticité de l'existence ou comme événement destinal de l'être, puisque ce qui le soutend est une réserve mystérieuse de sens qui se présente indéfectiblement comme originaire et approprié.

Malgré cela, les fronts sont encore ouverts entre ces deux penseurs, et ils représentent un défi inépuisable que Lévinas a affronté et a donné comme résultat le impossible. C'est une tâche difficile que nous avons mentionné initialement, la tâche du pardon, qui, comme Derridas aurait dit, désajuste toute logique économique en estompant la frontière entre le donner et le prendre. Conscient de cela, sachant que il n'est pas possible de se pardonner à soi-même, sachant que le pardon ne peut pas se donner comme un présent sans perdre son sens, Lévinas n'a pas relâché ses efforts pour dialoguer avec Heidegger et il a toujours reconnu qu'il lui était redevable: «Ces lignes et celles qui suivent doivent beaucoup à Heidegger. Déformé ou mal compris? Du moins

cette déformation n'aura-t-elle pas été une façon de renier de la dette, ni cette dette une raison d'oublier»<sup>28</sup>.

C'est Lévinas qui nous a appris à penser et à sentir l'«asymétrie» éthique dans laquelle nous nous trouvons par rapport à l'autre, ce qui veut dire, ni plus ni moins, que je ne doit pas exiger de l'autre plus que de moi-même. C'est pourquoi il reprend sans cesse, sans oublier, l'œuvre de Heidegger, comme si il attendait le pardon pour se libérer finalement de la dette, et son oeuvre, d'une certaine manière, lui rend hommage, ce qui pourrait indiquer un pardon en lui-même *insortable*.

---

28 Levinas, E., *DOM*, p. 88, nota 28.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

#### EMMANUEL LEVINAS

- *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), Sígueme, Salamanca, 2004 (trad. T. Checchi)
- *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Payot & Rivages, Paris, 1997.
- *De la evasión* (1935), Arena Libros, Madrid, 1999 (trad. de Isidro Herrera) / *De l'évasion* [ed. original 1982], Fata Morgana / Le livre de Poche, Paris, 1982.
- *De la existencia al existente* (1947), Arena Libros, Madrid, 2000 (trad. de P. Peñalver) / *De l'existence à l'existant* [ed. original 1986], Vrin, Paris, 1993.
- *El tiempo y el otro* (1948), Paidós, Barcelona, 1993 (trad. J. L. Pardo Torío) / *Le temps et l'autre* [ed. original 1979], PUF, Paris, 2007.
- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), Síntesis, Madrid, 2005 (trad. M. Vázquez) / *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [ed. original 1949], Vrin, Paris, 2006.
- *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), Sígueme, Salamanca, 1995 (trad. D. E. Guillot) / *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [ed. original 1971], Le livre de Poche, Paris, 2009.
- *Difícil Libertad* (1963 y 1976), Caparrós, Madrid, 2004 (trad. de Juan Haidar) / *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [ed. original 1976], Albin Michel/Le livre de poche, Paris, 2003.
- *Cuatro lecturas talmúdicas* [ed. original 1968], Riopiedras, Barcelona, 1996 (trad. de M. García-Baró).
- *Humanismo del Otro Hombre* (1972) Caparrós, Madrid, 1993 (trad. de Graciano González-Arnáiz) / *Humanisme de l'autre homme* [ed. original 1972], Fata Morgana, Paris, 1987.
- *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974), Sígueme, Salamanca, 1995 (trad. de Antonio Pintor Ramos) / *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [ed. original 1978], Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.

- *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid, 2000 (trad. de J. M. Cuesta Abad) / *Sur Maurice Blanchot* [ed. original 1975], Fata Morgana, Paris, 1995.
- *Nombres propios* (1975), Mounier, Madrid, 2008 (trad. C. Díaz) / *Noms propres* [ed. original 1976], Fata Morgana/Le livre de poche, Montpellier, 1987.
- *Dios, la muerte y el tiempo* (1975-1976), Cátedra, Madrid, 1994 (trad. de M. L. Rodríguez Tapia) / *Dieu, la mort et le temps* [ed. original 1993], Grasset/Le livre de poche, Paris, 2006.
- *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1997 (trad. de S. López Campo) / *Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* [ed. original 1977], Éd. de Minuit, Paris, 2007.
- *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991 (trad. de J. M. Ayuso Díez) / *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* [ed. original 1982], Fayard/Culture/Le livre de poche, Paris, 2006.
- *De Dios que viene a la Idea* (1982), Caparrós, Madrid, 1995 (trad. de G. González R.-Arnaiz y J. M. Ayuso Díez) / *De Dieu qui vient à l'idée* [ed. original 1982], Vrin, Paris, 2004.
- *Transcendance et intelligibilité*, suivi d'un entretien, Labor et Fides, Genève, 1984.
- Prefacio a: ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986
- *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997 (trad. de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal) / *Hors sujet* [ed. original 1987], Fata Morgana/Le livre de poche, Montpellier, 1987.
- *Autrement que savoir*, Osiris, Paris, 1988.
- *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993 (trad. de J. L. Pardo) / *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [ed. original 1991], Grasset/Le livre de poche, Paris, 2007
- *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006 (trad. de Tania Checchi) / *Les imprévus de l'histoire* [ed. original 1994], Fata Morgana/Le livre de poche, Paris, 2008.
- *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura* [ed. original 1994], Trotta, Madrid, 2001 (trad. de A. Domínguez Leiva).
- *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris, 1998.
- *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, PUF, Paris, 2000.



- *Escritos Inéditos 1*, Trotta, Madrid, 2013 (trad. de M. García-Baró, M. Huarte y J. Ramos) / *Carnets de captivité et autres inédits* (œuvres 1), Grasset/IMEC, Paris, 2009 (dir. R. Calin et C. Chalier).
- *Escritos Inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015 (trad. de M. García-Baró y M. Huarte) / *Parole et Silence et autres conférences inédites* (œuvres 2), Grasset/IMEC, Paris, 2009 (dir. R. Calin et C. Chalier).
- *Eros, Littérature et Philosophie. Inédits* (œuvres 3), Grasset/IMEC, Paris, 2009 (dir. J.-L. Nancy et D. Cohen-Levinas).

## ENTREVISTAS

- « Filosofía, justicia y amor » (1982), en E. Levinas, *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993 (trad. de J. L. Pardo), pp. 127-147.
- « Diálogo sobre pensar-en-otro » (1987), en E. Levinas, *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993 (trad. de J. L. Pardo), pp. 247-255.
- « Visage et violence premier » (1987), en A. Münster (dir.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*, Séminaire du Collège International de Philosophie, Kimé, Paris, 1995, pp. 129-143.
- « El otro, la utopía y la justicia » (1988), en E. Levinas, *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993 (trad. de J. L. Pardo), pp. 269-289.
- Entretien en J.-C. Aeschlimann (ed.), *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas*, Bacoñnière – Neuchâtel, 1989, pp. 9-16.
- Entretien avec P. Ricoeur et d'un échange de lettres entre E. Levinas et P. Ricoeur, en J. Halpérin; O. Mongin; G. Petidemange ; J.-C. Aeschlimann (eds.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Bacoñnière, Neuchâtel, 1994, pp. 21-36.
- Entretiens avec Emmanuel Levinas (1992-1994), en M. Saint-Cheron, suivis de Levinas entre philosophie et pensée juive, Le Livre de Poche, Paris, 2006, pp. 21-52.

## MARTIN HEIDEGGER

- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), Alianza, Madrid, 1999 (trad. de Jaime Aspinza).
- *Ser y Tiempo* (1927), FCE, México, 1980 (trad. de José Gaos) / Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998 (trad. de Rivera C., J. E.) / *Sein und Zeit* [ed. original 1927], MAX NIEMEYER VERLAG, Tübingen, 1993.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) [ed. original 1975], Trotta, Madrid, 2000 (trad. de Juan José García Norro).
- *Principios metafísicos de la lógica* (1928) [ed. original 1978], Síntesis, Madrid, 2007, (trad. de Juan José García Norro).
- *Kant y el problema de la metafísica* (1929) [ed. original 1954], FCE, Madrid, 1993 (trad. G. Ibscher Roth).
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (1936-1938) [ed. original 1989], Biblos, Buenos Aires, 2003, (trad. de Dina V. Picotti C.).
- *Preguntas Fundamentales de la Filosofía* (1937-1938), Comares, Granada, 2008 (trad. A. Xolocotzi Yáñez).
- *Parménides* (1942-1943), Akal, Toledo, 2005 (trad. de Carlos Másmela ).
- *Introducción a la metafísica* (1953) [ed. original 1987], Gedisa, Barcelona, 2003 (trad. de A. Ackermann Pilári).
- *Camino de campo / Der Feldweg* (1953) [ed. original 1989], Herder, Barcelona, 2003, (ed. bilingüe, trad. de C. Rubies).
- *Conferencias y artículos* (1954), Serbal, Barcelona, 1994 (trad. de E. Barjau):
  - « La pregunta por la técnica », 1953.
  - « Superación de la metafísica », 1936-1938.
  - «¿Qué quiere decir pensar? », 1952.
  - « La cosa », 1950
  - « Construir, habitar, pensar », 1951.
  - « ...Poéticamente habito el hombre... », 1951.
- « La constitución onto-teo-lógica de la metafísica », en *Identidad y diferencia* [ed. original 1957], Anthropos, Barcelona, 1990 (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), pp.99-157.
- *De camino al habla* [ed. original 1959], Serbal, Barcelona, 1987.

- *Nietzsche I y II* [ed. original 1961], Destino, Barcelona, 2000 (trad. de Juan Luis Vermal).
- *Tiempo y Ser* (1969) [ed. original 1988], Tecnos, Madrid, 1999 (trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque).
- *Hitos* [ed. original 1976], Alianza, Madrid, 2000, (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte):
  - « ¿Qué es metafísica? » (1929).
  - « De la esencia del fundamento » (1929).
  - « De la esencia de la verdad » (1930).
  - « Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’ » (1943).
  - « Carta sobre el ‘Humanismo’ » (1946).
  - « Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’ » (1949).
  - « En torno a la cuestión del ser » (1955).
- *Caminos de bosque* [ed. original 1984], Alianza, Madrid, 1998, (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).
  - « El origen de la obra de arte » (1935/36).
  - « La época de la imagen del mundo » (1938).
  - « La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ » (1943).
  - « La sentencia de Anaximandro » (1946).

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- « Emmanuel Levinas », *Rue Descartes*, nº 19, février, Quadrige/PUF, 1998.
- ABEL, O., « L’insomnie de l’être », en D. Cohen-Levinas et B. Clément. (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 215-233.
- ABENSOUR, M., « Penser l’utopie autrement », en C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Cahier de l’Herne*, « Emmanuel Levinas », L’Herne/Le livre de poche, Paris, 1991, pp. 572-602.
- \_\_\_\_\_, « Le Mal élémental », en *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, Payot-Rivages, Paris, 1997, pp. 27-108.
- \_\_\_\_\_, « L’an-archie entre métapolitique et politique », en G. Bensussan, (dir.), *Levinas et la politique, Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14 automne, 2002, pp. 109-131.
- \_\_\_\_\_, « L’extravagante hypothèse », en « Emmanuel Levinas », *Rue Descartes* [ed. original 1998], Quadrige/PUF, Paris, 2006, pp.55-83.

- ÁLVAREZ, E., « El Dasein y la crítica de la filosofía del sujeto en Ser y Tiempo », en E. Álvarez, E. (ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Cuaderno Gris, N° 8, Madrid, 2007, pp. 89-117.
- ANDREU, J. M., « La dialéctica del juego en el oráculo manual », en J. F. García Casanova, (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Comares, Granada, 2003, pp. 95-130.
- AYUSO DÍEZ, J. M., « Arrostrar la idolatría. Convertir las miras del Yo », en J. A. Sucasas Peón (coord.), *Emmanuel Levinas: Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, N° 176, enero-febrero, Barcelona, 1998, pp. 44-54.
- BAILHACHE, G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994.
- BANON, D., « La tentation de la théologie ? », en D. Cohen-Levinas et S. Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardés, n° 42, IN PRESS, Paris, 2007, pp. 31-43.
- BÁRCENA, F. (et als), *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- BARROSO RAMOS, M. y PÉREZ CHICO, D. (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004.
- BENOIST, J., « Être soi-même : Heidegger et l'obsession de l'identité », en *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 94, N° 1*, 1996, pp. 69-91.
- \_\_\_\_\_, « Le cogito lévinassien : Levinas et Descartes », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp.105-122.
- BENSUSSAN, G., « Emmanuel Levinas devant la philosophie allemande », en G. Bensussan (dir.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, PUF, Paris, 1997, pp. 185-197.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *Levinas et la politique*, en *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14, automne, 2002.
- \_\_\_\_\_, « La précession de l'éthique sur la Justice : Face-à-face et pluralité », en G. Bensussan (dir.), *Levinas et la politique. Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14 automne, 2002, pp. 9-19.
- \_\_\_\_\_, « Quand faire c'est dire. Naase venichma dans l'œuvre de Levinas », en D. Cohen-Levinas et S. Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et Judaïsme*, IN PRESS ÉDITIONS, Paris, 2002, pp. 37-56.

- \_\_\_\_\_, « Levinas et l'exercice de la philosophie », en D. Cohen-Levinas (ed.), *Levinas*, Bayard, Paris, 2006, pp. 257-275.
- \_\_\_\_\_, « Mouvement, immémorial amour », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 293-303.
- \_\_\_\_\_, *Éthique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Strasbourg, 2008.
- BERCIANO VILLALIBRE, M., *Superación de la metafísica, en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991.
- \_\_\_\_\_, « El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger », en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger* Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, pp.91-118.
- \_\_\_\_\_, « ¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger? », en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, num. 10, 1992, pp. 435-450.
- \_\_\_\_\_, *La revolución filosófica de Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- BERNASCONI, R., « Ni la condición ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Levinas y la deducción de una política desde la ética », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 43-58.
- \_\_\_\_\_, « Levinas y la trascendencia de la fecundidad », en P. Bonzi y J. J. Fuentes (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 105-119.
- BERNASCONI, R. and CRITCHLEY, S. (eds.), *Re-Reading Levinas*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991.
- BERNET, R., « L'autre du temps », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 143-163.
- BISET, E., *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Eduvim, Córdoba (Argentina), 2012.
- BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.
- \_\_\_\_\_, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980.

- BONZI, P. y FUENTES, J. J. (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 2009.
- BOURG, D., «Heidegger et les métamorphoses de la subjectivité», en J. Poulain et W. Schirmacher (eds.), *Penser après Heidegger*, L'Harmattan, Paris, 1992, pp. 41-48.
- CALIN, R. et SEBBAH, F.-D. *Le vocabulaire de Levinas*, Ellipses, Paris, 2002
- CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris, 2005.
- \_\_\_\_\_, « Passer d'une idée à l'autre », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 175-192.
- CAMPA, O., « Répondre à l'impossible », en É. Hoppenot et A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot. Penser la différence*, PUPO, 2009 pp. 265-282.
- CARRARA, O. V., *Levinas : do sujeito ético ao sujeito político. Elementos para pensar a político outramente*, Idéias & Letras, São Paulo, 2010.
- CASPER, B., « La temporalisation de la chair », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 165-179.
- CERESO GALÁN, P., « De la existencia ética a la ética originaria », en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.
- \_\_\_\_\_, « La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito », en E. Ranch Sales y F. Pérez Herranz (eds.), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, Alicante, 1998, pp. 151-181.
- \_\_\_\_\_, « Metafísica, Técnica y Humanismo », en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 59-92.
- \_\_\_\_\_, « Homo duplex: El mixto y sus dobles », en J. F. García Casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Comares, Granada, 2003, pp. 401-442.
- \_\_\_\_\_, «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche», en L. Sáez; J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 201-262.

- \_\_\_\_\_, « Del ‘primero’ y del ‘último’ Dios», en R. Ávila; J. A Estrada y E. Ruiz (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 439-481.
- \_\_\_\_\_, « Figuras de la nada. (De la metafísica al ‘pensar esencial’) », en J. de la Higuera, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, EUG, Granada, 2009, pp. 355-404.
- \_\_\_\_\_, « Futuro y libertad. (De la libertad trascendental a la trascendencia finita) », en O. Barroso; J. de la Higuera y L. Sáez (eds.), *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*, EUG, Granada, 2013, pp. 501-525.
- CHALIER, C., *La persévérance du mal*, Cerf, Paris, 1987.
- \_\_\_\_\_, « L’ utopie messianique » en J.-C. Aeschlimann (ed.), *Répondre d’autrui Emmanuel Levinas*, Bacoñnière – Neuchâtel, 1989, pp. 53-70.
- \_\_\_\_\_, « Ontologie et mal », en J.Greisch et J.Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas : L’éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, pp. 63-78.
- \_\_\_\_\_, *Levinas. La utopía de lo humano* [ed. original 1993], Riopiedras, Barcelona, 1995 (trad. de M. García-Baró).
- \_\_\_\_\_, « L’histoire Sainte », en N. Frogneux et F. Mies (dir.), *Emmanuel Levinas et l’histoire*, Cerf/ La nuit surveillée, Paris, 1998, pp. 235-257.
- \_\_\_\_\_, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós, Madrid, 2002 (trad. de J. M. Ayuso Díez).
- \_\_\_\_\_, « Levinas et Patocka. Á propos de la guerre et de la paix », en G. Bensussan (dir.), *Levinas et la politique. Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14 automne, 2002, pp. 91-107.
- \_\_\_\_\_, « Dios después de la Shoah », en F. Bárcena (et als), *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 87-106.
- \_\_\_\_\_, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea* [ed. original 2002], Herder, Barcelona, 2004 (trad. de M. Pons Irazazábal).
- \_\_\_\_\_, « Brève estime du Beau », en D. Gritz, *Levinas face au beau*, Editions de L’Éclat, Paris, 2004, pp. 9-45.
- \_\_\_\_\_, « Levinas y el psicoanálisis. Crítica de la esperanza », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 113-132.
- \_\_\_\_\_, « Le bonheur ajourné », en « Emmanuel Levinas » *Rue Descartes* [ed. original 1998], Quadrige/PUF, Paris, 2006, pp. 27-38.

- \_\_\_\_\_, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Rééditions augmentée de l'essai *L'Extase du temps* [ed. original 1982], Des femmes-Antoinette Fouque, Paris, 2006
- \_\_\_\_\_, « Témoignage et théologie », en D. Cohen-Levinas et S. Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardés, n° 42, IN PRESS, Paris, 2007, pp. 17-29.
- \_\_\_\_\_, « L'acuité de l'espoir », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 527-541.
- \_\_\_\_\_, *La fraternidad. Claro-oscuro de una Esperanza* [ed. original 2003], Diálogo, Valencia, 2007, (trad. de J. M. Ayuso Díez).
- CHALIER, C. et ABENSOUR, M. (dir), *Emmanuel Levinas. Cahier de L'Herne*, L'Herne, Le Livre de Poche, Paris, 1991.
- CHANTER, T., « La descuidada feminización levinasiana de la ontología de Heidegger: repensando el tiempo y el ser » en, M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 235-269.
- CHRÉTIEN, J.- L., « La dette et l'élection », en C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne*, « Emmanuel Levinas », L'Herne/Le livre de poche, Paris, 1991, pp. 257-277.
- \_\_\_\_\_, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 121-137.
- CIARAMELLI, F., *Transcendance et éthique. Essai sur Levinas*, Ousia, Bruxelles, 1989.
- \_\_\_\_\_, « Levinas y la originalidad del deseo », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 177-205.
- COHEN, J., « La mort de l'autre et la démesure éthique du sacrifice », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 265-276.
- COHEN, J., *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 2009.
- COHEN, R. A., « Buber y Levinas, y Heidegger », en M. Friedman; M. Calarco y P. Atterton (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, (trad. de C Kohan y P. Dreizik), pp. 243-259.



- COHEN-LEVINAS, D. et CLÉMENT, B. (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007.
- COLETTE, J., « Levinas et la phénoménologie husserlienne », en J. Rolland (ed.), *Les Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 19-36.
- COLLÉONY, J., « Heidegger et Levinas: La question du *dasein* », en *Les études philosophiques*, PUF/CNRS, Paris, juillet-septembre, 1990, pp. 313-331.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, (vol. III).
- COURTINE, J.-F., « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », en J.-L. Marion, et G. Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 211-245.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.
- \_\_\_\_\_, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 99-119.
- CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas* [ed. original 1992], Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.
- \_\_\_\_\_, « Cinq problèmes de la conception lévinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 307-321.
- CRUZ VÉLEZ, D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- DASTUR, F., « Intentionnalité et métaphysique », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 125-141.
- DAVID, A., « La société à responsabilité illimitée », en G. Bensussan (dir.), *Levinas et la politique. Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14 automne, 2002, pp. 133-148.
- DELHEZ, M., FROGNEUX, N., et GUILLAUME, A.-M., « Dieu d'après Auschwitz », en N. Frogneux et F. Mies (dir.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Cerf/ La nuit surveillée, Paris, 1998, pp. 325-337.
- DELHOM, P., « Apories du tiers: Les deux niveaux de la justice », en Gérard Bensussan (ed.), *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg : Levinas et la politique*, Univ. Marc Bloch, Strasbourg n°14, automne 2002, pp. 57-90.
- DERRIDA, J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977.

- \_\_\_\_\_, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987-1988.
- \_\_\_\_\_, « Firma, acontecimiento, contexto », en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 352-362.
- \_\_\_\_\_, «Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» [ed. original 1967], en J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-220.
- \_\_\_\_\_, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* [ed. original 1987], Pre-Textos, Valencia, 1989.
- \_\_\_\_\_, «Fuerza y significación», en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* [ed. original 1991], Paidós, Barcelona, 1995 (trad. de C. de Peretti).
- \_\_\_\_\_, « En este momento en esta trabajo heme aquí », en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, pp. 81-116.
- \_\_\_\_\_, *Políticas de la amistad (seguido de el oído de Heidegger)* [ed. original 1994], Trotta, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, [ed. original 1997], Trotta, Madrid, 1998 (trad. de J. Santos Guerrero).
- \_\_\_\_\_, *Dar la muerte* [ed. original 1999], Paidós, Barcelona, 2006 (trad. de C. de Peretti y P. Vidarte).
- \_\_\_\_\_, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad»* [ed. original 1994], Tecnos, Madrid, 2008 (trad. de A. Barberá y P. Peñalver Gómez).
- DERRIDA, J. et LABARRIÈRE. P., *Altérités*, Osiris, Paris, 1986.
- DERRIDA, J y DUFOURMANTELLE, A., *De la hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000.
- DREIZIK, P., *Levinas y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014.
- DUQUE, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.

- \_\_\_\_\_, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas/Hölderlin/Celan*, Abada, Madrid, 2010.
- DUSSEL, E., « 'Lo político' en Levinas (Hacia una filosofía política 'crítica') », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 271-293.
- ESTRADA, J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, « Crítica a la ontología y criptología de Heidegger », en P. Peñalver y J. L. Villacañas (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 137-166.
- FAESSLER, M., « Dieu envisagé », en J.-C. Aeschlimann (ed.), *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas*, Baconnière – Neuchâtel, 1989, pp. 95-113.
- \_\_\_\_\_, « Attestations et élection », en J. Halpérin; O. Mongin; G. Petidemange ; J.-C. Aeschlimann (eds.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Baconnière, Neuchâtel, 1994, pp. 133-153.
- FERCIN, E., « Le temps de la parole », en E. Levinas, *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*, Obsidiane, Paris, n° 1, 1980, pp. 19-32.
- FERON, É., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Éd. de Minuit, Paris, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris, 2004.
- \_\_\_\_\_, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris, 2008.
- FRIEDMAN, M., « Martin Buber y Emmanuel Levinas : Una indagación ética », en M. Friedman; M. Calarco y P. Atterton (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias* (trad. de C Kohan y P. Dreizik), Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 133-148.
- FROGNEUX, N. et MIES, F., (dir.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame-de-la-Paix (20-21-22 mai 1997), Cerf, Paris-Namur, 1998.

- GABILONDO, A., *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2003.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [ed. original 1975], Sígueme, Salamanca, 1988.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca 2007.
- GARCÍA RUIZ, P. E. «Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 133-148.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *E. Levinas: Humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_, « La desacralización de las víctimas. Notas sobre ‘maneras de pensar’ la fundamentación de los derechos del hombre », en J. A. Sucasas Peón (coord.), *Emmanuel Levinas: Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, N° 176, enero-febrero, Barcelona, 1998, pp. 64-71.
- \_\_\_\_\_, « El individualismo ético de Emmanuel Levinas », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp.59-81.
- \_\_\_\_\_, *Interculturalidad y convivencia. El “giro intercultural” de la filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- GREISCH, J. et ROLLAND, J. (dir.), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la-Salle, Cerf, Paris, 1993.
- GREISCH, J., « Éthique et ontologie. Quelques considérations ‘hypocritiques’ », en J. Greisch et J. Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas : L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, pp. 15-45.
- \_\_\_\_\_, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein un Zeit* [ed. original 1994], PUF, Paris, 1994.
- \_\_\_\_\_, « Heidegger et Levinas. interprètes de la facticité », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 181-207.
- GRITZ, D., *Levinas face au beau*, Editions de L'Éclat, Paris, 2004.

- GRONDIN, J., « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », en *Revue de Métaphysique et Morale*, N° 3, Paris, 1988, pp. 381-400.
- GUIBAL, F., « La transcendance », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 209-238.
- \_\_\_\_\_, « ‘Grâce à Dieu’ ? Dimensions de la responsabilité selon E. Levinas », en D. Cohen-Levinas (ed.), *Levinas*, Bayard, Paris, 2006, pp. 139-151.
- \_\_\_\_\_, « Dieu sans le savoir. Une ‘raisonnable façon de parler de Dieu’ ? », en D. Cohen-Levinas et S. Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès, n° 42, IN PRESS, Paris, 2007, pp. 45-65.
- HAAR, M., « Martin Heidegger », *Cahier de L’Herne*, L’Herne, Paris, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger et l’essence de l’homme*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
- \_\_\_\_\_, « L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme », en C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Cahier de L’Herne*, « Emmanuel Levinas », L’Herne/Le livre de poche, Paris, 1991, pp. 525-538.
- \_\_\_\_\_, *La fracture de l’histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.
- HADDOCK-LOBO, R., *Da existência ao infinito. Ensaio sobre Emmanuel Levinas*, PUC-Rio, Rio de Janeiro / Loyola, São Paulo, 2006.
- HALPÉRIN, J. et HANSSON, N. (dir.), *Difficile justice. Dans la trace d’Emmanuel Levinas*, Actes du XXXVI Colloque des intellectuels juifs de langue française, Albin Michel, Paris 1998.
- HANSEL, G., « Maurice Blanchot, son ami, son allié », en É. Hoppenot, et A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot. Penser la différence*, PUPO, 2009, pp. 285-297.
- von HERRMANN, F.-W., *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger* [ed. original 1991], Trotta, Madrid, 1997.
- HIGUERA (de la), J., « Lo insoportable de la verdad », en J. F. García casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Comares, Granada, 2003, pp. 303-342..
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas* (1931) [ed. original 1973], Tecnos, Madrid, 1986 (trad. de M. A. Presas).

- \_\_\_\_\_, « Fenomenología » [ed. original 1925], en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* [ed. original 1980], Trotta, Madrid, 2002, (trad. de A. Serrano de Haro).
- JANICAUD, D., « Le tournant théologique de la phénoménologie française », en D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états* [ed. original 1990], Gallimard/folio, Paris, 2009, pp. 41-150.
- KEARNEY, R. et O'LEARY, J.S. (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, Bernard Grasset, Paris, 1980.
- LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997.
- LANDGREBE, L., *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- LAVIGNE, J.-F., « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d' Emmanuel Levinas », en *Revue de Métaphysique et de Morale* (92), ARMAND COLLIN/CNRS, Paris, 1987, pp. 54-65.
- LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- LIBERTSON, J., « La Séparation chez Levinas », en *Revue de Métaphysique et de Morale*, (86) n° 4, ARMAND COLLIN/CNRS, Paris, 1981, pp. 433-451.
- LOSTAO, E., *La postmodernidad absoluta. Intersubjetividad y ontología desde Totalidad e Infinito de Levinas*, Comares, Granada, 2011.
- LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* [ed. original 1984], FCE, Buenos Aires, 2006, (trad. R. Setton).
- MACEIRAS FAFIAN, M. y TREBOLLE BARRERA, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990.
- MACHADO, A., *Juan de Mairena*, Bibliotex, Madrid, 2001.
- MALLET, M.-L., « Entre présence et absence. L'incognito de la rencontre », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 245-264.
- MARCHANT, M., « Identidad: la ominosa reclusión en el yo » en P. Bonzi y J. J. Fuentes (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 132-148.
- MARION, J.-L., *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Paris, 1977.

- \_\_\_\_\_, « La voix sans nom. Hommage –à partir- de Levinas », *Rue Descartes*, n° 19, 1981, pp. 11-25.
- \_\_\_\_\_, « L'ego et le Dasein Heidegger et la 'destruction' de Descartes dans Sein und Zeit », en *Revue de Métaphysique et de Morale* (92), Paris, 1987, pp. 25-53.
- \_\_\_\_\_, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_, « Le sujet en dernier Appel », en *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, Paris, 1991, pp. 77-95.
- \_\_\_\_\_, « Note sur l'indifférence ontologique », en *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, pp. 47-62.
- \_\_\_\_\_, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997.
- \_\_\_\_\_, « D'autrui à l'individu », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2000, pp. 287-308.
- \_\_\_\_\_, (dir.), *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000.
- \_\_\_\_\_, « La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprend Heidegger », en D. Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 51-72.
- MATE RUPÉREZ, M.R., *Heidegger y el judaísmo; y sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- MATTÉI, J.-F., « Levinas et Platon : au-delà de l'essence », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 73-87.
- MIRANDA DE ALMEIDA, J., *Ética e Existência em Kierkegaard e Levinas*, Edições UESB, Salvador-Bahía, 2009.
- MONTERO, F., *El retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- MOSÈS, S., « L'idée de l'infini en Nous », en J.-C. Aeschlimann (ed.), *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas*, Bacoconnière – Neuchâtel, 1989, pp. 41-51.
- \_\_\_\_\_, *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Levinas* [ed. original 2004], Riopiodras, Barcelona, 2005 (trad. D. Barrero González y H. Santana Sánchez).

- \_\_\_\_\_, « Autour de la question du tiers », en D. Cohen-Levinas, et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 235-244.
- MÜNSTER, A. (dir.), « Emmanuel Levinas : Visage et violence première. (Phénoménologie de l'éthique) », *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*, Séminaire du Collège International de Philosophie, Kimé, Paris, 1995, pp. 129-143.
- NANCY, J.-L., « Hors tout », en D. Cohen-Levinas, et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 383-392.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., « Técnica y libertad. (Sobre el sentido de los Beiträge zur Philosophie) », en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 139-162.
- ORTEGA, M., « Dasein Comes after the Epistemic Subject, But Who Is Dasein? », en *Internacional Philosophical Quarterly*, John Carroll University, NY-USA, vol. XL, num. 1, Issue num. 157, March 2000, pp.51-67.
- PEÑALVER, P., *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, Granada, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de 'El Ser y el Tiempo' de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_, « Del tiempo finito al tiempo infinito », en J. A. Sucasas Peón (coord.) *Emmanuel Levinas: Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, N° 176, enero-febrero, Barcelona, 1998, pp. 54-59.
- \_\_\_\_\_, « Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos », en E. Levinas, *De la existencia al existente*, Arena libros, Madrid, 2000, pp. 137-158.
- \_\_\_\_\_, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Caparrós, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, « Encarnación, separación, kénosis. Una aproximación al problema del cristianismo en Levinas », en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 207-232.



- \_\_\_\_\_, « Polémica y decisión en Levinas. Políticas de la filosofía », en P. Bonzi y J. J. Fuentes (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 205-224.
- PÉREZ ESPIGARES, P. « Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica », en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 63, nº 235, Comillas, Madrid, enero-abril 2007, pp. 81-109.
- \_\_\_\_\_, « El ‘sueño’ de la heterología pura. Una aproximación a la lectura derridiana de Levinas », en *EN-CLAVES del pensamiento*, año IV, Nº 8, Tecnológico de Monterrey, Ciudad de México, julio-diciembre 2010, pp. 75-105.
- \_\_\_\_\_, « Emmanuel Levinas: ¿Por qué una metafísica ‘a-tea’? Una lectura de *Totalidad e Infinito* », en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 69, nº 259, Comillas, Madrid, mayo-agosto 2013, pp. 275-299.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., *Filosofía y Crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007.
- PERPEZAK, A., « Devenir autre », en Laruelle, F., *Textes pour Emmanuel Levinas*, J-M. Place, Paris, 1980, pp. 89-103.
- PETITDEMANGE, G., « L’un ou l’autre. La querelle de l’ontologie: Heidegger-Levinas », en J. Rolland (ed.), *Les Cahiers de la nuit surveillée*, nº3, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 37-49.
- \_\_\_\_\_, « D’un livre à l’autre. *Totalité et Infini – Autrement qu’être* » en J. Rolland (ed.), *Les Cahiers de la nuit surveillée*, nº3, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 194-210.
- \_\_\_\_\_, « Emmanuel Levinas et la politique », en J.Greisch et J.Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas : L’éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, pp. 327-354.
- \_\_\_\_\_, « Emmanuel Levinas : Au-dehors, sans retour », en A. Münster (dir.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*, Séminaire du Collège International de Philosophie, Kimé, Paris, 1995, pp. 23-47.

- PETROSINO, S. et ROLLAND, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger* [ed. original 1963], Alianza, Madrid, 1986.
- POIRIÉ, F., *Emmanuel Levinas: Ensaio e entrevistas*, Perspectiva, São Paulo, 2007.
- PONZIO, A., *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- PRADELLE, D., « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », en Cohen-Levinas et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 73-98.
- RAFFOUL, F., « L'être et l'autre. Sur la lecture lévinassienne de Heidegger », en G. Bensussan et J. Cohen (dir), *Heidegger. Le danger et la promesse*, Kimé, Paris, 2006, pp. 93-109.
- RENAUT, A., *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad* [ed. original 1989], Ensayos/Destino, Barcelona, 1993 (trad. de J. A. Nicolás).
- \_\_\_\_\_, « Levinas et Kant », en E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 89-104.
- RICHIR, M., *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.
- \_\_\_\_\_, « Emmanuel Levinas, penseur du Témoignage », en J.-C. Aeschlimann (ed.), *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas*, Baccionière – Neuchâtel, 1989, pp. 17-40.
- \_\_\_\_\_, *Sí mismo como otro* [ed. original 1990], Siglo XXI, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas* [ed. original 1991], Anthropos, Barcelona, 1999, (trad. de Alberto Sucasas).
- \_\_\_\_\_, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* [ed. original 1969], FCE, México, 2006
- RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993.
- \_\_\_\_\_, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una lectura de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.
- ROJAS JIMÉNEZ, A., « La ruptura heideggeriana y nietzscheana del sujeto », en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, num. 35, 2005, 535-540.
- ROLLAND, J., « Salir del ser por una nueva vía », en E. Levinas, *De la evasión* [ed. original 1982], Arena Libros, Madrid, 1999, (trad. de Isidro Herrera), pp. 7-71. / « Sortir de l'être par une nouvelle voie », en *De l'évasion*, Le livre de Poche, Paris, 1982, pp. 9-88.
- \_\_\_\_\_, « Subjectivité et an-archie » en J. Rolland (ed.), *Les Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 176-193.
- \_\_\_\_\_, « 'Divine Comédie' : La question de Dieu chez Levinas », en A. Münster (dir.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*, Séminaire du Collège International de Philosophie, Kimé, Paris, 1995, pp. 109-127.
- \_\_\_\_\_, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 2000.
- \_\_\_\_\_, « Un chemin de pensée. Totalité – Autrement qu'être », en « Emmanuel Levinas », *Rue Descartes* [ed. original 1998], Quadrige/PUF, Paris, 2006, pp. 39-54.
- SÁEZ RUEDA, L., « Lo indisponible y el discurso – El legado heideggeriano en la polémica 'modernidad-postmodernidad' », en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, 3ª época, vol. X, num. 18, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, « Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger », en L. Sáez; J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 417-456.
- \_\_\_\_\_, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009.
- SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* [ed. original 1994], Tusquets, Barcelona, 1997.
- SALANSKIS, J.-M., « Levinas et Blanchot : convergences et malentendus », en É. Hoppenot et A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot. Penser la différence*, PUPPO, 2009, pp.35-62.

- SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- \_\_\_\_\_, « La crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl », en E. Ranch Sales y F. Pérez Herranz (eds), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, Alicante, 1998, pp. 85-95..
- SEBBAH, F.-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001.
- \_\_\_\_\_, « La fraternité selon Levinas », en G. Bensussan (dir.), *Levinas et la politique. Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14 automne, 2002, pp. 45-55.
- \_\_\_\_\_, « Décrire l'être comme guerre », en D. Cohen-Levinas, et B. Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris, 2007, pp. 139-155.
- \_\_\_\_\_, *Levinas* [ed. original 2003], Estação Liberdade, São Paulo, 2009, (trad. G. J. de Freitas Teixeira).
- \_\_\_\_\_, « Fenomenología y literatura: Testimoniar. A partir de Levinas y Blanchot », en P. Bonzi y J. J. FuenteS (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 76-101.
- SOLA DÍAZ, M. A., « La relación hombre-ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican », en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, N° 32, 2004, pp. 173-184
- SUCASAS PEÓN, J. A., « La subjetivación. Hipóstasis y gozo », en J. A. Sucasas Peón (coord.), *Emmanuel Levinas: Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, N° 176, enero-febrero, Barcelona, 1998, pp. 38-43.
- TAMINIAUX, J., « La première réplique à l'ontologie fondamentale », en C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne*, « Emmanuel Levinas », L'Herne/Le livre de poche, Paris, 1991, pp. 278-292.
- \_\_\_\_\_, « Levinas et l'histoire de la philosophie », en N. Frogneux et F. Mies (dir.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Cerf, Paris, 1998, pp. 49-76.
- TIMM DE SOUZA, R., *Razoões plurais. Itinerários da Racionalidade Ética no Século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004.

- URABAYEN, J., *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Barañáin (Navarra), 2005.
- VALLEJO CAMPOS, A., «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo», en L. Sáez; J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 105-158.
- VANNI, M., *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, CNRS, Paris, 2004.
- VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* [ed. original 1985], Península, Barcelona, 1986 (trad. Juan Carlos Gentile).
- VERMAL, J. L., «El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los Beiträge y en la concepción heideggeriana del nihilismo», en L. Sáez; J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 283-299.
- WALDENFELS, B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* [ed. orinal 1992], Paidós, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, «La responsabilité» en E. Levinas, *Positivité et transcendance, suivi de Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, pp. 259-283.
- WRIGHT, T., «Más allá del 'Eclipse de Dios'. La Shoah en el pensamiento judío de Buber y Levinas», en M. Friedman; M. Calarco y P. Atterton (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Lilmod, Buenos Aires, 2006 (trad. de C Kohan y P. Dreizik), pp. 207-231.
- ZAGURY-ORLY, R., «Heidegger et Levinas. Questions préalables», en *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, Institut d'Études Lévinassiennes, Arcueil/Jérusalem, n°7, 2008, pp. 247-264.
- ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986
- \_\_\_\_\_, *La dette impensée. Heidegger et L'héritage hébraïque*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- ZIELINSKI, A., *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, PUF, Paris 2004.