

Serie: Tesis de Posgrado
e-Book

FILOSOFÍA

De la responsabilidad por el otro hombre a la
responsabilidad por el mundo en la obra de
Emmanuel Levinas

María Soledad Ale

Editorial/
Filosofía y Humanidades | UNC

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC

El contundente deterioro actual del mundo natural pone en jaque nuestros modos habituales de obrar y, sobre todo, de representárnoslo. El problema de cómo concebirlo a fin de relacionarnos éticamente con él, es decir, sin violentarlo, ha movilizó la presente investigación. La misma hace foco no sólo en algunos de los temas más dilectos del pensamiento levinasiano, esto es, la alteridad, la separación y el rostro, sino que también ha propuesto *otra* lectura de su ética exclusivamente intersubjetiva. De la mano de quien fuera un maestro intelectual suyo (Franz Rosenzweig), pretende cruzar una puerta que, nos parece, Levinas dejó entreabierta y que brinda la posibilidad para fundamentar una ética inclusiva de la naturaleza. En contra y más allá de las afirmaciones del mismo Levinas, creemos que el mundo natural es absolutamente *otro*, que se encuentra absolutamente separado frente al sujeto encarnado que habita en él, que tiene un rostro propio en el cual expresa su propia vulnerabilidad y, por ende, también exige responsabilidad por parte del ser humano.



María Soledad Ale es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y profesora auxiliar en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha sido becaria doctoral del CONICET y del Honorable Consejo Superior de la UNT. Ha publicado diversos artículos tanto sobre filosofía levinasiana así como sobre pensamiento patrístico y medieval.

El presente libro constituye el trabajo por el cual la autora accedió al título de Doctora en Filosofía en el año 2016 con la calificación, por unanimidad, de sobresaliente con recomendación de publicación.

**De la responsabilidad por el otro hombre a la
responsabilidad por el mundo en la obra de
Emmanuel Levinas**

María Soledad Ale

Ale, María Soledad

De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas / María Soledad Ale. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1277-3

1. Filosofía. I. Título.

CDD 190

Diseño de portada: Manuel Coll

Edición digital: Noelia García

ISBN 978-950-33-1277-3



DE LA RESPONSABILIDAD POR EL OTRO HOMBRE A LA
RESPONSABILIDAD POR EL MUNDO EN LA OBRA DE EMMANUEL
LEVINAS por María Soledad Ale se distribuye bajo una Licencia Creative
Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DECANO

Dr. Diego Tatián

VICEDECANA

Dra. Alejandra Castro

SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN, CIENCIA Y TÉCNICA
EDITORIAL

Mgtr. Candelaria de Olmos

SECRETARÍA DE POSGRADO

Dra. Cecilia Defagó



A Nahuel, por su amor y aliento constante.

A nuestra hija, Antonella.

A la memoria de mi padre, Camilo, por abrirme las puertas
del maravilloso mundo de la filosofía.

SUMARIO

ABREVIATURAS / 11

INTRODUCCIÓN / 12

1. Presentación del problema, objetivos e hipótesis de la investigación / 12
2. Método de trabajo / 16
3. Estado de la cuestión / 18
4. Itinerario de la investigación / 26

CAPÍTULO I: LA IRREDUCTIBILIDAD LÓGICA DE LOS PROTO-ELEMENTOS EN ROSENZWEIG / 28

1. Estructura de la Estrella de la Redención / 29
2. Experiencia de la cercanía de la muerte y estallido de la totalidad / 33
3. El método algebraico-lógico y los proto-elementos irreducibles al pensar / 36
 - 3.1. La deducción constructiva del concepto de Dios / 44
 - 3.2. La deducción constructiva del concepto de mundo / 47
 - 3.3. La deducción constructiva del concepto de hombre / 58
4. Conclusiones del capítulo / 63

CAPÍTULO II: LAS NOCIONES DE MUNDO Y SEPARACIÓN EN LAS OBRAS LEVINASIANAS DE JUVENTUD / 67

1. Contexto histórico de sus obras de juventud / 67
2. Los conceptos de mundo y separación en *De la evasión* / 72
 - 2.1. La necesidad como evasión o carencia / 76
 - 2.2. El placer / 81
 - 2.3. La náusea / 83
3. Los conceptos de mundo y separación en *De la existencia al existente* / 87
 - 3.1. La relación del existente con la existencia / 92
 - 3.2. La relación del existente con el mundo / 95
 - a) Las intenciones / 95
 - b) La luz / 102
 - 3.3. La hipóstasis / 105
 - 3.3.1. El insomnio / 106

3.3.2. La posición / 107

3.3.2.1. El sueño, la conciencia y el lugar / 109

3.3.2.2. El instante y la soledad / 115

3.4. Socialidad y temporalidad / 117

4. Los conceptos de mundo y separación en *El tiempo y el Otro* / 124

4.1. La salvación por los alimentos terrestres / 126

4.2. El trabajo y el mundo / 131

5. Conclusiones del capítulo / 137

**CAPÍTULO III: LAS NOCIONES DE SEPARACIÓN Y DE MUNDO EN
TOTALIDAD E INFINITO / 141**

1. Lectura levinasiana de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad / 146

1.1. La valoración levinasiana a la crítica a la totalidad en *EDM* / 148

1.2. La valoración levinasiana a la crítica a la totalidad en *FR* / 151

1.3. La valoración levinasiana a la crítica a la totalidad en el 'Prefacio' a
Sistema y Revelación / 152

2. La separación como identidad del Yo / 154

2.1. Articulaciones de la separación o identificación del Yo / 159

2.1.1. Vida interior o psiquismo / 159

2.1.2. El gozo / 161

2.1.3. La morada / 169

2.1.4. El trabajo / 174

2.1.5. La representación / 179

2.2. La separación del Yo como condición de posibilidad de la relación
ética / 180

3. La separación y los modos de excedencia de la alteridad / 185

3.1. Lo Infinito / 186

3.2. El rostro / 194

4. Conclusiones del capítulo / 205

**CAPÍTULO IV: LA SEPARACIÓN DEL ELEMENTO Y LA RESPONSABILIDAD
HUMANA POR LA NATURALEZA / 211**

1. La intencionalidad del gozo, el cuerpo y la sensibilidad / 214

2. La separación del elemento /	223
2.1. Precedencia temporal /	223
2.2. Porvenir incierto /	227
2.3. Inconmensurabilidad /	230
3. El rostro de la naturaleza /	236
3.1. El rostro como ser vulnerable /	239
3.2. El rostro como ser que se expresa /	241
3.3. El rostro como ser cuestionante /	244
3.4. El rostro como ser que me asigna responsabilidad /	246
4. La oposición levinasiana entre rostro y mundo /	253
4.1. Judaísmo <i>versus</i> paganismo /	255
4.2. Técnica <i>versus</i> dioses /	258
4.3. Paganismo y ateísmo /	262
5. Conclusiones del capítulo /	267
CONSIDERACIONES FINALES /	271
1. Recapitulación de las conclusiones precedentes /	272
2. Los riesgos de reducir el mundo a una representación /	276
3. Problemáticas surgidas de nuestra investigación /	279
BIBLIOGRAFÍA /	280

ABREVIATURAS

AT	Emmanuel Levinas, <i>Altérité et transcendance</i>
DE	Emmanuel Levinas, <i>De la evasión</i>
DEE	Emmanuel Levinas, <i>De la existencia al existente</i>
DEHH	Emmanuel Levinas, <i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>
DOMS	Emmanuel Levinas, <i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>
DQVI	Emmanuel Levinas, <i>De Dios que viene a la idea</i>
EI	Emmanuel Levinas, <i>Ética e infinito</i>
EN	Emmanuel Levinas, <i>Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro</i>
ER	Franz Rosenzweig, <i>La Estrella de la Redención</i>
HOH	Emmanuel Levinas, <i>Humanismo del otro hombre</i>
NP	Franz Rosenzweig, <i>El nuevo pensamiento</i>
O.C.T.1	Emmanuel Levinas, <i>Œuvre complètes, Tome 1</i>
O.C.T.2	Emmanuel Levinas, <i>Œuvre complètes, Tome 2</i>
TI	Emmanuel Levinas, <i>Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad</i>
TO	Emmanuel Levinas, <i>El tiempo y el otro</i>

INTRODUCCIÓN

1. Presentación del problema, objetivos e hipótesis de la investigación

En el ámbito de la filosofía del siglo XX Emmanuel Levinas se ha convertido en uno de los referentes indiscutibles, cuyo pensamiento se suele asociar entre otras, a las nociones de ética, metafísica, rostro y, especialmente, a la noción de alteridad. Sin embargo la alteridad no tiene en su obra una acepción unívoca, sino que presenta distintos sentidos. En efecto, es posible distinguir fenomenológicamente en sus textos, aunque el mismo Levinas no lo haga de un modo sistemático, tres tipos diferentes de alteridad: el otro (*l'Autrui*), a saber, la alteridad del hombre o *humana*¹; el Otro (*l'Autre*), es decir, la alteridad de Dios o *divina*; y, finalmente, lo otro (*l'autrui*)², esto es, la alteridad del mundo o *mundana* que se correlacionan recíprocamente entre sí y con el Yo (el 'Mismo' dicho en lenguaje levinasiano o sujeto en primera persona) en una trama específica en cada caso. Para brindar una primera aproximación a lo que esta distinción fenomenológica significa, podemos decir que considerado en tanto que ser social, el sujeto en primera persona experimenta que el otro hombre es *otro* porque, por un lado, no puede anticipar lo que aquél vaya a decir o a hacer y, por otro lado, porque, en virtud de la susceptibilidad originaria de la subjetividad, no puede no sentirse interpelado por su rostro. Esta imposible indiferencia originaria ante la presencia del rostro del prójimo constituye, según Levinas, la *posibilidad* que tiene el yo de responder al otro, de la cual deriva la posibilidad ética de garantizar que el otro pueda seguir viviendo y siendo lo que es: en esto consiste la responsabilidad por su prójimo. Por otro lado, desde el punto de vista de su racionalidad, el hombre, en tanto ser pensante y finito, experimenta la alteridad divina como una idea que contiene más de lo que puede contener, esto es,

¹ Dentro del ámbito de la alteridad humana, Levinas diferencia a su vez distintas figuras: la más cara a su pensamiento sin dudas es la alteridad del rostro del otro, pero asimismo habla de la alteridad femenina que se descubre en la diferencia sexual y de la alteridad de los hijos que se produce a partir de la fecundidad. Por exceder la temática elegida, en nuestra investigación no abordaremos estas dos últimas figuras.

² Cf. Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, trad. E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero, Mexico, Taurus, 2000, p. 58.

como idea de lo Infinito, suerte de realidad objetiva que hace estallar, como señalaba Descartes, toda realidad formal. Por último, desde el punto de vista físico, el hombre, en tanto ser corporal, experimenta al mundo como algo *otro* y previo respecto de él, que se ofrece como aquello que satisface sus necesidades materiales y con el cual se relaciona a partir de su sensibilidad.

El mismo Levinas ha afirmado en diferentes oportunidades que la experiencia de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y, en el corazón de ella, el proyecto nazi de la exterminación masiva de los judíos, ha sido la experiencia fundamental de su vida y de su pensamiento, quedando éste signado por lo que considera un desequilibrio entre los temas primordiales del saber y los de la relación con el otro hombre³. Dado que considera que en esos ‘años terribles’⁴ la idea misma de lo humano ha sido puesta en cuestión, su preocupación primordial, de orden ético, consiste en presentar una humanidad *contra natura*⁵, es decir, una humanidad para la cual sea más fundamental la *preocupación-por-el-otro* que la *preocupación-por-sí*⁶.

³ Cf. France Guwy, “La asimetría en el rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas”, en: Andrés Alonso Martos (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universitat de València, 2008, pp. 20-21. La autobiografía de Levinas aparece publicada bajo el título “Signatura” en su obra *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2008, pp. 387-392, en adelante *DL*. Judío nacido en Kaunas (Lituania) en 1906, lee desde la temprana infancia la Biblia hebrea, a Pushkin y Tolstoi. Vive la Revolución rusa de 1917 en Ucrania. En 1923 se traslada a Francia, estudia en la Universidad de Estrasburgo y traba amistad con Maurice Blanchot. Viaja a Friburgo de Brisgovia, Alemania, donde estudia fenomenología asistiendo al último seminario impartido por Edmund Husserl y al primero dictado por Martin Heidegger entre 1928 y 1929. Sacudido por el compromiso político de Heidegger, busca una nueva vía para “salir del ser”. A partir de 1935 toma conocimiento de la filosofía de Franz Rosenzweig. En el momento en que estalla la Segunda Guerra Mundial vestir el uniforme de soldado francés le permite sustraerse del homicidio nazi, que diezma a toda su familia con excepción de su mujer escondida por unas religiosas católicas en la ciudad de Orleans. Por su parte, es tomado como prisionero por los Nazis y llevado a un campo de prisión de guerra para franceses durante cinco años. Tras el cautiverio, imparte desde 1947 (coincidiendo con la publicación de *El tiempo y el otro* y *De la existencia al existente*) conferencias en el Collège Philosophique, fundado y animado por Jean Wahl. Dirige la Escuela Normal Israelita Oriental en París de 1946 a 1964. A partir de 1957 ofrece conferencias sobre textos talmúdicos. Tras defender su tesis de estado (*Totalidad e infinito*, 1961), enseña en la Universidad de Poitiers; desde 1968, en la Universidad de París Nanterre y, desde 1973, en París-Sorbona. Al año siguiente publica *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Jubilado en 1976 de sus tareas docentes, prosigue su actividad con artículos, seminarios y conferencias. Es a partir de los años ochenta cuando su obra alcanza reconocimiento y es objeto de estudio e interpretación. De su biografía afirma que “está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”. Muere en París en 1995, a los 89 años.

⁴ Cf. F. Guwy, *op. cit.*, p. 20.

⁵ Cf. F. Guwy, *op. cit.*, p. 25.

⁶ Cf. Stéphane Mòses, “De Rosenzweig a Levinas: philosophie de la guerre”, en: *idem*, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, París, Éditions de l'éclat, 2004, p. 25. Refiriéndose al humanismo moderno, Levinas entiende que éste –en la medida en que no hace primar al otro hombre sobre sí mismo– debe ser denunciado “porque no es suficientemente humano”. Emmanuel Levinas, *De otro modo*

Paralelamente a este giro ético de la metafísica que encuentra en Levinas a su representante cumbre, luego de la Segunda Guerra Mundial ha irrumpido con una fuerza inusitada en el ámbito de la filosofía contemporánea la discusión sobre la problemática ambiental. En esa época se ha instalado una crisis planetaria entre cuyos múltiples rasgos se destacan los abruptos cambios climáticos, el desgaste de la capa de ozono, el derretimiento de los hielos polares, las prolongadas sequías y arrasadoras inundaciones, la contaminación del agua, el agotamiento de recursos naturales no renovables, y a la par de todo ello, el crecimiento inusitado de la población mundial y la miseria en los denominados países subdesarrollados. Actualmente la comunidad científica coincide en admitir que, a través del proceso de industrialización, el ser humano se ha convertido en el principal causante de estos daños⁷. La actual toma de conciencia sobre los peligros que oprimen al ambiente ha incitado a la filosofía de nuestros días a reflexionar sobre la conexión existente entre problemas ambientales y las categorías de pensamiento a través de las cuales pensamos y nos relacionamos con el mundo natural.

Los problemas que afectan al medioambiente plantean un tipo de preguntas que no son respondidas por las diferentes explicaciones científicas o soluciones tecnológicas que se les pueda encontrar: plantean cuestiones más fundamentales sobre cómo vive el hombre y cómo se relaciona con el mundo en el que vive, y sobre todo, cuestionan la manera en que la filosofía se representa y concibe el mundo. En ese sentido, como apunta Bryan E. Bannon⁸, el principal problema para establecer una ética del cuidado del medioambiente es de índole hermenéutico: es preciso objetivar el modo

que ser o más allá de la esencia, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 201. Antonio Pintor Ramos sugiere que “quizá en última instancia el núcleo del pensamiento de Levinas sea un mensaje dramático y angustiado a favor de la supervivencia del hombre.” A. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas”, en: *Cuadernos salamantinos de filosofía*, nº 19, 1992, p. 177.

⁷ Cf. Ana Elena de Villalobos y Sandra Uicich, “Ecofilosofía: Disciplina y arte en la relación del hombre con la naturaleza”, en Boletín Electrónico de Conicet Bahía Blanca, disponible en: http://www.bahiablanca-conicet.gob.ar/boletin/index.php?option=com_content&view=article&id=2365:ecofilosofia-disciplina-y-arte-en-la-relacion-del-hombre-con-la-naturaleza&catid=167:editorial&Itemid=1269. Sin embargo, existen estudios que demuestran que los seres humanos han provocado extinciones y degradación ambiental desde la era del Holoceno. Cf. David Steadman, “Fossil vertebrates from Antigua, Lesser Antilles: evidence for late Holocene human-caused extinctions in the West Indies Proc.” *Nati. Acad. Sci. USA* vol. 81, July 1984, pp. 4448-4451, disponible en: <http://www.pnas.org/content/81/14/4448.full.pdf+html?sid=>.

⁸ Cf. Bryan E. Bannon, *From mastery to mystery: a phenomenological foundation for an environmental ethic*, Ohio, Ohio University Press, 2014, p. 2.

tradicional de concebir o interpretar la naturaleza y proponer un nuevo modo a fin de relacionarnos moralmente con ella, de manera tal que no quede reducida a un mero objeto, sino que sea valorada por la alteridad de su ser, por su propia diferencia y por su propia significación.

Creemos encontrar esa novedosa propuesta en la filosofía de quien fuera un maestro intelectual de Emmanuel Levinas, el pensador judío de origen alemán Franz Rosenzweig, para quien la relación del hombre con el mundo no es originariamente una relación de conocimiento o de dominio, sino una relación de carácter moral y, de un singular modo que tendremos que demostrar, en el propio Levinas. Aunque el interés del pensamiento levinasiano se centró en la posibilidad de la ética concebida como una relación exclusivamente interhumana, creemos hallar en su teoría ciertos elementos conceptuales que, sacados de ese contexto, pueden ser aplicados a la consideración de la relación entre hombre y mundo sin que pierdan la rigurosidad de su sentido. Esta postura, que no pretende invalidar los análisis levinasianos sobre la responsabilidad por el otro hombre, aventura una interpretación no expresada por el filósofo francés: apoyándonos en ciertas intuiciones de Rosenzweig, pretendemos poner de manifiesto que la concepción levinasiana de ética puede tener un nuevo alcance y, de este modo, incluir también las relaciones entre el hombre y el mundo. Aunque esta investigación esté movida por un afán de orden ecológico, su preocupación primordial es ética en sentido levinasiano, puesto que se propone invitar al pensamiento filosófico respetuoso de la alteridad a que reconozca y reciba todas sus 'formas' y todos sus 'rostros'. Una noción acrítica de mundo como naturaleza o entorno ambiental no basta para que prospere la intención ecológica: por ello creemos que es necesario reconocer desde la especulación filosófica la alteridad del mundo, valorar su ser alterativo e irreducible a las categorías del pensamiento, e irreducible, por ende, a la condición de mero objeto o dato constituido por la conciencia.

Los objetivos que vertebrarán la presente investigación son cuatro. En primer lugar, reconstruir la noción del mundo como 'lo otro' en el pensamiento levinasiano, en tanto dimensión de la alteridad reconocida por nuestro autor, pero cuyo tratamiento es, en el conjunto de su obra, decididamente subsidiario al de la alteridad humana y divina. En segundo lugar, explicitar los diferentes sentidos que asume el concepto de

separación en su obra, concepto transversal a toda su producción filosófica sin el cual no puede entenderse correctamente los conceptos de mismidad, alteridad y metafísica. En tercer lugar, dilucidar la recepción levinasiana en *TI* de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad y comparar la comprensión del pluralismo en ambos autores. Por último, determinar en qué medida puede interpretarse que el ser humano es responsable no sólo por el rostro del otro hombre sino también por lo otro del mundo natural y en qué medida este mundo natural posee también un rostro.

Nuestras hipótesis son tres: desde una perspectiva fenomenológica afirmamos, en primer lugar, que el medioambiente natural se presenta como creación puesto que constituye la vida del sujeto en la medida en que le ofrece los medios que necesita para vivir y ser quien es. En segundo lugar, afirmamos que el mundo natural está radicalmente separado del hombre, que es irreductible y por ello es radicalmente *otro*, puesto que no es originado a partir de un pensamiento humano sino que, al contrario, posee una existencia independiente, precedente y desbordante respecto del sujeto que lo piensa y que lo habita. Por último, afirmamos que el mundo natural presenta un rostro propio desde el cual interpela y asigna al ser humano como responsable.

2. Método de trabajo

El método del que nos valdremos para llevar a cabo nuestro cometido y demostrar nuestras hipótesis se conforma por tres momentos diferentes pero articulados entre sí: uno hermenéutico, otro comparativo-crítico y otro fenomenológico.

En primer lugar, un momento hermenéutico que se propone identificar y explicitar los diversos supuestos presentes tanto en los textos de Rosenzweig como en los de Levinas, con la intención de comprender en cada caso especialmente la noción de irreductibilidad o separación y de mundo.

En segundo lugar, un momento comparativo-crítico que aspira a confrontar en ambos autores no sólo sus respectivas ideas de irreductibilidad o separación y mundo, sino también sus particulares comprensiones de la crítica a la totalidad, del pluralismo metafísico y de la relación moral.

Por último, un momento fenomenológico que pretende describir la correlación entre el modo de aparecer de un fenómeno y el modo de experimentarlo que tiene un sujeto. Este último momento se inspira, así, en el método mismo adoptado por Levinas, para quien los modos no objetivables o representacionales de aparición de lo que es no constituyen una aparición defectuosa o incompleta, sino la positividad misma de un modo otro de aparecer que requiere una intencionalidad distinta de la intencionalidad objetivante. Así concebido, el método fenomenológico constituye una crítica a la reducción del aparecer a una mera representación teórica y abre el camino a la relación con la alteridad y, por tanto, al primado de la ética. Por nuestra parte nos esforzaremos por señalar aquellas experiencias del mundo natural que no sólo desbordan la objetividad⁹ sino que también suscitan la responsabilidad humana.

De este modo, esperamos ofrecer un instrumento conceptual que concurra a hacer posible una nueva lectura del planteo ético levinasiano respecto de la relación del hombre con el mundo, y, consecuentemente, a reconsiderar desde este análisis crítico la propia filosofía levinasiana, así como contribuir al esclarecimiento de las correlaciones entre el pensamiento de Rosenzweig y Levinas. Para ello nos centraremos, por un lado, en el libro I de *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig¹⁰ y, por otro, en las obras tempranas del filósofo francés (*De la evasión*¹¹, *De la existencia al existente*¹² y *El tiempo y el Otro*¹³) hasta su obra de consagración aparecida en 1961, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, porque es precisamente en ellas donde el autor aborda la temática del mundo como lo otro. Asimismo, examinaremos fuentes inéditas del pensamiento levinasiano disponibles gracias a la publicación, entre 2009 y 2011, de los dos primeros tomos de sus obras completas¹⁴.

⁹ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Tesis doctoral, inédita, capítulo 1.

¹⁰ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. Miguel García Baró, Salamanca, Sígueme, 2006. En adelante *ER*.

¹¹ Emmanuel Levinas, *De la evasión*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999. En adelante *DE*.

¹² Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 1999. En adelante *DEE*.

¹³ Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, trad. J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1993. En adelante *TO*.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Œuvre complètes, Tome 1, Carnets de captivité et autres inédits*, R. Calin, C. Chalier y J. L. Marion (eds.), Paris, Éditions Grasset & Frasnelle, 2009, en adelante *O.C.T.1*; y Emmanuel Levinas, *Œuvre complètes, Tome 2, Parole et silence et autres conférences inédites*, R. Calin y C. Chalier (eds.), Paris, Éditions Grasset & Frasnelle, 2011, en adelante *O.C.T.2*.

3. Estado de la cuestión

Entre los diversos libros y artículos consagrados a estudiar la relación del pensamiento de Rosenzweig con el de Levinas a los que accedimos, hemos encontrado que en la mayoría de los casos sólo algunos estudiosos pronuncian tenues insinuaciones acerca de lo que constituye nuestra tercera hipótesis, esto es, acerca de la responsabilidad humana por la alteridad del mundo en la obra de Levinas. Sin embargo, esta afirmación no es del todo inédita: ya Barbara Jane Davy en su artículo “An Other face of ethics in Levinas”¹⁵ propone una interpretación en esta línea de sentido y, a nuestro criterio, constituye el único planteo que diáfananamente estipula la posibilidad de una ética ambiental desde las reflexiones levinasianas aunque –como veremos a continuación- para ello no la vincule con el pensamiento rosenzweigiano. En lo que a nuestra investigación respecta, nos apoyamos en las intuiciones generales que presenta Davy en su sugerente artículo, puesto que hallamos un marcado parentesco con nuestra propia postura.

Esta estudiosa de origen canadiense propone realizar una deconstrucción crítica de la obra levinasiana para demostrar que, aunque Levinas restrinja la ética a las relaciones humanas –puesto que, según él, los seres no-humanos como las plantas y los animales no poseen rostro y carecen de lenguaje- es posible extender su teoría ética interhumana hacia una ética ambiental tomando como base dos de sus conceptos principales: por un lado, la idea de la expresividad del rostro, que va *más allá* del discurso literal y, por otro, la idea de que el Otro impone obligaciones al Mismo antes de que éste sea capaz de tematizar. Davy reconoce que, aunque su lectura deconstructiva no sea concordante con lo que expresamente sostiene Levinas en su obra, sin embargo –afirma- la interpretación que propone es fiel al espíritu de la obra levinasiana, en la medida en que supone una apertura de la Mismidad hacia *cualquier* Otro¹⁶: “El Otro (...) puede ser otro *que* otro humano.”¹⁷

¹⁵ Barbara Jane Davy, “An Other face of ethics in Levinas”, *Ethics and environment*, Vol. 12, no. 1 (Spring 2007), Indiana, Indiana University Press, pp. 39-65.

¹⁶ Cf. B. J. Davy, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷ B. J. Davy, *op. cit.*, p. 45. Traducción nuestra. Cursivas añadidas.

Davy hace girar la primera parte de su artículo sobre la posibilidad –inaudita dentro de la obra levinasiana- de extender la ética intersubjetiva hacia las interacciones del hombre con los animales. De acuerdo con Levinas, el ser humano se encuentra en una posición ontológica privilegiada con respecto al resto de los animales porque, a diferencia de ellos, posee un Deseo metafísico o de trascendencia que es algo imposible de satisfacer. Con ello –observa- Levinas no pretende negar la condición animal del hombre, sino más bien pretende señalar que ésta es superada en el encuentro cara-a-cara con el rostro del otro hombre. Por este motivo, explica Davy en el núcleo de su trabajo, para desarrollar una ética más allá de lo interhumano (que no sólo incluya a los animales, sino a todo lo no-humano) es imprescindible concebir que la expresividad que Levinas atribuye al rostro no se restringe al rostro del ser humano. En efecto, si según el mismo Levinas la expresividad del rostro del otro hombre no es meramente verbal sino también corporal, es decir, si no sólo se expresa a través de palabras sino también a través de su sola presencia, y si su expresión significa una orden o un requerimiento ético previo a toda conceptualización que se pueda hacer sobre él, entonces los seres no-humanos, aunque no posean un lenguaje discursivo, también pueden ser reconocidos como rostros, puesto que, en su necesidad, solicitan una respuesta ética por parte del hombre y, de acuerdo con Levinas, basta reconocer la necesidad de lo otro para escuchar su llamado¹⁸.

La principal diferencia con nuestra perspectiva reside en el hecho de que mientras en su artículo Davy se concentra exclusivamente en el pensamiento de Levinas para indagar la posibilidad de fundamentar una ética ambiental, por nuestro lado pretendemos fundamentar dicha posibilidad a partir de articular ciertas intuiciones de Rosenzweig con el pensamiento de Levinas pero, además, porque pretendemos demostrar que el mundo está radicalmente separado, que es irreductible, que es radicalmente *otro* y que ‘crea’ la identidad del ser humano.

Por otra parte, la tesis doctoral de Mariana Leconte, *Racionalidad y proximidad. La significación ética como origen de la significación en Emmanuel Levinas*¹⁹, constituye

¹⁸ Cf. *TI*, p. 98.

¹⁹ Mariana Leconte, *Racionalidad y proximidad. La significancia ética como origen de la significación en Emmanuel Levinas*, Corrientes, 2009. En adelante *RP*. Dicha publicación contiene sólo la tercera y última parte de su investigación doctoral completa, en la que examina el recorrido intelectual de Hermann

un antecedente valioso e iluminador para nuestra investigación, en la medida en que propone leer la descripción levinasiana de la relación ética, estructurada en los estares²⁰ fundamentales de la subjetividad sensibilidad-proximidad-substitución como una reinterpretación fenomenológica de la serie rosenzweigiana de la serie teológico-filosófica Creación-Revelación-Redención con el fin de reconocer, en el marco de la propuesta común de un *nuevo pensamiento* (Rosenzweig) o de una *nueva racionalidad* (Levinas), la primacía de una significancia ética que excede el discurso filosófico y de la cual éste se deriva.

Luego de confrontar los supuestos principales de la ‘vieja’ y la ‘nueva’ racionalidad, Leconte aborda en los capítulos centrales la asunción fenomenológica que hace Levinas de cada uno de los momentos de la serie rosenzweigiana. Concretamente, Leconte interpreta que Levinas traduce, en primer lugar, la idea de Creación en términos de sensibilidad pre-originaria del sujeto: en ese sentido Levinas habla de la *creaturalidad del sujeto* para expresar que es pura pasividad, que está expuesto a lo otro que sí y es capaz de ser afectado por la exterioridad; y que, por su lado, el rostro posee un significado *creatural* en cuanto es por sí expresivo, es decir, es insoslayablemente afectante e interpelante. Dicha creaturalidad se temporaliza en un tiempo pasado inmemorial (puesto que escapa a lo recuperable por la memoria) y anárquico (puesto que no tiene su origen ni en el sujeto ni en el otro). Por todo ello, la sensibilidad pre-originaria del sujeto y el hecho de que el rostro exprese su alteridad demandante constituyen las condiciones de posibilidad de la relación ética. En segundo lugar, Leconte interpreta que Levinas traduce fenomenológicamente la idea rosenzweigiana de Revelación en términos de proximidad, esto es, como la realización efectiva de la relación ética o como la afección ya producida en la sensibilidad vulnerable del sujeto por el acercamiento o la expresión del rostro interpelante que lo inquieta, lo obsesiona y lo implica en la fraternidad. Por su parte, el rostro –afirma-

Cohen (primera parte), Franz Rosenzweig (segunda parte) y Emmanuel Levinas (tercera parte) con el fin de poner de manifiesto los caracteres unitarios de su propuesta metodológica en tanto propone una ‘nueva racionalidad’.

²⁰ Leconte sigue en este punto a Ángel E. Garrido-Maturano, quien en su tesis doctoral inédita utiliza la expresión ‘estares originales’ de la subjetividad con el fin de poner de manifiesto el carácter de ‘momentos’ de una sucesión constante que se requieren recíprocamente. Cf. *RP*, p. 70. Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas*, op. cit.

posee un significado *revelador* en su epifanía en tanto que se auto-revela en la inmediatez, es decir, sin la mediación de las formas y los horizontes mundanos²¹. Tal proximidad se temporaliza en el presente de la relación ética a partir de un pasado inmemorial y de su reactualización. Por último, la autora sugiere que Levinas reinterpreta fenomenológicamente la idea rosenzweigiana de Redención en términos de substitución, es decir, como respuesta a la interpelación del rostro que se origina en la persecución, se produce como recurrencia y se hipostasia como *sí mismo*, se consuma en la expiación por el otro y se ordena según el régimen de la gloria del Infinito, según el cual, con cada re-exposición acrecienta su responsabilidad. Por su parte, el prójimo presenta un significado *redentor* puesto que, en cuanto ingrato, garantiza no sólo la no-reciprocidad de la relación ética, sino que también exige una generosidad exponencial de parte del sujeto. Tanto la Redención como la substitución suponen la culminación de las instancias anteriores e implican una temporalización del futuro como futuro puro.

Una apreciación de Leconte que nos resulta particularmente significativa a los fines de nuestra investigación es aquella que ofrece al señalar la presencia de lo que considera ‘contenidos específicos’ rosenzweigianos en la filosofía de Levinas: uno de esos contenidos específicos es la afirmación rosenzweigiana de la irreductibilidad de los tres proto-elementos (Dios, Mundo, Hombre), y consiguientemente la afirmación de un pluralismo absoluto. Leconte sostiene que:

“En el caso de Levinas, aunque aparezca en el centro de la escena la intersubjetividad en la separación de yo y otro, *se trata también de los tres elementos*. Por un lado, de un Dios trascendente que no se muestra sino como huella en la asignación ética. (...) Por otro lado, se trata también del mundo, y de un mundo entendido en la línea de la comprensión rosenzweigiana como Reino a construir a partir de la respuesta a la interpelación del rostro. Ciertamente la inclusión del mundo es mucho menos explícita en los planteos levinasianos que en Rosenzweig, sin embargo, podríamos decir, que *ser-para-el-otro* es para Levinas

²¹ Cf. Alberto Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 206.

también *ser-para-el-mundo* en el sentido de *hacer del mundo, y para el otro, algo digno de ser vivido*.²²

Sin embargo, al analizar el discernimiento levinasiano respecto de la idea rosenzweigiana de redención, Leconte parece retractarse respecto del sentido del *ser-para-el-mundo*:

“Aunque en Rosenzweig, la redención cumple la salida del alma al mundo, Levinas la reinterpreta fundamentalmente como relación entre hombre y hombre (sí-mismo y otro), a pesar de que el mundo se halle también indirectamente presente como objeto de mi responsabilidad –*responsabilidad por el mundo* que ha de entenderse esencialmente, sin embargo, como *responsabilidad por-el-otro*.²³

Por su parte, en el prefacio de una obra que recoge textos seleccionados de Levinas, Adriaan Peperzack se refiere a la crítica levinasiana a la totalidad –sin mencionar su procedencia rosenzweigiana- destacando que, en ella, lo conceptualmente irreducible o no sintetizable es la alteridad del otro hombre y la alteridad divina, lo cual –observamos- exceptúa sin justificativos la alteridad del mundo.

“Contra el totalitarismo occidental Levinas sostiene que el Otro humano y divino no pueden ser reducidos a una totalidad de la cual ellos sólo serían elementos. Un pensamiento veraz respeta la separación no-sintetizable que caracteriza a las relaciones entre el Otro y yo, o –tomando prestada la terminología del *Sofista* de Platón- respeta la no-identidad irreducible del Mismo (*tauton*) y el Otro (el *heteron*).²⁴

²² RP, p. 64. Cursivas añadidas. Entre dichos ‘contenidos específicos’ Leconte destaca el carácter relacional de la serie Creación-Revelación-Redención, por cuanto cada uno de los momentos de dicha trama adquiere su sentido sólo en referencia a los demás. Del mismo modo, observa, las categorías levinasianas sensibilidad-proximidad-substitución se requieren recíprocamente para ser inteligibles. Señala además otra idea, que considera como la más decisiva en pos de la comprensión de ambos autores: la noción de la relación entre los proto-elementos (o entre el otro y yo) como lenguaje que se nutre del tiempo y que significa lo inanticipable y lo novedoso.

²³ Cf. RP, p. 140. Cursivas añadidas.

²⁴ Adriaan Theodoor Peperzack, “Preface” en: Emmanuel Levinas, *Emmanuel Levinas: basic philosophical writings*, A. Peperzack, S. Critchley y R. Bernasconi (eds.), Indiana, Indiana University Press, 1996, p. x. Traducción nuestra.

Estas afirmaciones nos dan el indicio de que aún no ha sido suficientemente pensada la recepción del 'pluralismo absoluto' (es decir, la idea de la irreductibilidad de los proto-elementos), defendido por Rosenzweig, en el pensamiento de Levinas para quien, según nos dice Leconte, *se trata también de los tres elementos*. A primera vista parecería que el pluralismo del que habla Levinas sólo admite la irreductibilidad del yo, la del otro hombre y la de Dios, excluyendo así la alteridad del mundo como realidad irreductible. En el desarrollo de nuestro trabajo pretendemos explicitar en qué planos de la consideración levinasiana de lo otro del mundo éste es asimismo irreductible y desde qué perspectiva no lo es. Por otro lado, es claro que tampoco ha sido suficientemente abordada ni desarrollada en la obra de Levinas la cuestión de que *ser-para-el-otro* es *también* –como señala Leconte- *ser-para-el-mundo*.

Una problemática aún es suscitada por la lectura del libro de Silvia Benso, *The face of things. A different side of ethics*²⁵ en el cual la autora plantea, a partir de una peculiar reinterpretación de Emmanuel Levinas y de Martin Heidegger, la posibilidad de una ética en la que la alteridad de las cosas sea respetada. En un primer momento Benso parte de la ética de Levinas puesto que considera que, en el marco del siglo XX, constituye el intento más persistente por abrir la filosofía al encuentro ético con la alteridad y posteriormente se vuelve a Heidegger, puesto que encuentra que es el único pensador en la tradición filosófica que celebra las cosas más que a los objetos. Benso complementa el pensamiento de Levinas y el de Heidegger de modo que cada uno aporte lo que el otro carece y de esta manera propone una original interpretación de sus teorías. Por nuestro lado, nos parece una acertada observación la que hace Benso en la primera sección de su libro respecto de su lectura de Levinas: si bien el pensador francés critica a la filosofía tradicional por considerarla una tentativa de reducción del Otro al Mismo, en la que resulta imposible toda relación ética y, en cambio, sólo resultan posibles relaciones de conocimiento y dominio, en último término –señala Benso- tal crítica se vuelve en contra de su propia teoría. Levinas no rompe radicalmente con dicha tradición puesto que en su obra afirma la irreductibilidad del rostro del otro hombre, pero niega que lo otro de las cosas posean rostro y lenguaje (es

²⁵ Silvia Benso, *The face of things. A different side of ethics*, Albany, State University of New York, 2000. En adelante *TFT*.

decir, que demanden una respuesta ética) y, por ende, concibe tal alteridad como reductible a la condición de mero objeto desde la relación que el hombre mantiene con ellas en el trabajo, el gozo y el discurso. Benso lo expresa de la siguiente manera:

“¿Cómo puede el amor levinasiano al otro ser amor a cualquier otro, al otro que el Otro? Para él, el rostro del otro ser humano es primordial, de modo que la ética humana es el prototipo –un hecho que vuelve posible un discurso sobre el rostro de otras entidades (animal, vegetal, mineral) sólo por analogía, como derivativo, el resultado de una transferencia desde un ámbito privilegiado a otro. La ética de Levinas conserva rasgos antropocéntricos en su interpretación de la vida aún en términos de una oposición entre lo humano y lo no-humano, donde el *logos* humano de la ética es el factor determinante, mientras que lo no-humano es comprendido meramente como la negación derivada de la humanidad. En esta actitud, la filosofía de Levinas no se distancia de la tradición ontológica cuyo origen (...) critica como ‘imperialismo del Mismo’.”²⁶

Lo que detectamos en la lectura del libro de Benso es que, en Levinas, la irreductibilidad constituye un atributo específico del rostro del otro: sólo el otro hombre, en su rostro, es irreductible a un concepto neutro impersonal o a la condición de objeto. Aunque aparentemente Levinas rompe en virtud de ello con la tradición filosófica de Occidente, sin embargo en la medida en que admite que la alteridad de las cosas es sin más reductible a un concepto y a la condición de objeto, su filiación con Parménides es ‘más obsecuente, más reverente y más servil’ de lo que el mismo Levinas desearía²⁷. Insistimos en que el problema de la justificación última de la reductibilidad o irreductibilidad de la alteridad de lo otro y del Otro necesita un abordaje más preciso y hondo. Paralelamente, el texto de Benso pone de manifiesto la necesidad de pensar la posibilidad por la cual el amor al prójimo (la responsabilidad por la alteridad del rostro) sea asimismo amor por cualquier otro (responsabilidad por la alteridad de lo otro de las cosas). Por nuestro lado observamos que si bien la autora habla de una intención

²⁶ TFT, p. 43. Traducción nuestra.

²⁷ Cf. TFT, p. 44.

ecológica, sus argumentos giran en torno al respeto por la alteridad de las cosas, no por el mundo en tanto naturaleza o medioambiente.

Por último, para completar un vistazo panorámico que no pretende ser exhaustivo a nuestra cuestión específica, podemos referirnos a las consideraciones del estudioso norteamericano Richard Cohen quien, en su artículo “Levinas and Rosenzweig. Proximities and distances”²⁸, expone lo que a su entender constituyen los puntos de contacto y discrepancia entre ambos filósofos. Comienza señalando que, aunque Levinas reconoce que ha sido influenciado por la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad, sin embargo su deuda para con el pensador alemán es aún mayor, puesto que se sirve además de otras nociones innovadoras, a saber, la idea de tiempo, lenguaje, religión y paganismo. Sin embargo, observa, ambos pensadores no comulgan en lo que respecta al método que utilizan para realizar sus investigaciones. La diferencia fundamental –afirma- radica en que Rosenzweig presenta una organización sistemática de una filosofía pre-fenomenológica, mientras que Levinas presenta una descripción rigurosa de una filosofía post-fenomenológica²⁹. Finalmente –y este es un elemento de interés para nuestra labor- Cohen señala que la brecha más profunda que distancia a Rosenzweig y Levinas gira en torno de la cuestión de las exigencias éticas que se imponen al hombre, dado que ambos admiten que le es imposible ser indiferente ante la proximidad del otro hombre. De acuerdo con Rosenzweig, dichas exigencias suponen que el hombre ame como ha sido amado. En efecto, el hombre ha de responder al amor de Dios que lo ha creado y quien se le ha revelado. La respuesta del hombre al amor de Dios consiste en amar a su prójimo, de modo que Dios se vale del amor humano para redimir al mundo. Por el contrario, para Levinas –según Cohen- no es a través del amor del hombre que Dios pueda efectivamente cambiar el mundo sino a través de sus *actos de justicia* en las relaciones interhumanas. Al describir la responsabilidad del hombre según la perspectiva levinasiana, Cohen sostiene:

“Nuestra ‘relación con los hombres’, cuyo ideal es la sociedad justa, empieza y nunca se aparta de la responsabilidad siempre singular y siempre inadecuada que

²⁸ Richard A. Cohen, “Levinas and Rosenzweig. Proximities and distances”, *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, nº 8 (Lévinas-Rosenzweig), 2009, pp. 13-31.

²⁹ R. A. Cohen, *op. cit.*, p. 24.

responde al sufrimiento siempre singular y siempre excesivo de la otra persona que me encara. *Pero sujeto primero al que encara, el Yo responsable está por extensión no menos sujeto a toda la humanidad y últimamente a toda la creación, a los animales, a toda la vida-sentiente, al medioambiente dentro de cual puede sustanciarse la bondad y la justicia.*"³⁰

Encontramos en esta última apreciación, aunque tenuemente enunciada y no justificada ni desarrollada por el especialista, otro respaldo para nuestra tercera hipótesis, a saber, que el ser humano es responsable por el mundo y, por lo tanto, que la relación entre el hombre y el mundo es una relación ética.

En lo que respecta a nuestra primera y segunda hipótesis, vale decir, la idea, proveniente de la filosofía de Rosenzweig, de que el mundo es creación, y, además, está radicalmente separado y es radicalmente *otro*, no hemos hallado en ningún artículo o libro de estudiosos del pensamiento levinasiano ningún estudio específico. Estimamos que estas tres intuiciones ameritan ser indagadas en profundidad en su conexión recíproca, de modo que sea posible determinar el alcance que tiene la presencia teórica de Rosenzweig en el pensamiento de Levinas, y la índole de la relación entre hombre y mundo que puede explicitarse a partir de la comparación crítica de los análisis de ambos autores.

4. Itinerario de la investigación

Nuestra investigación se divide en cuatro capítulos hilvanados a partir de las ideas de irreductibilidad, separación y mundo presentes en el pensamiento de Rosenzweig y Levinas.

El primer capítulo analiza la crítica de Rosenzweig a la idea de totalidad o, dicho en otras palabras, la idea rosenzweigiana de la irreductibilidad lógica de los proto-elementos del pensar, esto es, de los conceptos de Dios, mundo y hombre que el pensamiento descubre pero no produce. Esta cuestión nos interesa de sobremanera

³⁰ Richard A. Cohen, *op. cit.*, p. 30. Traducción nuestra. Cursivas añadidas.

puesto que, como se sabe, el mismo Levinas reconoce en el prefacio de *TI* que ha causado una gran impacto en su propio pensamiento³¹.

El segundo aborda el rastreo y análisis de los conceptos de mundo y separación en las obras juveniles de Levinas, concretamente, en *De la evasión*, *De la existencia al existente* y por último en *El tiempo y el Otro*. En ellos, como se verá, nuestro autor plantea sus respectivos sentidos que, en el caso del mundo, se mantiene invariable hasta su pensamiento de madurez, mientras que el concepto de separación experimenta variaciones entre una etapa y otra de su obra filosófica.

El tercer capítulo está dedicado al rastreo y análisis del concepto de separación y de mundo en *TI*. El propósito de ello es determinar la resignificación que, bajo la influencia de la crítica a la totalidad de Rosenzweig, asume el concepto de separación en la obra magna de Levinas, así como para determinar la comprensión levinasiana de la alteridad del mundo en tanto 'elemento' allí formulada.

El último capítulo, finalmente, dilucida en qué sentido puede interpretarse que lo elemental es un ser radicalmente otro y separado respecto al ser humano, y que tiene un rostro propio desde el cual conmina a la responsabilidad. Asimismo, analiza los motivos por los cuales el filósofo de origen lituano niega un rostro al mundo natural.

³¹ Cf. *TI*, p. 54.

CAPÍTULO I

LA IRREDUCTIBILIDAD LÓGICA DE LOS PROTO-ELEMENTOS EN ROSENZWEIG

Para comenzar ofreceremos una exposición puntual del primer libro de *ER* puesto que en él se halla un ‘gesto especulativo’³² de Rosenzweig del cual el Levinas maduro se siente deudor, esto es, la crítica a la idea de totalidad o, lo que es lo mismo, la afirmación de un pluralismo no sintetizable por el pensamiento. Sin embargo, aun cuando Levinas admita recién en el prefacio de *TI* haberse inspirado en la crítica rosenzweigiana a la totalidad, hay indicios que nos conducen a pensar que su influencia se aprecia ya desde sus escritos de juventud, como mostraremos en el próximo capítulo. Por otra parte, como haremos ver en el tercer capítulo, creemos que la recepción levinasiana de la crítica rosenzweigiana de la totalidad no es completa sino parcial. En efecto, sostenemos que lo que Rosenzweig concibe como la *irreductibilidad lógica* entre las ideas de Dios, hombre y mundo es reinterpretado fenomenológicamente por Levinas en términos de *separación radical* entre la alteridad divina (Infinito), la alteridad del otro hombre (rostro) y el Mismo. En cambio, la afirmación rosenzweigiana de la irreductibilidad lógica de la idea del mundo no es tomada en cuenta por Levinas: tanto en su juventud como en su madurez el lituano considera que lo otro del mundo no se encuentra radicalmente separado en relación al hombre, es decir, que su alteridad es meramente relativa y no absoluta. Ello nos instalará en el problema de interpretar las diferentes versiones de pluralismo propuestas por uno y otro autor. Pero de ello nos ocuparemos, como dijimos, en el tercer capítulo.

En lo que sigue presentaremos, entonces, la estructura global de *ER*, luego nos detendremos propiamente en el libro I para considerar la experiencia de la muerte como punto de partida del estallido de la totalidad y finalmente nos centraremos en la

³² Cf. Emmanuel Levinas, “Préface”, en: Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard Éditions, 2003, p. 12. En adelante *SR*. Otro gesto especulativo que Levinas reconoce en Rosenzweig es, como se sabe, concebir la religión (la trama relacional entre Dios, mundo y hombre a partir de la Creación, la Revelación y la Redención) como la fuente de todo sentido o inteligibilidad, anterior y posterior a la filosofía y a la razón. Cf. Emmanuel Levinas, *Entre dos mundos. El camino de Franz Rosenzweig*, en: ídem, *DL*, p. 262.

deducción lógica de la irreductibilidad de las ideas de Dios, mundo y hombre según el método que Rosenzweig denomina '*metá*'. En esta instancia, en mira a los fines de nuestra investigación, prestaremos especial atención a la concepción rosenzweigiana del mundo como lo meta-lógico, es decir, como lo irreductible a un pensamiento o *logos*.

1. Estructura de *La Estrella de la Redención*

Franz Rosenzweig³³ denuncia al pensamiento filosófico idealista basado en los principios lógicos de identidad entre ser y pensar, de no contradicción y del tercer excluido -que devino fundamento de todo pensamiento científico- porque, a su criterio, resulta incapaz de dar cuenta de la realidad efectivamente vivida y de las preguntas más esenciales para el hombre en tanto que hombre³⁴, por ejemplo, la pregunta por su muerte. Por ello estructura su obra magna como un sistema filosófico cuya aspiración consiste en deconstruir el proceder del idealismo en filosofía y renovar el pensamiento³⁵. Su propuesta de pensamiento, asegura, resulta novedosa por oposición a lo que considera como la antigua manera de filosofar que tiene su comienzo histórico en la lejana Jonia de Tales y, pasando por la figura de Parménides, ha modelado la historia de toda la filosofía hasta la Jena de Hegel.

³³ Franz Rosenzweig nace en 1886 en Kassel, Alemania, en el seno de una familia burguesa asimilada, cuya adherencia al judaísmo es mínima. Estudia medicina, historia y filosofía y se concentra principalmente en el pensamiento de Hegel y el idealismo alemán: fruto de esta formación es su tesis doctoral titulada *Hegel y el Estado* presentada en 1912. En 1913, el clima de asimilación reinante lo había conducido a buscar su propia conversión al cristianismo –la cultura dominante-, sin embargo, pocos días después cambia de opinión y decide a la vez permanecer en sus raíces judías y repensar su identidad judía. Ese mismo año conoce a Hermann Cohen, en quien Rosenzweig ve una fuente de la tradición judía que le ayuda a retornar a sus raíces. Durante la Primera Guerra Mundial Rosenzweig se desempeña como artillero para el ejército alemán en las trincheras de los Balcanes: en este contexto bosqueja su obra filosófica mayor, *La Estrella de la Redención* enviándola por partes en postales a su madre, y finalmente la publica en 1921. Atacado desde principios de 1922 por una parálisis progresiva, continúa no obstante su producción literaria: entre sus últimos trabajos se encuentran numerosos ensayos y una traducción del Antiguo Testamento realizada conjuntamente con Martin Buber. Rosenzweig fallece luego de 7 años de padecer su enfermedad, en 1929, a los 43 años.

³⁴ Cf. Bernhard Casper, "Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido, El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig", trad. Á. E. Garrido-Maturano, en: Á. E. Garrido-Maturano, *La Estrella de la Esperanza*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, pp. 113-114. En adelante FTAA.

³⁵ Cf. Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención*, trad. Á. E. Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, pp. 15-16. En adelante NP.

El primer tomo de la gran obra rosenzweigiana descansa sobre dos supuestos fundamentales³⁶ cuya explicitación resulta conveniente realizar en pos de facilitar nuestra comprensión de su crítica a la filosofía tradicional³⁷. El primero sostiene que existe una prioridad fenomenológica del ser respecto del pensar, es decir, que lo que es excede a lo que puede ser pensado o demostrado; el segundo afirma que ese ser que trasciende al pensar puede no obstante ser experimentado y por ello mismo, analizado y conceptualizado racionalmente. Apoyándose en ambos presuntos, Rosenzweig intenta reducir al absurdo la premisa básica de gran parte de la filosofía occidental, esto es, que todo lo que es (Dios, hombre y mundo) comparte una única esencia común (todo es Dios, todo es el mundo, todo es el hombre). Desde un plano puramente lógico, Rosenzweig lleva a cabo una descripción que acertadamente puede denominarse fenomenológica, puesto que se circunscribe a describir los conceptos de Dios, hombre y mundo tal y como se presentan al pensamiento, por un lado, y tal y como el pensamiento experimenta dicha presentación de conceptos, por otro. Con su peculiar metodología Rosenzweig pretende mostrar que hombre, Dios y mundo (las 'ideas' en sentido kantiano, puesto que no existe nada que el sujeto pueda pensar que no lo piense como sí mismo, como Dios o como mundo³⁸) trascienden al pensamiento y son, al contrario de lo que supone el idealismo, conceptualmente irreducibles entre sí, puesto que cada uno posee su propia esencia. Rosenzweig intenta, así, poner de manifiesto los límites del pensamiento racional en tanto que no es él el productor del contenido conceptual que piensa, sino que se limita a ser descubridor y configurador de algo ya dado y previo a él, algo que se le presenta en cada caso de modo aislado como una mónada, que reviste un carácter estático, mudo, atemporal y de mera posibilidad ideal.

En el segundo tomo de su obra Rosenzweig abandona el ámbito abstracto de las ideas de hombre, mundo y Dios y hace girar su reflexión en torno de la realidad

³⁶ Para lo que sigue, nos hemos basado en el análisis de Ángel E. Garrido-Maturano, *La Estrella de la Esperanza. Introducción a la Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000. En adelante *EE*.

³⁷ Dichos supuestos hacen eco, a su vez, de la filosofía positiva de Schelling, para quien "no hay ser porque hay pensar, sino que hay pensar porque existe el ser." Citado por Manuel Reyes Mate, en: ídem, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid, Akal ediciones, 1999, p. 54.

³⁸ Por su lado, Stéphane Mòses interpreta que las ideas de hombre, mundo y Dios representan la forma tradicional según la cual el pensador occidental se interroga acerca de su destino, comunes tanto para la tradición helénica como para la tradición bíblica con las cuales Rosenzweig se identifica. Cf. *SR*, p. 52.

efectivamente aconteciente y vivida, entendiendo por ésta la trama concreta en la que Dios, el hombre y el mundo superan su clausura interior y se relacionan mutuamente entre sí a través del lenguaje. Para comprender la realidad efectiva es necesario, según Rosenzweig, dejar de lado el ámbito de puras posibilidades ideales en el que se mueve el pensar lógico; es necesario que el pensamiento se sumerja en la corriente viva del acaecimiento del tiempo y, a partir de allí, comprenda el acontecer originario de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo³⁹. La trama relacional se inaugura con el momento de la Creación, concebida como el movimiento de Dios hacia el mundo: para éste ser creado significa estar sujeto a la providencia Divina; para Dios, la creación del mundo equivale a un pasado absoluto. Por su parte, el hombre experimenta la creaturalidad del mundo en tanto descubre su carácter de algo ya dado, que se manifiesta a través del lenguaje narrativo. El segundo momento de la trama relacional es el de la Revelación, concebida como el movimiento de Dios hacia el hombre que acaece en tiempo presente en la forma de diálogo. La Revelación pone de manifiesto el acto de amor divino que consiste en ofrecer al hombre un mundo renovado en el cual le sea posible vivir. A través de la Revelación se establece una alianza entre Dios y el hombre en la cual se espera que éste, en tanto parte responsable del diálogo, responda con acciones concretas al amor divino. Por último, el tercer momento de la trama relacional es el de la Redención, entendida como el movimiento del hombre hacia el mundo por el cual aquel anticipa el futuro advenimiento del Reino de la Vida, es decir, la perfecta armonía en la que todo lo vivo despliega el conjunto de sus posibilidades. En contraposición a la filosofía tradicional, que como vimos presupone la esencia común de Dios, hombre y mundo, Rosenzweig afirma que sólo la fuerza de la Redención logrará unir verdaderamente sus respectivas esencias separadas. Dicha Redención porvenir se manifiesta anticipadamente en el lenguaje bajo la forma de un canto coral que en la perspectiva de Rosenzweig representa la consumación del lenguaje en tanto expresa la paz final del Reino.

En el tercer tomo de su obra, propiamente teológico, Rosenzweig dilucida acerca de la redención del mundo o el advenimiento del Reino que se realiza a través de una

³⁹ Cf. Mariana Leconte, *De la construcción de la certeza a la construcción de la esperanza. Las formas de la nueva racionalidad de Rosenzweig a Levinas*, tesis doctoral, inédita, p. 98. En adelante CCCE.

acción efectuada por el hombre. Rosenzweig distingue tres órdenes de dicha acción redentora: por un lado, se trata de una acción que procura vivificar o eternizar al mundo que, en tanto creatura, posee una existencia fenoménica fugaz y que constantemente tiende a hundirse en la nada⁴⁰. En segundo lugar, la acción redentora humana se encarna en el amor al prójimo, el cual se refiere al mandamiento de amar en cada momento a la parte viviente del mundo que me sea más cercana o accesible. Por último, la acción redentora también reviste la modalidad de la oración, en tanto práctica que anticipa comunitariamente una situación del mundo que aun no acontece y que ilumina el camino del amor al prójimo. Asimismo, en este tercer libro Rosenzweig propone comprender el Reino como Verdad, es decir, no como aquello que puede ser demostrado por el pensamiento, sino que ha de ser verificado o confirmado por medio de la oración, de modo que el advenimiento del Reino sea vivido en el transcurso de esta vida presente. Por otro lado, en esta parte conclusiva de su obra Rosenzweig aborda el tema del paganismo griego y lo contrapone con el monoteísmo de la religión judeo-cristiana. En el paganismo griego, forma embrionaria y permanente de la verdad, la realidad es la suma de fragmentos en la que Dios, hombre y mundo poseen una existencia separada y atemporal; por su lado, la religión judía y la cristiana, que coinciden en haber fundamentado su fe en la Revelación, se constituyen como dos comunidades complementarias que, a diferencia del paganismo, dan cuenta de las relaciones efectivas entre Dios, hombre y mundo en sus respectivos acaeceres temporales y lingüísticos. Sin embargo, a pesar de su convergencia, judaísmo y cristianismo resultan irreducibles entre sí: en el caso del judaísmo se trata de una comunidad de sangre cuya existencia se transmite de generación en generación y cuya 'vida eterna' se simboliza en una 'llama' que arde perennemente; en el caso del cristianismo, se trata de un individuo que, nacido pagano, se esfuerza por devenir cristiano y en tanto miembro de una iglesia misionera propaga por el mundo los 'rayos' que brotan de la llama eterna. Por ello, a juicio de Rosenzweig ambas religiones constituyen verdades incompletas o parciales en la historia de la humanidad, mientras que la Verdad absoluta se identifica sólo con Dios.

⁴⁰ Cf. *ER*, p. 270.

Adentrémonos en lo que sigue en el libro I de la obra magna rosenzweigiana con la intención de señalar posteriormente qué elementos filosóficos son recogidos e interpretados fenomenológicamente por Levinas en el desarrollo de su propio pensamiento.

2. Experiencia de la cercanía de la muerte y estallido de la Totalidad

El novedoso sistema de filosofía propuesto por Rosenzweig comienza por criticar a los filósofos⁴¹ que dan por supuesto que es posible conocer la Totalidad. En su introducción al primer tomo de su obra, Rosenzweig vincula el miedo a la muerte con la aspiración idealista de conocer el Todo: “Por la muerte, por el miedo a la muerte, empieza el conocimiento del Todo.”⁴² Pero, ¿qué es este Todo? Es una construcción conceptual que reduce toda la realidad y toda la experiencia, incluyendo la realidad del pensador que piensa el constructo, a un único principio o fundamento explicativo. De acuerdo con Rosenzweig, para el idealismo una cosa no es lo que real y efectivamente aparece, sino que es algo completamente diferente. Propiamente es una ‘esencia’: algo en sí mismo imperceptible para los sentidos y sólo alcanzable por medio de la razón. De este modo, la ‘esencia’ de la filosofía tradicional consistiría en preguntar por la esencia y responder por reducción que X es otro-que-X⁴³. Rosenzweig cree encontrar en la historia de la filosofía diferentes manifestaciones de esta tentativa de reducir lo efectivamente múltiple a un principio unificador del pensamiento: para la cosmología antigua, el principio explicativo de todo es el mundo; para la teología medieval, es Dios; para el idealismo moderno, es el hombre. Dependiendo de la época histórica, cada principio es erigido como el único capaz de explicar y fundamentar la totalidad de la realidad y como aquel al que los otros dos principios deben subsumirse⁴⁴. Para la filosofía tradicional que va de Jonia a Jena⁴⁵ —esto es, desde el ‘todo es agua’ de Tales, hasta la identificación hegeliana entre lo racional y lo real y viceversa- el tema de la

⁴¹ En efecto, el primer libro de su obra está dedicada en contra de dichos filósofos (*in philosophos!*). *ER*, p. 43.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cf. Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, trad. D. Barreto González y H. Santana Sánchez, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 32. En adelante *EF*.

⁴⁴ Cf. *NP*, pp. 19-20.

⁴⁵ *ER*, p. 52.

muerte se presenta como algo irracional, puesto que no es algo producido ni demostrable por el pensamiento. Ante este *factum* irracional, la estrategia idealista para construir un Todo que todo lo explique sin dejar nada fuera de sí, diluyendo con ello la singularidad del sujeto en una objetividad abstracta⁴⁶, consiste, entonces, en negar la muerte. Y si la muerte no es nada, no debe angustiar al hombre. Esta es, según Rosenzweig, la mentira piadosa⁴⁷ que inventa la filosofía para calmar al hombre que sabe que va a morir. Dicha mentira supone que el Todo y todo lo que esté integrado al Todo no muere; por el contrario, lo que muere es Algo, es decir, lo que es particular y se encuentra aislado o separado de ese Todo⁴⁸. En sus palabras:

“un Todo no ha de morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista.”⁴⁹

En este punto, Rosenzweig afirma desenmascarar dos supuestos básicos de lo que considera un pensamiento envejecido, en contraposición a su propuesta de nueva racionalidad. En primer lugar, negando la muerte, la filosofía se provoca a sí misma la ilusión de creer que carece de supuestos, es decir, de creer que no presupone nada, cuando en realidad –en segundo lugar- presupone que el pensar es el fundamento del ser. Dado que ser y pensar conforman una unidad total, es decir, dado que el mundo entero es transparente a la razón, la filosofía de cuño idealista reduce a nada no sólo a la muerte, sino también toda realidad que no integre de tal unidad⁵⁰: “cuanto elevaba la pretensión de ser independiente de él, era o silenciado o pasado por alto.”⁵¹ Sin embargo, para el hombre singular su propia muerte no es simplemente nada, sino Algo inexorable e insuprimible, cuyo aguijón venenoso pone al descubierto la argucia

⁴⁶ Mariana Leconte señala que para Rosenzweig “hay acontecimientos inobjetivables, irreductibles, (...) que se padecen y cuya significación es traicionada y hasta desmentida en su traducción a la objetividad.” *RP*, p. 18.

⁴⁷ *ER*, p. 45.

⁴⁸ Ángel E. Garrido-Maturano lo explica con estas palabras: “La muerte –negada por el idealismo o disimulada como momento del sistema, cuando en realidad no es cuestión que afecte al sistema sino al sistematizador- constituye el punto de partida del pensamiento rosenzweigiano.” *EE*, p. 12.

⁴⁹ *ER*, p. 44.

⁵⁰ Cf. *CCCE*, p. 100.

⁵¹ *ER*, p. 46.

filosófica. Y es que aún lleno de congoja por su finitud, el hombre se niega a aceptar la muerte y afirma su voluntad de vivir: su angustia revela que quiere mantener su individualidad, que se resiste a renunciar a su vida particular para integrarse en una totalidad despersonalizada. Es precisamente la toma de conciencia de su finitud ante la experiencia de la cercanía de la muerte lo que le permite desengañarse de la consolación mentirosa de la filosófica. Dicho desengaño se ha originado, según Rosenzweig, en el interior mismo de la filosofía: pensadores tales como Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche serían predecesores de su propia propuesta de renovación del pensamiento filosófico, en tanto que se oponen decididamente al sistema de la totalidad y defienden la irreductibilidad singular de cada hombre.

De este modo, la experiencia de la angustia ante la muerte se muestra a los ojos de Rosenzweig como la primera idea disfuncional dentro del sistema de la Totalidad y, dado que no encaja ni se deja subsumir en él, augura el estallido del engranaje totalizador. A partir de la experiencia de la congoja por la muerte, Rosenzweig describe otras dos ideas disfuncionales dentro del sistema de la Totalidad que cooperan en su derrumbamiento: las ideas de Dios y de mundo. ¿Cómo se explica la destrucción de la idea filosófica de la Totalidad desde las ideas de sí mismo, de Dios y de mundo? Para decirlo sintéticamente: según Rosenzweig, en la experiencia de la angustia ante la muerte el pensamiento se encuentra con una idea pre-reflexiva de sí mismo que no es un producto racional suyo, sino que es un objeto irracional o superrracional: un proto-fenómeno para el pensar. Del mismo modo, saberse mortal significa que de alguna manera el pensamiento se encuentra contrastando su propia experiencia de finitud con otras experiencias. Por un lado, se experimenta necesariamente diferente respecto de un ser infinito e inmortal. En la experiencia de esa idea el pensamiento experimenta indefectiblemente la idea de Dios. Por otro lado, al saberse mortal, el hombre sabe que su muerte es única y personal, es decir, que nadie muere en su lugar, y ello lo convierte en un sí mismo asilado y separado de todo lo demás: por eso a todo lo demás –al mundo- lo experimenta como algo otro que sí mismo⁵². De este modo, Rosenzweig pretende poner de manifiesto que la efectividad que experimenta el pensamiento no es una construcción arbitraria suya, sino que es una realidad que se le revela como previa,

⁵² Cf. *EE*, p. 12.

allende e independiente de él. Frente a tal realidad el pensamiento se halla subordinado y coaccionado: “El saber no puede hurtarse a estos tres elementos coordinados (...) pues no puede saltar fuera de la ruta que ellos tres determinan.”⁵³ En este marco, el Todo no se totaliza sino que estalla en tres conceptos separados que se excluyen recíprocamente: el sí mismo, Dios y el mundo.

Analicemos a continuación el desmembramiento lógico de la Totalidad en sus tres fragmentos tal como nos lo presenta Rosenzweig en la sección inaugural de su obra titulada ‘Los elementos o el Perpetuo Antemundo’.

3. El método lógico-algebraico y los proto-elementos irreducibles al pensar

Esta primera sección de su obra, cuya arquitectura lógica-metafísica⁵⁴ suele ser objeto de precipitadas desacreditaciones según el mismo Rosenzweig reconoce⁵⁵, tiene por objetivo poner de manifiesto el contenido puro de los conceptos de Dios, de hombre y de mundo que inevitablemente experimenta el pensamiento en cuanto piensa⁵⁶.

Para ello, el pensamiento debe llevar cabo un proceso de abstracción por el cual se disocia de la realidad efectiva y se atiene exclusivamente al modo en que los conceptos lógicos de Dios, hombre y mundo se le manifiestan. A éste ámbito ideal y vacío de existencia efectiva en el que el pensamiento se limita a experimentar la manifestación de dichos conceptos fundamentales, Rosenzweig denomina ‘el perpetuo Antemundo’. El prefijo que acompaña en este caso a la palabra mundo (Ante) hace referencia a una indagación sobre los cimientos formales (precisamente, los conceptos de Dios, hombre y mundo) que posibilitan la comprensibilidad de la realidad efectiva, tal cual se nos muestra y tal cual la experimentamos. Dicho con otras palabras, para llegar a comprender la realidad que vivimos, es necesario previamente reconocer sobre qué pilares formales descansa. Tales conceptos fundamentales del Antemundo, que hacen posible dar cuenta del acontecimiento efectivo de la realidad, son siempre de una manera determinada y nunca varían, con independencia de que el pensamiento llegue

⁵³ *ER*, p. 104.

⁵⁴ *NP*, p. 24.

⁵⁵ Cf. *NP*, p. 16.

⁵⁶ Cf. *NP*, p. 26.

a descubrirlos o no: de ahí que Rosenzweig designe a este ámbito como lo perpetuo. En sus palabras: “Buscamos lo perpetuo, lo que no precisa del pensar para empezar a ser.”⁵⁷

El proceso de abstracción que lleva a cabo el pensamiento para descubrir el contenido puro de los conceptos es comparado por Rosenzweig con un ‘descenso hacia la noche de lo positivo’, es decir, con un camino en el cual el objetivo consiste en encontrar no un concepto negativo por contraste con otro positivo, sino, por el contrario, un concepto eminentemente positivo de Dios, del mundo y del hombre.

“Buscamos a Dios, como luego buscaremos el mundo y al hombre, no como se busca un concepto entre otros [en el interior de un Todo uno y universal], sino por sí, plenamente independiente, en su absoluta efectividad (...), o sea: justamente en su positividad.”⁵⁸

Será en este marco en el que el pensamiento, en cuanto desempeña su actividad propia, descubra el carácter pre-reflexivo de dichos conceptos: éstos no son productos arbitrarios suyos, sino realidades dadas anteriormente a que su capacidad configuradora pueda siquiera representárselas. No pertenece a su dominio el poder fundar o demostrar dichos conceptos: simplemente los encuentra ya siendo siempre perpetuos, de modo que él mismo sólo puede mantenerse en el puro gesto del ‘estar-atento-a’ lo que le es manifiesto y que al mismo tiempo sigue siendo enigmático⁵⁹. Asimismo el pensamiento descubre otras dos características fundamentales de estos conceptos: su idealidad e irrealidad⁶⁰. Por un lado, en tanto ideales, los conceptos se revelan al pensamiento como realidades separadas o irrelativas, es decir, sin relación mutua: por tal motivo Rosenzweig se refiere a ellos con el término tradicional de ‘sustancia’, en tanto realidad que es en sí y que es concebida por sí misma⁶¹, pero también con el concepto de ‘mónada’, en tanto que realidad clausurada en sí misma que no posee ni puertas ni ventanas que la comuniquen con lo exterior. Por otro lado,

⁵⁷ *ER*, p. 60.

⁵⁸ *ER*, p. 63.

⁵⁹ Cf. *FTAA*, p. 115.

⁶⁰ Cf. *CCCE*, p. 103.

⁶¹ Cf. *NP*, p. 22.

en tanto irreales, los conceptos se muestran al pensamiento como arrancados de la corriente del tiempo presente que experimentamos, es decir, se muestran como realidades perpetuas o atemporales, inmóviles e inertes.

Estos tres contenidos elementales de la experiencia del pensar constituyen, como dijimos, las condiciones de posibilidad para un pensar restringido a la efectividad de lo real: ellos son las hebras invisibles que tejen la trama de la realidad tal cual la experimentamos. Rosenzweig cree aclarar el significado de los elementos a partir de la siguiente comparación:

“[éstos] son el ‘érase una vez’ con el que comienzan los cuentos de hadas, pero precisamente con el que sólo comienzan y que ni una sola vez vuelve a aparecer en el curso del cuento y en el fluir de su narración.”⁶²

No son, como pretende el idealismo, aquellos principios a los que según la época histórica se reduce toda la realidad. Son la clave que nos permite comprenderla en tanto trama relacional entre Dios, el mundo y el hombre. Ahora bien, ¿cuál es el camino por el cual el pensamiento descubre el contenido conceptual de aquellas ideas que experimenta? Es nuestro turno de considerar el método con el que Rosenzweig cuestiona la idea de Totalidad. Podemos reformular su argumento del siguiente modo: nuestro pensamiento puro, es decir, divorciado de su relación con los sentidos, nada sabe de los conceptos de Dios, mundo y hombre. En efecto, dado que el pensamiento pretende ser auto-fundante y origen absoluto de toda la realidad, reduce a nada a todo aquello que lo precede y excede: para él, antes de sí mismo no hay nada (por ello la noción de lo pre-reflexivo sería contradictoria) y más allá de sí mismo tampoco hay nada⁶³. Por ello, los conceptos de Dios, mundo y hombre son para el saber del pensamiento tres nada. Son las tres nada a las que Kant redujo con su crítica los objetos de las tres ‘ciencias racionales’ de su tiempo: la teología, la cosmología y la psicología. Rosenzweig propone reivindicarlos no como objetos racionales sino como objetos irracionales o superracionales, esto es, pretende mostrar que, al contrario de lo

⁶² NP, p. 27.

⁶³ Cf. SR, p. 54.

que afirma la filosofía tradicional, poseen un significado por sí mismos previamente y más allá del pensamiento: son ideas no generadas sino padecidas por el pensar.

Rosenzweig habla de una “deducción constructiva”⁶⁴ para referirse a labor que lleva a cabo el pensamiento a fin de explicitar lo que él experimenta cuando se topa con las nada del saber: ello supone que el significado irracional o superrracional de las ideas, aquel que precede y trasciende el sentido racional que puede arbitrar el pensar, está tácitamente presente en ellas mismas. Todo lo que hay que hacer es deducirlo, y, a partir de allí, construirlo. Este construir no consiste, como pretende el idealismo, en producir el contenido de los objetos, sino en explicitar descriptivamente la forma implícita de los objetos irracionales o superracionales que el pensamiento experimenta cada vez que meramente piensa. Encontramos aquí un límite para esta tarea de construcción pensante: el pensamiento sólo puede construir (esto es, explicitar a partir de una descripción) aquello que le es dado experimentar: precisamente, las nada de Dios, del mundo y del hombre en tanto meras ideas y no como realidades efectivamente existentes⁶⁵.

Dicha labor tiene, pues, como punto de partida las tres nada del saber y como meta determinar la forma específica de las ideas de Dios, el mundo y el hombre. En palabras del autor: “Nuestro viaje de exploración avanza de las Nada del saber al Algo del saber.”⁶⁶ Tal itinerario metodológico puede parecer absurdo si se asume el principio metafísico según el cual de la nada, nada surge: en esta línea sería inadmisible esperar que de lo que no es (la nada) pueda derivarse un ser (algo)⁶⁷. Pero la nada de la que aquí habla Rosenzweig no es la negación de la existencia, ni tampoco un puro no-ser como sostiene la filosofía tradicional, sino una nada para el saber, puesta hipotéticamente como condición de posibilidad de la deducción constructiva de la pluralidad del ser. La nada del saber es hipotética porque no elimina nuestras ideas de Dios, mundo y hombre, sino que éstas, pase lo que pase, se hacen presentes al pensar. Para Rosenzweig, cuando el pensar “sale para ‘producir puramente’, no se

⁶⁴ NP, p. 26.

⁶⁵ Cf. EE, pp. 15, 18-19.

⁶⁶ ER, p. 60.

⁶⁷ Cf. EE, p. 14.

encuentra con el ser, sino con Nada.”⁶⁸ Dicho de otro modo: cuando el saber intenta asir racionalmente su propio punto de partida, se encuentra con una triple nada que lo precede⁶⁹: encuentra por separado la nada *de* Dios, la nada *del* mundo y la nada *del* hombre, es decir, encuentra que a cada ser particular le precede su respectiva nada⁷⁰. En este marco, el pensamiento arriba a la certeza de no haber producido esta triple nada desde sí, sino de toparse con ella, que se le impone en cada experiencia del pensar. A esa certeza que posee el pensamiento respecto de que existen tres esencialidades ideales aisladas que preceden su capacidad de comprensión y conceptualización, Rosenzweig denomina creencia. No se trata de una categoría teológica, sino del modo primero por el que conocemos la realidad⁷¹: se trata de una intuición que consiste en admitir que nuestra propia existencia, la del mundo y la de Dios es anterior a todo pensar o saber racional. Las intuiciones pre-reflexivas en las que creemos implican contenidos significativos que la reflexión ha de explicitar en este periplo hacia la noche de lo positivo. Sólo hay que “seguir el camino desde lo indemostrable, desde la nada del saber, hacia la facticidad del hecho.”⁷²

De acuerdo con Rosenzweig el pensamiento se mueve desde la nada del saber⁷³ hacia el Algo del saber, es decir, hacia la positividad buscada o lo efectivo existente que está ahí antes de que nos pusiéramos a pensar, por medio de dos vías: la de la afirmación y la negación o de las palabras originarias del Sí y el No⁷⁴. La primera vía

⁶⁸ ER, p. 61.

⁶⁹ Cf. Gérard Bensussan, *Philosopher dans la forme du monde*, en: Franz Rosenzweig, *Foi et Savoir. Autour de L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 23.

⁷⁰ Recordemos que para Kant la razón es la facultad que, guiada por un impulso propio, busca lo absoluto y en esa búsqueda termina por afirmar la Idea, es decir, “un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente.” Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 224. Como vimos, las tres Ideas que Kant afirma son las de hombre (alma), mundo y Dios. No obstante, señala Kant, si bien la razón afirma necesariamente estas Ideas, no puede conocer –ni siquiera saber si existen– los ‘objetos’ a que estas Ideas se refieren. Pensar no es lo mismo que conocer, puesto que para que haya conocimiento al pensar tiene que unirse la intuición, la presencia del objeto, que en este caso no ocurre. Así, sostiene, las ideas desempeñan una función reguladora, pero no constitutiva en el proceso cognitivo. Cuando la razón olvida esto y cree que dichas Ideas son representaciones de algo efectivamente existente, cae en una ilusión o engaño. Cf. I. Kant, *op. cit.*, pp. 201-267.

⁷¹ Cf. SR, p. 56.

⁷² ER, p. 104.

⁷³ Rosenzweig aclara que esa nada desde la cual comienza nuestro saber “estaría antes de todo principio, si es que estuviera. Pero no ‘está’. Es únicamente el lugar virtual para el principio de nuestro saber.” ER, p. 66. Para el análisis que sigue, nos hemos apoyado en la interpretación de Gérard Bensussan, EF, p. 38 y ss.

⁷⁴ Cf. ER, p. 64.

afirma lo que no es la nada y la segunda niega la nada, en ambos casos, de aquello buscado. Tratemos de iluminar el sentido de esto: en primer lugar, el movimiento del pensamiento de la *nada* del saber al *algo* del saber no se produce a menos que, antes de buscar, afirme la no nada de aquello que busca. Si el pensamiento no estuviese ya signado por tal afirmación, nunca podría moverse y, por ende, nunca alcanzaría el conocimiento de algo en sí, de una esencia estable y permanente. En palabras de Rosenzweig: la afirmación “–como toda afirmación que tiene lugar gracias a una negación-”⁷⁵ indica la posición de un infinito, su ‘ser así’ o esencia. De modo semejante –en segundo lugar-, el movimiento del pensamiento que se desplaza desde la *nada* del saber hacia el *algo* del saber se efectúa en la medida en que algo se determina –negativamente- como finito o limitado y, a partir de allí, puede alcanzar un conocimiento más preciso, más limitado, más específico de aquello mismo. En palabras de Rosenzweig, “la negación de la nada pone –como toda negación- un limitado, un finito, un determinado.”⁷⁶ El Sí que está en el principio y afirma la no-nada de algo corresponde a la creación (es un “Sí que crea”⁷⁷) puesto que instaaura una esencia: en el caso de Dios, una naturaleza infinita o incondicionada; en el caso del mundo, un orden universal o *logos*; en el caso del hombre, una naturaleza particular. Así pues, al pensamiento que toma la vía afirmativa para transitar desde la nada al algo del saber, este Algo se muestra como *morador* de la nada, en el sentido de que se muestra como aquello que afirma y confirma su esencia. Si el pensamiento permaneciera en el plano de los resultados de la vía afirmativa, sólo obtendría un mero ‘así’, un simple ‘no de otro modo’ de sustancias eternas y estáticas. Por su lado, el No que niega la nada pone en movimiento las estáticas sustancias afirmadas confinando y delimitándolas. El “No que engendra”⁷⁸ corresponde a la revelación⁷⁹ y constituye su signo, en la medida en que invierte el orden de lo que antes se encontraba cerrado, petrificado y mudo. Por ello, el pensamiento que toma la vía de la negación para pasar de la nada al algo del saber

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Stéphane Mòses sostiene: “afirmar la no-nada significa: hay ser, pero no sé en qué consiste. ‘Hay’ y nada más. (...) Negar la nada significa: la posibilidad de la determinación es infinita. (...) La negación es la categoría de la pura diferencia, mientras que la afirmación es la categoría de la posición del ser.” *SR*, p. 58. Traducción nuestra.

⁷⁷ *ER*, p. 104.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cf. *ER*, p. 218.

encuentra dicho Algo como *fugitivo* de la nada, en el sentido de que, por su determinación, impulsa el acto por el cual las esencias salen de sí mismas hacia el encuentro de lo otro que sí.

Ambas vías o palabras originarias –sostiene Rosenzweig- son compañeras silenciosas que surgen de la misma nada del saber y que, tejiendo los elementos del Antemundo, posibilitan la palabra sonora y el lenguaje vivo. Son

“las *palabras originarias*, que se hallan ocultas bajo cada palabra manifiesta como fondos secretos suyos que en ella ascienden a la luz; palabras elementales, en cierta medida, que componían el curso patente del lenguaje (...).”⁸⁰

Entre ellas aparece una tercera palabra originaria que las reúne en una proposición: el “Y” que configura⁸¹ lo afirmado y lo negado, y que cierra el arco de sus impulsos insonoros “en la frase raíz.”⁸² Gracias a la relación que el Y establece entre lo afirmativo (la cosa o esencia) y lo negativo (el acto o acontecimiento), cada elemento obtiene su propia identidad. En el caso del hombre, domina lo negativo (el acto), mientras que en el caso del mundo domina lo positivo (la cosa o esencia). Únicamente el Y divino asocia estos dos polos y conserva la tensión de la vida⁸³. El Sí y el No no constituyen respectivamente la tesis y la antítesis de un proceso destinado a resolverse en una síntesis de tipo dialéctica: el ‘Y’ se contrapone a la instancia de la síntesis idealista por un lado, puesto que en sí mismo no es un momento igualmente originario como el Sí y el No (es decir, no deriva, como ellos, inmediatamente de la nada del saber) y, por otro, puesto que la asociación operada por él mantiene las palabras originarias sin suprimirlas en una unidad superadora. Su función se circunscribe a extraer el resultado buscado en el proceso de las relaciones entre lo que ha surgido en el Sí y el No.

Para expresar la deducción constructiva de los elementos a partir de la asociación del Sí con el No por medio del ‘Y’ configurador, Rosenzweig emplea los símbolos lógicos-matemáticos del álgebra. Dicho empleo responde a su misma

⁸⁰ ER, p. 151.

⁸¹ ER, p. 104.

⁸² ER, p. 278.

⁸³ Cf. EF, p. 43.

aspiración metodológica, esto es, partir de la nada del saber de cada elemento singular y arribar a su respectiva positividad, o algo del saber. La ciencia matemática se adecua a esta pretensión dado que ella misma deriva un algo a partir de la nada determinada *de* ese algo, no de una nada única, universal y vacía de contenido⁸⁴. En este marco Rosenzweig se esfuerza por captar el origen del pensar –momento en el que el saber todavía nada sabe- en la articulación de los segmentos elementales que conforman una ‘proposición’. Así, atribuye el símbolo x a la afirmación, mientras que reserva el símbolo y para la negación. El ‘Y’⁸⁵ que asocia a ambos polos es simbolizado con el signo igual ($=$). Puesto que se trata de los orígenes del pensar –al contrario de lo que sucede en cualquier otro caso-, la afirmación se ubica en el lado derecho de la ecuación significando el predicado, mientras que la negación se instala en el izquierdo significando el sujeto. De modo que, en vez de una típica proposición en el que el orden de los símbolos es $x=y$, aquí nos encontramos con una inversión de dicho orden: $y=x$. Las variables lógicas x e y , fijarán su contenido de acuerdo al caso analizado: con la letra A se simboliza el carácter de infinitud, con la B , la finitud⁸⁶.

Recapitemos lo hasta aquí dicho. En el primer tomo de *La Estrella* Rosenzweig sostiene que respecto de los elementos o conceptos de Dios, el mundo y el hombre, el pensamiento racional no sabe nada de su existencia efectiva en la medida en que éstos no pertenecen al conjunto de los productos por él elaborados. Rosenzweig se propone poner de manifiesto lo que ellos significan por sí mismos, *más allá* de lo que el saber racional puede llegar a captar sobre ellos. Para tal fin, planea una construcción racional de dichos conceptos que parte de la nada de nuestro saber sobre ellos y se dirige al algo del saber, es decir, a sus respectivos contenidos específicos. Pues bien, a este novedoso proceder bautiza con el prefijo *meta*⁸⁷, refiriéndose con éste término la trascendencia de lo que es dado en su triple vertiente elemental respecto del sistema físico, lógico y ético construido por el pensar. Puntualmente, Rosenzweig afirmará que

⁸⁴ Cf. *ER.*, p. 61.

⁸⁵ “El Y no es el acompañante secreto de la palabra aislada, sino el del nexo o contexto lingüístico. Es la clave de bóveda del sótano sobre el que está construido el edificio del *Logos*, de la razón lingüística.” *ER*, p. 73.

⁸⁶ Cf. *CCCE*, p. 106.

⁸⁷ Cf. *ER*, p. 59.

Dios es meta-físico, el mundo es meta-lógico y el hombre es meta-ético⁸⁸. El método de la deducción de dichos conceptos implica que el pensamiento, como dijimos, se limite a atender aquello que se le manifiesta sobrepasando su capacidad configuradora de sentido y, por otro lado, implica la edificación de las notas que necesariamente acompañan dicha manifestación. Nos hundimos a partir de ahora, siguiendo los pasos de Rosenzweig, en la noche oscura de nuestro saber sobre dichos conceptos para analizar los resultados a los que arriba en cada caso. En el transcurso, intentaremos dilucidar sobre la singular conexión que Rosenzweig establece entre dichos conceptos y ciertas figuras provenientes del paganismo de la Antigüedad.

3.1 La deducción constructiva del concepto de Dios

¿Qué sabemos –racionalmente- de Dios? *De Dios no sabemos nada*, y este no saber constituye, para Rosenzweig, el principio de nuestro saber acerca de él. En contraposición a la teología negativa, que asume el no saber de Dios como el punto culminante de nuestra reflexión especulativa, el filósofo de Kassel sostiene que ese no saber es el punto de partida del camino que conducirá al concepto positivo de Dios.

La deducción constructiva del concepto de Dios a partir de la nada de nuestro saber sobre él se opone a la onto-teología, en tanto disciplina que concibe a Dios como el ente por antonomasia del cual pende todo otro ente físico. Para alcanzar un concepto positivo de Dios es preciso desvincularlo de toda comprensión física puesto que, aun cuando sea asignado como el ser más eminente, acaba siendo un eslabón más dentro de un sistema ordenado de entes físicos. Por otro lado, la deducción constructiva del concepto de Dios también se opone a la teología negativa en cuanto niega a Dios todo atributo posible y, por ende, lo comprende a-físicamente. Según Rosenzweig, Dios tiene una naturaleza o *physis* que, en cuanto tal, nos es patente al pensar: podemos captar progresivamente su esencia –como así también la del mundo y la del hombre-⁸⁹ a partir de descubrir su nada singular. Por ello, la ciencia que aborda la construcción del

⁸⁸ “Como esencialidades son Dios, mundo y hombre (...) igualmente trascendentes”, *NP*, p. 24.

⁸⁹ “El concepto de Dios no tiene, como podría creerse, una posición particular. Como concepto de Dios no es más inasequible que el de mundo y el de hombre. A la vez la esencia del hombre y la esencia del mundo –¡la esencia!- no son más inalcanzables que la esencia –¡la esencia!- de Dios.” *NP*, p. 23.

concepto de Dios a partir de la experiencia que de su nada tiene el pensamiento es la metafísica⁹⁰. Para la metafísica, Dios tiene una naturaleza determinada: la *physis* es una parte integrante de Dios, y no a la inversa. “Dios tiene una naturaleza, su propia naturaleza, prescindiendo por completo de la relación que quizá trabee con lo físico de fuera de él: con el *mundo*.”⁹¹

Ahora bien, ¿cómo se aplican las dos vías metódicas que conducen constructivamente de la nada del saber al algo del saber en el caso del concepto de Dios? Desde un punto de vista lógico, la vía inicial es la de la afirmación de la no-nada. La vía de la negación de la nada secunda a la de la afirmación de la no-nada, puesto que la negación de la nada supone ya un ser afirmado que niega esa nada⁹². Pues bien, afirmar la no-nada de Dios significa afirmar la “esencia infinita de Dios, su infinita facticidad, su *physis*.”⁹³ Esta naturaleza infinita de Dios ocupa, dentro de la proposición $y=x$, el lugar del predicado, es decir, el lugar de la x sin considerar aún su relación con el resto de los elementos que componen el enunciado (esto es, la variable ‘ y ’ y el signo ‘ $=$ ’). Puesto que lo afirmado es en este caso lo infinito, la variable x se simbolizará con la letra A . Que el ser de Dios sea infinito implica que es incondicionado: en ese sentido nada lo antecede ni lo sucede. Su ser consiste por ende en una quietud esencial, en un reposo que refleja su puro existir ‘*así*’. Dios, según esta vía de la afirmación, es “inmóvil ser infinito”⁹⁴ puesto que nada lo moviliza más acá o más allá de sí mismo.

Consideremos ahora la vía de la negación de la nada de Dios. Negar la nada de Dios significa negar que Dios pueda ser de otro modo, diferente de lo que su esencia define: Dios no puede no ser infinito. El acto mediante el cual Dios, como un torbellino interno, niega su nada y se pone a sí mismo como un ser diferente de todo otro, esto es, como un ser infinito distinto de todo ser finito⁹⁵, es su libertad⁹⁶. Dado que se despliega a todas las direcciones posibles, la libertad divina es infinita en sus posibilidades: su libertad no es infinito querer sino infinito poder. La libertad divina ocupa, dentro de la proposición $y=x$, el lugar del sujeto, es decir, el lugar de la y

⁹⁰ Cf. *EE*, p. 17

⁹¹ *ER*, p. 57. Cursivas en el texto.

⁹² Cf. *EE*, p. 19.

⁹³ *ER*, p. 66.

⁹⁴ *ER*, p. 68.

⁹⁵ Cf. *EE*, p. 20.

⁹⁶ Cf. *ER*, p. 68.

reservado para el No primitivo, y por ser igualmente infinita que su naturaleza, es simbolizada con la letra A. Pero, a diferencia de lo que acontece en la deducción constructiva de la naturaleza divina, en este caso es necesario incluir junto con la letra A el signo =, puesto que se trata de un sujeto primitivo que no es inerte, sino móvil: su movimiento consiste en dirigirse más allá de sí hacia la esencia y liberarla.

Recapitulemos los resultados parciales hasta aquí analizados. El concepto de divinidad ha permitido por un lado deducir constructivamente su esencia infinita, y por otro, su libertad infinita; ambas han sido simbolizadas con la letra A. Pero con estos datos aún no poseemos un concepto cabal de Dios. Falta todavía determinar cómo se compatibilizan entre sí el símbolo de la esencia divina con el de la libertad divina. Sólo la configuración de estas dos notas nos traducirá por completo, según Rosenzweig, la idea de del Dios vivo. Como vimos, la libertad divina supone un movimiento hacia la esencia divina: por lo tanto, es ella la que hace factible la compaginación de ambos lados de la proposición. El poder infinito de la libertad divina actúa de tal modo sobre su esencia, que ésta, en su fijeza monádica, llega a convertirse en necesidad y destino. De modo que el concepto de la vitalidad del Dios resulta de la configuración mutua entre la libertad y la necesidad divina. El concepto del Dios vivo es simbolizado al cabo del proceso constructivo con la fórmula $A=A$, la cual explicita “la pura originariedad de Dios”⁹⁷, esto es, su radical autonomía e independencia de todo lo exterior a él.

Luego de presentar la ecuación que revela la vitalidad del Dios, Rosenzweig se esfuerza por esclarecer el sentido de esa vida clausurada en sí misma y sin comunicación al exterior. Para ello se remonta al paganismo⁹⁸ griego de la Antigüedad, específicamente, a la figura del dios mítico, puesto que le parece que ésta tiene la virtud de reflejar con precisión las mismas notas que definen al concepto metafísico del Dios

⁹⁷ *ER*, p. 73.

⁹⁸ Si bien Rosenzweig analiza diferentes tipos de paganismos surgidos en la Antigüedad (entre ellos, el de India y China), le parece que el paganismo griego es el más maduro (cf. *ER*, p. 131) en la medida en que “los griegos, el pueblo de los descubridores, resultan ser los guías de nuestra especie por el camino de la claridad”, mientras que el pueblo de la India y la China “se acoge a la locura del mundo porque le falta el valor para mirarlo” (*ER*, p. 101). La razón por la cual le parece que los griegos superan a tales pueblos legendarios del Este, es que éstos permanecen en los pórticos de las vías del *Sí* y del *No*, mientras que aquellos dieron un paso hacia el *Y*, es decir, hacia la figura acabadamente configurada de Dios, Hombre y Mundo. (Cf. *ER*, p. 98). En otro pasaje se evidencia la primacía otorgada por Rosenzweig al paganismo griego: “No es casualidad que cuando la Revelación salió al mundo no tomara el camino de Oriente, sino el de Occidente.” *ER*, p. 75.

vivo que se manifiesta como constituyendo un monismo autosuficiente. ¿Cuáles son los paralelismos que Rosenzweig encuentra entre el concepto metafísico de Dios y la figura del dios del mito? Por un lado, el concepto de Dios y la figura del dios mítico tienen en común la particular relación que en ellos se da entre la libertad y la necesidad o naturaleza. Según Rosenzweig, la vida de los dioses del mito conforma una enigmática tensión entre el capricho arbitrario y la necesidad, puesto que, si bien son seres libres, están atados a un destino ineludible. Afirma: “La pasión del Dios, que corre libremente, rompe contra el dique interno del oscuro mandamiento de su naturaleza.”⁹⁹ Por otro lado, Rosenzweig encuentra un paralelismo entre el concepto de Dios y la figura del dios del mito respecto de su clausura esencial. Los dioses míticos son esencialmente solitarios: intervienen en el mundo de lo viviente, pero no lo gobiernan; son Dioses vivientes, pero no engendran vida¹⁰⁰: para hacerlo tendrían que salir de sí¹⁰¹. La ausencia de relación con el mundo y con los hombres da cuenta de su carácter monádico¹⁰² y de su pretensión totalizante: en el contexto de la comprensión mítica de la realidad, es característico que la independencia de lo mundano y de lo humano quede subsumida a lo divino. Por ende, el dios mítico se corresponde al concepto metafísico de Dios en la medida en que no sale de sí para vincularse efectivamente con el hombre y el mundo¹⁰³, sino que los integra o reduce a su propia naturaleza: los diviniza.

3.2 La deducción constructiva del concepto del mundo¹⁰⁴

¿Qué sabemos del mundo? El mundo nos rodea y nos parece lo más patente. Según Rosenzweig el mundo es lo que por sí mismo presenta una aptitud para ser entendido: por ello nos resulta tan consabido como el Sí-mismo propio, y más consabido que Dios¹⁰⁵. La filosofía tradicional, no obstante, pretende situar en el Yo o

⁹⁹ *ER*, p. 74.

¹⁰⁰ Cf. *ER*, p. 78.

¹⁰¹ Cf. *ER*, p. 73.

¹⁰² “La Antigüedad llegó hasta el monismo, pero no pasó de ahí.” *ER*, p. 79.

¹⁰³ Cf. *SR*, p. 63.

¹⁰⁴ Dada la centralidad del concepto de mundo para nuestra labor, ofreceremos una exposición de su deducción lógica con más detalle que en el caso de la idea de Dios y la del hombre.

¹⁰⁵ Cf. *ER*, p. 81.

bien en Dios el punto de partida de la comprensión del mundo, reduciendo a *cero* su auto-comprensibilidad. Si concedemos a dicha filosofía que nuestro conocimiento sobre el mundo equivale a ese *cero*, es decir, si del mundo no sabemos *nada*, nuestra *nada* del saber sobre el mundo ha de tomarse, como en el caso del concepto de Dios, como el principio del camino que nos llevará a construir un concepto positivo sobre el mundo¹⁰⁶. Otra vez plantea Rosenzweig la *nada* hipotética de nuestro saber, esta vez, referida al mundo: es que sólo hipotéticamente podemos hacer de cuenta que no intuimos pre-reflexivamente lo que es el mundo.

“Creemos tan firmemente en el mundo como creemos en Dios o en nuestra ipseidad. (...) De que tenemos tal fe sólo podemos liberarnos en hipótesis.”¹⁰⁷

La filosofía, según el filósofo alemán, es incapaz de suprimir aquello en lo que creemos: solamente puede llegar a deducir constructivamente la forma del contenido en el que creemos e instruirnos acerca de sus propios límites constructivos.

Para alcanzar un concepto positivo del mundo es preciso no considerarlo como una realidad caótica o desregulada imposible de comprender: el concepto de mundo no es a-lógico. Por otro lado, en la medida en que para ser lo que es no depende del pensar, el concepto de mundo tampoco es propiamente lógico. Rosenzweig se vuelve a oponer con fuerza al idealismo en este punto: el mundo no es un producto del pensamiento o *logos*, no es un todo pensable en el cual encuentra cumplimiento el principio parmenídeo que identifica el ser con el pensar.

“No es, en efecto, algo de suyo evidente el que se pueda preguntar, con vistas a recibir una respuesta unívoca, ‘¿qué es todo?’. No se puede preguntar ‘¿qué es mucho?’. Para semejante pregunta sólo cabe esperar respuestas equívocas. En cambio, [según el idealismo] de antemano está asegurado un predicado unívoco para el sujeto ‘todo’.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Cf. *ER*, pp. 81-82.

¹⁰⁷ *ER*, p. 82.

¹⁰⁸ *ER*, p. 52.

La identificación del mundo con un todo pensable implica la reducción de sus múltiples y novedosos fenómenos a un único fundamento común¹⁰⁹: el ‘todo es agua’ de Tales de Mileto resulta paradigmático de esta lógica reduccionista. Lo problemático de esta concepción radica en que no explica cómo ha de pensarse como necesario una realidad que de suyo es contingente. Según Rosenzweig, la solución debe atisbarse en la no-identidad entre el ser y el pensar:

“El pensamiento, que en verdad se halla enteramente referido al ser, es al mismo tiempo en sí una multiplicidad porque está simultáneamente también referido a sí mismo.”¹¹⁰

De este modo, Rosenzweig sostiene que el concepto de mundo no equivale a una unidad producida por el pensamiento, sino a una pluralidad pre-reflexiva; no a un todo incluyente sino excluyente. Respecto de la unidad pensable, el mundo es un *más allá*: es meta-lógico. Ello no sólo significa que el mundo no es un producto del pensamiento, sino sobre todo que es irreducible a él.

¿Cómo se construye el concepto meta-lógico del mundo a partir de las vías de la afirmación y de la negación? En primer lugar, afirmar la no-nada del concepto del mundo significa afirmar que poseemos un saber pre-reflexivo o pre-racional acerca de su orden inmanente puesto que él mismo, por sí mismo, es inmediatamente comprensible. Como ocurre en la construcción del concepto de Dios, la afirmación de la no-nada del mundo también afirma un ser infinito. Sin embargo, lo infinito afirmado en este caso no es, como en el concepto de Dios, una esencia en reposo, sino un pensar puro que es válido siempre y en todo lugar: “el *Logos* es la esencia del mundo.”¹¹¹ Esta es una concepción de crucial importancia para la perspectiva de nuestra tesis: Rosenzweig afirma, en contra de toda filosofía idealista, que la inteligibilidad o la racionalidad del mundo, su universalidad o generalidad, constituye su misma alma o corazón, es decir, le es propia, es legalmente suya, y no es algo ajeno a sí o que recibe en condición de préstamo. El mundo significa en sí y para sí puesto que es él quien

¹⁰⁹ Cf. CCCE, p. 101.

¹¹⁰ ER, p. 53.

¹¹¹ ER, p. 83.

posee un *logos*, y no el *logos* quien posee el mundo¹¹². Con esto Rosenzweig quiere significar que no es el hombre quien determina el sentido del mundo, el cual por sí mismo sería a-significativo: el sentido del mundo no le viene del exterior, a partir de un pensamiento constituyente, sino que le es inmanente y lo ofrece espontáneamente¹¹³. Este *logos* o alma del mundo, en tanto sistema conformado por formas lógicas o categorías vacías espontáneamente presentes en la realidad que ponen orden y configuran lo singular, se revela como infinita *aplicabilidad*, es decir, como posibilidad ilimitada de verse sobre los fenómenos particulares para volverlos significativos. Rosenzweig advierte que para este *logos* mundano aplicarse a un fenómeno singular para configurarlo es una necesidad que debe satisfacer, pero que no es asunto suyo originar el ser del mundo, por eso puede morar en él y “llenarlo sin verse obligado a causar su unidad.”¹¹⁴ Dentro de la ecuación proposicional, este *logos* o *espíritu* universal que pone orden y configura los fenómenos particulares del mundo es situado del lado derecho como resultado de una afirmación: dada su universalidad, recibe la denominación de la letra A; el signo igual da cuenta de su necesidad de aplicación o cumplimiento que atrae pasivamente. Así pues, la vía de la afirmación de la no-nada del mundo conduce al símbolo =A. Consideremos ahora la vía negativa.

Desde el punto de vista de la negación, es decir, de la pura diferencia, se pone de manifiesto que el ser del mundo no se agota en su esencia lógica, puesto que en él se encuentra algo de un orden completamente diferente. Rosenzweig escribe: “Lo estupefaciente del mundo es que no es espíritu. Aún hay en él algo distinto, algo siempre nuevo que puja y que prevalece.”¹¹⁵ Eso distinto que aparece, que se renueva y que predomina por encima del alma del mundo es precisamente el “cuerpo vivo del mundo”¹¹⁶, en tanto ‘naturaleza’, es decir, en tanto matriz infinita y energía generadora de la plétora de los fenómenos particulares. “La piedra y la planta, el estado y el arte,

¹¹² Cf. *FE*, p. 28.

¹¹³ Cf. *SR*, p. 64.

¹¹⁴ *ER*, p. 87.

¹¹⁵ *ER*, p. 85

¹¹⁶ *ER*, p. 88

todas las formaciones se renuevan inacabablemente.”¹¹⁷ Esta plétora de múltiples *caras*¹¹⁸, este “parto multicolor”¹¹⁹ niega la nada del mundo

“con los espasmos siempre renovados del engendrar y el parir: cada novedad es una nueva negación de la Nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo, algo inaudito, algo ‘nuevo bajo el sol’.”¹²⁰

Negar la nada del mundo equivale pues a reconocer la perpetua novedad de sus fenómenos particulares que, a diferencia de la aplicabilidad del puro pensar que necesita aplicación efectiva, son puros entes que no se dirigen a ninguna dirección, de modo que toda su fuerza gravita alrededor de sí mismos. Dentro de la ecuación proposicional $y=x$, el caudal de fenómenos intramundanos ocupa el lugar del sujeto, simbolizado en el lado izquierdo por la y . Puesto que se trata de una particularidad finita, su contenido es representado con la sola letra B , sin signo de igualdad que lo suceda.

Al cabo de recorrer los caminos de cada vía, arriba el resultado: Rosenzweig afirma entonces que la realidad concreta del mundo se halla en la unión de la plenitud de sus fenómenos particulares con la universalidad de su *logos*, es decir, en la unión de lo sensible con lo inteligible, y que esta unidad es igualmente inmanente al mundo, no exterior a él. Este resultado lo impulsa a denunciar lo que a su parecer constituye el error fundamental del idealismo: esta tradición filosófica, que aspira a conocer la esencia de las cosas poniendo al pensamiento como punto de partida de ese conocimiento, es incapaz de percibir y de aceptar lo que escapa a su propia producción cognoscitiva. Por ello, su error consiste en reducir la espontaneidad del fenómeno concreto independiente del pensar –justamente porque precede al pensamiento- a lo ‘dado’ entendiendo por esto un barullo desconcertante, un dato inerte y sin significación

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Situado frente a la abundancia de fenómenos particulares del mundo natural, Rosenzweig reconoce ‘caras’. Así, habla de ‘las caras del mundo’ (*ER*, p. 83), o de la ‘plétora de las caras’ (*ER*, p. 85). Este es uno de los gestos que patentizan que su posicionamiento es radicalmente opuesto respecto de la concepción levinasiana que niega un rostro no sólo a las cosas (“las cosas no tienen rostro”, Emmanuel Levinas, *TI*, p. 159) sino también al elemento en tanto naturaleza o medio ambiente (“el elemento no tiene totalmente cara”, *TI*, p. 151.)

¹¹⁹ *ER*, p. 86.

¹²⁰ *Ibidem*.

propia, que únicamente cobraría vida y se volvería inteligible gracias a una síntesis que sobre él opera el pensamiento constituyente. Pero, denuncia con vigor Rosenzweig,

“lo particular (...) no es lo ‘dado’ (tal denominación despista, y en ella se refleja el error de toda la filosofía pre-metalógica acerca del mundo).”¹²¹

Esto ‘dado’ caótico e inerte del cual habla el idealismo no es sino una deformación arbitraria de la realidad concreta de los fenómenos del mundo; aquí podemos apreciar la presencia del primer supuesto fundamental que sigue Rosenzweig en este primer libro de *ER*, aquel que sostiene que el ser posee una prioridad fenomenológica respecto del pensar, es decir, que lo que es, es irreducible al pensamiento. Lo único dado, prosigue Rosenzweig, son las formas lógicas: ellas son los recipientes vacíos, ‘preciosos y antiquísimos’, universales y eternos, que siempre están preparados para recibir en su interior la novedad de los fenómenos. Por su lado,

“el fenómeno es lo siempre nuevo: la maravilla, el milagro del mundo del espíritu. (...) El fenómeno fue la *crux* del idealismo, y, por tanto, de toda la filosofía, desde Parménides a Hegel. El idealismo no podía entenderlo como espontáneo, porque con ello habría negado el universal gobierno del *logos*. No le hizo, pues, nunca justicia, y tuvo que falsificar la hirviente plenitud hasta hacer de ella el caos muerto de lo dado. (...) Al atribuirse, así, la vitalidad al pensamiento, hay que negársela por las buenas o por las malas a la vida. ¡Hay que negarle a la vida la vitalidad!”¹²²

Si el idealismo ha sido por este motivo siempre injusto con lo fenoménico, continúa Rosenzweig, “sólo la consideración meta-lógica del mundo es capaz de restablecer a la vida en sus derechos.”¹²³ ¿De qué manera logra la meta-lógica reconstruir la preponderancia de los fenómenos respecto del pensar? Por un lado, confinando el papel tradicionalmente atribuido al *logos*: recordemos que cuando Rosenzweig se refiere al *logos* del mundo mienta la universalidad y generalidad que

¹²¹ *ER*, p. 87.

¹²² *Idíbem*. Otra forma de entender la relación entre las formas lógicas y los fenómenos particulares es representarse aquellas como si fueran árboles viejos y, a éstos, como si fueran sus hojas nuevas que brotan en cada nueva primavera.

¹²³ *ER*, p. 87.

hay en él mismo y no en tanto producto de la intervención del pensamiento humano; pues bien, el *logos* o alma del mundo no crea la plétora de fenómenos sino que solamente se atiene a configurarla; dicha configuración la efectúa este *logos* desde el mismo interior del mundo porque “la unidad externa la trae ya de origen consigo este Todo metalógico, al no ser el Todo pensable, sino un Todo lleno de pensamiento; al no ser el Todo creado por el espíritu, sino un Todo espiritualizado.”¹²⁴ Stéphane Mòses, que encuentra en estas afirmaciones de Rosenzweig la formulación más nítida de la originalidad de su ‘nuevo pensamiento’, sostiene al respecto:

“El mundo, anteriormente al trabajo del pensamiento, se constituye en lo más profundo de sí mismo, según la pulsación de la vida. Él no es concebido por el pensamiento, es él quien engendra su propia unidad.”¹²⁵

Por otro lado, la consideración meta-lógica del mundo reivindica los fenómenos respecto al pensar invirtiendo el papel tradicionalmente atribuido al *logos*: ya no serán los fenómenos quienes deban amoldarse a un *logos* único, es decir, ya no será lo universal quien determine lo particular, sino precisamente a la inversa: el *logos* mundano universal es quien deberá amoldarse al particular acaecer de los fenómenos para constituir su totalidad¹²⁶. En palabras de Rosenzweig: “El espíritu sólo pude edificarse el cuerpo porque, de manera admirable, el cuerpo pugna por el espíritu.”¹²⁷ La preponderancia de los fenómenos sobre el pensamiento, tarea con la que la meta-lógica –según Rosenzweig- hace justicia al milagro del mundo, queda expresada en la ecuación $B=A$. Si en la misma ecuación invertimos el orden de sus términos, nos instalaríamos de nuevo en el ámbito injusto del pensar idealista. Analicemos por qué.

Lo particular (*B*) posee un ser que consiste en no direccionarse a nada; por su lado lo universal (*A*), aun cuando posee un ser pasivo e inmóvil, le es menester aplicarse a algo para configurarlo, y ello explica que de él brote una suerte de fuerza de atracción, que se simboliza anteponiéndole el signo igual ($=A$). Ese ímpetu atractivo que irradia lo universal cautiva a lo particular que, en el movimiento hacia aquello que lo

¹²⁴ *ER*, p. 88.

¹²⁵ *SR*, p. 65. Traducción nuestra.

¹²⁶ Cf. *EE*, p. 24.

¹²⁷ *ER*, p. 91.

atrae, pasa de desconocer su no-remisión a nada a tomar conciencia de su propia particularidad sin brújula: en tal circunstancia el particular se sabe individuo de un determinado género, o, para decirlo con mayor precisión, de *su* género determinado, y así “la figura del mundo (...) surge (...) en la entrada del individuo en el género.”¹²⁸ Este tránsito del particular al individuo y del individuo al género constituye, según Rosenzweig, la conjunción (“y”) entre la cosa y su concepto, entre el individuo y su género, entre el hombre y su comunidad. Dicha conjunción entre lo particular y lo universal es concebida por Rosenzweig como la realidad del mundo, simbólicamente expresada con la fórmula $B=A$. A diferencia de lo que ocurriría con la fórmula metafísica de lo divino ($A=A$), la fórmula meta-lógica del mundo sostiene la paradójica igualdad entre dos términos desiguales: el contenido activo del mundo (B) y la forma pasiva del mundo ($=A$)¹²⁹. Rosenzweig sostiene que el contenido o cuerpo del mundo es activo en la medida que es él quien se moviliza atraído hacia la forma y se vierte en ella: es el cuerpo del mundo, la incesante plétora de fenómenos, el que pugna por configuración, el que cae por su propia gravedad en la forma universalmente válida del *logos* y hace factible que este *logos* satisfaga su necesidad de aplicación. Por su lado la forma o el alma del mundo es concebida por Rosenzweig como algo propiamente pasivo, puesto que su necesidad de aplicación no lo lleva más allá de aspirar y esperar ser aplicado a un contenido particular. La pasividad del alma del mundo da cuenta de que no es el *logos* quien se mueve hacia los fenómenos particulares –considerados como datos inertes y caóticos– para configurarlos y aplicarles así algún sentido. El *logos* depende de los fenómenos para cumplir con su designio configurador: sólo puede aplicarse a lo que le es dado, pero él mismo no puede producir el contenido del mundo desde sí. Dicho con terminología aristotélica, es el contenido del mundo quien actualiza la aplicación en potencia que posee la forma del mundo.

Esta visión meta-lógica del mundo se contrapone patentemente a la concepción idealista, que al negar el sentido de la direccionalidad de todas las relaciones fundamentales que hay en el mundo desde lo particular hacia lo universal, es decir, desde B hacia A , supone que en el mundo las relaciones fundamentales fijan una

¹²⁸ *ER*, p. 89.

¹²⁹ Cf. *ER*, p. 90.

trayectoria inversa, aquella que parte desde lo universal hacia lo particular, desde los géneros hacia los individuos, desde los conceptos hacia las cosas, desde la forma hacia el contenido¹³⁰, en breve, desde *A* hacia *B*. La concepción idealista explica la relación entre lo particular y lo universal en el mundo a partir de la idea de emanación: de acuerdo con ella, lo particular emana de lo universal, pero no a la inversa. Así, lo particular (*B*) posee una existencia derivada de lo universal (*A*), por lo cual sería absurdo buscar en aquél algo originario. Dicha visión reduce la plétora fenoménica a una mera materia ininteligible, caótica y opaca, carente de un ser y de un sentido propio, que sólo al recibir los rayos de luz proveniente del principio universal puede resplandecer con luz prestada. En decidida oposición, Rosenzweig afirma que la realidad del mundo no equivale a una materia caótica, inerte y carente de un ser y de un sentido propio, sino que se trata de una facticidad milagrosa o maravillosa¹³¹, comparable con una vasija repleta interiormente de incontables riquezas. De este modo, al contrario del idealismo que concibe al mundo como un Todo omniabarcante, es decir, como un Todo que todo lo llena, en el cual el único camino entre el Todo y las partes surge desde el Todo hacia ellas, la visión meta-lógica sostiene que el mundo es un todo infinitamente lleno en su interior: es un Todo configurado por sus partes, es el Todo *de* sus partes, que depende de sus partes para constituirse como un Todo determinado. En él la relación que hay entre el Todo y las partes se origina a partir de las partes, y dado que las partes son múltiples, el *logos* que sistematiza el mundo resulta por ende pluridimensional. El *logos* sólo brinda un orden sistemático a los fenómenos del mundo, pero no puede ser considerado el origen de ellos: es configurador, no creador. La meta-lógica aporta así, de acuerdo con Rosenzweig, un nuevo modelo de filósofo: éste no ha de pretender brindar una visión acaba y absoluta sobre lo que es el mundo, sino que ha de contentarse con trazar su propio camino, desde su perspectiva personal ‘vivida y filosofada’, hacia la comprensión del mundo, puesto que su visión siempre situada lo circunscribe a pensar la realidad desde una relativa óptica. Dicho con otras palabras, sólo cabe dentro de las posibilidades del

¹³⁰ Cf. *ER*, p. 91.

¹³¹ *Ibidem*.

filósofo apreciar de un modo relativo las múltiples relaciones que se establecen entre cada punto singular hacia los demás puntos y hacia el todo¹³².

Del mismo modo que Rosenzweig se vale de la figura del dios mítico del paganismo griego para esclarecer la nota de clausura respecto de lo exterior que implica el concepto metafísico de Dios, ahora se remonta a la idea del mundo propia de la cosmología antigua, es decir, aquella que concibe al cosmos como plástico, para esclarecer la prioridad de los fenómenos respecto de los conceptos y la cerrazón hacia lo externo supuesta en el concepto meta-lógico del mundo.

¿Cuáles son los paralelismos que Rosenzweig encuentra entre el concepto meta-lógico del mundo y el cosmos plástico? Que en ambos casos no se trata aún de un mundo creado, sino solamente de un mundo con-figurado, es decir, rico interiormente de múltiples figuras o 'caras'¹³³. A juicio de Rosenzweig, la concepción plástica del mundo señala el punto más elevado alcanzado por la cosmología antigua, ya sea considerado como macrocosmos (mundo natural) o microcosmos (mundo espiritual), en la medida en que pone de relieve con precisión aspectos claves de la concepción meta-lógica del mundo. En efecto, según Rosenzweig Platón y Aristóteles enseñan que desde un punto de vista macro-cósmico, en la relación entre idea y cosa, aquélla permanece en reposo mientras que ésta, en su afán de imitarla, se mueve hacia ella "que no es su causa agente, sino fin."¹³⁴ Dicho con lenguaje rosenzweigiano, no es el *logos* pasivo el originador de los fenómenos, sino que los fenómenos activos son los que luchan por adquirir una determinada configuración lógica. Aquí "aparece, exactamente, la relación metalógica."¹³⁵ Por otro lado, considerado el mundo como micro-cosmos asimismo "parece que la humanidad antigua resolvió el problema de la relación entre el individuo y el género en el sentido metalógico."¹³⁶ En la antigüedad cualquier forma de sociedad conduce al individuo a aislarse de todas las demás, puesto que *su* comunidad le parece *la* única comunidad. En dicho contexto, cada hombre singular se inserta en la sociedad como un miembro de un Todo que, por ejemplo, en el

¹³² Cf. *ER*, p. 93 y *CCCE*, p. 113.

¹³³ Cf. *ER*, p. 83.

¹³⁴ *ER*, p. 94.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *ER*, p. 95.

caso del impero de César Augusto, se identifica sin más con el mundo mismo¹³⁷. Hasta tal punto la clausura hacia el exterior y la fidelidad hacia el interior se enraízan en la comprensión griega de la *polis* que la idea de

“la absoluta responsabilidad colectiva de la humanidad en todos –que todos somos garantes de todos- queda tan lejos del individualismo griego como, justamente, el pensamiento de la humana responsabilidad colectiva –que todos los hombres están constituidos garantes de todos los hombres-.”¹³⁸

Este mundo configurado o plástico es, como vimos, infinitamente rico en su interior y cerrado en sí mismo. Cabe observar asimismo, como lo hace notar Mòses¹³⁹, que tanto la visión meta-lógica del mundo como la antigua cosmología griega implican una concepción cíclica del devenir, o lo que es lo mismo, ignoran el tiempo en cuanto trama de relaciones específicas y concretas entre Dios, el hombre y el mundo, y por ello a estas concepciones se opondrá la visión del mundo como *creación* hecha por Dios. Por ahora, desde esta perspectiva, puesto que el mundo es autosuficiente, ni siquiera sabe si fuera de él existe algo más. Si Dios existe, seguirá siendo desconocido para el mundo hasta tanto intervenga en él y lo ilumine; si el Hombre existe, seguirá siendo inadvertido por el mundo hasta tanto deje de ser medida que se le impone desde fuera y pase a ser ímpetu propulsor y vivificador dentro de él. Pero hasta que irrumpa el tiempo y se efectúen tales acontecimientos, al mundo le es lícito permanecer felizmente ensimismado, siendo ciego y sordo respecto de todo lo que no es él mismo, esto es, le es lícito seguir siendo meta-lógico¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. *ER*, p. 97.

¹³⁸ *Ibidem*. Por último, Rosenzweig observa que en la misma antigüedad se alzó una postura en contra la visión metalógica de la vida de los hombres en sociedad: se trata de la revolución sofística que se niega a reconocer al hombre particular como parte de un todo, y por ende lo constituye como medida de todas las cosas. “Pero a las cosas les es muy indiferente cómo, por quién y con qué criterio se las mida: sólo el que las mueve, no el que las mide, hace impresión en ellas.” Por eso, afirma, “la revolución sofística no pasa de ser una tormenta en un vaso de agua.” *ER*, p. 98.

¹³⁹ *SR*, p. 66.

¹⁴⁰ Cf. *ER*, p. 102.

3.3 La deducción constructiva del concepto del hombre

Así como de Dios y del mundo no sabemos nada, tampoco del hombre concreto poseemos un saber certero, según Rosenzweig, aun cuando la autoconciencia tenga fama de ser el más seguro de los saberes. Tal es a su criterio la enseñanza kantiana sobre la estructura trascendental del sujeto cognoscente y los concomitantes conocimientos que le son accesibles: al hombre sólo se lo conoce en relación a lo que puede conocer, “pero no ‘en sí mismo’.”¹⁴¹ Otra vez aquí la nada del saber es tomada por Rosenzweig como punto de partida para la deducción constructiva de una idea experimentada fácticamente, en este caso, la de hombre. Se trata nuevamente de una nada para el saber demostrativo que no por ello cancela el hecho de que efectivamente nos experimentemos como sí mismos. El camino a seguir para alcanzar un auténtico saber sobre el concepto de hombre es partir desde la nada del saber hacia el algo del saber o la facticidad del hecho, pasando por la vía de la afirmación de la no nada y la de la negación de la nada y su correspondiente configuración. Atendamos su construcción paso a paso.

Como en los casos anteriores, la afirmación indica la esencia de algo: la del hombre consiste ser un ser particular que se sabe mortal. El hombre es, de hecho, el único ser vivo que sabe de su condición finita y perecedera. La existencia del hombre particular es previa y posterior respecto del saber que pretende ser necesario y universal, por ello su esencia no se deja embotellar en categorías lógicas: no hay noción que logre contenerlo. Su esencia es la de un ser singular que es *en* lo infinito: es “algo finito y, sin embargo, ilimitado.”¹⁴² La singularidad del hombre refleja su carácter, su *ethos* personal, como una pertenencia exclusiva e ilimitadamente suya. Puesto que su esencia es particular, se simboliza con la letra *B*, pero como carece de dirección no es sucedida por el signo igual. Hasta aquí, con la desnuda letra *B*, tenemos el mismo término inicial que conforma la ecuación que da cuenta de la realidad del mundo. Lo que emparenta la fórmula del mundo con la del hombre es que ambas revelan una particularidad finita y carente de dirección,

¹⁴¹ *ER*, p. 103.

¹⁴² *ER*, p. 105.

“pero respecto del ser necesitado de cumplimiento que lo llene, ese ser infinitamente formal del Mundo, el ser no necesitado, ilimitadamente particular del Hombre no es su opuesto, sino algo totalmente escindido de él.”¹⁴³

La separación conceptual entre el mundo y el hombre reside en que la particularidad ha sido negada respecto del primero y afirmada respecto del segundo: así mientras que la particularidad del mundo es concebida como un milagro constantemente renovado, la particularidad del hombre es entendida como la esencia perpetua de su carácter.

Por su lado, la vía negativa de la deducción constructiva nos conduce, también aquí, a poner de manifiesto el acto propio de lo que no es nada. Pues bien, el acto propio del hombre es el acto libre. A diferencia de la libertad divina, que se constituye como poder infinito, la libertad del hombre se restringe desde entrada por el encuentro con la esencia finita y perecedera de su portador, y por ello se constituye como libertad finita: no será infinito poder sino infinito querer; libertad no para la acción, sino para la voluntad¹⁴⁴. En tanto que la libertad del hombre surge de la vía que niega de la nada, si bien es finita, no obstante es incondicionada: sólo presupone la Nada, pero nada más. De este modo, la incondicionalidad del querer humano es igualada por Rosenzweig a la del poder divino. Esa libertad finita pero incondicionada del hombre es asimismo simbolizada con la letra *B*. A diferencia del contenido del mundo fenoménico, la libertad humana no es ciega ni descarriada sino que posee un rumbo y por ello Rosenzweig la aclama como un milagro en medio de ese mundo.

La configuración de la vía de la afirmación y la de la negación fija el concepto de hombre como un *sí mismo*: la sola voluntad humana encaminada hacia un determinado rumbo pero vaciada de un contenido determinado no basta para alcanzar tal concepto, como así tampoco basta la sola esencia particular pero todavía abstracta e impersonal de hombre. ¿Cómo se da pues la configuración del sí mismo del hombre? Se da en la medida en que el libre querer, dentro de todas sus posibilidades, se empecina únicamente por *querer ser* lo que es, es decir, cuando la voluntad libre se vuelve

¹⁴³ *ER*, p. 106.

¹⁴⁴ Cf. *ER*, p. 107.

voluntad obstinada por conservar su esencia finita y particular. Lo así conservado es llamado por Rosenzweig *carácter*: “La obstinación se obstina con el carácter. Tal es la autoconciencia del hombre, o, dicho con menos palabras, tal es su sí-mismo.”¹⁴⁵ Es en virtud de su obstinación que el libre querer se adueña de la particularidad esencial del concepto de hombre y de ese modo surge su sí-mismo.

Rosenzweig establece en este punto una distinción fundamental: no es lo mismo para el hombre ser un sí-mismo que poseer una personalidad. La diferencia radica en que mientras para el hombre ser sí-mismo implica un constante quehacer, una permanente elección por forjar su propio carácter, poseer una personalidad equivale a dejarse imponer un mandato preestablecido por una determinada sociedad en un determinado momento histórico. En el primer caso el libre apego del hombre a su propio carácter conduce a un ensimismamiento, en el cual el sí-mismo se aísla de lo que rodea y no se relaciona sino con su interior; en el segundo, el hombre se circunscribe a interpretar un papel no elegido auténticamente sino impuesto por el destino: *un* papel entre muchos otros, susceptible de comparaciones y que por tanto desdibuja su singularidad esencial. En cambio, el sí-mismo es incomparable porque para él no existe nadie más que él mismo¹⁴⁶. De ahí que no sean lo mismo para Rosenzweig el día del nacimiento del sí-mismo que el día del nacimiento biológico de cada hombre: nacer como sí-mismo indica, como vimos, el surgimiento del propio carácter en virtud de la voluntad obstinada; por su lado, el día en que se llega al mundo con vida sólo da cuenta de la pertenencia de un individuo a un género determinado, pero nada dice de su particularidad única¹⁴⁷.

¿Qué simbología traduce la configuración de voluntad y particularidad humana que da cuenta del nacimiento del sí-mismo? El carácter, en tanto enunciado que determina la esencia particular de un sujeto, ocupa dentro de la ecuación $y=x$ el lugar del predicado (x). Puesto que es particular y no se dirige a nada, corresponde simbolizarlo con la sola letra B . Por su lado, el libre querer del hombre en tanto que es igualmente particular, toma también la letra B , pero dado que tiende y quiere el propio carácter, a su símbolo le sucede el signo igual ($B=$). El enunciado formal que resulta de

¹⁴⁵ *ER*, p. 109.

¹⁴⁶ Cf. *ER*, p. 110.

¹⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 112 y *CCCE*, p. 117.

la configuración de las vías de la afirmación y la negación y que define la idea de hombre como sí mismo es pues $B=B$. Dicha fórmula se opone radicalmente a aquella que define la idea de Dios en cuanto a contenido se refiere, aunque desde el punto de vista formal se trata de dos ecuaciones equivalentes. Dicha semejanza no sólo se manifiesta en el enunciado final de cada idea, sino también en el transcurso de su deducción constructiva, puesto que en una y otra la necesidad de aplicación que hace posible la configuración última surge del lado del sujeto del enunciado¹⁴⁸. El enunciado final designa en ambos casos el ensimismamiento: el texto de Génesis 1,26 que afirma que el hombre fue creado a imagen de Dios significa, para Rosenzweig, que Dios y el hombre comparten la misma nota de clausura, sólo que Dios es pura infinitud donde el hombre es pura finitud¹⁴⁹, dicho con otras palabras, Dios se encierra en sí mismo gracias al poder infinito de su acto libre, mientras que, paralelamente, el hombre se ensimisma en virtud de que su querer infinito se obstina por preservar su carácter. No obstante, el hombre no sólo tiene la posibilidad de ser sí-mismo, sino también de ser meramente individuo de un determinado género en la medida que no elige por sí mismo su propio sí-mismo. De este modo, señala Rosenzweig siguiendo a Kant, al hombre le caben dos posibilidades antagónicas: puede ser *ciudadano de dos mundos*.

Respecto del mundo moral, Rosenzweig afirma que el sí-mismo es *meta-ético*, es decir, que se sitúa allende las leyes morales, no en el sentido de que no las necesite, sino en el sentido de que él es su fuente: su existencia no niega, sino que precede las leyes del mundo¹⁵⁰. En tanto que sólo respira la atmósfera de su propia existencia, el sí-mismo se dicta a sí mismo su propias leyes según su *ethos* personal, de ahí que conciba las leyes del mundo como pertenencias suyas, aunque no perciba ante ellas la obligación de acatarlas. Su única obligación moral, por decirlo así, es permanecer obstinadamente fiel a sí mismo.

Como en la deducción constructiva de los conceptos de Dios y de mundo, también aquí Rosenzweig recurre al paganismo griego para echar luz al concepto meta-ético del hombre. De acuerdo con el filósofo alemán, “también el hombre metaético fue figura viva en la Antigüedad, y en especial, otra vez, en la Antigüedad verdaderamente

¹⁴⁸ Cf. *EE*, p. 34.

¹⁴⁹ Cf. *ER*, p. 111.

¹⁵⁰ Cf. *SR*, p. 51.

clásica de Grecia.”¹⁵¹ Es que, según él, el héroe de la tragedia griega retrata vivamente la idea de hombre meta-ético. Las razones que brinda son diversas: el ensimismamiento se refleja en la soledad de alta montaña en la que vive el héroe trágico, en su orgulloso restringirse a sí mismo y en su estar desprendido de toda relación con lo exterior. Asimismo, la vida del héroe trágico presupone una voluntad obstinada que actúa como una fuerza centrípeta para preservar su particularidad esencial marcada por el sello de la desdicha. Pero lo que indiscutiblemente caracteriza al hombre heroico de la tragedia y que permite comprender mejor el paralelismo trazado por Rosenzweig con el concepto meta-ético de hombre es el silencio. En efecto, el silencio constituye el lenguaje propio del héroe por el cual se pone de manifiesto su amurallamiento interior. El héroe trágico es aquel que, ante la desgracia, hace del mutismo su lenguaje propio y sufre calladamente. Callando rompe los puentes que lo unen con Dios y con el mundo y alcanza así una perfecta ausencia de relaciones en su vida. Así, no cuestiona lo incomprensible de la tragedia que le acaece, porque al hacerlo rompería su perfecto silencio y saldría de su mismidad. “Como Edipo, cuya muerte deja sin resolver el enigma de su vida y, sin embargo, precisamente porque lo deja intacto, encierra por completo al héroe en su sí-mismo y ahí lo fortifica.”¹⁵² Es que, según el arte dramático ático, sólo a condición de que el héroe sea solitario y silencioso puede enfrentar su destino inevitable y doloroso. Como vemos, al héroe no se le suelta la lengua, pero tampoco se le abren los oídos ni los ojos: puesto que es mudo no puede pronunciar palabra alguna, puesto que es sordo no puede responder a ninguna llamada y, asimismo, puesto que es ciego ningún aspecto puede llamarle la atención. Rosenzweig enfatiza la nota de clausura que implica del concepto meta-ético de hombre cuando, haciendo un parangón con el héroe trágico, sostiene que entre los espectadores de una obra dramática “nadie sentía lo humano como lo humano en otros, sino que todos lo sentían sólo inmediatamente en el propio sí-mismo.”¹⁵³ El artista que representa al héroe trágico no suscita en los espectadores una preocupación o compasión por los demás, sino sólo por cada sí mismo. Así tanto para el héroe trágico como para el concepto meta-ético de hombre vivir éticamente no significa vivir

¹⁵¹ *ER*, p. 115.

¹⁵² *ER*, p. 120.

¹⁵³ *ER*, p. 124.

obedeciendo un conjunto de normas morales externas, sino vivir una vida fiel a las leyes dictadas por su propio carácter e impermeable a lo ajeno. “Así, el sí mismo era y seguía siendo el señor de su *ethos*: lo metaético.”¹⁵⁴

A juicio de Rosenzweig el pensamiento, que sólo reconoce en la multiplicidad lo caótico o ininteligible, queda en un estado de confusión y perplejidad ante el proceso de deducción constructiva de los conceptos de Dios, mundo y hombre. En tal proceso, el pensamiento no sólo descubre el estar-ya-ahí de las ideas con anterioridad a que él, con su facultad constitutiva, sea capaz de producir cualquier tipo de objeto del pensar, sino también que cada concepto se le presenta como constituyendo una totalidad monádica, lógicamente irreducible a otro concepto que no sea sí mismo. Como señala Mariana Leconte, reconocer que existen tres totalidades irreducibles entre sí implica refutar la pretendida existencia de un único todo¹⁵⁵.

4. Conclusiones del capítulo

Vimos que en *ER* / Rosenzweig despliega una reducción al absurdo de la premisa fundamental de la filosofía idealista que pretende reducir toda la realidad y toda experiencia de ella a un único fundamento último. En contra de tal corriente filosófica Rosenzweig lleva a cabo una deducción constructiva de las ideas de Dios, mundo y hombre y llega a la conclusión de que cada una sólo es reductible a sí misma pero irreducible a las demás, puesto que cada cual posee su propia fórmula lógica, surgida de una “nada” del saber de cada una de ellas, que es, en cada caso, una “nada” diferente. De este modo, el Todo de la realidad se despedaza en tres grandes partes cerradas en sí mismas. La intención rosenzweigiana es mostrar que el pensamiento racional no crea la efectividad, sino que configura la conceptualidad de los elementos que experimenta como algo ideal, separado, fijo, atemporal y aún sin palabra. Consideramos que, a los fines de nuestra investigación, las consecuencias más significativas de este primer libro son tres.

¹⁵⁴ *Idídem*.

¹⁵⁵ Cf. *RP*, p. 17, nota 9.

En primer lugar, la afirmación de un pluralismo absoluto basado en la irreductibilidad de los proto-elementos del pensar. La realidad que eventualmente de ellos surja ya no podrá ser concebida como una uni-totalidad, sino como efectivamente plural o múltiple: lo que es, no es uniforme, sino multiforme¹⁵⁶.

En segundo lugar, la idea de que la irreductibilidad, el aislamiento o la separación de los proto-elementos se torna condición de posibilidad de su posterior abertura y vinculación efectiva¹⁵⁷. En este sentido, vimos cómo Rosenzweig establece un paralelismo entre las facticidades del pensar y ciertas figuras del paganismo de la Antigüedad a fin de reflejar la modalidad según la cual el dios meta-físico, el mundo meta-lógico y el hombre meta-ético se manifiestan históricamente como encerrados en sí mismos y separados entre sí: el dios mítico no tiene relaciones ni con el mundo ni con el hombre, el mundo plástico se clausura sobre sí mismo y el hombre trágico se afirma desde su soledad e incomunicación¹⁵⁸. Por ello, el paganismo no constituye para Rosenzweig lo opuesto a la religión ni un momento histórico pasado y superado, sino una estructura ontológica permanente y subyacente a toda la realidad: en términos arquitectónicos podríamos decir que se trata del cimiento y los pilares sobre los que se alza y sostiene la realidad tal cual la conocemos¹⁵⁹. En el *NP* escribe:

“He aquí lo que hay de clásico en la Antigüedad clásica y he aquí también la razón por la cual el primer volumen de *La Estrella* (...) deba necesariamente desembocar en una filosofía del paganismo. (...) El paganismo no es entonces (...) materia de filosofía de la religión (...) como lo ha tratado la filosofía de la religión de los siglos pasados (...). Por el contrario, no es ni más ni menos que la verdad aunque ciertamente en forma elemental, invisible y no revelada.”¹⁶⁰

¹⁵⁶ Como diría Chesterton, lo real presenta “matices más innumerables que los colores de una selva otoñal.” Cf. G. K. Chesterton, *G. F. Watts*, citado por Jorge Luis Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, en: *Otras inquisiciones*, 1952.

¹⁵⁷ A primera vista parecería una contradicción afirmar que la separación es aquello que establece un vínculo. Sin embargo tal es, a juicio de Stéphane Mòses, “la intuición primera sobre la cual está construida *La Estrella de la Redención*: la relación auténtica no puede instaurarse sino entre seres previamente separados.” Stéphane Mòses, “De Rosenzweig à Levinas: philosophie de la guerre”, en: ídem, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, p. 38. Traducción nuestra.

¹⁵⁸ Cf. *SR*, p. 60.

¹⁵⁹ El término paganismo no connota aquí un sentido peyorativo, sino que sólo describe la estructura constitutiva del pensamiento ‘puro’, previo a la ‘contaminación’ o ‘mezcla’ de la revelación bíblica. Cf. Ramón Eduardo Ruiz Pesce, “Del Tú al Nosotros en judíos y cristianos”, en: *NP*, p. 83.

¹⁶⁰ *NP*, p. 26.

La verdad elemental, secreta y perpetua del paganismo es que la realidad es múltiple pero irrelativa. Dicho con otras palabras, la verdad básica del paganismo es su pluralismo aunque inconexo. Pero es esa misma multiplicidad lo que lógicamente posibilita que en el decurso de la historia acaezcan, se revelen y puedan ser experimentadas las relaciones entre los elementos que, por lo pronto, en el paganismo aparecen encerrados en sí. A fin de comprender mejor lo que Rosenzweig afirma respecto del paganismo, es necesario aclarar el sentido específico que toma la religión en su obra. Cuando Rosenzweig se refiere al acontecimiento religioso mienta la apertura y salida de sí de cada uno de los proto-elementos –que previamente se encontraba clausurado- y la trama de relaciones temporales y concretas que a partir de entonces establecen entre ellos en la existencia efectiva. Por lo tanto, paganismo y religión convergen al afirmar el carácter múltiple de lo que es, pero divergen al afirmar respectivamente la irrelatividad y la relacionalidad de los seres múltiples. De acuerdo con Rosenzweig si bien la religión se opone al paganismo en la medida en que afirma una realidad múltiple y relacional, sin embargo depende de éste en tanto condición que permite la apertura a lo otro que sí¹⁶¹. La lógica del pensamiento rosenzweigiano percibe como necesario que las facticidades del pensar (Dios, mundo y hombre) sean primeramente mónadas aisladas las unas de las otras para que luego puedan abrirse y vincularse entre sí. Dicho de otro modo, para que se produzca el acontecimiento religioso es necesario que haya una pluralidad cerrada e incomunicada. O, dicho todavía de otro modo, para que acontezca una relación es necesario que al menos intervengan dos términos diferenciados, es decir, separados, que cada cual sea portador de su propia identidad.

Por último, pero no por ello menos importante, destacamos la descripción fenomenológica que Rosenzweig hace del concepto meta-lógico de mundo en cuanto presenta al *logos* del mundo y a la plétora fenoménica como datos experimentables por el pensar de cualquier hombre: son los modos en los que el concepto de mundo se da a la conciencia. Como vimos, el *logos* es inherente al mundo mismo y la plétora de fenómenos busca por sí misma la figura del *logos*.

¹⁶¹ Al respecto, Mòses sostiene: “De manera más general, para Rosenzweig el orden de la Revelación se apoya en el orden de lo profano.” Stéphane Mòses, “De Rosenzweig à Levinas: philosophie de la guerre”, en: ídem, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, p. 35. Traducción nuestra.

La construcción metafísica de Dios, metalógica del mundo y metaética del hombre llevada a cabo por Rosenzweig, conduce, en fin, a la patencia de tres elementos irrelativos, afirmados en su mutua separación e irreductibilidad. De esta manera se produce, desde un plano estrictamente lógico, la ruptura de la idea de una única totalidad a la cual, supuestamente, se reduce lo que es distinto a ella. Para la perspectiva de nuestra tesis dicha ruptura constituye un elemento valiosísimo puesto que permitirá establecer, en las conclusiones del tercer capítulo, un contraste entre el proclamado 'pluralismo' de Rosenzweig y el de Levinas. Como hemos de ver allí, mientras que para el filósofo alemán lo irreductible a la totalidad son precisamente las realidades de Dios, el mundo y el hombre, para el lituano lo irreductible sólo es el Mismo y el Otro (a través de cuyo rostro se expresa la huella de lo Infinito o Dios), excluyendo así la realidad del mundo.

CAPÍTULO II

LAS NOCIONES DE MUNDO Y SEPARACIÓN EN LAS OBRAS LEVINASIANAS DE JUVENTUD

Como dijimos en la introducción, los tres primeros objetivos en torno a los cuales se articulará nuestra investigación apuntan a reconstruir la noción del mundo como ‘lo otro’ en el pensamiento levinasiano, a explicitar los diferentes sentidos de la noción de separación en su obra y a determinar la recepción levinasiana en *TI* de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad o, dicho positivamente, de la afirmación de un pluralismo irreducible al pensar. Sin embargo, como adelantábamos en la introducción del capítulo anterior, encontramos ciertos indicios que nos inclinan a pensar que ya desde sus obras de juventud el lituano se apropia (aunque sin citar) de algunas intuiciones rosenzweigianas. Por otra parte, es precisamente en ese marco donde expone su particular noción de mundo y su concepto de separación –concepto sobre el cual se apoyará la crítica levinasiana a la idea de totalidad en su pensamiento de madurez-. Por estas razones, nos ha parecido necesario empezar nuestra indagación remontándonos a aquellas de modo que sea posible llevar a cabo nuestro cometido.

En orden a ello, en el presente capítulo recordaremos sucintamente el marco histórico desde el cual el joven Levinas escribe sus primeros textos filosóficos y luego analizaremos en sus obras tempranas las nociones de mundo y de separación, a la vez que señalaremos los indicios de la influencia rosenzweigiana en su pensamiento.

1. Contexto histórico de sus obras de juventud

Creemos que a fin de acceder a una comprensión adecuada de la filosofía levinasiana es imprescindible tener en cuenta sus escritos anteriores a *TI*¹⁶²

¹⁶² Los intérpretes del pensador francés aceptan la expresión ‘primera etapa’ para referirse a sus escritos juveniles anteriores a *TI*. No obstante, poseen perspectivas dispares respecto a la posible división cronológica de sus escritos. Sólo mencionaremos dos casos paradigmáticos: en su introducción a *El tiempo y el Otro* Félix Duque habla de tres períodos que caracterizan el pensamiento filosófico levinasiano: el primero, de 1930 a 1949, al que denomina período erótico; el segundo, de 1949 a 1961, al

(concretamente, *De la evasión*, publicado en el contexto de la pre-guerra, y *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro* publicados en la post-guerra), puesto que en ellos –como señala Ricardo de Luis Carballada¹⁶³– nuestro autor bosqueja la orientación que seguirá su pensamiento posterior y por ende constituyen la base necesaria para alcanzar su verdadero significado. Aunque el mismo Levinas reconoce el carácter introductorio de dichos textos, en la medida en que cumplen el papel de paso o puente hacia el primado de la ética sobre la ontología, afirma que “se ha mantenido fiel a su finalidad por más que haya variado en su terminología, sus fórmulas, sus conceptos operatorios y algunas de sus tesis.”¹⁶⁴ En efecto, como hemos de ver, lo esencial del concepto de mundo que Levinas presenta en sus obras tempranas (esto es, la idea de que el mundo permite la identificación del sujeto, que lo alimenta pero no conduce a lo divino o lo trascendente y por ende, no constituye una alteridad radical) se mantiene invariable hasta sus escritos de madurez. Por otro lado, como señalan Rodolphe Calin, François-David Sebbah¹⁶⁵ y Bettina Bergo¹⁶⁶, el concepto levinasiano de separación presentado en su madurez constituye una reinterpretación de lo que en sus obras tempranas denomina hipóstasis, es decir, el existente humano que logra liberarse o desprenderse del seno de la existencia sin existentes o *hay*. Antes de abordar el análisis de la noción de mundo y de separación en sus obras tempranas, nos parece que resulta conveniente decir algunas palabras sobre el contexto histórico en que fueron producidas.

que propone clasificar como período ético; y el tercero, de 1961 a 1991, al que califica de período de la trascendencia metafísica. Por su parte, Ulpiano Vázquez Moro –en un estudio precedente al de Duque y que es considerado como clásico– propone una clasificación de tres períodos cronológicos de la producción levinasiana: el primer período comprendería la producción desde 1929 hasta 1951; el segundo, desde 1952 hasta 1964 y el tercero, desde 1964 hasta 1979. A su entender, dichos períodos pueden caracterizarse respectivamente como ontológico, metafísico y ético por la predominancia que tienen dichas temáticas en ellos. Cf. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas*, Madrid, UPCM, 1982, pp. 8-9 y p. 25.

¹⁶³ Cf. Ricardo de Luis Carballada, “Ser y trascendencia en Emmanuel Levinas (un estudio del primer período de su obra)”, en: *Estudios filosóficos*, 122 (1994), pp. 8-9.

¹⁶⁴ Emmanuel Levinas, “Prefacio a la segunda edición”, en: *DEE*, p. 13.

¹⁶⁵ R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris, Éditions Ellipses, 2011, p. 79. Volveremos a este punto más adelante en el presente capítulo.

¹⁶⁶ Bettina Bergo, *Levinas between ethics and politics. For the beauty that adorns the earth*, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 46.

Como señalamos anteriormente¹⁶⁷, luego de iniciar sus estudios universitarios de filosofía en la Universidad de Estrasburgo, Francia, y de entrar en contacto con la obra de Edmund Husserl, Levinas viaja en 1928 a la Universidad de Friburgo de Brisgovia, Alemania, deseoso de zambullirse en la fenomenología en la etapa final de su carrera de licenciatura. Allí asiste a los últimos cursos que imparte el fundador de la mencionada corriente: uno sobre la psicología fenomenológica y otro sobre la constitución de la intersubjetividad. El atractivo que el joven Levinas encuentra en el pensamiento de Husserl reside en su método de análisis intencional¹⁶⁸ y en la posibilidad de presentar la ética más allá de lo que el mismo Husserl lo ha hecho, basándose en la idea de una intencionalidad no teórica, irreducible al conocimiento. “La relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreducible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad.”¹⁶⁹ En 1929, al cabo de dichos seminarios con los que Husserl se jubila de su actividad docente, Levinas asiste a un curso impartido por quien fuera en aquel entonces el discípulo más brillante del padre de la fenomenología, Martin Heidegger¹⁷⁰, y en dicha ocasión lee *Ser y tiempo*. A partir de ese momento el joven Levinas se siente fascinado filosóficamente por este pensador alemán, aunque dicha fascinación durará contados años¹⁷¹. De

¹⁶⁷ Cf. nota 3 de la Introducción a nuestro trabajo en la que presentamos una síntesis de los datos biográficos del pensador francés. Añadimos en este apartado ciertos elementos contextuales de su vida que nos parecen valiosos para comprender la gestación de su resolución teórica.

¹⁶⁸ “El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl.” Emmanuel Levinas, *TI*, p. 54. Lo ‘concreto’ no se refiere aquí a lo empírico dado o al dato sensible, sino a las estructuras *a priori* que dan sentido a lo dado. Cf. Simon Critchley, “Introduction” en: *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 7.

¹⁶⁹ *EI*, p. 33. Levinas siempre se describe a sí mismo como un fenomenólogo fiel al espíritu de Husserl: “poco a poco fue abriéndose en mí espíritu la verdad esencial de Husserl, en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus preceptos de escuela.” *EI*, p. 31.

¹⁷⁰ Es bien conocida la expresión con la que Levinas se refiere a dicho acontecimiento: “La gran cosa que encontré fue la manera en que la vía de Husserl se proseguía y transfiguraba en Heidegger. Para decirlo en lenguaje de turista, tuve la impresión de que fui a ver a Husserl y encontré a Heidegger.” F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 60.

¹⁷¹ En efecto, desde que Levinas conoce y se fascina con Heidegger hasta que se desilusiona de él, pasan aproximadamente cinco años. A pesar de la adherencia política de Heidegger al nazismo, Levinas reconoce abiertamente su admiración por *Ser y tiempo* y se refiere a él como “uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía (...) Uno de los más bellos entre otros cuatro o cinco...” *EI*, p. 35. El mayor aporte de Heidegger consiste, de acuerdo con Levinas, en haber despertado la resonancia verbal del término ‘ser’ que es distinto del ente, término que la filosofía tradicional se había acostumbrado a concebir como sustantivo. Cf. *EI*, p. 36.

regreso a Francia, completa su carrera de licenciatura, defiende su tesis sobre Husserl *La teoría fenomenológica de la intuición*¹⁷² y se nacionaliza francés en 1930. Luego publica una serie de estudios sobre el pensamiento de Husserl y Heidegger¹⁷³ en los que, como él mismo reconoce, lee críticamente a Husserl desde el prisma de *Ser y tiempo*¹⁷⁴. En 1932 comienza a trabajar en un libro dedicado al pensamiento Heidegger pero lo abandona cuando, como es sabido, el filósofo alemán se compromete políticamente con el régimen del nacional-socialismo en 1933, aceptando el cargo de rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia¹⁷⁵. Por el anti-semitismo que tal compromiso político comporta, Levinas entierra su originaria fascinación, se vuelve crítico de la filosofía heideggeriana y no se interesa por su denominada *Khere*¹⁷⁶. Hacia 1934 Levinas publica “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, un breve artículo en el que vincula la ideología racista del hitlerismo con la ontología heideggeriana puesto que, según entiende, ésta comporta una comprensión de la existencia como un apego al lugar que rechaza todo intento de salir de donde se está¹⁷⁷. Al año siguiente, en el intento de profundizar su crítica a la filosofía tradicional, publica *De la evasión*, primer ensayo en el que plasma ya no la herencia recibida de sus maestros sino la originalidad de su propio pensamiento y que representa el intento de romper con la ontología heideggeriana. Ese mismo año –desconocemos si antes o después de la publicación de *De la evasión*- llega a sus manos una de las obras que más influye en su pensamiento: *La Estrella de la Redención*. Su deuda para con Rosenzweig comienza a gestarse desde entonces: podemos entender la gran impresión

¹⁷² Emmanuel Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. T. Checchi, Salamanca, Sígueme, 2004. En adelante *TFI*. Ya en la conclusión de esta obra aparece la influencia de Heidegger en Levinas, que se mantiene en su trabajo subsecuente: como Heidegger, Levinas critica “el carácter profundamente intelectualista de Husserl.” Emmanuel Levinas, *op. cit.*, p. 189. La reducción fenomenológica, escribe unas líneas más abajo, es “un acto en el que, ciertamente, aprehendemos la vida en toda su concreción, pero en el que dejamos de vivirla.” Por el contrario, la versión de la fenomenología que propone Levinas busca considerar la vida en su acaecer mismo.

¹⁷³ La mayoría de esos estudios se encuentran compilados en Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. M. E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005. En adelante *DEHH*.

¹⁷⁴ Entrevistado por François Poirié, Levinas afirma: “lo que me queda es la aplicación genial por parte de Heidegger del análisis fenomenológico descubierto por Husserl y, por desgracia, el horror de 1933.” F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 61.

¹⁷⁵ Respecto de la actitud de Heidegger frente al nacional-socialismo, Levinas sostiene: “Quizá Heidegger tenía el sentimiento de un mundo que se descompone, pero creyó en Hitler, al menos durante un momento. ¿Cómo es posible?” *Ibidem*.

¹⁷⁶ Cf. Julia Urabeyen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, EUNSA, 2005, p. 38.

¹⁷⁷ Volveremos a este artículo en el apartado 4 del capítulo IV de nuestra tesis.

que causa en un joven que vive en carne propia “el presentimiento del hitlerismo inminente por todas partes”¹⁷⁸ la hazaña de un pensador que escribe la obra de su vida en el frente balcánico en forma de postales a su familia, que protesta contra la filosofía de la totalidad negadora de la diferencia y que hace prevalecer al individuo sobre la totalidad. El mismo Levinas afirma: “en mi visión intelectual, en particular, desempeñó un gran papel desde 1935, año en que tomé conocimiento de la filosofía de Franz Rosenzweig.”¹⁷⁹ Estallada la Segunda Guerra Mundial en 1939, Levinas es reclutado en la armada francesa y sirve como intérprete militar de ruso y alemán. Al tiempo, es tomado prisionero de guerra a mano de los alemanes. “Declarado judío pero perdonado, por el uniforme, de la suerte de los deportados”¹⁸⁰, es enviado a un campo de prisión para militares y permanece allí desde 1940 hasta 1945. Durante su cautiverio escribe su primer libro original, *De la existencia al existente*, publicado en 1947, en cuya introducción afirma que aunque sus reflexiones se inspiren por una parte en la filosofía de Heidegger y, por otra, en la convicción de que tal filosofía no puede ser dejada de lado optando por otra que podría denominarse como pre-heideggeriana, lo que las determina es “una profunda necesidad de abandonar el clima de esa filosofía.”¹⁸¹ Luego de la liberación, entre 1946 y 1947, Levinas es invitado a dar una serie de conferencias en el Collège Philosophique de París, las cuales fueron publicadas en 1948 bajo el título *El tiempo y el Otro*.

Resumiendo, podemos decir que en el contexto en que Levinas piensa y escribe sus primeras obras filosóficas coexisten dos factores decisivos: uno que tiene que ver con el encuentro –en la culminación de su carrera universitaria- con dos eminentes pensadores por quienes siente una gran admiración (más respecto de Heidegger que de Husserl) y el otro que tiene que ver con el acontecimiento político-social que se desata en Alemania en 1933 con el ascenso del nacional-socialismo al poder y que, hacia 1939, explota dando inicio a la Segunda Guerra Mundial hasta su término, en 1945. En ese entonces Levinas, por un lado, pasa de la fascinación a la decepción respecto de la filosofía de Heidegger y, por otro, se pone en contacto con una obra que

¹⁷⁸ F. Poirié, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷⁹ F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 103.

¹⁸⁰ F. Poirié, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸¹ *DEE*, p. 18.

“anuncia una nueva manera de pensar.”¹⁸² Es especialmente ese segundo factor, vinculado con sus inquietudes personales de la búsqueda del sentido de lo humano, lo que creemos que permite situarnos en el núcleo de su pensamiento. En efecto, presentir, sobrevivir y jamás poder olvidar¹⁸³ una época marcada por el horror, los campos de concentración, las cámaras de gas y el exterminio de millones de personas, especialmente de judíos, “esta especie de desesperanza ininterrumpida que fue el periodo hitleriano de Europa”¹⁸⁴, lo llevan a buscar un nuevo horizonte de sentido que rompa con un pensamiento absurdamente opresor. Nuestro autor tiene la convicción de que lo que necesita ser pensado de nuevo, pero con una novedad radical, es lo social, la relación entre los hombres. Como dijimos en nuestra introducción, la preocupación fundamental de Levinas ante el panorama de la guerra y de la muerte de inocentes consiste precisamente en “evitar y prevenir el momento inhumanidad”¹⁸⁵, es decir, en devolver la dignidad y el valor no al hombre en primera persona sino al *otro* hombre y defender la preeminencia de la preocupación por su vida por encima del cuidado de sí¹⁸⁶.

Ahora sí, teniendo en cuenta la situación histórica que encuadra la reflexión levinasiana temprana, rastreemos allí las nociones de mundo y separación y los modos de relación del sujeto con la alteridad del mundo.

2. Los conceptos de mundo y separación en *De la evasión*

En *De la evasión*¹⁸⁷ Levinas retoma el viejo problema del ser en cuanto ser y plantea por primera vez el imperativo de superar su sentido. Creemos que, como lo indica Jacques Rolland, el trasfondo filosófico que permite comprender mejor este

¹⁸² Emmanuel Levinas, “Entre dos mundos. (El camino de Franz Rosenzweig)”, en: ídem, *DL*, p. 255.

¹⁸³ “¿Habré pasado mi vida entre el hitlerismo incesantemente presentido y el hitlerismo que se niega a ser olvidado?” F. Poirié, *op. cit.*, p. 67.

¹⁸⁴ F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 68.

¹⁸⁵ F. Poirié, *op. cit.*, p. 59.

¹⁸⁶ En sus palabras: “Tu respeto al prójimo, a su vida, es más importante que la afirmación de tu propia vida, que la afirmación de tu *res* vital, que tu proyecto, tu proyecto humano. Eso es lo que significa ‘no matarás.’” Emmanuel Levinas, “La ética”, en: *El sujeto europeo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias 1991, p.7.

¹⁸⁷ Juan Haidar y Antonio Domínguez Rey coinciden en ver en esta obra la piedra basal de la filosofía levinasiana. Cf. Juan Haidar, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba, EDUCC, 2008, p. 22, y Antonio Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de E. Levinas. Eros, gnosis, poiesis*, Madrid, Trotta, 1997, p. 44.

temprano texto es la postura crítica que Levinas asume respecto de la ontología de Heidegger, aunque no menciona ni una sola vez el nombre de su maestro alemán en toda la obra¹⁸⁸. En efecto, el sentido del ser que pretende superar Levinas es aquél que Heidegger ha logrado despertar¹⁸⁹, es decir, su sentido verbal que afirma identidad, auto-referencia y autarquía.

“El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto a que en un ser sólo se considere su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente lo que se dice cuando se habla de la identidad del ser. La identidad (...) es la expresión de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podría poner en duda.”¹⁹⁰

En otro texto, Levinas alude al carácter de inamovilidad e inmutabilidad del ser a cuya luz se construye toda la armazón de la ontología:

“En efecto, como verbo de los verbos, el verbo *ser* enuncia una actividad que no opera cambio alguno –ni de cualidad, ni de lugar-, sino precisamente la identificación misma de lo idéntico y, de esta manera, como la no-inquietud de la identidad, como el acto de su reposo.”¹⁹¹

Haciendo eco de la pesadez de un momento en el que la inminencia de la guerra parece trastocar todo horizonte de sentido, Levinas comienza su ensayo señalando que las veces que en la tradición filosófica de occidente se ha protestado contra la idea del ser el motivo principal de dicha protesta nunca ha sido una necesidad de trascenderlo o de romper con él, sino sólo una disconformidad entre la libertad humana y el hecho del ser con el que se colisiona. Nuestro autor interpreta que en virtud de que tradicionalmente se ha entendido al concepto de ser como identidad, auto-referencia,

¹⁸⁸ Jacques Rolland, “Introducción” a *DE*, pp. 13-14.

¹⁸⁹ Cf. *EI*, p. 36.

¹⁹⁰ *DE*, p. 77.

¹⁹¹ Emmanuel Levinas, “El nuevo sentido de la deficiencia sin preocupación”, en: *De Dios que viene a la idea*, trad. G. R. Arnáiz y J. M. Ayuso, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 72. En adelante *DDQVI*.

autarquía¹⁹² y perfección¹⁹³, el ser humano ha sido concebido ‘a imagen del ser’ como una existencia autosuficiente, a gusto y en paz consigo mismo, que afirma su propia identidad y libertad. De ahí que Levinas se proponga examinar la estructura del ser que aquí nombra como ‘ser puro’¹⁹⁴ y el modo en que se relaciona con el ente, para determinar si realmente el hombre está en paz consigo mismo, si el ser constituye su preocupación última, si es posible salir de él y, en caso de serlo, determinar cuáles son las condiciones de esa salida.

Según Levinas lo que permite al hombre acceder al problema del ser radica en el sentimiento de estar clavado en su propio ser, en el descubrimiento del hecho que *hay* ser cuya presencia total él es incapaz de eludir, cuyo peso aplastante es incapaz de aliviar y cuya brutalidad es incapaz de interrumpir¹⁹⁵. Dicho de otro modo, la disposición que posibilita al hombre la comprensión del ser es su sentimiento de ser un jugador condenado a jugar un juego del cual es imposible abdicar o de encontrarse encadenado a su existencia sin perspectiva de liberación. De ahí que ante esta ‘claustrofobia ontológica’ el sujeto sienta aversión por el aprisionamiento que sufre y desee rebelarse, es decir, evadir su propio ser. Por ende, el punto de partida levinasiano para volver a indagar el viejo problema del ser será el examen de este sentimiento de malestar, concebido como una “categoría fundamental de nuestra existencia”¹⁹⁶, que conduce a la necesidad de evasión. De este modo, afirma nuestro autor, el sujeto percibe en sí un conflicto y una suerte de ‘dualidad dramática’ conformada por dos instancias que no son sucesivas sino simultáneas: por un lado, descubre este aprisionamiento a su propio ser, y frente a ello experimenta, por otro lado, la necesidad de romper absolutamente con tal encadenamiento. Para expresar la exigencia radical de esta necesidad de salir del ser sin retornar a él, Levinas propone un neologismo: la necesidad de evasión es una “necesidad de *excedencia*.”¹⁹⁷

¹⁹² “El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto que en un ser sólo se considere su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente lo que se dice cuando se habla de la identidad del ser.” *DE*, p. 77.

¹⁹³ “El hecho de ser es desde ahora y en adelante, perfecto.” *DE*, p. 86.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Cf. *DE*, p. 79.

¹⁹⁶ *DE*, p. 102.

¹⁹⁷ *DE*, p. 82. Cursivas en el texto.

“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. También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo.”¹⁹⁸

Tener necesidad de evasión o de *excedencia* no consiste para el hombre en tener el deseo de huir de una realidad que le resulta adversa hacia otra favorable ni en dirigirse a algún destino específico, ni dirigirse hacia la muerte o hacia la nada. Con el concepto de ‘evasión’, explícitamente diferente al concepto bergsoniano de ‘impulso vital’ (“en el impulso vital vamos hacia lo desconocido, pero vamos hacia alguna parte, mientras que en la evasión aspiramos sólo a salir”¹⁹⁹ del ser), Levinas mienta la imposibilidad para un sujeto de domiciliarse en una prisión²⁰⁰, y su necesidad de, por un lado, romper con el hecho bruto del ser, que es este aprisionamiento absurdo y asfixiante, y, por otro, romper con el hecho de que él mismo es, con su propia identidad en tanto autosuficiencia en paz consigo misma. Respecto de este segundo fin Levinas afirma que la necesidad de evasión no hace sino cuestionar la supuesta paz y armonía que sentiría el hombre en relación a su propia existencia. Por nuestro lado, vemos en la primera acepción de esta necesidad de evasión el primer antecedente formal de la

¹⁹⁸ DE, pp. 82-83. Cursivas añadidas. Rolland sostiene que la evasión constituye una de las temáticas principales del pensamiento levinasiano presente hasta el final de su obra, aun cuando el propio término ‘evasión’ sufra diferentes metamorfosis y sea dejado de lado. Concretamente, afirma que lo que en DE se formula como salida del ser o ‘evasión’ en DEE y TO se dirá en términos de ‘hipóstasis’, en TI en términos de ‘goce’ y en DOMS aparece como ‘substitución’ o ‘ser-para-otro’, de modo que todas las metamorfosis de aquél término conducen a la cuestión de la constitución de la subjetividad humana. Cf. Jacques Rolland, “Introducción” a DE, pp. 62-73. En sintonía con esta postura, Rodolphe Calin y François-David Sebbah sostienen que “el tema de la evasión, que aparece muy temprano en la obra de Levinas, juega allí un rol constante incluso si el término no es forzosamente retomado luego. Él designa la necesidad de salir del ser, y muestra cómo todo el pensamiento de Levinas es desde el comienzo comandado por la exigencia de llevar a cabo un movimiento de excedencia hacia el Bien más-allá del ser, la exigencia de “de otro modo que ser”. R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, p. 37. Traducción nuestra.

¹⁹⁹ DE, p. 82.

²⁰⁰ Cf. Claudia Gutiérrez Olivares, “Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour”, en: *Transformação*, Marília, v. 37, n. 1, pp. 31-50, Jan./Abr., 2014, p. 43.

noción de separación, que se describirá en *DEE* en términos del acto por el cual la hipóstasis o existente humano logra liberarse del ser anónimo e impersonal o 'hay'. En efecto, los análisis levinasianos sobre lo que aquí denomina 'ser puro' –patente sobre todo en el fenómeno de la náusea- anticipan la experiencia de lo que en *DEE* denomina 'hay' o ser neutro, en la medida en que suponen el trágico descubrimiento por parte del existente de su imposibilidad e impotencia de romper con su existencia²⁰¹. Creemos que la necesidad de liberarse de la prisión del ser puro permite vislumbrar ya un primer indicio del sentido que atribuye Levinas al concepto de separación, por medio del cual describirá en sus obras posteriores la constitución de la subjetividad del sujeto humano.

El sentido de la necesidad como evasión encauza la reflexión filosófica del joven Levinas, quien estructura su ensayo en una serie de pasos que trazan un recorrido circular: en primer lugar examina el fenómeno de la necesidad de la evasión y establece una oposición entre ella y la necesidad entendida como privación; en segundo lugar analiza el fenómeno del placer que satisface a la necesidad surgida de la privación y su promesa falaz de evasión del ser; en tercer lugar, estudia una modalidad en que se hace patente el malestar que nace tras el fracaso de evasión del placer y que se evidencia en el fenómeno de la vergüenza; en cuarto lugar indaga lo que considera que es el caso ejemplar del malestar, esto es, el fenómeno de la náusea y cómo en ella se revela el ser puro, y, finalmente, vuelve a plantear la necesidad de evasión del ser. Recorramos a continuación el camino de esta reflexión.

2.1 La necesidad como evasión o como carencia

Encontramos en los pasajes que Levinas dedica al tema de la necesidad una cuestión de envergadura para nuestra investigación: desde este temprano texto Levinas

²⁰¹ Así lo interpretan distinguidos estudiosos de la obra de Levinas, entre ellos el mismo Jacques Rolland quien al respecto escribe: "Pensamos que el sentido de la palabra *ser* alcanzado en este texto de 'juventud' permanecerá sin cambios hasta en las obras más maduras, incluso si las metáforas elegidas para precisar sus modos de presencia, si las situaciones analizadas para acercarse a sus significaciones, si la modalidad misma del acercamiento habrán sufrido entre tanto esenciales modificaciones." Jacques Rolland, "Introducción" a *DE*, p. 12. Unas páginas más adelante, escribe: "Lo que en el ensayo sobre la evasión se designa con el nombre de ser puro, de ser en cuanto ser, de hecho de ser o de existencia de lo que es, todo ello es ya muy precisamente lo que se pensará más tarde bajo la rúbrica del *hay*: la nada que retorna en una presencia irremisible." Jacques Rolland, *op. cit.*, p. 40. Además, Cf. Alberto Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, p. 112.

opone por un lado la necesidad tal como cree que ha sido entendida por la tradición filosófica –es decir, como carencia, falta, privación o incompletitud- y, por otro, la necesidad de evasión o de excedencia, de manera semejante como en su madurez opondrá la necesidad que puede ser satisfecha al Deseo que no se satisface sino que se ahonda²⁰². En efecto, Levinas parte su meditación desde la consideración del aporte de ciertas ideas de la psicología a la cuestión de la necesidad –aunque no desconozca que dichas ideas se encuentran ya en la filosofía platónica-²⁰³. Desde ese ángulo, sostiene que

“la necesidad parece aspirar en primerísimo lugar sólo a su satisfacción. La búsqueda de la satisfacción se convierte en la búsqueda del objeto capaz de procurarla. La necesidad hace que nos volvamos hacia algo *distinto* de nosotros. También parece, en un primer análisis, una insuficiencia de nuestro ser movido a buscar refugio en algo *distinto* de él mismo. Insuficiencia habitualmente interpretada como una carencia, indicaría una debilidad de nuestra constitución humana, la limitación de nuestro ser.”²⁰⁴

La presencia de necesidades en un ser evidenciaría así su negatividad o su condición de finitud: en su limitación existencial el hombre experimenta sus necesidades como una falta o un vacío perturbador que lo movilizan a buscar y a apropiarse de aquello que puede restablecer su equilibrio alterado, es decir, aquello que pueda satisfacer su carencia. Desde esta perspectiva, articuladora de la dinámica carencia-satisfacción, la necesidad hace que el sujeto se vuelva hacia ‘algo otro’ que sí

²⁰² John Llewelyn acierta en observar que en esta obra de juventud Levinas vincula con dramatismo dos términos que, en su pensamiento de madurez, contraponen vigorosamente. En efecto, mientras aquí las palabras *necesidad de evasión* aparecen juntas en una misma expresión que mienta una identidad encadenada a sí y que no obstante aspira a liberarse de sí, en su obra posterior opta por reservar el empleo del vocablo ‘necesidad’ para referirse a las relaciones que mantiene el sujeto humano con los entes fenoménicos, mientras que para referirse a sus relaciones con lo que es irreducible a ente porque está más allá de lo ontológico y de lo fenoménico (es decir, lo metafísico) utiliza la letra inicial en mayúscula de la palabra ‘Deseo’. Cf. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, trad. G. Solana Alonso, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 26-27.

²⁰³ En efecto, la dialéctica carencia-satisfacción aparece de forma paradigmática en *El Banquete* (203b-204c). Según se sabe, allí *eros* (amor), hijo de *penia* (pobreza) y *poros* (recurso), es descrito en su naturaleza ambivalente heredada de cada uno de sus progenitores. A esa herencia dispar *eros* debe tanto su indigencia e ignorancia como su infatigable búsqueda de belleza y sabiduría.

²⁰⁴ *DE*, p. 89. Cursivas añadidas.

mismo pero no para permanecer allí sino para buscar algo que le procure alivio y calma. Aunque es tácito, encontramos aquí la primera referencia a la alteridad del mundo, alteridad que en el conjunto de sus obras posteriores será principalmente concebida como alimento o medio de revigorización para el ser humano. Por otro lado, Levinas señala que entre las necesidades concebidas como carencia y su satisfacción no existe una correspondencia o armonía total, sino un acentuado desfase: de hecho la satisfacción no constituye el cese definitivo de una necesidad, sino sólo su contento transitorio, porque ésta se renueva a cada momento dando así lugar a la experiencia de desengaño respecto a la complacencia de la satisfacción.

“La satisfacción de la necesidad no la destruye. No es que haya solamente el renacimiento de las necesidades, sino también la decepción que sigue a su satisfacción. De ninguna manera descuidamos el hecho de que la satisfacción la apacigua.”²⁰⁵

Para contrarrestar el peso de esta comprensión ‘psicológica’ de la necesidad, Levinas centra nuestra atención no en el hecho de que el objeto que calma nuestra necesidad se encuentre fuera de nosotros (y que somos finitos porque en nuestra constitución ontológica nos vemos privados de él), sino en la experiencia sentida o padecida de la necesidad. A su modo de ver, la tradición asentada sobre la dualidad carencia-necesidad ignora la llamada ‘diferencia ontológica heideggeriana’ según la cual, como se sabe, el existente o ‘lo que es’ se distingue de la existencia o del ‘ser de lo que es’. Desde esta perspectiva, como vimos anteriormente, el ser del ente expresa un modo de presencia, plenitud y perfección. Por ende hablar de necesidad es hablar de la presencia de un ser y no, como se podría creer, de su deficiencia. Dicho de otro modo, el hecho de padecer o sentir necesidades no indica que el existente posea una existencia incompleta, sino que la mera existencia es plena incluso cuando éste padece

²⁰⁵ *DE*, p. 92. Esta caracterización de la necesidad como carencia que aspira a la satisfacción es mantenida por Levinas en su obra posterior, aunque para entonces el segundo término (la satisfacción entendida como goce) prevalecerá sobre la necesidad.

necesidades²⁰⁶. Para comprender mejor ello es preciso distinguir, siguiendo a Heidegger resignificado por Levinas, que una cosa es la presencia total e imposible de evadir de la existencia al cual está irremediabilmente encadenado el existente y, otra ‘muy distinta’ (o muy *otra* dicho en términos levinasianos) es el mismo existente que, cuanto finito, no se basta a sí mismo sino que padece necesidades. La relación de atadura del existente a la existencia no se produce en desmedro de esta última, es decir, la pasajera pero constitutiva circunstancia en la que el existente experimenta una necesidad material no afecta en absoluto el carácter de plenitud ni de presencia total de aquella. La existencia del existente finito permanece, pues, plena aún cuando éste, a causa de su condición de finitud, experimente una necesidad.

Si bien Levinas admite que en cierto sentido la necesidad efectivamente da cuenta de nuestra existencia finita, cree que su sentido específico y primario consiste en develar un malestar, vinculado no ya con la carencia sino con la posesión excedente de ser²⁰⁷, con un “demasiado” de sí mismo²⁰⁸, que provoca lasitud de sí y que activa en el existente un dinamismo tendiente a escapar de esa situación insostenible. La naturaleza finita de un existente no lo exime a padecer su existencia como un exceso, como una insoportable carga. Nos parece que una hipótesis interpretativa acertada – aunque no afirmada expresamente por Levinas- es que lo que provoca en el existente humano la necesidad de evasión no es tanto el ‘ser en general’ sino más bien una suerte de hartazgo por la posesión de su propio ser finito²⁰⁹ que lo condena a preocuparse de sí mismo. La necesidad de evasión que experimenta el sujeto no tendría como meta principal evadir el hecho mismo de ser, sino salir de su mismo ser, es decir, de su ‘ser así’, de su finitud que se mantiene inalterable bajo cualquier circunstancia y que le supone una pesada responsabilidad para consigo mismo. Si ello es así, si el existente desea evadir su ser finito sin que ello tradujese un anhelo de realidad utópica que subsane una falta, este temprano texto levinasiano presenta ya –

²⁰⁶ Félix Duque sostiene al respecto que la experiencia del *hay* no es la experiencia de una falta: “al ser no le falta nada; o mejor, verbalmente: para ser no hace falta nada.” Félix Duque, “Introducción” a *TO*, p. 16.

²⁰⁷ “Hay en la necesidad algo distinto de una carencia.” *DE*, p. 85. “La necesidad no indica en ningún modo una carencia que hay que colmar.” *DE*, p. 91.

²⁰⁸ F. Poiré, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 76.

²⁰⁹ En *TI* Levinas sostiene que “la posesión de sí llega a ser hartazgo de sí.” *TI*, p. 280.

aunque aún tácitamente²¹⁰- la afirmación de un pluralismo: en efecto, por un lado distinguimos al existente humano que desea evadirse de su existencia finita; por otro, la existencia finita del existente que impide el éxito de todo intento de evasión y, por último, aquello que no puede determinarse y que, por tanto, no constituye ningún punto al cual la necesidad se dirija, pero que es el afuera al que se desea salir, es decir, lo infinito. Creemos que tal pluralismo se explica puesto que media una separación entre el existente humano, la existencia finita que no permite la evasión y lo infinito hacia el cual se aspira escapar.

Retomando el argumento de nuestro autor, vemos entonces que sólo un existente al que no le hace falta nada para ser sino que, al contrario, posee su ser excesivamente, presenta un tipo de necesidad diferente a la necesidad concebida como privación o carencia²¹¹. Este otro tipo de necesidad (la necesidad de evasión o excedencia) se suscita por el malestar del ser que, si bien es perfección porque pone un ente, simultáneamente también es imperfección, porque lo hace sin moderación hasta imponerse –produciendo horror²¹²- sobre aquél²¹³. La necesidad de evasión provocada por el malestar no busca ser satisfecha, sino sólo deshacerse de su propia carga, liberarse de sí mismo²¹⁴, independizarse con respecto a su ser. Éste es descrito no como un estado pasivo sino activo, parecido a un rechazo contundente a continuar padeciendo o un enérgico esfuerzo por salir de una situación insoportable aunque, “sin saber a dónde se va.”²¹⁵ Nuestro autor asocia esta necesidad provocada por el malestar con la necesidad sexual que, en sí misma, es una pulsión que parte sin un rumbo determinado y que no aspira a saciarse sino sólo a suprimir su propia necesidad.²¹⁶

²¹⁰ En la presentación del objetivo y plan de *El tiempo y el otro*, encontramos esta tesis expresada categóricamente por Levinas: “Se trata (...) de abrirse camino hacia un *pluralismo* que no se fusiona en una unidad y que nos permite –si es que tal cosa puede intentarse- romper con Parménides”. *TO*, p. 80. Cursivas añadidas.

²¹¹ Esta conceptualización de la necesidad es la que encontramos en *TI* vinculada con el Deseo metafísico.

²¹² Cf. *DE*, p. 80.

²¹³ Cf. Jacques Rolland, “Introducción” a *DE*, p. 21.

²¹⁴ Cf. Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006, p. 112.

²¹⁵ *DE*, p. 90.

²¹⁶ Cf. Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega. Emmanuel Levinas y Michel Henry*, p. 112.

“Hay necesidades que carecen de la conciencia del objeto bien determinado susceptible de satisfacerlas. Las necesidades que no a la ligera se llaman íntimas no pasan de la fase del malestar superado en un estado más cercano al alivio que a la satisfacción.”²¹⁷

El problema que se plantea entonces Levinas consiste en determinar las exigencias particulares y los diferentes niveles en los que se sitúan, por un lado, la necesidad como carencia y, por otro, la necesidad como evasión. En principio y en un nivel que podemos llamar epidérmico o superficial, la primera de ellas exige aliviar su padecer, aunque sea transitoriamente y aunque luego conozca la decepción, mientras que, en un nivel más profundo y fundamental, el malestar ante la presencia asfixiante del ser que se presenta como una especie de peso muerto al cual estamos atados y del cual la satisfacción de la necesidad se muestra como incapaz de liberarnos²¹⁸, exige escapar, no importa hacia dónde. Podemos ver pues que en este texto Levinas distingue dos tipos de necesidades: una que considera inferior puesto que admite satisfacción siquiera temporal, y otra que considera superior puesto que se inquieta por romper con un estado que le resulta opresor.

Consideremos a continuación, siguiendo el orden que Levinas establece en su ensayo, el fenómeno principal de la satisfacción de la necesidad-carencia que, paralelamente, constituye una vía que intenta salir del ser: el placer.

2.2 El placer

Ante todo Levinas subraya que el placer no es un estado pasivo ni se da de forma acabada de una sola vez, sino un proceso dinámico e interminable, puesto que se presenta como un movimiento creciente que conduce, sin cesar, a niveles cada vez más intensos hasta alcanzar un punto culmen:

“El placer aparece desarrollándose. No está ahí por completo, ni al instante. Y por lo demás no estará nunca entero. El movimiento progresivo constituye un rasgo

²¹⁷ DE, p. 90.

²¹⁸ Cf. DE, p. 92.

característico de este fenómeno, que es todo menos un simple estado. Movimiento que no tiende a una meta porque no tiene término. Está por entero en un ensanchamiento de su amplitud, que es como la rarefacción de nuestro ser, algo así como su pasmo. En el fondo mismo del placer en ciernes se abren precipicios, cada vez más profundos, en los que nuestro ser, que ya no resiste, se precipita locamente.”²¹⁹

A diferencia de la necesidad de evasión, cuya vía de escape del ser no es especificada en este ensayo, el placer –preludio de lo que en *TI* llamaré ‘gozo’- se presenta como una vía que promete salir radicalmente del ser y liberarse de su agobiante pesadez por medio de la permanencia constante del éxtasis y la relajación total respecto del sufrimiento de la existencia:

“El ser se siente vaciarse en cierto modo de su sustancia, aligerarse como en una borrachera y dispersarse. (...) Así pues, comprobamos en el placer un abandono, una pérdida de uno mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis, otros tantos rasgos que describen la promesa de evasión que su esencia contiene.”²²⁰

Levinas ve en el placer un acontecimiento afectivo: no es un mero acto por el cual se colma una falta expresada en la necesidad, porque toda actividad presupone un ser que opere²²¹. En su opinión “el placer es afectividad, precisamente porque no adopta las formas del ser, sino que intenta romperlas.”²²² Sin embargo la promesa de emancipación del ser que trae consigo el placer es, según Levinas, falaz y por ello está abocada al fracaso: en el momento en que, habiendo alcanzado un objeto que procura satisfacción, cuando parece romper absolutamente con la pesadez de la existencia, él mismo se quiebra revelándose como insuficiente y provisorio. La naturaleza cinética del placer traza un recorrido que retorna a su lugar de partida: “la ruptura orgásmica del placer prometía el fuera de sí, el éxtasis en la excedencia, pero finalmente lo que se

²¹⁹ DE, p. 94.

²²⁰ DE, pp. 94-95.

²²¹ Cf. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, p.34.

²²² DE, p. 96.

desvanece no es el ser sino el placer.”²²³ Cuando el hechizo del placer constante y definitivo se desvanece, el sujeto recupera su malestar que, de manera excepcional, se manifiesta en la náusea²²⁴.

2.3 La náusea

Levinas presenta a la náusea como el caso modélico del malestar, de aquella dualidad dramática en la que el sujeto se descubre encadenado a su ser sin ser capaz de liberarse. Para nuestro autor la sensación de tener las entrañas revueltas que precede al vómito y a la cual el vómito aliviará manifiesta el ser puro (es decir, el ser sin entes) como una presencia horrible e inevitable que se nos impone²²⁵. Cuando el vómito finalmente llega, lo que producía malestar es expulsado o sacado fuera de sí, pero mientras dura el estado nauseabundo –vivido no como un obstáculo exterior al que podría objetivar sino como algo interior y esencialmente indeterminado- el sujeto “ni siquiera *sabe* que el vómito va a venir a aliviarlo, no puede *representarse* una salida”²²⁶; en tal estado el sujeto no posee ningún conocimiento ni reflexivo ni prerreflexivo de lo que le puede pasar. Por eso, la náusea es la experiencia del horror del ser que se impone al sujeto por todas partes, bloqueando toda posible vía de escape y que deslegitima su pretendida paz interior.

“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. Uno 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.”²²⁷

²²³ Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega. Emmanuel Levinas y Michel Henry*, p. 113. Por su lado Jacques Rolland señala que el fenómeno del placer, la única modalidad que en su temprano ensayo Levinas considera para liberar del ser, “se muestra incapaz de cumplir lo que debía y parecía permitir.” Cf. Jacques Rolland, “Introducción” a *DE*, p. 57.

²²⁴ Omitimos aquí, por considerar que excede los límites de nuestra investigación, el análisis del fenómeno de la vergüenza en tanto una de las formas en que se manifiesta el malestar del existente respecto de su existencia.

²²⁵ Cf. Jacques Rolland, “Introducción” a *DE*, pp. 36-38.

²²⁶ Cf. Jacques Rolland, *op. cit.*, p. 54.

²²⁷ *DE*, p. 104.

La náusea es repulsiva porque en ella se hace patente “la imposibilidad de ser lo que se es” o, dicho de otro modo, la imposibilidad de dejar de ser un existente enclaustrado en su existencia que no puede liberarse de ese existir²²⁸. El sentimiento del encierro es una situación límite que suscita en el existente la necesidad de abandonar su existencia, pero el abandono es imposible porque no se puede evitar su propia presencia. De ahí que Levinas conciba la náusea como la experiencia que revela la presencia del ser puro en toda su impotencia: aunque el sujeto desee con desesperación salir del encierro subcutáneo en donde se encuentra, para él el malestar es una condena perpetua porque el ser es lo sin salida: “está cerrado a todo lo demás, sin ventanas a otra cosa.”²²⁹

Luego de describir al fenómeno de la náusea como la experiencia del horror del ser que se nos impone irremediablemente, Levinas concluye su ensayo reafirmando lo que había planteado en el principio: es necesario evadir el ser. El existente humano no se encuentra en paz y a gusto con su propia existencia, sino que ésta lo asfixia como una pesada cadena a la que está sujeto. Como señala Patricio Peñalver Gómez,

“la necesidad de evasión –como una estructura necesaria del psiquismo, a pesar de su aire de metáfora o de eventualidad- es un desmentido a toda pretensión de serenidad o de paz consigo mismo en el seno del ser, por mucha plenitud, y hasta tendencialmente infinita, que se atribuya el yo del caso.”²³⁰

En este punto nuestro autor encuentra en el idealismo un antecedente teórico de su propia propuesta de evasión. En efecto, considera que aunque no es capaz de efectuar una liberación respecto del ser, la aspiración primera del idealismo consiste en superarlo. Por ende, como sugiere Rolland, la tarea que se propone Levinas “es de alguna manera completar la del idealismo, culminar la obra que él no puede realizar

²²⁸ Cf. Valeria Campos Salvaterra, “Náusea y Deseo: acceso afectivo a lo pre-original de la estructura subjetiva en la filosofía de Emmanuel Levinas”, en: *Pensamiento*, vol. 69 (2013), núm. 258, pp. 7-27, p. 21.

²²⁹ *DE*, p. 106.

²³⁰ Patricio Peñalver Gómez, “Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos” en: *DEE*, p. 151.

aunque fuere la suya.”²³¹ La idea de una necesidad de evasión del ser como una pretendida paz consigo mismo y como horizonte último del pensar, debe entenderse como una expresión de radical condena a la ontología heideggeriana que, a su juicio, sustenta en el corazón de Europa la ideología del hitlerismo. En efecto, Levinas asocia la noción del ser con la barbarie nazi imperante. En sus palabras: “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara.”²³² Para evadir el ser, sostiene, hay que buscar vía nueva, aunque finalmente no indica en este ensayo de juventud cuál sea esa vía ni cómo podría producirse la liberación a través de ella:

“Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes.”²³³

En lo que respecta a nuestro rastreo del concepto de mundo, sostenemos que Levinas se refiere a él indirectamente a partir de plantear la oposición entre la necesidad concebida como carencia de un ser limitado que busca su satisfacción y la necesidad concebida como malestar en un ser al que no le hace falta nada y que sin embargo no se encuentra en paz consigo mismo. En el primer caso, “la necesidad hace que nos volvamos hacia algo *distinto* de nosotros”²³⁴ lo que, a nuestro entender, permite vislumbrar un anticipo de lo que luego presentará en *DEE* y *TO* como la relación del hombre con la alteridad del mundo y los alimentos, mientras que, en el segundo caso, la necesidad de evasión se refiere a la relación del hombre con el ser puro y con su propio ser. Dado que el placer que proporciona aquello que es ‘distinto’ es sólo momentáneo, a juicio de Levinas resulta insuficiente por sí mismo para concretar rotundamente la evasión o la ruptura que el existente pretende lograr respecto de su existir asfixiante. En tanto realidad ‘distinta’ que sacia provisoriamente al ser finito pero

²³¹ Jacques Rolland, “Introducción” a *DE*, p. 61.

²³² *DE*, p. 116.

²³³ *Op. cit.*, pp. 116-117. Es necesario, a los ojos de Levinas, salir del ser para encontrar un sentido a lo humano. Cf. Olmedo Gaviria Álvarez, “L’idée de création chez Levinas: une archéologie du sens”, en: *Revue philosophique de Lovain*, 1974, p. 519.

²³⁴ *DE*, p. 89. Cursivas añadidas.

que no sirve para romper consigo mismo o para ir más allá de sí, la alteridad del mundo ya desde este ensayo juvenil –conjeturamos- no constituye a los ojos de Levinas una alteridad radical.

Por otra parte, si bien hemos constatado que el término ‘separación’ no aparece aún en el texto de 1935, sin embargo Levinas ofrece una conceptualización de lo que denomina el “ser puro”, es decir, el hecho “elemental que hay ser”²³⁵ o de que “el ser es”²³⁶ con independencia de los entes. Este ser puro, descrito aquí principalmente como el horror de una presencia total, constituye el antecedente inmediato de lo que en *DEE* Levinas denominará “existencia sin existentes” o “*hay*”, respecto de lo cual –como tendremos oportunidad de ver- toma su sentido primordial el concepto de separación. En efecto, la existencia sin existentes mienta una existencia que existe *separada* de los existentes, esto es, al margen o vaciada de ellos. Respecto de tal ser puro, anticipamos, se producirá la emergencia de la hipóstasis o la aparición del existente humano por un acto de separación–segunda acepción primordial de este mismo concepto, entendido esta vez como posicionamiento o implantación en un lugar determinado–. Es decir, ya en *DE* es posible hallar los antecedentes conceptuales de los cuales derivarán las dos acepciones principales de la noción de separación.

En otro orden de ideas, aunque el año de publicación de este ensayo coincida con el año en que acontece el primer acercamiento de Levinas a la obra de Franz Rosenzweig, creemos que en este punto no es posible señalar algún tipo de influencia del pensador alemán en el texto del filósofo francés, puesto que no se menciona su nombre; pero, por sobre todo, porque sus ideas principales (especialmente, la crítica a la idea de totalidad) aún no son abordadas. Sin embargo, si se acepta nuestra hipótesis interpretativa –esto es, que lo que determina fundamentalmente la necesidad de evasión no es el puro hecho de ser, sino el hecho de ser finito- se ve que en el mismo planteo de Levinas está presupuesta la afirmación de un pluralismo en tanto el planteo supone un evasor, aquello de lo que se busca evadir –el ser finito- y el ‘afuera’ hacia lo que se sale o ‘lo infinito’. Si esto es así, en Levinas aparece ya presupuesta una separación originaria previa a su descripción del surgimiento de la hipóstasis.

²³⁵ *DE*, p. 79.

²³⁶ *DE*, p. 77.

Examinemos ahora la obra que nuestro autor concibió y escribió durante su cautiverio en la Alemania nazi para continuar allí nuestra pesquisa.

3. Los conceptos de mundo y separación en *De la existencia al existente*

Como en el ensayo de 1935, en esta obra Levinas vuelve a plantear la pregunta ontológica por el ser, pero esta vez centra sus esfuerzos en dar respuesta a un problema que había quedado abierto desde su estudio anterior²³⁷: el problema de la posición del existente en la existencia, es decir, el proceso de auto-identificación, constitución, génesis u origen de la subjetividad humana en el seno de la existencia impersonal²³⁸. En efecto, la necesidad de evasión, experimentada por un existente, supone que éste se encuentre previamente ‘posicionado’ en la existencia. Para un existente estar posicionado en la existencia, no significa, como veremos, algo abstracto, sino que significa el hecho concretísimo de encontrarse colocado en un determinado lugar, pisando un determinado suelo, y es gracias a ello que logra identificarse como un existente personal cuyo modo de ser se define por la clausura y la soledad. Sólo un existente posicionado en un determinado lugar puede sufrir el peso de su propia existencia solitaria y desear evadirse de ella, de modo que la posición es la condición de posibilidad de la necesidad de evasión.

De acuerdo con Levinas este estudio presenta un carácter preparatorio para investigaciones más profundas sobre los problemas que sólo aparecen esbozados aquí: el tiempo y la relación con el Otro concebida como un movimiento hacia el Bien²³⁹. Todos estos temas –asegura- se orientan por la fórmula platónica que sitúa al Bien más allá del ser y por la presuposición según la cual el movimiento que conduce a un

²³⁷ Cf. *DE*, pp. 110-111.

²³⁸ En opinión de Craig R. Vasey, en esta obra de juventud Levinas prepara la noción de la intencionalidad del gozo que tiene por base al cuerpo y que será desarrollada en *TI*. En sus palabras: “Este pequeño libro, que se dice preparatorio, debe ser leído prudentemente, teniendo en cuenta los cambios en el enfoque, así como en la terminología que tuvieron lugar en el pensamiento de Levinas después de treinta años, pero podemos de todos modos encontrar allí, en los análisis sobre la hipóstasis y el presente, un hilo conductor que nos lleva a *Totalidad e infinito*.” Craig R. Vasey, “Le problème de l’intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1980, p. 225. Traducción nuestra.

²³⁹ Cf. *DEE*, p. 9.

existente hacia el Bien constituye una salida del ser o una *excedencia*²⁴⁰. Sin embargo, la temática principal de esta obra no consiste en describir cómo se produciría tal salida, sino en dilucidar cómo se produce la posición en el ser –la cual supone a su vez el posicionamiento en un determinado lugar- propia de todo existente.

Hacia el final del prefacio a la segunda edición, escrito en 1978, Levinas expone la tesis capital de su obra: para plantear de un nuevo modo el viejo problema del ‘ser en cuanto ser’, problemática señalada en *DE*²⁴¹, no basta simplemente con invertir los términos de la llamada ‘diferencia ontológica’, privilegiando el ente en detrimento del ser, sino que es necesario superar definitivamente tal distinción a partir de la noción de separación, cuya fuerza interpretativa permitirá significar significaciones que trascienden el plano del ser²⁴². Recordemos que para Heidegger la ‘diferencia ontológica’²⁴³ es la distinción entre el ser que no es un ente –“el ‘ser’ no es algo así algo así como un ente”²⁴⁴ –y el ente, el único ente que es²⁴⁵. Lo que caracteriza a este privilegiado ente que es el *Dasein* es el hecho que “a este ente *le va* en su ser este

²⁴⁰ Cf. *ibídem*.

²⁴¹ Cf. *DE*, p. 84.

²⁴² Cf. *DEE*, p. 12.

²⁴³ “Tenemos que poder efectuar con claridad la distinción entre el ser y el ente para que algo así como el ser se convierta en tema de investigación. Ésta no es una distinción arbitraria, sino precisamente aquella mediante la que ganamos, ante todo, el tema de la ontología y, así, el de la filosofía misma. Sobre todo es la distinción que constituye la ontología. La designamos como la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*], es decir, como la separación entre el ser y el ente. Sólo al realizar esta distinción Criein -en griego- no la de un ente respecto a un otro ente, sino la distinción entre el ser y el ente, entramos en el campo de la problemática filosófica. Sólo mediante este comportamiento crítico, nos mantenemos dentro del campo de la filosofía. Por ello la ontología, o la filosofía en general es, a diferencia de las ciencias de los entes, la ciencia crítica o también la ciencia del mundo trastocado. Con esta distinción entre el ser y el ente y con la elección del ser como tema nos alejamos, de forma radical, del campo del ente. Lo superamos, lo trascendemos.” Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 42.

²⁴⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 15.

²⁴⁵ En palabras de Levinas: “Inicialmente, Heidegger distingue entre lo que es, ‘el ente’ (*das Seinde*) y ‘el ser del ente’ (*das Sein des Seinden*). Lo que es, el ente, abarca todos los objetos, todas las personas y, en un cierto sentido, a Dios mismo. El ser del ente es el hecho de que todos estos objetos y todas estas personas *son*. No se identifica con ninguno de estos entes, ni incluso con la idea del ente en general. En un cierto sentido, no es; si fuese, entonces estaría siendo, sería ente, si bien, de alguna manera, es el acontecimiento mismo del ser de todos los entes. En la filosofía tradicional se llevaba a cabo siempre de manera insensible un deslizamiento del ‘ser del ente’ hacia el ‘ente’. El ser del ente –el ser en general, se convertía en un ser absoluto o Dios. La originalidad de Heidegger consiste precisamente en mantener esta distinción con una limpieza nunca empañada. El ser del ente es el ‘objeto’ de la *ontología*. Los entes, por el contrario, representan el ámbito de investigación de las ciencias *ónticas*.” Emmanuel Levinas, “Martín Heidegger y la ontología” en: *DEHH*, p. 97.

mismo ser.”²⁴⁶ De este modo, repensar el ‘ser en cuanto ser’ supone para el pensador alemán develar el ser de este ente privilegiado para así acceder al sentido del Ser. Esta ‘diferencia ontológica’ expresa ciertamente que el Ser y el ente no son una y la misma cosa pero que, a pesar de ello, son inseparables y por ende es posible comprenderlos en su mutua relación; dicho de otro modo, tal distinción supone un marco de correspondencia o co-pertenencia entre los términos implicados: la lógica de la correlación entre el ser y el ente expresa que el ser –que no es un ente- es el ser del ente, mientras que el ente no es sino aquello en lo que el ser es.

Frente a esta lógica de correlación o de inseparabilidad implicada en la noción heideggeriana de diferencia ontológica, Levinas propone pensar la relación entre el ser y el ente (entre la existencia y el existente, como prefiere llamarle²⁴⁷) a partir de la noción de separación²⁴⁸, desde la cual ninguna categoría que suponga correlación, correspondencia, co-pertenencia originaria es posible. De acuerdo con nuestro pensador entre el existir y el existente no hay correlación sino separación: el existir y el existente no son correlativos sino irrelativos; la comprensión de uno no incluye la del otro sino que la excluye²⁴⁹. La no-comunión o separación radical entre ambos términos de la relación es configurada a partir de lo que denomina el ‘trozo más resistente’ de esta obra, esto es, la noción del ser “en el sentido verbal: ser anónimo, no reivindicado por ningún ente, ser sin entes o sin seres”²⁵⁰ –al que a partir de entonces denomina “hay”. Respecto del *hay*, esto es, de la existencia considerada en sí misma e independiente de los existentes, se predica el sentido primordial –como anticipábamos- del concepto de separación, precisamente en tanto ausencia o inexistencia de entes en el ser. Levinas aclara en el prefacio de su obra que el ser como *hay* posee un sentido

²⁴⁶ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 22.

²⁴⁷ Cf. *TO*, p. 82.

²⁴⁸ De acuerdo con Ulpiano Vázquez Moro, “el término ‘separación’ (...) se tornará un *leit-motiv* en la obra de Levinas”. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, p. 160.

²⁴⁹ Cf. Claudia Gutiérrez Olivares, “El miedo, o el origen de lo social en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 49, 2010, pp. 10-11. En palabras de Jean-Luc Lannoy, la distinción ontológica que establece Heidegger resulta “radicalizada por Levinas hasta la ruptura y la separación.” Jean-Luc Lannoy, “‘Il y a’ et phenomenologie dans la pensée du jeune Lévinas”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 88, Nº79, 1990, p. 387, traducción nuestra. Para Joseph Libertson, la separación es la diferenciación que no totaliza y que produce diferencias radicalmente heterónomas. Cf. Joseph Libertson, “La séparation chez Levinas” en: *Reveu de Métaphysique et de Morale*, año 86, nº 4 (octubre-diciembre 1981), p. 440.

²⁵⁰ *DEE*, p. 10.

radicalmente distinto del término heideggeriano “es *gibt*”: mientras que para el filósofo alemán tal concepto connota donación gratuita, abundancia y generosidad y, por otra parte, constituye a su parecer la fuente desde la cual adquieren sentido los entes, para Levinas el *hay* describe el horror de una indeterminación que imposibilita realizar distinción alguna, y puesto que a su juicio –coincidiendo en este punto con Rosenzweig– el sentido se construye a partir de las relaciones efectivamente acontecientes entre los entes, en el orden del ser separado de los entes no puede haber sentido alguno puesto que no hay en él relaciones. La consecuencia más significativa introducida por la noción de separación es, pues, el hecho de que el ser del ente, en adelante, se libera de ser comprendido a partir de la comprensión del ser en general, es decir, ya no se encuentra subordinado a la trama de sentido instaurada –supuestamente– por el ser puro, sino que puede ser descifrado a partir de una intriga *relacional*, fuera del dominio del ser²⁵¹.

El *hay* es, por tanto, el ámbito de la ausencia de sentido y del horror que absorbe la conciencia y la despersonaliza en una “inhumana neutralidad.”²⁵² Según nuestro pensador la superación del horror y del sinsentido del *hay* se da en dos etapas sucesivas: una preparatoria y otra culminante. Primeramente, comienza con la aparición de lo que llama ‘hipóstasis’ o existente humano que, posicionándose en un determinado lugar, rompe su participación en el anonimato del existir (es decir, se separa –en la segunda acepción del término– del *hay*), a partir de lo cual la subjetividad se constituye como soledad preocupada por sí misma y como un tiempo presente definitivo y, posteriormente, culmina con la primacía de la preocupación por el prójimo sobre sí mismo, lo cual “introduce un *sentido* en el sinsentido del *hay*”²⁵³ y hace posible para el yo un modo de existencia que supera lo trágico de su soledad y de lo definitivo de su presente. “He ahí una des-neutralización del ser que deja al fin entrever la significación ética de la palabra *bien*.”²⁵⁴ A su criterio, sólo la superación de la diferencia ontológica permitirá dar el primer paso en el camino que conduce a establecer el primado de la ética sobre la ontología. Observemos desde ahora el marcado antropocentrismo de la ética levinasiana: a su juicio, lo moralmente bueno consiste en dejar de preocuparse por

²⁵¹ Cf. Claudia Gutiérrez Olivares, “El miedo, o el origen de lo social en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *op. cit.*, p. 11.

²⁵² *DEE*, p. 11.

²⁵³ F. Poiré, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p.75.

²⁵⁴ *Ibidem*.

uno mismo y pasar a preocuparse por el otro hombre, excluyendo cualquier otra orientación para esa preocupación que no esté dirigida al otro ser humano, es decir, hacia lo no-humano. Dicho con otras palabras, Levinas concibe la ética como un asunto que concierne exclusivamente a los hombres.

En la introducción de la presente obra nuestro autor afirma que el pensamiento experimenta vértigo al pretender abordar el vacío del verbo existir, del que aparentemente nada puede decirse, salvo en su relación con su participio, es decir, con el existente. En efecto, escribe: “la dificultad de *separar* ser y ‘ente’ y la tendencia a ver el uno en el otro”²⁵⁵ se debe al hecho de que el existente ha firmado un contrato irrevocable con la existencia y, en la medida en que es, la domina. Sin embargo, desligado del ente que lo somete, el ser en general no es fácilmente descriptible puesto que “se rehúsa a la forma personal”²⁵⁶, “se rehúsa a toda especificación y no especifica nada”²⁵⁷, es decir, carece absolutamente de perspectivas y su indeterminación se cumple en relación con la subjetividad. De ahí que Levinas estructure su investigación en tres instancias. En primer lugar, en sintonía con la ontología contemporánea que piensa el ser en su relación con el hombre, Levinas propone un análisis fenomenológico del cansancio y la pereza –experiencias en las que la adherencia del existente a la existencia aparece como una carga que asumir- para mostrar de qué modo en ellas “se bosqueja ya su *separación*”²⁵⁸; luego, investiga la posibilidad de considerar el ser en general en su impersonalidad y anonimato esencial, separado de lo existente y del mundo y, finalmente, plantea el problema de la posibilidad y de la aparición de un existente o hipóstasis en el seno del *hay* a partir de la noción del presente²⁵⁹. Como señalamos anteriormente, aunque admita inspirarse en la diferencia ontológica heideggeriana, Levinas intenta superar el pensamiento según el cual el ser domina al ente, sin recaer por ello en una postura que confunda aún la diferencia entre la existencia y el existente. Analicemos a continuación su texto.

²⁵⁵ DEE, p. 15. *Cursivas añadidas.*

²⁵⁶ DEE, p. 17.

²⁵⁷ DEE, p. 16.

²⁵⁸ DEE, p. 25. *Cursivas añadidas.*

²⁵⁹ Cf. DEE, p. 17.

3.1 La relación del existente con la existencia

De acuerdo con Levinas la relación que el existente mantiene con la existencia es anterior a la relación que mantiene con el mundo concebido como el conjunto de lo que es objetivable, por ello la relación del existente con la existencia es abordada desde la situación en que se suspende toda relación con aquél. Al suspender imaginariamente su vínculo con el mundo conocido, el sujeto se encuentra solo ante el hecho anónimo del ser, ante su atadura a la existencia. Cuando desaparece el mundo que conoce, el existente se topa con lo que no desaparece: el hecho de que *hay ser*²⁶⁰ que no se decide libremente asumir sino que, al existir, se asume sin elección. En el hecho de existir, afirma, se lleva a cabo un acontecimiento extraordinario, un nacimiento que expresa la dualidad de la existencia y del existente:

“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. (...) La dualidad de 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 esa 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.”²⁶¹

A diferencia del mundo que –de acuerdo con Levinas- para el sujeto es objeto de comprensión, puesto que con su conciencia puede iluminarlo, el hecho de ser se le presenta como lo in-comprensible, como la noche oscura o como la presencia sin luz de un trasfondo de existencia que ejerce su hegemonía sobre los objetos y los sujetos. Lo inefable de la noche que abarca a todas las cosas y a la conciencia y que permanece a pesar de la supresión de todo objeto o contenido²⁶² desconcierta a la pregunta filosófica que aspira a una respuesta significativa:

²⁶⁰ Cf. DEE, p. 24.

²⁶¹ DEE, p. 24.

²⁶² Cf. DEE, p. 89.

“De ahí que la pregunta por el ser *¿qué es el ser?* nunca haya dado lugar a respuesta. El ser es sin respuesta. (...) El ser es esencialmente extraño y choca con nosotros. Sufrimos su abrazo asfixiante como la noche, pero no responde. Es el mal de ser.”²⁶³

Puesto que no puede no asumir su existencia, el hombre o existente humano padece el abrazo del *hay* como una pesada carga que se le impone, está obligado a obedecer a su pesar al hecho de que “hay que ser”, es decir, debe luchar por permanecer en su existencia, cuidar de sí para conservarse mediante el esfuerzo que implica el acto de asumir su propia existencia. Este cuidado de sí significa que el existente, por el hecho de existir, está “demasiado lleno de sí mismo”²⁶⁴, que emprende un viaje cuyo itinerario traza siempre un retorno a sí. Sin embargo, Levinas encuentra en determinadas experiencias un rechazo a ese empeño por permanecer en el ser y en las que se hace patente que la existencia es una carga o una sombra que persigue incesantemente al existente. Se trata de dos fenómenos pre-reflexivos: el cansancio y la pereza. El cansancio es un rechazo a continuar con la dureza del contrato irrevocable que el existente ha concertado con su existencia, mientras que la pereza es un rechazo a comenzar toda actividad y una vacilación ante la existencia que se produce como aversión a su peso insostenible. Ambas experiencias, que muestran la relación del existente con la existencia antes de cualquier consideración de su relación con el mundo, indican que lo *prima* en tal relación no es el acto del sujeto sino su posicionamiento en el ser. La cuestión de la posición del existente en la existencia, uno de los conceptos clave de este estudio, implica que el existente conquista la existencia, se apodera de ella, mediante un acto de asunción:

“Actuar es asumir un presente, lo cual no equivale a repetir que el presente es lo actual sino que el presente es, en el rumor anónimo de la existencia, la aparición de

²⁶³ DEE, p. 25. Aunque en su pensamiento de madurez Levinas no identifique al *hay* con lo elemental como una y la misma cosa, son precisamente estas notas que caracterizan al *hay* las que utilizará para referirse al elemento: su carencia de respuesta, discurso o expresión, su naturaleza indeterminada como la noche y su carácter envolvente o su abrazo que no deja nada fuera de sí. Si bien comparten estas características, la diferencia principal entre ambos es que mientras el *hay* es vivido por el sujeto como una experiencia de horror, el elemento es para él fuente de gozo y felicidad. Cf. apartado 2.1.2 del próximo capítulo.

²⁶⁴ DEE, p. 31.

un sujeto que está en lucha con esta existencia, que está en relación con ella, que la asume. De ahí que el acto sea esencialmente sometimiento y servidumbre; pero, por otra parte, la primera manifestación o la constitución misma del existente, de un *alguien* que es.”²⁶⁵

El nacimiento o la constitución de la subjetividad se producen en el acto de implantación corporal del sujeto en un lugar determinado, en el acto de ponerse de pie y mantenerse en él. Levinas denomina ‘hipóstasis’²⁶⁶ a este nacimiento o surgimiento en la existencia impersonal de un existente personal, de un sujeto sustantivo que puede portar un nombre que lo identifique. Por nuestro lado afirmamos que este sentido de la idea de separación que comprende el acto concreto por el cual el existente asume su propio ser o se posiciona como un ser personal en el seno del ser anónimo gracias a su relación con un determinado lugar o medio, es mantenido aunque –como veremos en el próximo capítulo- resignificado en sus escritos de madurez, de modo que aquí habla sobre un ‘existente hipostático’ y allá de un ‘ser separado’²⁶⁷. En *DEE* ponerse en el ser o separarse de él son expresiones equivalentes en la medida en que ambas denotan un dinamismo por el que se interrumpe la participación anónima del existente en la corriente del existir puro o, dicho con otras palabras, significan una ruptura con lo indeterminado del ser impersonal y, a partir de entonces, inician la consolidación de una identidad cuyo dominio es el existir. Si el *hay* en tanto existencia sin existentes (o existencia separada e independiente de los existentes) constituye el sentido principal de la noción de separación en *DEE*, afirmamos que su segundo sentido primordial alude a la constitución de la identidad del sujeto. Este segundo sentido posee una relevancia fundamental para la perspectiva de nuestra investigación, puesto que se refiere a la relación originaria entre el existente humano y lo *otro* del lugar, suelo o tierra que hace posible su hipostación o identificación.

²⁶⁵ *DEE*, p. 41.

²⁶⁶ Cf. *DEE*, p. 43.

²⁶⁷ Cf. *TI*, p. 152, 161, 166, por mencionar algunas páginas donde aparece esta expresión.

3.2 La relación del existente con el mundo

Esta colocación del cuerpo en un determinado lugar conduce a Levinas a preguntarse por el mundo en donde se hipostasia el existente en la existencia. En efecto, la existencia humana transcurre en relación con el mundo, las cosas y los otros seres humanos que hay en él. Dado que el objetivo principal de nuestra investigación aspira a reconstruir la noción de la alteridad del mundo en la obra levinasiana, pondremos especial atención a esta temática en la sección de la obra que estamos analizando, titulada “El Mundo”²⁶⁸, compuesta por dos apartados cuyos títulos nombran –según Levinas- los modos originarios a partir de los cuales el existente humano se pone en relación con la realidad mundana que lo rodea: “las intenciones” y “la luz”. Veámoslos.

a) Las intenciones

En el primer apartado de esta sección Levinas afirma que el mundo y las cosas que se encuentran en él se ofrecen al hombre, y éste se relaciona con todo ello a través de su intención²⁶⁹, término que en este estudio emplea como sinónimo de ‘deseo’. De acuerdo con Levinas la vida del hombre en el mundo es “la posibilidad misma del deseo y de la sinceridad”²⁷⁰, es decir, la posibilidad de desear lo que se encuentra a su disposición *sin* otra finalidad que amortiguar su deseo²⁷¹. A partir de esta premisa,

²⁶⁸ Cf. DEE, p. 45. El fuerte antropocentrismo levinasiano vuelve a aparecer discretamente en este punto: nuestro autor asegura que el sujeto, puesto en relación con su prójimo, no lo trata como si fuera una cosa del mundo aunque de hecho nunca aparezca separado ellas. Cf. *op. cit.*, pp. 50-51. En sus escritos de madurez aparece la idea de que el único trato lícito que el ser humano puede dar al mundo y a las cosas que hay en él es el del uso (y, en consecuencia, el descarte) conforme a la necesidad de aquél. Cf. apartados 3.4 y 4.2 del capítulo IV de nuestra tesis.

²⁶⁹ Como lo observa Tania Checchi González, Levinas supone que “los objetos se ofrecen siempre como pertenecientes de antemano a la conciencia, como pertenecientes a un ámbito que ésta abre y anticipa (asunción que posteriormente (...) vinculará, para criticarla, con la idea antigua que hace de la luz emanada de la conciencia la única relación posible con el mundo y lo demás)”. Tania Checchi González, *Sentido y exterioridad. Un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, Universidad Iberoamericana, México, 1997, p. 42.

²⁷⁰ DEE, p. 57.

²⁷¹ Una vez más, es posible captar el latido del antropocentrismo levinasiano: su idea de mundo supone una realidad material tan subordinada a las necesidades o deseos de la existencia humana que por sí misma no tendría ninguna finalidad o sentido propio. Pero, nos preguntamos, ¿no es cuestionable esta

nuestro autor critica explícitamente al análisis heideggeriano de la existencia del *Dasein* en el mundo²⁷²: ser en el mundo no significa para el existente humano el cuidado de sí o la preocupación por perseverar en la propia existencia, sino el deseo de lo que brinda satisfacción.

“Ciertamente no vivimos para comer, pero no es exacto decir que comemos para vivir. Comemos porque tenemos hambre. El deseo carece de segundas intenciones semejantes a pensamientos. Es buena voluntad. Todo lo demás es biología. Lo deseable es término, lo deseable es fin²⁷³.”

La sinceridad del deseo no apunta hacia la existencia del ser que desea, sino directamente al objeto que la satisface. En este sentido Levinas entiende que en disciplinas como la biología o la economía lo que el mundo ofrece al hombre aparece como un medio para su existencia o subsistencia, mientras que desde el punto de vista de la sinceridad del deseo lo deseado aparece no como medio sino como un fin. Advirtamos asimismo la crítica levinasiana a la teoría heideggeriana de los útiles que a partir de este texto de juventud hasta su madurez será constante: según nuestro pensador, lo que el mundo ofrece no es algo que sirva como medio *para* obtener otra cosa: “no todo lo que está dado en el mundo es útil. (...) no son ‘con vista a’, sino fines²⁷⁴.” Ser en el mundo supone, de acuerdo con Levinas, una relación con el mundo en el que nuestro deseo encuentra plena satisfacción; más concretamente, significa la exacta concordancia entre el deseo y lo deseable²⁷⁵. Insistiendo en su crítica a la concepción heideggeriana, Levinas escribe:

idea? ¿Acaso el mundo no tiene otra finalidad y otro sentido que satisfacer los deseos del ser humano? Volveremos a este punto en nuestro capítulo IV.

²⁷² El fenómeno del ‘mundo’ reviste una importancia fundamental en la obra heideggeriana. Con dicha noción el pensador alemán no refiere a lo que comúnmente podemos entender por mundo, esto es, el globo terráqueo, el planeta, o el conjunto de los entes. “Mundo” mienta, por un lado, el *horizonte desde el cual* es posible la comparecencia de lo ente y, por el otro, la red significativa en la que ya siempre nos encontramos y en la cual nos son dadas las cosas. Con esta idea se pone de manifiesto la *condición respectiva* de todo lo que es: todo está ‘conectado’, dice relación con algo, y en esto reside su carácter significativo. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, capítulo tercero, p. 91-139, dedicado a la cuestión de la mundaneidad del mundo.

²⁷³ DEE, p. 48.

²⁷⁴ DEE, p. 54.

²⁷⁵ Cf. DEE, p. 56.

“Por doquier, el objeto del acto no remite, al menos no en el fenómeno, al cuidado de existir. Es él mismo el que constituye nuestra existencia. Respiramos por respirar, comemos y bebemos por comer y por beber, nos abrigamos por abrigarnos (...). Todo eso no es *para* vivir. Todo eso es vivir. Vivir es una sinceridad.”²⁷⁶

Por primera vez en sus escritos Levinas reconoce expresamente que el sujeto es ‘constituido’ por aquello *otro* que come y bebe o, según nuestra primera hipótesis, que su identidad singular es ‘creada’ por la alteridad que lo aloja y nutre²⁷⁷. Pero, nos preguntamos, ¿qué condición ontológica tiene aquello que nos permite vivir o ‘constituir nuestra existencia’? Observemos que Levinas se refiere a ello utilizando indistintamente los términos ‘cosa’ y ‘objeto’, dando por sentado que todo lo que existe en el mundo es, al menos en este texto de juventud, objetivable o reductible a un concepto o idea²⁷⁸. Según nuestro pensador la cosa o el objeto es un ser en la medida en que satisface un deseo humano. En sí misma, según Levinas, la cosa no posee un ser o un sentido intrínseco independiente o previo a su puesta en relación con el existente humano, sino que recibe su ser y su sentido como un préstamo consignado por el sujeto con quien entra en relación:

“Efectivamente, la pareja ‘*ser-valor*’ no es en absoluto antitética. La realidad de la cosa está hecha precisamente de su finalidad. La cosa, en cuanto fin de la intención, es el objetivo, el límite, lo último. En cuanto valor, en cuanto fin del deseo, el objeto es un ser, término del movimiento, inicio de una impasibilidad, de un tranquilo reposo en sí. El objeto obtiene su *en-sí* a partir de un movimiento, la noción

²⁷⁶ DEE, p. 56.

²⁷⁷ La idea central –especialmente de la segunda sección- de *TI* según la cual el hombre constituye su identidad a partir de la relación que mantiene con lo otro del mundo, encuentra en estas páginas de *DEE* su primera formulación. Cf. *TI*, p. 61. Decimos en un sentido fenomenológico que el mundo ‘crea’ al hombre no por el mero hecho de que se le aparece ya-ahí, sino porque el medio y los alimentos posibilitan su vida. Por ende, cuando decimos que el mundo ‘crea’ no lo decimos en el mismo sentido que cuando se habla del acto creador divino. A diferencia de Dios que comunica el ser a las cosas desde la nada, el mundo natural no comunica el ser sino que lo sustenta pero no desde la nada sino precisamente desde su base material.

²⁷⁸ De acuerdo con nuestro autor ello es así porque, gracias al saber, el sujeto aprehende lo que el mundo ofrece convirtiéndolo en objeto de su comprensión y de este modo en su propiedad. Cf. el siguiente apartado que versa sobre la luz.

del cual se le contrapone, pero ese objeto en su unívoca sinceridad más bien confirma esa noción, le presta su significación.”²⁷⁹

Al parecer de Levinas, el sujeto dota de sentido al mundo que se ofrece a su disposición, es decir, le impone una forma o una determinación conceptual y, en virtud de ella

“el misterio insondable de la cosa se muestra y nos da algo donde agarrarnos. El mundo, mediante las formas, es estable y está hecho de sólidos. Los objetos se definen por su finitud: la forma es precisamente esta manera de acabar donde lo finito es a la vez lo definido y se ofrece a la aprehensión.”²⁸⁰

Detengámonos un momento para analizar este argumento. En primer lugar, establece que las cosas guardan un misterio inescrutable, el cual, no obstante, es vencido y revelado gracias a la imposición en ellas de una determinación conceptual por parte del ser humano. En segundo lugar, afirma que el mismo mundo –ya no sólo las cosas que éste contiene- también gracias a la imposición de una forma se vuelve estable, aprehensible, abordable. Esto supone que sin recibir dicha determinación, el mundo presentaría sólo rasgos caóticos, como un todo carente de sentido y de valor²⁸¹. Por último, afirma que al recibir una forma externa, las cosas son confinadas a constituirse como seres finitos, con bordes y contornos definidos, es decir, accesibles no sólo a la comprensión sino también a la manipulación humana. Sin embargo, el mismo Levinas reconoce que el mundo que permite identificarnos no proviene de nosotros mismos, aunque por el hecho de estar a nuestra disposición podamos luego transformarlo en posesión nuestra –ya sea a nivel teórico o práctico-: “lo dado, ciertamente, no viene de nosotros, pero lo recibimos.”²⁸² Lo que recibimos, aquello que el mundo nos da es algo *otro* respecto a nosotros que no sólo nos hace ser quienes

²⁷⁹ DEE, p. 49.

²⁸⁰ DEE, p. 53.

²⁸¹ A este respecto, salta a la vista un contrapunto entre Levinas y Rosenzweig que pone en relieve sus diferentes apreciaciones en torno a la realidad de lo mundano. Recordemos que para el pensador alemán el mismo mundo –cuya esencia es el *logos*- busca y se dirige hacia la forma que lo determine y no hacia el caos. Cf. *ER*, pp. 82-86. Comparado con Levinas, Rosenzweig ofrece una visión positiva del ser del mundo la cual fundamenta la responsabilidad humana por su cuidado y vitalización.

²⁸² DEE, p. 49.

somos, sino que también permite la constitución de nuestra identidad como seres gozosos. El gozo humano significa para Levinas una feliz dependencia respecto de “munificencia de los alimentos terrestres”²⁸³, dependencia que, como fue señalado en la descripción del fenómeno del placer en *DE*, conoce la satisfacción momentánea de una necesidad, pero luego se decepciona, dando lugar así al resurgimiento del deseo:

“El deseo en cuanto relación con el mundo comporta a la vez una *distancia* entre mí y lo deseable y, por consiguiente, comporta un tiempo delante de mí –y una posesión de lo deseable anterior al deseo. Esta posesión de lo deseable antes y después del deseo es el hecho de que está dado. Y el hecho de estar dado –es el Mundo.”²⁸⁴

En tanto tierra que ofrece alimentos al hombre y así permite su identificación, el mundo “lejos de merecer el nombre de caída, tiene su equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva: la posibilidad de alejarse del ser anónimo.”²⁸⁵ Dicho con otras palabras, para Levinas la función ontológica positiva del mundo consiste en ser para el ser humano la posibilidad de separarse o romper con el ser anónimo y surgir como un sujeto gozoso. Sin embargo, dado que la saciedad que posibilitan los alimentos terrestres no es constante sino pasajera, el deseo y la necesidad del sujeto vuelven siempre a renacer, generando una dependencia permanente del hombre respecto del mundo. Levinas concede desde esta obra un rol privilegiado a la alimentación, concibiéndola como la situación que ejemplifica paradigmáticamente las relaciones entre el hombre y el mundo. Su importancia –afirma– reside en el lugar que ocupa en la vida cotidiana pero, sobre todo, en ilustrar la relación que hay entre el deseo y la satisfacción, puesto que en ella la correspondencia entre el uno y la otra es total. “El deseo sabe perfectamente lo que desea. Y el alimento permite la realización total de su intención. En cierto momento todo está consumido.”²⁸⁶ No obstante, como vimos, luego de la satisfacción llega la decepción y renace la inquietud por el alimento.

²⁸³ *DEE*, p. 50.

²⁸⁴ *Ibidem*. Cursivas añadidas.

²⁸⁵ Cf. *DEE*, p. 57.

²⁸⁶ *DEE*, p. 55.

Por ello “la ‘satisfacción’ no es una estancia en el más allá, sino retorno a sí.”²⁸⁷ En breve, la relación entre el hombre y el mundo es concebida como una relación en la que prima la sinceridad del deseo –en la que “el lazo con el cuidado [de sí] está, al menos, aflojado”²⁸⁸– así como la satisfacción –aunque sea momentánea– que brinda el mundo. Esta manera de pensar la relación entre el hombre y el mundo basada en la dialéctica deseo-satisfacción conduce a Levinas a afirmar que “el mundo es profano y laico”²⁸⁹, que en él “nada prepara la aparición de un Dios”²⁹⁰, es decir, que es el espacio que excluye todo vínculo con lo que está más allá de él, con lo sagrado o lo trascendente.

Dijimos anteriormente que de acuerdo con Levinas la preocupación por perseverar en la existencia no tiene cabida en la sinceridad del deseo. Sin embargo, el mismo Levinas encuentra situaciones excepcionales en las que no sólo prima el cuidado de sí, sino también la preocupación por el mundo:

“Es sólo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece el mundo. Cuando hay que comer, beber y calentarse para no morir, cuando el alimento se convierte en carburante, como en ciertos trabajos duros –también el mundo parece haber llegado a su fin, trastocado, absurdo, parece estar requiriendo que se lo renueve. (...) Nos lo tomamos en serio en el momento mismo en que el mundo parece estallar.”²⁹¹

A los ojos de nuestro autor, cuando peligra la continuidad de la vida del individuo o de la fuente que satisface sus deseos, como seguramente experimentó él mismo mientras escribía esta obra en cautiverio, la idea de ‘el fin del mundo’ parece no significar otra cosa que la disolución de la “humanidad misma del hombre”²⁹², es decir, la disolución del sujeto a lo indiferenciado del *hay*, como una regresión a la no-

²⁸⁷ DEE, p. 56.

²⁸⁸ DEE, p. 57.

²⁸⁹ DEE, p. 53.

²⁹⁰ DEE, pp. 81-82.

²⁹¹ DEE, p. 57.

²⁹² Emmanuel Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. R. Ibarlucía y B. Horrac, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 21. En adelante ARFH.

separación²⁹³, a la despersonalización y al anonimato. Por nuestro lado afirmamos que la situación límite del ‘fin del mundo’, “que comporta, justo por eso, enseñanzas privilegiadas”²⁹⁴, da cuenta que la noción de alimento no es una construcción idealista del hombre, sino que alude a una potestad originaria y fáctica del ser del mundo: el mundo natural no se convierte en alimento porque deseamos satisfacer nuestras necesidades, sino que podemos saciarlas gracias a que una de las dimensiones de su ser alterativo consiste en ser constitutivamente alimento. Dicho con otros términos, no es que el deseo humano de satisfacer una necesidad determine la realidad del ser del mundo, sino que una de las dimensiones de la alteridad de éste, independientemente del anhelo de aquél, consiste en ser nutrimento que se ofrece gratuitamente a su disposición y por ello sirve para calmar su necesidad. Que el carácter alimenticio del mundo no resulta de una necesidad humana lo prueba, sin ir más lejos, la vida animal. Del mismo modo, la realidad del ser del mundo es previa e independiente de toda proyección de sentido que el ser humano, en virtud de la ‘luz’ de su conciencia, pueda atribuirle. Este dato que a primera vista puede parecer obviedad pone de manifiesto, según nuestra opinión, la alteridad radical del mundo y su carácter de separado y de alteridad, tal como lo hace el fenómeno del hambre que es un impulso hacia lo otro.

Por otra parte, creemos que la idea levinasiana de ‘tomar en serio al mundo justo cuando parece estallar’ permite vislumbrar la situación límite –en el sentido que Karl Jasper otorga a esta expresión²⁹⁵- en la que el hombre se siente movido por la naturaleza a responsabilizarse por ella, es decir, a hacerse cargo del daño que le ha infligido así como a tomar medidas tendientes a frenar la agudización de la actual crisis ambiental. Volveremos a esta idea en el apartado 3 del capítulo 4, donde proponemos establecer una analogía entre el rostro del otro hombre y la naturaleza.

Atendamos a continuación el análisis sobre la luz, el otro modo originario –según Levinas- en el que el ser humano se vincula con la alteridad mundana.

²⁹³ Cf. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, p. 108.

²⁹⁴ DEE, p. 23.

²⁹⁵ Cf. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 15-23.

b) La luz

Según Levinas, la vida del hombre en el mundo no se caracteriza sólo por la sinceridad de su intención o deseo que busca una tregua en la satisfacción, sino también por su conciencia que es descripta como una luz que ilumina todo lo que le es exterior, dotándole así de un sentido determinado. Podríamos afirmar que, desde tal perspectiva, el sentido mismo del ser del mundo es una cuestión que baraja el sujeto, en la medida en que es la luz de su conciencia la que le proyecta tal o cual determinación. Nuestro autor no cesa de reiterar su supuesto fundamental, esto es, que el mundo y las cosas no poseen un sentido o un valor propio y por ello, sostiene, aun cuando existan y se ofrezcan de antemano a la conciencia, *esperan* recibir por parte de ella una forma que los torne así asibles y comprensibles.

“La exterioridad de las cosas depende del hecho de que accedamos a ellas, de que tenemos que llegar a ellas –de que el objeto se da, pero nos espera. Ahí está noción completa de la *forma*. Que es aquello por medio de lo cual la cosa se muestra y da donde agarrarse.”²⁹⁶

De este modo, la luz de la conciencia que imprime una forma en las cosas ofrecidas por el mundo, esto es, que opera la transmutación de la exterioridad en interioridad²⁹⁷, conduce a nuestro autor a concebir a la conciencia como “el origen mismo del sentido²⁹⁸”, como aquello por lo cual un ser exterior “existe para alguien, está destinado a alguien, se asoma ya a un interior y, sin absorberse en él, se da.”²⁹⁹ Así el mundo, en tanto espacio iluminado por la conciencia, es un fenómeno visible, es decir, situado en un horizonte en el que no hay cabida para la oscuridad, la extrañeza o la novedad. A su vez, Levinas concibe la luz como la condición del sentido y del pensamiento:

²⁹⁶ DEE, p. 60.

²⁹⁷ Cf. DEE, p. 70.

²⁹⁸ DEE, p. 61.

²⁹⁹ DEE, p. 62.

“Lo que viene de fuera –iluminado- es comprendido, es decir, viene de nosotros. Por medio de la luz los objetos son un mundo, es decir, son nuestros. La propiedad es constitutiva del mundo: por medio de la luz, está dado y se lo aprehende.”³⁰⁰

Observemos que en esta obra de juventud Levinas da por supuesto que el mundo es algo constitutivamente apropiable por el ser humano. En *TI*, por el contrario – como veremos-, al referirse al elemento o mundo natural dirá que es algo de suyo *in-*apropiable, a diferencia de las cosas que hay en él. Volviendo al texto de 1947, el filósofo nacionalizado francés sostiene que

“Por medio de la luz, el objeto, aun viniendo de fuera, es ya nuestro en el horizonte que lo precede; viene de un afuera ya aprehendido, y se convierte en algo como venido de nosotros, como regido por nuestra libertad.”³⁰¹

Por otro lado advirtamos, como el mismo Levinas lo hace notar, que la idea de la luz de la conciencia supone un juego dialéctico entre la interioridad y la exterioridad. En palabras de Levinas, la intencionalidad de la conciencia es una especie de puerta siempre simultáneamente abierta y cerrada hacia el exterior³⁰². Por una parte, la intencionalidad de la conciencia permite al existente humano tender hacia lo que no es él, en este caso, hacia la alteridad del mundo. Por otra, le permite retirarse a su interioridad, suerte de refugio privado en el que sólo cabe el sí mismo. En el primer caso, la intencionalidad se presenta entonces como un movimiento de trascendencia hacia el exterior, mientras que en el segundo se trata de un movimiento de retorno hacia el interior, un recogerse en sí. Aunque el hecho de que la conciencia tienda hacia lo exterior pueda calificarse como una ‘situación banal’ presenta un sentido ontológico capital para la perspectiva de nuestra investigación: entre ambos términos de esta

³⁰⁰ DEE, p. 62. En la segunda parte de la conferencia “Pouvoir et origine” pronunciada entre el 1 y el 3 de febrero de 1949, Levinas formula con otras palabras la misma idea: “la conciencia como visión es, en efecto, el cumplimiento concreto de la situación en la que un ser, comprometido en la realidad, se eleva más allá de esta realidad. (...) Lo que es iluminado [por la conciencia] es como si emanara de mí. Yo lo comprendo; todo me es interior en la luz.” Emmanuel Levinas, *O.C.T.2*, p. 133. Traducción nuestra.

³⁰¹ DEE, p. 62.

³⁰² La metáfora de la puerta abierta y a la vez cerrada hacia el exterior, que da cuenta de la posibilidad del ser humano de relacionarse con lo otro que sí, es central en su obra de consagración filosófica. Cf. apartado 2.2 del capítulo III de nuestra tesis.

relación, es decir entre el hombre y el mundo, existe una distancia o *separación* que, aunque puede ser atravesada, no desaparece sino que se mantiene:

“Importa subrayar que gracias a la intención nuestra presencia en el mundo lo es a través de una distancia, que estamos *separados* del objeto de la intención por una distancia, ciertamente franqueable, pero por una distancia.”³⁰³

Nos encontramos aquí ante un tercer sentido del concepto de separación, diferente de aquél principal según el cual la existencia considerada en sí misma constituye un ámbito vacío de entes; de aquél otro por el cual un existente humano, posicionándose en un lugar determinado, logra identificarse como el ser que es. En este caso, la separación describe el pluralismo o la relación entre dos seres diferentes. Constitutivamente, es decir, en sí mismos, el ser humano y el mundo son diferentes, no comparten el mismo tipo de existencia. El mundo, lo que se da gratuitamente, no aprisiona ni asfixia al sujeto como la pesada carga que es para sí mismo su propia existencia, sino que aquí es presentado como alimento que satisface sus deseos “está allá lejos, depositado, como dejado en consigna.”³⁰⁴ Por su lado, el sujeto –que sólo puede asir o adueñarse de “lo que está dado de antemano”³⁰⁵– tiene la libertad de suspender su vínculo con el mundo recluyéndose en sí mismo, en su interioridad. Por ello, aun cuando tiene la posibilidad de dirigirse hacia aquello dado que no es él mismo para apropiárselo y saciar su deseo, el sujeto tiene igualmente la posibilidad de no quedar implicado en tal posesión, es decir, de no comprometerse con aquello con lo que se relaciona, de mantenerse desprendido de ese vínculo mercantil con el mundo y refugiarse en lo de sí. Esa retirada a sí mismo, ese no compromiso con lo exterior, “esa suspensión define al yo.”³⁰⁶

³⁰³ DEE, p. 59. Cursivas añadidas. Hacia el final de esta obra, reformula esta idea: “en este mundo de luz (...) todo está dado, pero (...) todo es a distancia.” DEE, p. 115.

³⁰⁴ DEE, p. 60.

³⁰⁵ DEE, p. 59

³⁰⁶ DEE, p. 65. He aquí una prefiguración de la negativa levinasiana a reconocer un rostro a la naturaleza. Cf. apartado 4 del capítulo IV de nuestra tesis.

“Por eso, el yo en el mundo al mismo tiempo que tiende hacia las cosas se retira de ellas. Es interioridad. El yo en el mundo tiene un adentro y un afuera.”³⁰⁷

Esta existencia en el mundo en tanto luz de la conciencia que ilumina lo exterior es pues la posibilidad de separarse del ser: “nuestra existencia en el mundo (...) no es más que la amplificación de esta resistencia al ser anónimo y fatal por la cual la existencia deviene conciencia.”³⁰⁸ Al finalizar el apartado dedicado a la conciencia como luz que alumbra y dota de sentido a lo dado Levinas aborda la noción de *hay*. Recordemos que la nota que caracteriza en forma eminente al ‘hecho de ser’, y lo que constituye el sentido principal de la noción de separación en la presente obra, es su independencia respecto de todo ente y, por tanto su irrelación con ellos. El *hay* constituye el trasfondo impersonal donde el existente personal se pierde o diluye pero también el ámbito a partir del cual se produce el establecimiento del yo³⁰⁹. Consideremos a continuación cómo se produce tal establecimiento.

3.3 La hipóstasis

Dijimos anteriormente que Levinas denomina “hipóstasis”³¹⁰ al nacimiento y proceso de identificación de un sujeto personal que se produce en el acto de su posicionamiento o implantación corporal en un determinado lugar, gracias a lo cual logra separarse de la existencia impersonal y convertirse en dueño de su propio existir. La última sección de esta obra redactada en cautiverio se articula en tres apartados que ilustran respectivamente la experiencia de opresión y yugo a la que condena el ser anónimo, una superación ‘provisoria’ y, finalmente, otra ‘definitiva’ de la inhumana neutralidad y del sinsentido del *hay*. En efecto, en primer lugar, aludiendo aún a la noción del *hay* como lo nocturno, Levinas se centra en la descripción de un fenómeno que, de un modo privilegiado, nos aproxima a este acontecimiento de la existencia sin

³⁰⁷ DEE, p. 61. Este sentido del concepto de ‘separación’ –apenas esbozado en este estudio– también es mantenido por nuestro autor en su obra de madurez. Cf. *TI*, pp. 167, 170, 174.

³⁰⁸ DEE, pp. 65-66.

³⁰⁹ Cf. Juan Haidar, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 57.

³¹⁰ Cf. DEE, p. 43.

existentes: el insomnio. A continuación describe, en primer término, el acto de la posición del sujeto en un determinado lugar y, en segundo término, la relación del sujeto ya localizado con el instante. Como veremos, es gracias a la articulación entre la localización y el presente como el existente se separa de la existencia en general y supera provisoriamente su impersonalidad y su sinsentido. Por último, describe la superación decisiva del sujeto hipostasiado respecto de la impersonalidad y del absurdo del puro ser que se da en el encuentro con otro ser humano, acto que inaugura una dimensión de la temporalidad relacional y responsiva completamente diferente de la implicada en la noche del *hay*. Advirtamos, sin embargo, que, una vez que el sujeto posicionado sobre el suelo se separa del *hay*, no tiene que seguir separándose de éste³¹¹: la hipóstasis ya es definitivamente personal frente a la impersonalidad del *hay*. Lo ‘inhumano’ o el ‘sinsentido’ que aún le resta por superar es la soledad ontológicamente constitutiva de su existencia personal, la cual no debe entenderse como el mero deseo de compañía, sino como una obsesiva preocupación que se repliega sobre sí misma y que se cierra hacia lo que le es exterior. Examinaremos, para finalizar el análisis de la presente obra, estos apartados.

3.3.1 El insomnio

El insomnio –tal como había sido concebida la náusea en *DE*– constituye al parecer de Levinas un fenómeno excepcional, en la medida en que vuelve patente la irremisible e interminable presencia del *hay*. En efecto, en la experiencia de la imposibilidad de poder dormir, aunque sea lo que más se quiera hacer, el existente se padece a sí mismo como una presa despersonalizada; no como siendo *un* sí mismo, sino como siendo parte del ser en general que no comienza ni acaba. La experiencia anónima del insomnio³¹² obliga al existente a una realización de una ininterrumpida vigilia³¹³

³¹¹ “La separación es separación del *hay*.” John Lewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, p. 72.

³¹² Silvia Benso sugiere que la atención o la escucha, dos aspectos propios del encuentro ético, también pueden ser pensados en relación con el fenómeno del insomnio en la medida en que ambos se producen, en relación con la alteridad, como una espera indeterminada, como una espera que no sabe a qué atenerse. Cf. *TFT*, p. 166.

de 'algo' sin objetos y sin sustancias³¹⁴, es decir, condena a atender la presencia del puro ser que se manifiesta tan indeterminadamente como 'puntos hormigueantes en la oscuridad'.³¹⁵ La meditación sobre esta vigilia sin recurso al sueño conduce a Levinas a considerar que el hecho de la separación instituye –digámoslo así- un antes y un después: antes de ser un sujeto determinado, es decir, antes de subjetivarse como un alguien concreto dueño de una existencia que le pertenece como cosa suya, el sujeto no es tal sino 'algo' diluido y ahogado en la corriente anónima del ser. El hito que marca la diferencia fundamental entre el antes y el después es el posicionamiento del existente en un lugar determinado, lo que permite su separación –en el segunda acepción señalada- respecto de la existencia impersonal y la interrupción de su ritmo homogéneo. En sus palabras: “Haría falta la posición de un sujeto para que (...) se detenga ese insomnio que es como la eternidad misma del ser.”³¹⁶ Tal separación del existente personal respecto de la existencia impersonal no se produce como una operación abstracta, sino todo lo contrario: supone para aquél el concretísimo acto de posicionarse en un determinado lugar.

3.3.2 La posición

Levinas describe la subjetivación o identificación del existente personal a partir de la aparición de su conciencia. Tal aparición, que instaaura una dimensión de interioridad donde le es posible replegarse, significa “la desaparición del insomnio y la posibilidad de dormir que rompe con lo indeterminado y general.”³¹⁷ A su vez el acto de dormir y vencer el insomnio presupone un determinado *lugar* que posibilite el reposo. Antes de seguir el ritmo de la progresión del texto, nos parece necesario recordar lo que según Levinas constituye uno de los modos originarios de relación entre el sujeto

³¹³ “La eternidad sin comienzo o fin, sin referencia alguna, es decir, sin sosiego, caracteriza la vigilia”. Tania Checchi González, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, p. 181.

³¹⁴ Cf. Emmanuel Levinas, “La proximité de l'autre” en: ídem, *Altérité et transcendance*, Paris, Le Livre de Poche, p. 109. En adelante AT.

³¹⁵ DEE, p. 90.

³¹⁶ DEE, p. 90.

³¹⁷ Julia Urabayan, “La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, XXXVI/3 (2003), p. 758.

humano y el mundo donde se hipostasias³¹⁸, esto es, la luz de la conciencia, que proyecta una forma o un sentido determinado a lo amorfo y carente de significación propia que se encuentra fuera de ella. Es importante tener en cuenta este último punto, puesto que interpretamos que a continuación el texto levinasiano opera un giro notorio. En efecto, nuestro autor se pregunta si no existe una instancia anterior y más fundamental que la luz proyectada por la intencionalidad de la conciencia o, dicho con otras palabras, si no hay una instancia que desborde y condicione la intencionalidad de la conciencia del sujeto y el ejercicio de su pensamiento. La respuesta de Levinas es sorprendentemente afirmativa: existe una instancia más originaria y fundamental que la luz proyectada por la conciencia, y ello se evidencia en el mero hecho de que “el pensamiento tiene un punto de partida.”³¹⁹ En decidida oposición al idealismo que sitúa el pensamiento fuera de toda coordenada espacial y a la fenomenología que, “por definición, no podría abandonar la luz”³²⁰, Levinas observa que el pensamiento “está – esencialmente, y no por efecto de una caída o de una degradación- aquí.”³²¹ Mucho antes de inspirarse en la noción cartesiana de la idea de lo Infinito en mí, Levinas alude en esta obra temprana al denominado ‘padre de la modernidad’ para confrontar, por un lado, su concepción sobre el punto de partida que tiene el pensamiento en un lugar determinado y, por otro, el conocido dualismo metafísico entre *res extensa* y *res cogitans*. No obstante su visión crítica a tal teoría, nuestro autor interpreta que el *cogito* cartesiano provee una valiosa lección puesto que no desemboca en un pensamiento impersonal, sino, al contrario, en un pensamiento personal y posicionado.

“‘Soy una cosa que piensa.’ 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.”³²²

³¹⁸ Cf. el apartado 3.2 inciso b del presente capítulo.

³¹⁹ DEE, p. 94. Al contrario del existente personal, la pura existencia sin existente “carece de punto de partida.” TO, p. 86.

³²⁰ DEE, p. 116.

³²¹ DEE, p. 94.

³²² *Ibidem*.

En efecto, Levinas subraya que el pensamiento lo es siempre de un ser encarnado que, antes de poder ejercer el acto de pensar, se encuentra ya localizado en un lugar específico y sólo en virtud de tal localización puede efectivamente pensar.

“No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia, que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. Se trata de algo que contrasta con el saber, es una condición.”³²³

Por muy abstracta e inmaterial que sea la operación del pensamiento³²⁴, jamás se presenta disociada del lugar que condiciona su posibilidad: con una intención expresa de hacer visible el condicionamiento y la relación de dependencia del pensamiento respecto al lugar, nuestro autor escribe que “el saber (...) sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza.”³²⁵ Por ende, lejos de ser un obstáculo desechable para el sujeto pensante, el lugar constituye la condición de posibilidad para su mismo ejercicio³²⁶. A continuación Levinas propone precisar, a partir del análisis del sueño, en qué sentido el lugar constituye una instancia previa y más originaria que la intencionalidad de la conciencia del sujeto pensante.

3.3.2.1 El sueño, la conciencia y el lugar

Dormir –esto es, suspender toda actividad psíquica y física- constituye la posibilidad para la conciencia de interrumpirse temporalmente y dar lugar a la aparición del inconsciente. Ello presupone, ineludiblemente, un medio que acune y proteja al sujeto durmiente como un refugio construido con murallas fuertes, que impida que se asome el insomnio provocado por el horror del *hay*. Dormir es, así, en palabras de nuestro filósofo, entrar en contacto con “el origen materno de lugar.”³²⁷ En efecto,

³²³ DEE, pp. 94-95.

³²⁴ Levinas reformula esta misma idea con otras palabras: “Al ser abstracto, flotando en el aire, le falta una condición esencial de esta suspensión: el lugar.” Emmanuel Levinas, “Pouvoir et origine” en: *O.C.T.2*, p. 135. Traducción nuestra.

³²⁵ DEE, p. 95.

³²⁶ Cf. Emmanuel Levinas, “Pouvoir et origine” en: *O.C.T.2*, p. 137, y Joëlle Hansel, “Hic et nunc: Place and Subjectivity in Emmanuel Levinas’ First Works”, disponible en: <http://ghansel.free.fr/joellejeru.html>.

³²⁷ Emmanuel Levinas, “Pouvoir et origine” en: *O.C.T.2*, p. 135. Traducción nuestra.

acurrucándose en un rincón como en el seno materno para dormir, el existente personal se separa de la existencia en general. Sin embargo, no accede inmediatamente a la lucidez de la conciencia, sino que antes de llegar a ella transita a través del sueño. Por su parte, como vimos, la aparición de la conciencia presupone igualmente una localización: ella dice relación con un lugar o un *aquí* determinado que se contradistingue del espacio nocturno indiferenciado del *hay*. En virtud de las determinaciones concretas que el lugar ofrece, la localización de la conciencia no debe entenderse sólo como un tipo de conocimiento, sino más bien como la condición de posibilidad de la subjetivación del sujeto, como el punto de partida o la base desde la cual surge un existente personal. Por ende, si en el planteo levinasiano la segunda acepción del término ‘separación’ tiene que ver con la identificación del existente gracias al hecho de mantener una “relación positiva con el lugar”³²⁸ –lo cual le permite diferenciarse del ser anónimo- las preguntas que nos urgen responder son: ¿qué debemos entender por esa ‘relación positiva con el lugar’? y, más fundamentalmente, ¿qué es lo que Levinas mienta cuando habla de ‘lugar’?

En orden a dar respuesta a estos interrogantes es necesario no perder de vista la pretensión levinasiana de describir la génesis de la subjetividad del hombre³²⁹. Sopesando ello, y arriesgando una interpretación propia, a la primera pregunta podemos contestar que lo positivo del vínculo con el lugar se cifra en su identificación con el origen, esto es, con aquello sobre lo cual la conciencia del sujeto no puede ejercer poder alguno (no puede objetivar ni reducir a sus categorías) pero, sin embargo, constituye la condición de posibilidad misma de su poder. Puesto que el lugar es lo originario y que en relación a él mi conciencia no tiene la última palabra y, por otro lado, puesto que reconozco la necesidad que tengo de lo otro como alimento, es evidente la separación (en el tercer sentido hasta ahora distinguido) o la pluralidad del existir entre mi ser y el ser de lo otro que me condiciona y alimenta y, consecuentemente, el absurdo de la unidad del ser pretendida por Parménides. Que el lugar sea origen no significa simplemente que frente a la conciencia aquél proporcione algún excedente de contenido, sino un punto de partida³³⁰ desde el cual el existente se identifica como un

³²⁸ Cf. *DEE*, p. 96.

³²⁹ Cf. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso de Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, p. 111.

³³⁰ Cf. Emmanuel Levinas, “Poivoir et origine”, en: *O.C.T.2*, p. 148.

yo concreto y personal y así rompe definitivamente con lo indiferenciado del *hay* en el que estaba obligado a participar en la experiencia del insomnio. Sólo al “entrar en contacto con las virtudes protectoras del lugar”³³¹ el existente humano se redime –por así decirlo- de la inhumana e impersonal tiranía del ser puro. Esta misma idea reaparece en *TI* y es la base de la separación. El Yo separado del *hay* es un ser que goza y que se identifica a partir de lo que se nutre:

“Contra el *hay* anónimo, horror, temblor y vértigo, (...), el gozo afirma el Yo en (...) la relación con el no-yo del mundo (...) El no-yo alimenta el gozo y el yo tiene necesidad del mundo que lo exalta.”³³²

Sin embargo, para la segunda pregunta no encontramos en este texto aún una respuesta unívoca sino ambivalente. En efecto, de una parte afirma que por ‘lugar’ no ha de entenderse un espacio geométrico objetivo: “La localización (...) no supone el espacio. (...) es todo lo contrario de la objetividad.”³³³ En este sentido, propone concebir el lugar no como un punto fijo o coordenado en un entorno físico pre-determinado, sino como el acontecimiento originario e interior³³⁴ que constituye la posición o localización de la conciencia de un sujeto³³⁵. De otra, sostiene que la ‘base’ que permite el surgimiento de la conciencia es irreductible a un conocimiento o a una sensación de contacto con ella³³⁶. Por primera vez en el texto que venimos analizando encontramos una identificación expresa del lugar –que según nuestra interpretación es una manera de nombrar a lo otro del mundo natural- con la tierra:

“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

³³¹ *DEE*, p. 96.

³³² *TI*, p. 162.

³³³ *DEE*, p. 95.

³³⁴ *DEE*, p. 95.

³³⁵ Cf. Jöelle Hansel, “Hic et nunc: Place and Subjectivity in Emmanuel Levinas’ First Works.”

³³⁶ En uno de sus cuadernos escrito en cautiverio escribe que la relación entre el hombre y la tierra es igualmente irreductible a la apropiación o posesión ordinaria. Cf. Emmanuel Levinas, *O.C.T.* 1, p. 177.

de que es gracias al hecho de apoyarse en la base como el sujeto se establece como sujeto.”³³⁷

En otro pasaje, se refiere al lugar como un terreno firme:

“Mediante la posición en el *hay* anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un *terreno firme*, sobre una base, condicionamiento, fundamento.”³³⁸

Por último, también alude a él en términos de ‘suelo’:

“Esta estancia es el hecho de ponerse en el suelo, en este *aquí* inalienable que es la base. Y que permite dar cuenta de la sustancialidad y de la espiritualidad del sujeto.”³³⁹

Creemos que si se omite esta segunda acepción terrenal del ‘lugar’ en tanto espacialidad originaria con la que se vincula el sujeto, difícilmente podría sostenerse la crítica levinasiana a la costumbre idealista de situar el pensamiento fuera del espacio físico y a la dependencia de la fenomenología respecto de la luz de la conciencia. Nos parece que ello es lo que Levinas quiere decir cuando afirma que la posición del sujeto en una base sólida es una de las impresiones más fuertes que transmite las esculturas de Rodin. En efecto, nuestro filósofo hace notar que dichas esculturas nunca se encuentran desprovistas de un apoyo, por lo cual interpreta que expresan “mucho más (...) su relación con la base o su posición, que (...) su relación con el alma –saber o pensamiento.”³⁴⁰ A nuestro juicio, y siguiendo en este punto la interpretación que ofrece Patricio Peñalver Gómez³⁴¹, la identificación del lugar con la tierra (o el sentido ‘terrenal’

³³⁷ DEE, p. 97.

³³⁸ DEE, p. 112. Cursivas añadidas.

³³⁹ DEE, p. 134.

³⁴⁰ DEE, pp. 99-100.

³⁴¹ En el ensayo que acompaña la traducción al español de la obra que estamos comentando, este autor escribe: “El punto de mayor interés de *De la existencia al existente* está en cómo su discurso, más bien atormentado que sereno, considera el suelo mismo en que se pone o se sitúa ese discurso. O también (...) la cuestión estaría en cómo se considera, en ese discurso, en las antípodas de todo espiritualismo, la base material civilizatoria (el trabajo, la alimentación, el descanso..., y en sus perversiones

del lugar) tiene el mérito de recuperar y ponderar las condiciones materiales que hacen posible la conciliación del sueño, la aparición de la conciencia y del pensamiento, y, en un plano de mayor generalidad, la misma existencia humana y la perspectiva de su visión. Es indudable que nos encontramos aquí ante una variación o profundización de la idea husserliana del cuerpo como punto cero de la orientación. Si el cuerpo puede ser el punto cero de toda perspectiva, ello se debe –de acuerdo con Levinas- a que el cuerpo puede ser desde el lugar que lo alberga y alimenta. Por tanto, el punto cero de la perspectiva es, en definitiva, el lugar terrenal que sostiene al cuerpo antes que el propio cuerpo.

Apenas tres años después de la publicación de la obra que venimos estudiando, en ocasión de una conferencia dada en el Collège philosophique de París, Levinas deja de lado la ambivalencia de sentidos de la noción de ‘lugar’ presentada en *DEE* y sólo se refiere a ella como la tierra sobre la cual se posiciona el cuerpo. Escribe:

“El cuerpo es abordado en este análisis como la posición, como el hecho de ponerse. Ponerse sobre la tierra –precede toda relación con un objeto. No solamente porque es necesario ponerse en alguna parte para orientarse hacia los objetos; sino porque en mi relación con la tierra misma, el hecho de sentir su contacto, la tensión muscular de la posición, no es solamente el objeto de mi conciencia sino también aquello a partir de lo cual estas experiencias son recibidas. La base que ‘percibo’ soporta esta experiencia, esta percepción. El lugar pisado que me resiste, soporta mi resistencia a esta resistencia. La relación con la tierra en este sentido no es un acto. El acto consiste aquí en no hacer actos. El dinamismo del acto que desborda su lugar falta en la posición.”³⁴²

La posición corporal del sujeto sobre lo otro de la tierra no es una idea producida por su capacidad racional, ni una mera percepción sensible, ni tampoco un acto nacido de su propia iniciativa, dado que todo acto presupone la localización del sujeto en un determinado lugar. En tal sentido, el acto de ponerse corporalmente en un *aquí* revela

sociohistóricas, por ejemplo que la comida se convierta en asunto de la intendencia, en asegurar el carburante para que sigan trabajando unos cuerpos) de ese discurso y de otros análogos.” Patricio Peñalver Gómez, “Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos”, en: *DEE*, p. 145.

³⁴² Emmanuel Levinas, “Les nourritures”, en: *O.C.T.2*, p. 163. Traducción nuestra.

en el sujeto una pasividad que consiste en no hacer nada, sino abandonarse en el lugar, en reposar sobre una base³⁴³. Desde este punto de vista, el acto de la posición del sujeto sobre la tierra traduce –según Levinas- un dinamismo de arraigamiento que implica un doble movimiento: por una parte, descansar sobre lo que no es él mismo pero que lo sostiene y, por otra, replegarse en sí mismo³⁴⁴. Nuestro autor piensa que tal posicionamiento excluye todo movimiento que conduzca al sujeto a salir fuera de sí, por eso afirma que “el acto de la posición no se trasciende.”³⁴⁵ Observemos, sin embargo, que con ello Levinas quiere subrayar –de nuevo, en contra de todo idealismo- el hecho de que la posición no es un producto del sujeto, sino, en cierto sentido, a la inversa: el sujeto llega a ser quien es como resultado de su previa posición en el suelo de lo otro del mundo. Por tanto, los análisis desplegados por Levinas sobre la noción del lugar y el fundamental rol que juega en orden a proveer la posibilidad de la subjetivación del sujeto personal separándolo de la impersonalidad del *hay* proporcionan, a nuestro modo de ver, argumentos a favor de su desbordamiento, irreductibilidad y anterioridad respecto de todo pensamiento, experiencia sensorial o acto del sujeto, y precisamente por ello permite apreciar con nitidez que el mundo terrestre constituye verdaderamente y por sí mismo una alteridad radicalmente separada respecto del ser humano. En ese preciso sentido afirmamos que lo que en esta obra temprana Levinas denomina ‘lugar’, ‘tierra’, ‘suelo’, ‘aquí’, ‘base’, ‘terreno firme’, ‘fundamento’, ‘condición’ u ‘origen’ equivale a aquello que, en su obra de madurez, llamará ‘el elemento’ o ‘lo elemental’. Volveremos a este punto en el cuarto capítulo, cuando analicemos la separación del elemento y la responsabilidad humana por la naturaleza.

Retomando el texto de 1947, a continuación Levinas señala que el *aquí* presupuesto por el sueño, que permite una primera evasión del insomnio provocado por el *hay*, posee un significado diametralmente opuesto al *Da* contenido en el *Dasein* heideggeriano: mientras que éste implica de suyo una cierta comprensión del mundo, un horizonte y un tiempo determinado, el *aquí* de la posición precede todo ello³⁴⁶. El *aquí* terrenal o el suelo del mundo es, si se nos permite la expresión, el punto cero

³⁴³ Cf. Emmanuel Levinas, “Carnet 7”, en: *O.C.T.* 1, p. 179.

³⁴⁴ Cf. *DEE*, p. 100.

³⁴⁵ *DEE*, p. 111.

³⁴⁶ Cf. *DEE*, p. 98.

desde el cual toda posibilidad humana es posible. La relación del ser humano con este específico lugar pone de relieve, desde otro prisma, la afirmación levinasiana de una pluralidad del ser: en efecto, en su relación con el *aquí* de la tierra el sujeto depende de lo que no es él mismo, pero a partir de lo cual puede ser quien es. El lugar que sostiene sus pies posibilita el acontecimiento de la identificación del sujeto³⁴⁷ y el todo de su existencia que, ciertamente, al igual que su pensamiento, “no flota en el aire”³⁴⁸, no existe “como espíritu (...) o como un viento que sopla.”³⁴⁹

Por ende interpretamos que la tierra, el *aquí* originario donde se hipostasía el existente personal, es una realidad a la cual la intencionalidad de la conciencia podrá imponerle –si así lo desea- un sentido determinado, pero por más que quiera no podrá erigirse como su origen. Al contrario, creemos que el análisis levinasiano sobre el sueño y el consiguiente surgimiento de la conciencia dan cuenta de que el más firme de los terrenos, esto es, la tierra bajo el sol³⁵⁰, es el origen de la existencia humana o, como sostiene nuestra primera hipótesis, aquella realidad que constituye o ‘crea’ la vida del sujeto.

3.3.2.2 El instante y la soledad

Luego de examinar la relación del lugar con el surgimiento de la hipótesis, Levinas analiza la otra articulación fundamental que da cuenta del proceso de subjetivación del sujeto, esto es, la relación del sujeto implantado en el suelo con el instante³⁵¹. A pesar de su evanescencia, el instante –nos dice- es lo suficientemente eficaz para interrumpir el acontecimiento eterno y la duración monótona de la noche del *hay*. En el instante presente de la hipótesis se hace evidente el retorno del *hay*, pero ya no como una disolución o un retroceso hacia la impersonalidad del puro ser, sino

³⁴⁷ Cf. *DEE.*, p. 119.

³⁴⁸ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en: *O.C.T.1*, p. 244.

³⁴⁹ *TO*, p. 94.

³⁵⁰ Cf. Emmanuel Levinas, “El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro”, en: *DDQVI*, p. 152.

³⁵¹ El orden de la exposición de las nociones de ‘posición’ e ‘instante’ presente no es azarosa sino que obedece a una idea central de la filosofía levinasiana: el lugar condiciona originariamente la subjetivación del sujeto y, de un modo derivado, también lo hace el instante. El suelo constituye el punto de partida de tal subjetivación, en cambio, “el presente no es el punto de partida” (*DEE*, p. 134). El instante depende de las bases materiales que ofrece el lugar para dar cuenta del acontecimiento por medio del cual un existente personal se separa de la existencia impersonal.

como soledad ontológicamente constitutiva del sujeto, que éste no puede superar por sí mismo³⁵². Ello significa que el yo, liberado provisoriamente de lo impersonal del ser anónimo, se encuentra –en el instante presente- condenado a cargar con el propio peso de su existencia y, por ende, se siente preocupado, concernido y hasta obsesionado por la existencia que ha contraído³⁵³: tiene que hacerse cargo de sí mismo, es decir, que debe hacerse responsable de mantenerse en su propio ser que, en su condición finita y corporal, presenta necesidades materiales. De este modo, su identidad se forja en un movimiento de salida al mundo y otro de retorno a sí mismo. En su salida al mundo, el existente –como vimos- desea el alimento mundano y encuentra algo que es exterior a él, sobre lo cual proyectar la luz de su conciencia; en su retorno a sí mismo, transmuta el alimento en propio carburante e impone un determinado sentido a lo que –se supone- no tiene un sentido propio. Por ende, la relación del existente con el mundo en tanto aquello que satisface los deseos y en tanto totalidad de objetos conocidos por la conciencia, no expresa, en opinión de Levinas, un movimiento de verdadera trascendencia porque, en última instancia, el yo retorna a sí mismo y lo único que encuentra cuando entra en sí es su soledad y su insuperable instante presente. La distancia que hay entre el mundo y la luz de la conciencia del sujeto que se proyecta sobre él desaparece en el seno del conocimiento. Y en este sentido, el conocimiento también es, para Levinas, sinónimo de soledad.

“El mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo, pero son míos. Iluminados por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son ‘como si’ vinieran de mí. En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*.”³⁵⁴

Levinas admite que la comprensión implicada en el acto de conocimiento hace desaparecer la alteridad de lo que es originariamente y por sí mismo otro. Por ende, no será a partir de las relaciones que caracterizan a la luz como se superará

³⁵² Creemos que –aunque no sea dicho- esta idea levinasiana se apoya en la concepción rosenzweigiana sobre el héroe trágico que vive para sí y que en silencio sufre su propio drama, cuya existencia transcurre sin puentes tendidos hacia los demás y sin palabra que le permita comunicarse con ellos. Cf. *ER*, pp. 118-121.

³⁵³ Cf. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. Genealogía de la moral*, p. 66.

³⁵⁴ *DEE*, p. 115. Cursivas en el texto.

definitivamente la soledad del existente. Para ello es preciso abandonar el plano de la luz e instalarse en el de la dialéctica del tiempo que, a su juicio, es la dialéctica de la relación con otro ser humano³⁵⁵.

3.4 Socialidad y temporalidad

Levinas distingue dos concepciones del tiempo que se definen por contraste: una, referida a la vida que los hombres llevan en el mundo, a la que denomina “tiempo de la economía”, y otra que tiene que ver con la irrupción de otro ser humano en la propia vida personal, a la cual considera el “tiempo verdadero”.

Según la primera concepción, el porvenir es concebido como aquello que puede aportar consuelo, compensación o recompensa al sujeto que padece en el instante presente la pesada carga de tener que ser responsable por su propio ser. En efecto, en la medida en que el sujeto trabaja y perciba un salario, el porvenir es una posibilidad de gozar el fruto de su esfuerzo y así aligerar el fardo agobiante de su existencia presente. Sin embargo, la pena del condenado a cargar con su propia existencia resulta irredenta por esta compensación económica³⁵⁶, es decir, no desaparece sino que persiste “como un grito cuyo eco resonará para siempre en la eternidad de los espacios”³⁵⁷ porque, a los ojos de Levinas, ningún consuelo ‘material’ proveniente de este mundo, ninguna ‘mercancía’ terrenal, ni, en general, ninguna relación con ningún ser perteneciente al mundo natural (ningún ser no-humano) puede hacer que el yo deje de preocuparse por sí mismo, ni que siga estando egoístamente preocupado por su propio bienestar³⁵⁸. Para dar razón de ello, Levinas establece un paralelismo entre lo que existe en el mundo y la temporalidad que lo caracteriza: así como los ‘objetos’ del mundo se ofrecen al sujeto para saciar su deseo, así también –afirma- “en el mundo, el tiempo mismo está

³⁵⁵ Cf. *DEE*, p. 127.

³⁵⁶ La misma idea aparece formulada con otras palabras: “La retribución en el porvenir no agota las penas del presente.” *DEE*, p. 124.

³⁵⁷ *DEE*, p. 122.

³⁵⁸ Vuelve a asomar aquí el fuerte antropocentrismo levinasiano. En su pensamiento de madurez formulará esta idea diciendo que el rostro del otro hombre es el único y exclusivo lugar donde lo divino se expresa y que invierte el egoísmo del Yo en responsabilidad por el prójimo. Cf. apartado 3.2 del capítulo III.

dado.³⁵⁹ Que el tiempo del mundo, “exterior al sujeto”³⁶⁰, esté dado al sujeto significa que, desde la experiencia concreta de éste, aquél constituye una simple monotonía: todos sus instantes son impersonales y homogéneos, no hay entre ellos uno solo que irrumpa inesperada o sorpresivamente y, a través de ellos, “el ‘yo’ circula para asegurar su conexión.”³⁶¹ Este tiempo “va hacia un domingo, puro ocio donde el mundo está dado. El domingo no santifica la semana, sino que la compensa.”³⁶² Prestemos atención a dos presupuestos que operan detrás de estas afirmaciones levinasianas. En primer lugar, se da por sentado que, si en el presente el ser humano trabaja, en el porvenir dispondrá sin restricciones de aquello que compensa su esfuerzo y le proporciona gozo³⁶³. En segundo lugar, se supone que en el mundo natural no se produce ningún acontecimiento que implique una novedad radical que el sujeto no pueda previamente proyectar o anticipar con eficacia³⁶⁴: es el simple ámbito de lo ‘laico’ y de una temporalidad que implica regularidad sin sobresaltos, donde el hombre trabaja y es recompensado por su trabajo. Si nos atenemos a este segundo presupuesto, entonces no resultaría sorprendente ni novedoso el hecho de la misma disponibilidad y gratuidad de los alimentos terrestres que sacian el hambre humana y provocan gozo³⁶⁵. Para Levinas, su condición de ‘estar dados’ es un hecho tan familiar que no puede dejar atónico a nadie³⁶⁶: sólo significa para el sujeto la posibilidad de amortizar la carga que constituye su existencia para sí mismo.

Frente a este tiempo económico que, aunque alivia no libera al sujeto de la condena de encontrarse encadenado a sí mismo, Levinas propone concebir el tiempo

³⁵⁹ DEE, p. 122.

³⁶⁰ DEE, p. 124.

³⁶¹ DEE, p. 125.

³⁶² DEE, pp. 122-123.

³⁶³ La ilimitada disponibilidad futura del alimento terrestre que se da por supuesta en esta obra temprana levinasiana, en tanto compensación por el trabajo y el esfuerzo humano, es reiterada en *TO*. Cf. p. 120 de nuestra tesis.

³⁶⁴ Cf. Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*. Emmanuel Levinas y Michel Henry, p. 123.

³⁶⁵ A este respecto afirma en *TI*: “el gozo concierne a un mundo que no tiene ni secreto ni extrañamiento verdadero.” *TI*, p. 164.

³⁶⁶ En este sentido podemos decir que la consideración meta-lógica del mundo propuesta por Rosenzweig se opone a esta concepción de lo mundano que aparece en Levinas. En pugna con la visión idealista del mundo, el pensador alemán –como vimos– afirma que éste constituye una facticidad maravillosa y las cosas que hay en él son un milagro. Cf. *ER*, pp. 90-91.

como relación social³⁶⁷, que desata el nudo que anuda al yo a su propia existencia. Desde su perspectiva, el existente, que lleva en sí inscrita la exigencia de perseverar en su ser, presenta en un nivel más profundo la exigencia de superar su soledad ontológica y definitiva. Ahora bien, esta exigencia no puede cumplirla por propia iniciativa, sino que viene de otra parte: viene del otro hombre. De acuerdo con Levinas, la filosofía tradicional trata el tema del tiempo como si fuera asunto de un sujeto monádico, sin puertas ni ventanas que le permitan ponerse en relación con lo que se encuentra fuera de él. El problema con esta concepción es que para la mónada no existe futuro o, dicho de otro modo, el futuro no es algo que la mónada pueda darse a sí misma. Un instante nuevo y diferente respecto del instante presente en el que se halla encadenado el existente, un instante liberador del encierro y de la soledad ontológica del sujeto, sólo se da –a juicio de Levinas- en la socialidad con el otro hombre. Ello explica que la filosofía clásica subestime la alteridad del otro, manifiesta en el diálogo y, en cambio, sobrevalore el monólogo del pensamiento consigo mismo. Antes de avanzar queremos señalar que nos llama poderosamente la atención el hecho de que Levinas omita declarar la fuente teórica de la que toma estas ideas. Al escribir sobre “el tiempo y el Otro”³⁶⁸—título de uno de los apartados centrales de la última sección de su obra- Levinas pasa por alto citar a Rosenzweig, autor de la conocida intuición según la cual la necesidad del otro equivale a tomar en serio al tiempo³⁶⁹. Aquél que en *TI* ‘está demasiado presente para ser citado’, en *DEE*, nos parece, está demasiado ausente, y la razón de ello no es precisamente que Levinas haya ignorado, en ese entonces, la obra del filósofo alemán. Hacia 1947 Levinas había entrado en contacto con los escritos de Rosenzweig desde más de una década.

Al contrario de una colectividad de camaradas que se funda sobre un tercer término, el cual sirve de intermediario y establece lo común de la comunidad, la relación social es –según Levinas- una relación inmediata, sin intermediarios: es cara-a-cara. En ella,

³⁶⁷ Cf. *DEE*, p. 127.

³⁶⁸ *DEE*, p. 127.

³⁶⁹ Cf. *NP*, p. 34.

“el otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras yo soy el fuerte; él es el pobre, es ‘la viuda y el huérfano’. (...) Lo esencial es que tiene esas cualidades gracias a su alteridad misma.”³⁷⁰

Por primera vez en su producción filosófica Levinas se pronuncia sobre la alteridad humana, y lo hace usufructuando las figuras bíblicas de la debilidad (el pobre, la viuda y el huérfano) para señalar su constitutiva vulnerabilidad frente a la cual el yo debe responder³⁷¹. Por nuestro lado creemos que lo que el filósofo francés señala como nota esencial de dicha alteridad, esto es, que las cualidades que posee el otro no le son impuestas exteriormente sino que se deben a su mismo ser alterativo que es por esencia vulnerable, puede ser igualmente usada en favor de la interpretación de lo otro de la tierra o mundo natural. En este sentido, si el mundo natural es por sí mismo esencialmente vulnerable y otro que el ser del ser humano, entonces –afirmamos- su ser constituye una alteridad radical y no una alteridad relativa. La relación originaria con el mundo natural muestra que la naturaleza es una forma de alteridad que, dada su esencial fragilidad, interpela al ser humano, y que, por tanto, si toda responsabilidad es ante la interpelación del otro, requiere por sí misma ser considerada como otro ante el cual soy responsable. La idea –contraria a la letra de la filosofía levinasiana- de que lo otro del mundo es por sí mismo una alteridad radical nos conducirá, como veremos más adelante³⁷², a meditar sobre las instancias temporales en las que lo otro del mundo testimonia su alteridad radical.

La relación social, decíamos, es una relación sin mediación, pero a ello Levinas añade otra nota distintiva: es una relación inicialmente asimétrica. En el momento en que el otro y yo nos encontramos cara a cara, no estamos en igualdad de condiciones: el otro es el necesitado que requiere socorro urgente y yo soy el que tiene la posibilidad de socorrerlo. Dicha asimetría propicia que el yo supere el encadenamiento a su ser y

³⁷⁰ DEE, p. 129.

³⁷¹ El mismo Levinas resume el núcleo de su obra: “En *De la existencia al existente* (...) la idea esencial es que el verdadero portador del ser –la verdadera salida del ‘il y a’- está en la obligación: en el ‘para otro’, que introduce un *sentido* en el sinsentido del ‘il y a’. El Yo subordinado al otro. En el acontecimiento ético aparece alguien que es el sujeto por excelencia. Es el nudo de todo lo que diré después. La primera mitad del libro gira alrededor del sujeto, y hacia el final aparece el otro: Yo soy siempre Yo, preocupándome de mí, el conocido ser persistiendo en el ser.” F. Poiré, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 75.

³⁷² Cf. apartados 2.1 y 2.2 del capítulo VI.

la preocupación por su propia vida y, en vez de que su existencia sea una salida a lo otro del mundo y un retorno a sí mismo, le brinda la posibilidad de una existencia que sea salida sin retorno. En el marco de este escrito, Levinas concibe paradigmáticamente la intersubjetividad desde el plano de las relaciones eróticas, como la relación con lo que –a su juicio- constituye la alteridad por excelencia, esto es, lo femenino³⁷³. De ahí que escriba:

“La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, –de tener un hijo.”³⁷⁴

En esta segunda concepción del tiempo como relación social identificamos, pues, dos elementos diferentes que interactúan: uno estable, que es el instante o presente del sujeto, y otro dinámico, que viene de la relación con el prójimo y del advenimiento del futuro que tal acontecimiento hace posible. Por sí mismo el existente se muestra impotente para superar su presente, la preocupación y el empeño por permanecer en su propio ser. Por ello Levinas asegura, utilizando palabras que indudablemente hacen eco de lo afirmado por Rosenzweig, que “el tiempo y el Otro son necesarios para su liberación.”³⁷⁵

Volviendo al rastreo de la concepción de la alteridad mundana, ésta cobra sin dudas mayor protagonismo en *DEE* que en *DE* y ello se evidencia en el hecho de que, en el corazón de la obra redactada en cautiverio, Levinas dedica toda una sección (titulada precisamente ‘El Mundo’) a abordar las relaciones entre el existente y este ámbito particular donde se hipostasía. El mundo es principalmente caracterizado allí en relación al papel que desempeña en la subjetivación del sujeto. En efecto, antes de considerar la temporalidad propia del existente solitario y la novedad que le significa el encuentro con su prójimo, Levinas muestra que el lugar (tierra, suelo, base o *aquí*) es

³⁷³ Cf. *DEE*, p. 116.

³⁷⁴ *DEE*, p. 130.

³⁷⁵ *DEE*, p. 133.

condición del posicionamiento del existente humano, del advenimiento de su conciencia personal y de la superación 'provisoria' del sinsentido del *hay*.

Por otra parte el mundo es presentado en esta obra, aunque de modo impreciso, como aquella realidad que asume dos dimensiones opuestas: por un lado, es el lugar donde el existente humano hace pié y le permite liberarse provisoriamente del horror del *hay*³⁷⁶. Por otro, es presentado como el objeto de deseo o de conocimiento. Respecto de la primera dimensión, Levinas asegura que se trata de una realidad distinta del existente humano que no puede ser objetivada por la conciencia. En cambio, para referirse a lo que "concuerda exactamente con el deseo"³⁷⁷ y a lo que, "aun viniendo de afuera, es ya nuestro"³⁷⁸ por acción de la luz de su conciencia, utiliza el término 'objeto', para mentar precisamente que puede ser reducido a una determinada receptividad sensorial o cognoscitiva del sujeto³⁷⁹. En tanto ofrece satisfacción de un deseo, el mundo es caracterizado por Levinas como una realidad que vuelve egoísta al sujeto, es decir, que lo vuelve proclive a preocuparse únicamente por sus deseos y necesidades materiales. Se trata, según su opinión, de una realidad profana y laica por cuyo intermedio el sujeto no es conducido a Dios o a lo trascendente sino reconducido a su interior. Esta temprana negativa levinasiana a reconocer que el mundo conduce al hombre hacia Dios –lo cual, a nuestro juicio, revela su marcado antropocentrismo- será acentuada en el planteo ético formulado en su pensamiento de madurez, puesto que allí –como hemos de ver- negará que lo otro del 'elemento' o de la naturaleza posea un rostro donde se exprese el Infinito.

Asimismo, en esta obra asoma el presupuesto levinasiano según el cual el mundo constituye una fuente inagotable de recursos: basta con que el hombre trabaje para que su trabajo sea económicamente compensado y sus necesidades saciadas. Ello, nos parece, pone de relieve que Levinas no toma en cuenta que los recursos naturales del mundo son limitados y que requiere ser preservado para continuar desempeñando su función nutricia. Por otra parte, aparece aquí la idea según la cual la

³⁷⁶ Interpretamos que lo que en *DEE* es denominado 'lugar' constituye un preludio de lo que en *TI* Levinas denominará 'elemento', esto es, el medio –irreductible a cualquier categoría conceptual o sensorial- que posibilita el surgimiento e identificación del sujeto.

³⁷⁷ *DEE*, 56.

³⁷⁸ *DEE*, 62.

³⁷⁹ De ahí que afirme que "la relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Ésta es anterior al mundo." *DEE*, 24.

relación del hombre con el mundo, aunque promete satisfacción, no implica novedad radical. Podríamos decir que Levinas adheriría –en un sentido literal- a la expresión bíblica “no hay nada nuevo bajo el sol.” En último término, para nuestro autor la relación hombre-mundo traduce un tiempo que no conduce al sujeto más allá de sí, un tiempo lineal en el que la alteridad de lo otro queda comprometida y ante cuya presencia el pensamiento es indiferente.

En lo que respecta a la noción de separación, podemos afirmar que en *DEE* Levinas ofrece significativas dilucidaciones en torno a ella. Como vimos, la intención de este texto redactado en cautiverio es brindar una solución al problema que había quedado abierto en *DE*, esto es, examinar cuáles son las condiciones que posibilitan el posicionamiento o surgimiento de un existente en la existencia, el cual, al hacerlo, padece su carga y desea evadirse de ella. El sentido primordial de la noción de separación presente en este texto alude, pues, al *hay* en tanto existencia que existe al margen de los entes o, dicho de otro modo, a la ausencia de entes en el seno del ser y, por ende, a la falta absoluta de relaciones o irrelación en él y a su consiguiente sinsentido. Un segundo sentido capital de la noción de separación se refiere al posicionamiento del existente en la existencia, quien aunque logra dominarla no puede liberarse de ella, lo cual explica su necesidad de evasión. Para el existente ponerse en la existencia significa –a su vez- posicionarse en un determinado lugar que le permite interrumpir su participación despersonalizada en la gesta anónima del existir puro y, a partir de entonces, consolidar su identidad personal como un sujeto ontológicamente solitario que se relaciona con el mundo desde sus necesidades y la intencionalidad de su conciencia. Un tercer sentido de la noción de separación atañe a la distinción o separación metafísica entre el existente humano y el existente mundano. El sujeto y el mundo están posicionados en el ser, es decir, cada cual posee un tipo de ser o de existencia propia y diferente respecto de la otra: los alimentos que ofrece el mundo no son una y la misma cosa con el sujeto que desea alimentarse, sino que se encuentran originariamente separados por medio de una distancia que, aunque éste pueda atravesar libremente, no puede hacer desaparecer. Frente al mundo, el existente humano cuenta con la posibilidad tanto de apropiarse de aquello que colma su necesidad como de recluirse en su interioridad, sin quedar comprometido con aquella

fuelle que le proporciona gozo. Finalmente, un cuarto sentido que asume el término ‘separación’ se refiere a la diferencia entre el otro hombre y yo, diferencia que se vuelve patente en la relación erótica.

Por último, respecto de la presencia de Rosenzweig en este texto podemos afirmar sin temor a equivocarnos que tal presencia, aunque no sea reconocida, es innegable. Ello es patente sobre todo en la meditación levinasiana sobre la necesidad del tiempo y del otro para salvar al sujeto de su obsesiva preocupación por sí, pero también en la descripción levinasiana del sujeto ontológicamente solitario, cerrado sobre sí mismo e incomunicado con sus prójimos, la cual –nos parece- hace eco de la figura del héroe trágico rosenzweigiano³⁸⁰.

Pasemos, a continuación, a considerar el aporte fundamental a nuestra temática de *El tiempo y el otro*, escrito con el que culmina el período de obras levinasianas de juventud.

4. Los conceptos de mundo y separación en *El tiempo y el otro*

El tema principal de esta obra que recopila cuatro conferencias es, como su título mismo lo anuncia, la problemática del tiempo concebido como relación social³⁸¹. De acuerdo con Levinas es gracias al acontecimiento de la relación interpersonal, concretamente, el encuentro erótico con lo femenino, como el presente del sujeto se

³⁸⁰ Diversos estudiosos de Levinas ven en la descripción del yo gozoso presentada en *TI* una clara apropiación del modelo del héroe trágico rosenzweigiano que vive encerrado en sí y ciego respecto del mundo. Cf. Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 28; Richard Cohen, “La non-indifférence dans la pensée d’Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig”, en: Münster, Arno (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, Actes du Colloque parisién organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe, trad. C. Dellac-Münster, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 217-232, p. 223; Toshihiro Fujioka, “Lévinas et Rosenzweig face au paganisme”, en: *Cahiers d’Etudes Lévinassiennes*, nº 8, 2009, pp. 53-77, p. 67. Sin embargo, ninguno de ellos señala la presencia de esa figura rosenzweigiana en la descripción de la hipóstasis solitaria presente en *DEE*.

³⁸¹ Esta idea nos parece una apropiación directa aunque no declarada de Levinas respecto de la filosofía rosenzweigiana. Como se sabe, una de las intuiciones más geniales del pensador alemán afirma que “necesitamos tiempo. Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender del otro para lo más propio. (...) La diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento (...) reside en (...) la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo.” *NP*, p. 34. Según el filósofo de Kassel, el ‘viejo pensamiento’, aun cuando incluye al tiempo en sus planteos, no lo toma en serio: supone que el tiempo es un despliegue de lo ya dado desde el principio y que no trae nada nuevo, ninguna novedad. Pero, a su juicio, el otro hombre es irreductible a un principio e inanticipable y en tanto tal, constituye un misterio. Cf. *RP*, p. 19. La idea según la cual el tiempo de la novedad verdadera me viene de la relación que mantengo con el otro es, pues, originariamente rosenzweigiana.

pone en relación con un algo que está más allá de sí mismo y que no proviene de él, con un porvenir que le es inasumible, inanticipable y, en ese sentido se le presenta como un misterio³⁸². Sin embargo, si bien éste constituye su tema primordial, recién es abordado en la tercer y cuarta conferencia³⁸³. En las dos primeras, en cambio, aparecen conceptos relevantes a los fines de nuestra labor.

En la primera conferencia Levinas define al existente humano en términos de mónada: “soy mónada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir.”³⁸⁴ Esto no sólo significa que el hombre posee una existencia solitaria y clausurada hacia lo exterior, sino también que carga con una pesada e irrevocable obligación para consigo mismo antes de encontrarse con otro ser humano: debe hacerse responsable de sí, de todo lo material que su carne viva requiera para subsistir y mantenerse en el ser. De ahí que a su juicio la libertad del existente no sea “ligera como la gracia, sino en sí misma gravedad”³⁸⁵ que fuerza a padecer el peso de la materia³⁸⁶. Mucho antes de formular su conocida ética de la responsabilidad por el rostro del prójimo, Levinas anuncia en *TO* una necesaria responsabilidad por sí mismo, inseparable de la identidad del sujeto encarnado. “No soy sin responsabilidad. (...) Estoy a cargo de mí mismo. En esto consiste la existencia material.”³⁸⁷ La importancia concedida a la materia³⁸⁸ se explica desde una concepción que, en las antípodas del idealismo, considera que “las relaciones ontológicas no son vínculos descarnados”³⁸⁹ y que la materialidad constituye la condición misma del yo³⁹⁰.

Es en la segunda conferencia que integra esta obra donde Levinas aborda nuevamente la relación del hombre con el mundo empírico en el cual se encuentra desde siempre inmerso³⁹¹. Allí nos lo presenta como una fuente de salvación para el

³⁸² Cf. *TO*, pp. 79, 110, 116, 118, 124, 129-133.

³⁸³ Por exceder los límites de nuestra investigación, no indagaremos aquí su sentido.

³⁸⁴ *TO*, p. 81.

³⁸⁵ *TO*, p. 94. Levinas está refiriéndose críticamente a la filósofa francesa Simone Weil, para quien la libertad es, precisamente, una gracia. Cf. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. C. Ortega, Madrid, Trotta, 2007.

³⁸⁶ Cf. ‘Ética: Emmanuel Levinas’, en: *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la existencia humana: Lao-tsé*, Andrés Ortiz-Osés, Patxi Lanceros (Dir), Barcelona, Anthropos, 2006, p. 210.

³⁸⁷ *TO*, p. 94.

³⁸⁸ Cf. Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en: *O.C.T. 1*, p. 437.

³⁸⁹ *TO*, p. 94.

³⁹⁰ Cf. Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en: *O.C.T. 1*, p. 438.

³⁹¹ Cf. *TO*, p. 115.

existente humano, en el sentido de que le permite salir o romper al menos momentáneamente con su existencia enclaustrada. Prestemos atención a esta idea, la más significativa en *TO* referida a la alteridad mundana.

4.1 La salvación por los alimentos terrestres

La vida cotidiana del sujeto en el mundo constituye la realización misma de su soledad pero, a la vez, la posibilidad que éste tiene de buscar una salvación³⁹² para su existencia cargada de preocupaciones materiales. La salvación de la que habla Levinas en este análisis no debe ser entendida como una búsqueda de liberación espiritual, sino todo lo contrario: se trata de una búsqueda de liberación por medio de la materialidad del sujeto. Es interesante observar que en el contexto de postguerra Levinas critica la concepción idealista que ve en el mundo de las preocupaciones materiales una caída en lo inauténtico, una degradación, o una exigencia de nuestra animalidad, las cuales deberían ser subordinadas a una finalidad espiritual de modo que se dignifique lo más propio del hombre³⁹³. Frente a tal visión espiritualista, Levinas reivindica el ideal de lucha propuesto por el marxismo. En efecto, asegura que:

“La salvación no requiere la satisfacción de las necesidades como si se tratase de una forma superior que exige asegurarse de la solidez de sus bases. La rutina de nuestra vida cotidiana no es ciertamente una simple secuela de nuestra animalidad superada constantemente por la actividad del espíritu. (...) No pensamos en absoluto que la opresión que aplasta a la clase obrera la obligue a hacer la experiencia pura de la explotación únicamente para despertar en ella, más allá de la liberación económica, la nostalgia de una liberación metafísica. Despojamos a la lucha revolucionaria de su verdadera significación y de su intención real cuando la consideramos simplemente como base de la vida espiritual o cuando esperamos

³⁹² *TO*, p. 97.

³⁹³ Cf. Pablo Ríos Flores, “Levinas contra la ‘hipocresía del sermón’ capitalista. Análisis crítico de la interpretación onto-teológica-cristiana del mundo ‘cotidiano’ de las necesidades materiales y del trabajo”, en: *Avatares filosóficos*, nº 1, 2014, pp. 83-100.

que, merced a sus crisis, despierte vocaciones. La lucha económica es ya plenamente una lucha por la salvación.”³⁹⁴

La preocupación material, que Levinas encuentra reflejada en el ideal marxista de la lucha de la clase obrera, no tiene –a su modo de ver- nada de superficial o irrelevante para el hombre. Al contrario, revela una inicial apertura hacia la alteridad, una cierta superación de la clausura del existente solitario que le permite preservar su ser. Instalado en el mundo de los alimentos que satisfacen sus necesidades materiales, el sujeto sale de sí, se dirige hacia lo otro que sí y de este modo, logra aflojar el nudo que lo ata a su propia existencia³⁹⁵, se libera y se olvida un poco de su obsesión por sí mismo.

“En el mismo instante de la trascendencia de la necesidad, que coloca al sujeto frente a los alimentos, frente al mundo como alimento, éste le ofrece una liberación respecto de sí mismo.”³⁹⁶

Lejos de ser una carga, relacionarse con los alimentos es una manera de encontrar alivio a la involuntaria obligación de ocuparse por sí mismo que define a la hipóstasis. Representa la posibilidad de tomar cierta distancia respecto del propio ser, así como un cierto espacio para moverse con libertad y un ambiente completamente diferente de la atmósfera sofocante y horrorosa que caracteriza al *hay*. En expresa oposición a Heidegger, Levinas vuelve a impugnar, a continuación, la idea según la cual el mundo constituye un conjunto de útiles remitidos a la práctica, en último término, a nuestra propia preocupación por existir.

“Lo que parece habersele escapado a Heidegger –si es que realmente pude haber algo que Heidegger haya pasado por alto en esta materia- es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos. (...) Los alimentos son lo

³⁹⁴ *TO*, pp. 100-101.

³⁹⁵ En *DEE* había escrito: “[En el mundo] el lazo con el cuidado está, al menos, aflojado.” *DEE*, p. 57.

³⁹⁶ *TO*, p. 107.

que caracteriza nuestra existencia en el mundo. Una existencia extática –estar fuera de sí- pero limitada por el objeto.”³⁹⁷

A continuación Levinas vuelve a referirse a la relación del existente con el mundo de los alimentos en términos de goce: “esta relación con el objeto puede caracterizarse mediante el goce.”³⁹⁸ Nos llama mucho la atención que en la descripción que a punto seguido ofrece sobre el goce, éste sea identificado con la luz y el conocimiento.

“Todo goce es una manera de ser, pero también una sensación, es decir, luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero también distancia respecto a él. Al goce le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad.”³⁹⁹

Analicemos esta identificación. La luz es el elemento esencial del conocimiento “que convierte en nuestro todo lo que encontramos.”⁴⁰⁰ Por tanto, al igualar goce con conocimiento, creemos que lo que pretende hacer Levinas es mostrar que tales son dos modos diferentes de realizar una misma operación, es decir, de reducir al yo el alimento terrestre o el objeto de conocimiento. Sin embargo, en “Les nourritures”, conferencia presentada en el Collège philosophique de París en 1950, Levinas pasa de identificar gozo y conocimiento a equipararlo con la sensibilidad concebida como una conciencia irreflexiva e ingenua, fundamentalmente diferente de la razón y del pensamiento⁴⁰¹. Frente a los alimentos terrestres dicha sensibilidad consciente es sincera, es decir, no busca –como piensa Heidegger- la conservación de la existencia por la angustia ante la muerte, sino la satisfacción de la necesidad: “la necesidad no es necesidad de existencia sino de alimento.”⁴⁰² Diez años más tarde considera que el gozo excluye el saber. Todo gozo es estrictamente subjetivo, mientras que el “saber nos introduce en la intersubjetividad.”⁴⁰³ Por último, como es sabido, en *TI* Levinas opone vigorosamente gozo y conocimiento, al punto de afirmar que el orden de la sensibilidad gozosa no sólo

³⁹⁷ *TO*, p. 102.

³⁹⁸ *TO*, pp. 102-103.

³⁹⁹ *TO*, p. 103.

⁴⁰⁰ *TI*, p. 283.

⁴⁰¹ Cf. Emmanuel Levinas, “Les nourritures”, en: *O.C.T.* 2, pp. 160-161.

⁴⁰² Emmanuel Levinas, “Les nourritures”, en: *O.C.T.* 2, p. 162. Traducción nuestra.

⁴⁰³ Emmanuel Levinas, “Laisse A”, en: *O.C.T.1*, p. 245. Traducción nuestra.

no tiene nada que ver con el orden del saber, sino que el gozo condiciona y antecede al pensamiento y a la representación y que es irreducible a un objeto de conocimiento⁴⁰⁴. Creemos que es evidente, pues, un desplazamiento operado en la significación del gozo desde sus primeros escritos hasta su obra de consagración filosófica, no respecto a la reducción que al igual que el conocimiento efectúa, sino respecto a su identificación simple y llana con el saber y la luz.

Volviendo al texto que nos convoca, Levinas reitera la idea expresada en *DEE*⁴⁰⁵ según la cual el sujeto establece con el mundo una relación que le permite ser quien es, esto es, constituirse como un individuo personal: “en el mundo (...) hay una ‘relación con todo aquello que es necesario para ser.’”⁴⁰⁶ Gozando los manjares que el mundo le ofrece y sustentándose, el sujeto comienza a olvidarse y a liberarse de la pesada materialidad que lo constituye. Inspirado en la doctrina hedonista⁴⁰⁷, Levinas considera que “la moral de los ‘manjares terrestres’ es la primera moral. La primera abnegación. No es la última, pero es necesario pasar por ella.”⁴⁰⁸ A juicio de Levinas, la salvación posibilitada por el mundo no es, por ende, definitiva sino transitoria. Aunque representa una salida genuina de sí mismo, una trascendencia real, resulta evanescente como el instante presente. El problema es que la trascendencia cotidiana de la necesidad no conduce –a criterio de Levinas- demasiado lejos en el camino de la trascendencia: afloja el lazo que une al existente con su existencia, pero no lo quiebra. Dicho de otro modo, luego de gozar el alimento consumido, el sujeto vuelve a encontrarse a solas con su materialidad que, en tanto tal, volverá pronto a exigir contentamiento. Como observa acertadamente Catherine Chaliel, esta ‘primera abnegación’ puede parecernos del todo extraña y paradójica, puesto que no exige por parte del sujeto ningún sacrificio, sino que, por el contrario, consiste en asentir una vida que busca constantemente el disfrute y la satisfacción. “La moral –a pesar de la palabra abnegación destinada para

⁴⁰⁴ Cf. *TI*, pp. 146-147.

⁴⁰⁵ Cf. *DEE*, p. 56.

⁴⁰⁶ *TO*, p. 103. Encontramos en esta afirmación un apoyo textual para nuestra primera hipótesis, esto es, que en la medida en que el mundo ofrece al sujeto los medios que necesita para vivir y ser quien es, puede ser considerado desde una perspectiva fenomenológica como creación.

⁴⁰⁷ Llama mucho la atención que *Les nourritures terrestres*, magnífica obra literaria del escritor francés – premio Nobel de Literatura en 1947- André Gide, en la que precisamente hace una apología de la vida hedonista que transgrede la moral tradicional, no sea citada como una de las fuentes de inspiración levinasiana.

⁴⁰⁸ *TO*, p. 103.

caracterizarla- no comienza con la renuncia a las necesidades, con la ataraxia y el ascetismo, sino por el cumplimiento [de la necesidad] que es mejor que ellos.”⁴⁰⁹ Esta ‘primera salvación’ no consiste, pues, en la cesación del deseo que demanda satisfacción, sino en contentar la realidad material constitutiva originariamente de la subjetividad. El paraíso no es un ámbito etéreo de formas puras dispuestas ante una mirada desencarnada, sino un jardín de manjares terrestres. Como se sabe, la ‘salvación definitiva’ tomará en su pensamiento posterior la forma de una relación ética con el otro ser humano, lo cual supone que Levinas considera a la ética como un acontecimiento liberador o redentor para el yo.

Por último, respecto al gozo que proporcionan al sujeto los alimentos, Levinas se muestra crítico con la teoría platónica referida a la relación entre necesidad y placer. En efecto, considera que aquella es inexacta e incompleta puesto que carga demasiado las tintas sobre la carencia o la falta implicada en la necesidad, pero desconoce el hecho de que todo gozo libera al yo del drama del ser en el que se encuentra inscripto, le permite instaurar su personalidad⁴¹⁰, y que, en último término, constituye “una expresión de la ‘felicidad’.”⁴¹¹

En conclusión, para nuestro autor el gozo de los alimentos pone en éxtasis al sujeto permitiéndole liberarse y olvidarse –aunque sea momentáneamente- de sí mismo. Sin embargo, la soledad y preocupación material por sí mismo es pronto recuperada “pues, en el éxtasis el sujeto es absorbido en el objeto y retorna a su unidad.”⁴¹² A juzgar por las palabras de Levinas, la existencia del alimento terrestre no estaría hecha de una alteridad radical puesto que, en último término, acaba siendo consumido por el sujeto hambriento, fusionándose con él en una unidad⁴¹³. Así como en

⁴⁰⁹ Catherine Chaliel, “Le Bonheur ajourné”, en: *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 2006, p.28. Traducción nuestra.

⁴¹⁰ Cf. *TO*, p. 103; “Les nourritures”, en: *O.C.T.2*, p. 167. Levinas vuelve a remontarse a su reivindicación del ideal de lucha del marxismo para utilizarla, esta vez, en contra de la visión platónica de la necesidad y del gozo a la cual presenta asociada con el capitalismo. “¿Qué caracteriza la exterioridad de la necesidad? ¿Es el hecho de que le falta alguna cosa a mi ser? ¿La carencia de Platón? ¿Una esclavitud a aquello que no tengo –que es mi esencia? Concepción capitalista – se sigue toda la teoría de la propiedad que es una lucha con esta esclavitud. (...) A la carencia de la concepción clásica opongo un gozo que es liberación socialista.” Emmanuel Levinas, “Carnet 4”, en: *O.C.T.1*, p. 118. Traducción nuestra.

⁴¹¹ Emmanuel Levinas, “Carnet 5”, en: *O.C.T.1*, p. 138. Traducción nuestra.

⁴¹² *TO*, p. 79.

⁴¹³ Cf. *TO*, 116.

DEE⁴¹⁴, la alimentación es aquí propuesta como paradigma de las relaciones ontológicas entre hombre y mundo, la cual supone inicialmente dos términos diferentes (el yo y el alimento) que acaban fundiéndose en uno solo (el yo), de modo que la alteridad de lo otro termina perdiéndose en el sujeto⁴¹⁵.

4.2 El trabajo y el mundo

Hasta aquí se ha visto que según Levinas el sujeto goza los manjares terrestres y logra así distanciarse de la carga de su propia existencia. Sin embargo, la regularidad de la satisfacción de la necesidad no se da sin la mediación del trabajo humano, lo cual significa la reaparición del peso de su existir.

“En el trabajo –es decir, en el esfuerzo, en su dificultad y en su dolor- el sujeto recupera el peso de la existencia que implica su propia libertad de existente.”⁴¹⁶

El trabajo del hombre pone de relieve, desde otro ángulo, la distancia o separación que media entre aquél y el mundo terrestre, la cual, en orden a que se produzca con cierta constancia el gozo, debe ser franqueada.

“En la concreción de la necesidad, el espacio que nos aleja de nosotros mismos es siempre un espacio que se ha de conquistar. Es preciso atravesarlo, tomar el objeto, es decir, hay que trabajar con las propias manos. En este sentido, ‘el que no trabaja no come’ es una proposición analítica.”⁴¹⁷

⁴¹⁴ Cf. p. 88 de nuestra tesis.

⁴¹⁵ Por nuestro lado cuestionamos la legitimidad de este modo ‘alimenticio-reduccionista’ de concebir toda relación entre el hombre y el mundo. Es cierto que el pan que como, la sopa que tomo o el agua que bebo dejan de existir exteriormente por sí mismos y pierden la alteridad de su ser para pasar a formar parte de mi sustancia y restaurar mis propias energías. Pero ¿hasta qué punto puede afirmarse lo mismo, por ejemplo, respecto del paisaje que contemplo, las cosas que toco o, más fundamentalmente, la tierra que sostiene mis pies? Ninguna de estas realidades desaparecen ni pierden su ser alterativo a causa de mi entrada en relación con ellas. No es desacertado afirmar que comer y beber son placeres solitarios (TO, 132), es decir, que sólo proporcionan disfrute en el sujeto que lleva a cabo esas acciones y que en él se transmutan, pero no nos parece que la alimentación sea un modelo válido para entender el todo de las relaciones entre el hombre y el entorno natural en el que se encuentra; en todo caso, nos parece aplicable sólo para esa específica acción.

⁴¹⁶ TO, p. 109.

⁴¹⁷ TO, p. 108.

Comer y saciar el hambre depende, según esta perspectiva, del ‘sudor de la propia frente’. Como en *DEE*, vuelve a aparecer aquí el supuesto que opera por detrás de estas afirmaciones: basta con que se efectúe el trabajo humano (otro modo de reducir lo otro del mundo al sujeto) a fin de disponer sin restricciones del alimento terrestre en el futuro⁴¹⁸. Cuestionamos, sin embargo, la idea de que el trabajo sea suficiente para que, por medio de él, el sujeto pueda darse a sí mismo todo tipo de satisfacción para sus necesidades vitales, tal como el aire que respira, el sol que lo ilumina, el paisaje que contempla o la tierra que lo sustenta. Creemos que, si bien es cierto que la labor humana constituye una condición primaria a fin de alcanzar la regularidad del gozo, no es, sin embargo, la única ni la definitiva: en última instancia, la satisfacción de la necesidad humana depende de la gratuidad y disponibilidad de la fuente nutricia⁴¹⁹ que es el mundo natural.

Por otro lado, apoyándonos sobre la meditación levinasiana referida al trabajo, nos aventuramos a realizar una interpretación no expresada por nuestro autor: creemos que se puede afirmar que en la relación hombre-mundo también se produce una diacronía y prueba de ello es la espera hasta que, tras el trabajo humano, la tierra produzca alimentos.

“La naturaleza está a distancia de la vida doméstica y debe ser domesticada (...). Los alimentos (...) no se ofrecen listos para la consumición –hace falta tomarlos, es decir, trabajarlos. En este sentido, en el gozo mismo, el mundo me desborda. No como un infinito, sino como no-consumible y solicitando trabajo.”⁴²⁰

El hecho de que la naturaleza toda no se presente de antemano preparada para el consumo humano, el hecho de que resulte necesaria la labor y la paciencia humana con miras a tal fin constituye, a nuestros ojos, la patencia no de dos temporalidades idénticas y numéricamente una, sino de dos dimensiones del tiempo originariamente

⁴¹⁸ Cf. p. 106 de nuestra tesis.

⁴¹⁹ Cf. Emmanuel Levinas, “Carnet 4”, en: *O.C.T.1*, p. 120.

⁴²⁰ Emmanuel Levinas, “Les nourritures”, en: *O.C.T.2*, pp. 166-167. Traducción nuestra. En el apartado 4 del capítulo IV intentaremos establecer las razones por las que el filósofo lituano afirma que la naturaleza o lo otro del mundo no desborda al sujeto como lo Infinito.

heterogéneas –el presente que pertenece al sujeto y el porvenir que viene de lo otro-, lo cual, a fin de cuentas, testimonia diacronía y, por otro lado, ratifica la absoluta alteridad y separación del mundo. El *factum* de la espera nos parece que constituye una consecuencia directa de nuestra dependencia respecto del mundo: esperamos recibir los recursos que ofrece del mundo porque dependemos de él para vivir. Desde esta perspectiva, si consideramos la variada trama de relaciones entre el hombre y el mundo natural, advertiremos que, aunque en algunos casos aquél no tenga que trabajar para disponer los recursos naturales –como el sol, el aire y el agua, que se ofrecen gratuitamente-, en todos los casos debe esperarlo todo de parte de la naturaleza puesto que depende de ella para ser quien es. Cobra así, a nuestros ojos, un renovado sentido la genial intuición rosenzweigiana según la cual, según se sabe, necesitar del otro equivale a tomar en serio al tiempo y ello, a su vez, significa “no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio.”⁴²¹ Afirmamos, pues, que en el hecho de la espera puede señalarse una diacronía en la relación hombre-naturaleza. Aunque ayudado por la técnica moderna el sujeto pueda ciertamente acelerar un ritmo que naturalmente acontecería con mayor lentitud (puede, por ejemplo, calentar agua en un microondas en vez de esperar a que se caliente usando solamente la energía solar), lo que no puede suprimir es la espera misma⁴²² porque, en último término, no puede suprimir su dependencia de lo otro. Ello es patente en los actos más vitales e imprescindibles como el acto de respirar: a cada momento, con cada nueva inhalación, el sujeto espera recibir el oxígeno que necesita para respirar puesto a disposición gratuitamente por lo otro del mundo natural. Así, el mero hecho de esperar testimonia una diacronía puesto que da cuenta de que hay algo necesario para vivir que el sujeto no dispone por sí mismo de antemano, algo que no proviene de sí mismo sino que le viene de otro y, en ese advenimiento, se origina un instante que no se encontraba previamente en la materialidad misma de su ser.

Por otro lado, si la nota esencial de la temporalidad diacrónica supone la puesta en relación de un presente con un porvenir imprevisible, y si muchos fenómenos

⁴²¹ NP, p. 34.

⁴²² Levinas cree que, en este sentido, lo insuprimible es la distancia separa al sujeto de aquello que satisface su necesidad. “Los útiles y la fabricación de útiles persiguen el quimérico ideal de la supresión de la distancia.” TO, p. 108. Por nuestro lado, insistimos, lo que no se puede suprimir es el tiempo de espera del hombre en relación al mundo natural.

naturales extraordinarios –como terremotos, maremotos, huracanes, aludes o inundaciones- son, a pesar de que el conocimiento científico actualmente disponible sobre ellos, imprevisibles respecto de la hora exacta en que se producirán, o de la magnitud que presentarán, entonces creemos que la diacronía también se puede señalar en la relación del hombre frente a dichos fenómenos naturales⁴²³.

A modo de conclusión del análisis de esta obra que cierra el primer período de reflexiones levinasianas, podemos afirmar que aunque Levinas no asume las relaciones del hombre con el mundo natural como eje de su pensamiento, al menos sabemos –por sus cuadernos escritos en cautiverio durante la guerra- que tuvo la intención de dedicarse a ello: “la naturaleza debe reaparecer en mi filosofía, después del *Eros* y del misterio.”⁴²⁴ Es decir, parece que hubiera querido reflexionar sobre ella justo después de la publicación de *TO*, cuyas nociones centrales son precisamente la relación erótica, concebida como misterio en la medida en que sustrae a lo que puede ser comprendido o asimilado.

Hemos podido constatar que en *TO* el mundo es concebido ya no como lugar o suelo donde se hipostasía el existente humano, sino únicamente como alimento que lo vuelve gozoso. La moral de los manjares terrestres propuesta por Levinas no condena los placeres de la vida sino que, por el contrario, los reivindica por su papel salvífico (aunque provisorio) para el sujeto respecto a sí mismo. En efecto, es gracias a los alimentos que ofrece la tierra como el sujeto puede liberarse de su propio existir, superar en cierta medida su existencia clausurada. Así como en *DEE* Levinas caracteriza al mundo como una realidad profana y laica puesto que supone que no conduce al hombre a Dios, conjeturamos que también calificaría a la salvación por los alimentos presentada en *TO* como profana y laica, puesto que salva únicamente al existente que se nutre, es decir, se trata de una salvación en cada caso individual sin miramientos por el hambre de los demás. Por nuestro lado afirmamos que aun cuando sólo se reconozca la dimensión nutritiva de lo otro del mundo y no su dimensión de medio que envuelve o de tierra que alberga, no se puede negar que en relación a él el

⁴²³ Volveremos a este tema en el apartado 2.2 del capítulo IV.

⁴²⁴ Emmanuel Levinas, “Carnet 4”, en: *O.C.T. 1*, p. 128, traducción nuestra.

sujeto goza y si goza es porque se ha encontrado con algo radicalmente otro, algo distinto y nuevo respecto de sí, algo que no ha simplemente pensado, engendrado o sacado de su interior. En este sentido, nos atrevemos a transpolar a favor de la alteridad del mundo un argumento levinasiano originalmente aducido a favor de la alteridad humana: la alteridad absoluta –afirma Levinas- es la esencia del otro⁴²⁵ manifiesta “en el ‘no matarás’ que dice el propio silencio del rostro.”⁴²⁶ La prohibición de atentar contra la vida es expresada por el rostro de un ser vulnerable que no tiene voz para defenderse. Creemos que el mundo natural es un ser esencialmente vulnerable a la acción de los hombres, un ser que no tiene voz pero que, como el rostro del prójimo, solicita en silencio la conservación de su delicado equilibrio, es decir, la responsabilidad humana por hacer posible la continuidad de su ser⁴²⁷.

Por otra parte, Levinas sostiene en *TO* que basta el trabajo humano para garantizar la continua disponibilidad de los alimentos terrestres y, por ende, del gozo. Sin embargo, nos parece que esta idea no resiste la contundencia de la facticidad: por más que trabaje asiduamente, el gozo o la satisfacción de mi necesidad no depende de mí mismo sino, en último término, de factores externos que escapan a mi dominio. Asimismo, contrariamente a lo que parece suponer Levinas, creemos que la actividad del trabajo pone de relieve que entre el ser humano y lo otro del mundo hay una articulación de diferentes temporalidades: gozo del alimento que consumo, pero para volver a gozar en el futuro, debo hoy trabajar y esperar a que la tierra produzca sus frutos. La espera humana por los frutos futuros de la tierra nos parece indicio de una diacronía.

En cuanto a la noción de separación, su sentido primordial alude en *TO* – así como en *DEE*- al *hay* en tanto pura existencia vaciada de existentes y por ende de relaciones entre existentes, pero también aparece vinculada a la noción de alteridad: a juicio de Levinas lo otro del mundo, que se encuentra a distancia o *separado* del yo, posee una alteridad meramente aparente o provisional en la medida en que la relación que establece el sujeto con él implica una salida y “un puro y simple retorno a su

⁴²⁵ Cf. *TO*, p. 131.

⁴²⁶ *TO*, p. 74.

⁴²⁷ Desarrollaremos esta idea en los apartados 3.1 y 3.2 del capítulo IV.

soledad”⁴²⁸; en cambio, únicamente en el encuentro erótico con lo femenino, que –se supone- es por sí mismo irreducible a toda comprensión, el sujeto tiene la posibilidad de trascenderse no sólo provisoria sino definitivamente a partir de la experiencia de la paternidad⁴²⁹. En este caso, de acuerdo con nuestro autor,

“la relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. (...) El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio.”⁴³⁰

Por nuestro lado cuestionamos la idea de que la alteridad de algo dependa no de su misma realidad, sino del hecho de que puesto en relación con ello, el sujeto retorne o no a sí mismo. Al parecer de Levinas, si luego de dirigirse hacia eso otro el sujeto retorna a su interioridad, entonces dicho otro no constituye a fin de cuentas una radical sino una aparente alteridad. En cambio, si al dirigirse hacia algo otro el sujeto tiene la posibilidad de no retornar a sí mismo⁴³¹, entonces eso otro es radicalmente Otro. La oposición entre los modos de relación de salida que implica el retorno al mismo punto de partida y de salida sin retorno al origen es el que rige la filosofía levinasiana desde sus primeros escritos⁴³² y con el que disidimos. Apoyándonos en otra idea del propio Levinas, creemos que “la alteridad del otro está en él y no en relación a mí.”⁴³³

Por último, observemos que tampoco en *TO* Levinas menciona a Rosenzweig, pero su presencia resulta diáfana por varios motivos. En las secciones de la obra levinasiana que deliberadamente hemos omitido por exceder la temática que nos incumbe aparece por ejemplo la idea de que la razón cognoscente, al reducir a sí todo lo otro, permanece siendo esencialmente una⁴³⁴.

⁴²⁸ *TO*, p. 80.

⁴²⁹ “El retorno del yo sobre sí mismo que comienza con la hipóstasis no es, pues, irremediable, y si no lo es ello se debe a la perspectiva de porvenir abierta por el eros.” *TO*, p. 135.

⁴³⁰ *TO*, p. 129.

⁴³¹ Cf. *TO*, p. 135.

⁴³² En ese mismo sentido opondrá en sus escritos de madurez, según es sabido, las figuras de Ulises y Abraham: el héroe griego parte de su ciudad natal y realiza una odisea para regresar a ella, mientras que el patriarca judío sale de su tierra de origen para ya no regresar jamás.

⁴³³ *TI*, p. 140.

⁴³⁴ Cf. *TO*, p. 73.

“Al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo (...) es la estructura última de la razón, a causa (...) de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad de que quede algo fuera de ella. Por ello, la razón no encuentra jamás otra razón con quien hablar.”⁴³⁵

Nos parece difícil no escuchar en estas afirmaciones levinasianas un eco de lo expresado por Rosenzweig en su *NP*. Allí, según se sabe, el filósofo alemán sostiene que “el pensamiento es siempre solitario”⁴³⁶; es, propiamente hablando, un monólogo. Al contrario, “en el mismo momento en que se desarrolla el diálogo verdadero acontece algo; yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir.”⁴³⁷ Por otra parte, la afirmación levinasiana según la cual la muerte no es nada, sino algo misterioso⁴³⁸, nos recuerda la afirmación del pensador alemán según la cual “la muerte (...) no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible”⁴³⁹; del mismo modo, la idea levinasiana según la cual la muerte constituye el límite de idealismo⁴⁴⁰ parece ser una apropiación directa de la idea rosenzweigiana que sostiene que el idealismo “no ha podido romper [a la muerte] su venenoso aguijón”⁴⁴¹; y, finalmente, la noción levinasiana del “Eros, tan fuerte como la muerte”⁴⁴² coincide con las mismas palabras bíblicas con las que Rosenzweig caracteriza el tránsito de la Creación a la Revelación⁴⁴³.

5. Conclusiones del capítulo

Podemos sintetizar los aspectos más relevantes de las obras tempranas levinasianas en torno a la noción de mundo de la siguiente manera.

⁴³⁵ *TO*, p. 105.

⁴³⁶ *NP*, p. 33.

⁴³⁷ *NP*, p. 34.

⁴³⁸ “Ante la muerte, que será misterioso y no necesariamente nada, no se produce la absorción de un término por el otro.” *TO*, p. 80.

⁴³⁹ *ER*, p. 44.

⁴⁴⁰ Cf. *TO*, p. 112.

⁴⁴¹ *ER*, p. 44.

⁴⁴² Cf. *TO*, p. 117.

⁴⁴³ Cf. *ER*, p. 249.

El concepto de mundo aparece por primera vez –aunque implícitamente- en *DE* a raíz del planteo levinasiano que opone dos comprensiones de la necesidad: por un lado, la necesidad que busca satisfacción y, por otro, la necesidad que no busca satisfacción sino evasión, es decir, ir más allá de sí mismo. En cuanto realidad ‘distinta’ que efectivamente aplaca necesidades, el mundo es concebido como una fuente de placer provisorio, esto es, capaz de brindar una sensación de éxtasis y sacar por un momento al hombre de sí mismo, pero incapaz de romper definitivamente su atadura a sí mismo. Por su lado, en *DEE* Levinas presenta una mirada más profunda sobre la realidad del mundo: si bien vuelve a presentarla como una fuente de recursos que satisface la necesidad humana, su significación principal consiste en ser una realidad terrenal que hace posible la identificación del existente humano. De este modo, en la obra escrita en cautiverio hay dos valencias posibles para dicha noción pero se mantiene intacta la idea de su condición provisional: el mundo es lo que satisface (y, en ese sentido, lo reductible a la identidad del sujeto), pero también el lugar que permite al sujeto identificarse y así superar provisoriamente el sinsentido del *hay* (y, en ese sentido, lo que no puede ser reducido u objetivado por la conciencia del sujeto). Por el mero hecho de saciar necesidades el mundo es asociado con una realidad profana y laica que lejos de permitir al sujeto relacionarse con Dios o lo trascendente⁴⁴⁴, lo aísla en su interior. Dicho con otras palabras, desde su juventud Levinas da por supuesto que el mundo no me conduce más allá de mí mismo sino que, por el contrario, me encierra en mí mismo. Asimismo el mundo es allí concebido como un todo carente de sentido y de valor propio que se vuelve significativo únicamente gracias a la imposición de formas o conceptos por parte del ser humano. Por último, en *TO* Levinas se refiere al mundo ya no como el lugar o terreno donde se hipostasía el sujeto, sino solamente como el alimento que satisface el hambre del hombre y le permite redimirse aunque sea transitoriamente del peso de su existir. Allí es patente la idea de que el mundo no constituye por sí mismo una alteridad absoluta, puesto que puede ser poseído, conocido o consumido por el hombre. En cuanto a su temporalidad, Levinas supone que puesto en relación con el mundo, el ser humano no experimenta ninguna novedad

⁴⁴⁴ Como observa acertadamente Juan Haidar, para Levinas el mundo es el espacio de la no-trascendencia. Cf. Juan Haidar, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 175.

o sorpresa: el tiempo del mundo es un tiempo mecánico o cotidiano en el que no se alberga ningún imprevisto. Por otro lado, como vimos, tanto en *DEE* como en *TO* la alimentación es instituida como modelo de la relación ontológica-reduccionista entre el hombre y el mundo: aquél tiene hambre, lo otro del mundo no es más que su alimento. Además da por sentado que aquello otro, al manifestarse, pierde completamente su alteridad, sin reservarse nada de ella para sí.

En cuanto a la noción levinasiana de separación desplegada en sus primeros escritos vimos que ésta asume diferentes acepciones. La principal de ellas debe entenderse en el marco de la discusión y crítica de Levinas respecto de la célebre diferencia ontológica heideggeriana. Es posible rastrearla ya en *DE*, obra en la que es formulado el concepto de 'ser puro' que, en *DEE*, por primera vez es denominado como *hay*. Si para Heidegger el ser es la fuente del sentido del ente, para Levinas el ser separado de los entes carece de todo sentido pues son los entes los que, en su mutua relación, otorgan un sentido al ser. El significado primordial del concepto de separación se refiere, pues, al *hay* en tanto ámbito vacío de existentes y, por ende, falto de relaciones entre ellos, lo cual constituye, de acuerdo con Levinas, la ausencia de sentido contrapuesto al sentido producido por la interrupción ética de la conciencia por el otro. Un segundo sentido de la noción de separación parte igualmente de la conceptualización del ser en tanto *hay*; en este caso, el *hay* constituye la plataforma desde la cual surge la hipóstasis o el existente humano que, haciendo pie o posicionándose en lo otro del mundo en tanto terreno firme, logra identificarse como una soledad gozosa, que se nutre de los alimentos terrestres, pero que es incapaz de salir por sí mismo de su clausura esencial. Creemos que este segundo sentido del concepto de separación confirma la primera hipótesis de nuestra investigación, esto es, que lo otro de la tierra o lugar constituye o 'crea' el ser del sujeto en la medida en que permite su identificación al brindarle un lugar donde alojarse y alimentos para nutrirse.

En *DEE* distinguimos, además de los dos sentidos precedentes, otros dos: por una parte, la separación o distinción metafísica entre el mundo y el existente humano (esto es, que el ser del mundo y el ser del hombre no son idénticos sino diferentes y, por ello, irreductibles el uno al otro o a un término neutro común) y, por otra, la separación o distinción metafísica entre el yo y el otro hombre (esto es, que el ser del

sujeto en primera persona y la alteridad del otro no son idénticos sino diferentes e irreductibles). Creemos que sobre estas intuiciones descansa su propuesta filosófica de pluralismo, si bien nos parece que desde entonces ya se encuentra subordinada a su fuerte antropocentrismo. Con esto queremos decir que, aunque pueda afirmarse con justicia que Levinas posee una visión pluralista de la realidad (puesto que reconoce que el mundo constituye algo ‘distinto’ o algo otro que el ser humano), su perspectiva de la alteridad del mundo se ve opacada en razón del papel preponderante que en su pensamiento ocupa el ser humano. En efecto, según su opinión, el “pluralismo que no se fusiona en una unidad y que (...) permitiría (...) romper con Parménides”⁴⁴⁵ es exclusivamente la relación interpersonal, relación que en *TO* se plantea como erótica. Por ende, desde su juventud Levinas cree que lo absolutamente otro o distinto es el otro ser humano, en cambio, si bien reconoce que el mundo es otro, piensa que lo es sólo de un modo relativo o provisorio.

Respecto a la presencia de Franz Rosenzweig, creemos que es innegable tanto en *DEE* como en *TO*, especialmente por la idea de la necesidad del otro y del tiempo que hace posible la relación intersubjetiva para que finalmente el sujeto encerrado en sí mismo logre salir de la prisión de su ser, pero también respecto a ciertas ideas sobre la muerte y la soledad. En cuanto al concepto de mundo vimos que Levinas no sólo no retoma ninguna idea rosenzweigiana al respecto, sino que hay una notoria contraposición entre sus respectivas consideraciones: mientras que para Rosenzweig el mundo posee su propia inteligibilidad o sentido, para Levinas el mundo carece de sentido propio y recibe uno de parte del ser humano. Como veremos en el cuarto capítulo, tal divergencia dará cuenta de sus respectivas resoluciones teóricas acerca de la responsabilidad humana por el mundo natural⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ *TO*, p. 80.

⁴⁴⁶ Cf. apartado 3.4 del capítulo IV.

CAPÍTULO III

LAS NOCIONES DE SEPARACIÓN Y DE MUNDO EN *TOTALIDAD E INFINITO*

En el capítulo anterior hemos realizado el rastreo y análisis de las ideas de mundo y de separación en la producción filosófica temprana de Levinas. Contando con ello como referencia, el presente capítulo aspirará a determinar, por un lado, la resignificación que, bajo la influencia de la crítica a la totalidad de Rosenzweig, asume el concepto de separación en *TI* y, por otro, la singular comprensión levinasiana de la alteridad del mundo en su obra magna.

Para ello insistiremos pues en la indagación de la noción de separación, puesto que creemos que revela la fundamental articulación entre la oposición a la totalidad teórica⁴⁴⁷ y la concepción levinasiana referida a la alteridad, la trascendencia y el sentido de lo humano. En efecto, la crítica a la totalidad teórica que Levinas despliega en *TI* no es sino, como en Rosenzweig, una crítica al ideal de la filosofía tradicional de Occidente de abarcar con el pensamiento humano todo lo que se le opone y, en ese sentido, de volver interior lo que en realidad es exterior, lo trascendente⁴⁴⁸. Dado el modo reduccionista de comprender lo real, que consiste en representarse –a partir de

⁴⁴⁷ Es necesario aclarar desde ya que el término ‘totalidad’ reviste en *TI* dos significados diferentes. El uso más frecuente es, sin dudas, aquél que se refiere a la totalidad en tanto objetivación o tematización efectuada por el pensamiento que, al situarse frente a su ‘objeto’ (es decir, a lo otro) no respeta su ser original sino que le impone un ser que le es inadecuado, esto es, una idea, de modo que el pensamiento objetivante no establece en rigor una relación con el ser originario de lo otro sino con una idea que se hace de ese ser. “La idea de totalidad (...) es puramente teorética” *TI*, p. 106. “La idea de totalidad (...) reúne –o comprende- verdaderamente lo múltiple.” *TI*, p. 297. Pero Levinas asimismo utiliza el término ‘totalidad’ para referirse al *hay* o existencia anónima de la cual logra separarse el sujeto hipostático o Yo gozoso gracias a su relación con lo otro del mundo. Para evitar confusiones, proponemos llamar a la primera ‘totalidad teórica’ y a la segunda ‘totalidad anónima’.

⁴⁴⁸ Cf. F. Guwy, “La asimetría en el rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas”, p. 21. Advirtamos desde ya que en general Levinas utiliza los términos ‘exterioridad’ y ‘trascendencia’ como si fueran intercambiables o sinónimos (habla, por ejemplo, de la exterioridad del mundo –cf. *TI*, p. 135-, de la exterioridad absoluta del rostro –cf. *TI*, p. 75-, de la trascendencia de las cosas –cf. *AT*, p. 27-, y de la trascendencia infinita del rostro –cf. *TI*, 208-). Silvia Benso entiende que el concepto de ‘trascendencia’ no mienta aún la ‘exterioridad’, pero revela una tensión hacia el más allá. Cf. *TFT*, p. 5. Por nuestra parte creemos que este uso indiscriminado de ambos términos por parte del filósofo francés no se encuentra exento de equívocos.

un concepto- lo otro como idéntico, dicha filosofía acaba constituyendo, a su parecer, una ontología:

“La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser (...) La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto – que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo.”⁴⁴⁹

Al abordar la alteridad a partir de un concepto que funciona como término neutro o, dicho con palabras levinasianas en las que resuenan las de Rosenzweig, al abordar “‘esto’ en tanto que ‘aquello’”⁴⁵⁰ la ontología, lejos de respetar, violenta la realidad de lo que es originariamente otro por sí mismo. A diferencia de sus obras tempranas en las que, fuertemente influido por Heidegger, Levinas habla de un ‘existir puro’ o del ‘hecho del ser’ desde el cual se produce la hipóstasis o la separación del existente respecto de la existencia, en *TI*, más influenciado por Rosenzweig, Levinas se refiere al ‘ser en general’ de la ontología como un constructo conceptual neutro e impersonal que permite la aprehensión del ente particular o la reducción de lo otro al Mismo⁴⁵¹. De ahí que el lituano apunte contra Heidegger como representante de lo que denomina ‘filosofía de lo neutro’, consistente en subordinar el acontecimiento moral a una instancia ontológica. Desde la perspectiva levinasiana, dicha filosofía niega que pueda existir algo que rebase el orden de lo captable o abarcable por el pensamiento o, dicho con otros términos, niega que lo que es pueda distinguirse del pensamiento⁴⁵². Desde tal postura, asegura, la relación última entre el pensamiento y lo real consiste en un conocimiento objetivo y determinativo de esto último, que conlleva, en última instancia, a quitarle a lo otro su alteridad⁴⁵³ y negar la existencia independiente de su ser. Frente a este panorama ‘violento’ en cuanto reduccionista, Levinas expresa el propósito de su obra:

⁴⁴⁹ *TI*, p. 67.

⁴⁵⁰ *TI*, p. 88.

⁴⁵¹ Cf. *TI*, pp. 67 y 69.

⁴⁵² “*Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser.” *TI*, p. 69.

⁴⁵³ Cf. *TI*, p. 68.

“el sentido de todo nuestro discurso consiste en poner en duda la inextirpable convicción de toda la filosofía que afirma que el conocimiento objetivo es la última relación de la trascendencia. (...) El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar que (...) la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* de un *noema*.”⁴⁵⁴

Según se sabe, el método del pensar levinasiano sigue lo que a su criterio constituye “la gran enseñanza de la fenomenología de Husserl.”⁴⁵⁵ En efecto, de éste retiene su búsqueda esencial, vale decir, la búsqueda de lo concreto que originariamente no es tema, objeto de conocimiento, ni representación⁴⁵⁶, aunque posteriormente pueda ser convertido por el pensamiento en noema de una noesis. A su juicio, y coincidiendo en esto con Husserl, lo concreto aparece en un horizonte insospechado por el pensamiento tematizante y ese aparecer testimonia su propio sentido originario, previo e independiente de cualquier relación con el pensar⁴⁵⁷.

“¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos! Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive.”⁴⁵⁸

La interpretación levinasiana de lo que constituye el núcleo del método fenomenológico, su oposición a las ontologías de lo neutro y a su consecuente reducción de la alteridad a la totalidad, lleva a que la acepción principal del concepto de

⁴⁵⁴ *TI*, p. 112. En otro texto insiste: “Hay que preguntarse si toda trascendencia resulta del intelecto. (...) Entendemos por intelecto no únicamente la función de la representación teórica propiamente dicha, sino también todas las otras formas de la intencionalidad donde se reencuentra la estructura noesis-noema y que sigue siendo apertura, pero mentada.” Emmanuel Levinas, “Lenguaje y proximidad” en: *DEHH*, p. 322.

⁴⁵⁵ *TI*, p. 54.

⁴⁵⁶ Cf. Emmanuel Levinas, “Violence du visage”, en: *AT*, p. 171.

⁴⁵⁷ Cf. *TI*, p. 117.

⁴⁵⁸ *TI*, p. 54. En ocasión de una entrevista, Levinas sostiene: “pienso que lo más profundo que ha aportado la fenomenología es la insistencia sobre el hecho de que la mirada absorbida por lo dado ha olvidado ya de relacionarlo al conjunto de la marcha espiritual, que condiciona el surgimiento de lo donado y, así, su significación concreta. Lo dado –separado de todo lo que ha sido olvidado– no es sino una *abstracción* de la cual la fenomenología reconstruye la ‘puesta en escena’.” Emmanuel Levinas, “Violence du visage”, en: *AT*, pp. 175-176. Traducción nuestra.

separación (que en sus obras de juventud remitía, en última instancia, al ser como *hay* o como existencia sin existentes), se vea notoriamente enriquecida en el marco de *TI*. En efecto, en la obra de 1961 Levinas hablará del proceso de separación como identificación del sujeto hipostasiado, nombrado a partir de allí como ‘ser separado’, ‘Yo’ o ‘Mismo’, a partir de una serie de instancias (gozo, morada, posesión, trabajo, representación) que se despliegan en virtud de la relación del Mismo con la alteridad del mundo. Como hemos de ver, a juicio de Levinas el sujeto que tiene una existencia separada o ‘económica’ no sólo es irreducible a una totalidad anónima o a una totalidad teórica –es decir, a un conocimiento objetivo, concepto o tema⁴⁵⁹- sino también tiene la posibilidad de relacionarse éticamente con la alteridad radical. Asimismo sostenemos que en *TI* Levinas añade dos nuevos sentidos a la noción de separación. Uno nombra la relación metafísica entre la mismidad y la alteridad. El otro alude al carácter gnoseológicamente irreducible de las diferentes figuras de la alteridad con que entra en relación el sujeto. En sus palabras:

“La ruptura de la totalidad, la separación y la proximidad nueva en la que resultan, no puede decirse de manera puramente formal. Ella se cumple en estructuras complejas *tanto* del lado del ser separado *como* del lado de lo trascendente.”⁴⁶⁰

Afirmamos que este particular sentido de la noción levinasiana de separación, referido a la irreducibilidad de la alteridad a una idea, es de inspiración rosenzweigiana. Como adelantamos en la introducción del primer capítulo, creemos que Levinas se apropia de la irreducibilidad lógica entre los proto-elementos propuesta por Rosenzweig en *ER I* –argumento con el que esgrime su crítica a la totalidad- y la resignifica fenomenológicamente en términos de separación absoluta de lo Infinito (alteridad divina) y del rostro del otro (alteridad humana) frente al Yo⁴⁶¹. Distinto es el

⁴⁵⁹ “El hecho de devenir tema no aumenta la totalización sino que es el cumplimiento mismo de la totalización.” Emmanuel Levinas, “La Séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 286. Traducción nuestra.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, cursivas añadidas.

⁴⁶¹ Robert Gibbs observa que “mientras Rosenzweig aún tuvo que moverse desde el mundo de la conciencia de un ego al mundo espacial de la gente que vive, el pensamiento de Levinas empezó ya con un mundo de vida, con un conjunto de análisis concretos sobre la gente que vive. El esfuerzo de Levinas no es por ganar la espacialidad del mundo, sino por descubrir cómo ocurre la ética en ese mundo.” Cf. R. Gibbs, *Correlations between Rosenzweig and Levinas*, p. 8. Traducción nuestra.

comportamiento levinasiano frente a la afirmación rosenzweigiana de la irreductibilidad lógica del mundo: el lituano no la acepta puesto que mantiene la convicción de que la alteridad del mundo se presenta ante el Yo como siendo relativamente otra y relativamente separada. Por esta razón, en el presente capítulo analizaremos únicamente la separación e irreductibilidad de lo Infinito y del rostro del otro y dejamos pendiente para el próximo el examen de la separación de la alteridad mundana o del elemento.

La pregunta que guiará nuestra búsqueda orientada a determinar de qué modo bajo la influencia de Rosenzweig Levinas concibe esta nueva acepción de la noción de separación referida a la alteridad es la siguiente: ¿cómo experimenta el Mismo el ser irreductible de Dios y del otro hombre en su rostro? Según hemos de ver, para Levinas el Mismo experimenta tal irreductibilidad en el desbordamiento de la idea que se hace de aquello otro con lo que se relaciona. Dios y el otro hombre coinciden en una nota particular: ninguno puede ser conocido o reducido a un objeto del pensamiento por parte del sujeto y, en ese sentido, lo desbordan. Ese desbordamiento testimonia la separación, excedencia o trascendencia de esas figuras de la alteridad. A juicio de Levinas –y esto es lo característico de *TI*–, sólo la trascendencia de Dios y el prójimo constituyen el origen y la garantía del sentido de lo humano, puesto que instauran una obligación moral –antídoto contra la totalización⁴⁶²–, mientras que “este mundo de gozo [que sólo es relativamente otro] no es suficiente para la pretensión metafísica”⁴⁶³, es decir, su alteridad relativa no orienta al hombre hacia lo que da sentido a su existencia, sino que lo desorienta.

Para empezar, nos ha parecido conveniente recapitular sucintamente las consecuencias más significativas del libro I de *ER* y analizar la lectura que de ellas hace Levinas, a fin de señalar los elementos que el pensador francés valora y retiene para la elaboración de su propia crítica expuesta de manera acabada en *TI*.

⁴⁶² Cf. Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega. Emmanuel Levinas y Michen Henry*, p. 127.

⁴⁶³ *TI*, p. 88.

1. La lectura levinasiana de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad

Como vimos en el capítulo primero, Rosenzweig despliega en el libro I de *ER* – dedicado en contra de los filósofos idealistas– un método lógico que muestra la excedencia del ser en su triple facticidad originaria y suprrracional como la condición de posibilidad de todo pensar puro⁴⁶⁴, es decir, de aquel pensar que aún no ha accedido a la realidad efectiva y, hasta tanto, se mantiene atento a las estructuras ideales que experimenta⁴⁶⁵. La presencia de esta pluralidad que para manifestarse en el pensamiento no precisa ser construida conceptualmente y cuya facticidad es padecida por el propio pensamiento, justifica el hecho de que pueda señalarse una significación fenomenológica en el método allí desplegado, en la medida en que éste no aspira a constituir un pensamiento auto-fundante sino que, por el contrario, pretende ajustar al pensamiento a aquellas presencias que él mismo no ha erigido y con las cuales sin embargo se topa⁴⁶⁶. En tal sentido Bernhard Casper apunta que, aunque al momento de escribir *ER* Rosenzweig ignora la obra de Husserl, puede considerarse que en el libro I el filósofo de Kassel despliega una fenomenología trascendental en sentido husserliano⁴⁶⁷, precisamente porque en él el pensamiento no se atiene a las leyes lógicas – identidad entre ser y pensar, no contradicción y tercero excluido–, sino que *deja* que los proto-fenómenos se den en su pureza, es decir, los asume en su carácter plural e irracional (en tanto no resultan del uso de la razón, sino que son padecidos por ésta). Según vimos, *si nos atenemos* a la pura experiencia del proto-fenómeno de Dios, del mundo y del hombre (las tres *ideas* de la dialéctica trascendental kantiana), entonces advertimos que al pensamiento cada uno ellos se le manifiestan como formalmente irreductibles el uno al otro. Con ello, la intención rosenzweigiana no es sino denunciar el absurdo de la pretensión idealista de reducir toda realidad y toda experiencia a un fundamento único: aunque quisiera, el pensamiento no puede reducir todo o a Dios, o al mundo o al hombre.

⁴⁶⁴ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, *EE*, pp. 13-14.

⁴⁶⁵ Cf. Bernhard Casper, “Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig”, trad. Á. E. Garrido-Maturano, en: *EE*, p. 120.

⁴⁶⁶ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, *EE*, p. 15.

⁴⁶⁷ Cf. Bernhard Casper, *op. cit.*, p. 119.

Por otro lado vimos que en relación a las ideas de Dios, mundo y hombre, las proto-condiciones del pensar puro, Rosenzweig se remonta a ciertas figuras del paganismo antiguo, a fin de dar cuenta de sus respectivas notas de clausura esencial. Al hacerlo, establece asimismo las proto-condiciones del acontecimiento religioso. El paganismo es presentado allí como la condición de apertura a lo otro que sí, puesto que se supone que sólo lo clausurado tiene la posibilidad de abrirse y sólo lo aislado tiene la posibilidad de vincularse. Dicho de otro modo, la cerrazón y la separación que implican las figuras paganas son interpretadas como la pre-condición trascendental para su relacionalidad. Así, el paganismo constituye, a los ojos de Rosenzweig, la verdad, aunque en un nivel elemental, puesto que afirma que la realidad es múltiple pero irrelativa. Consideramos ahora la interpretación levinasiana del libro I de *ER* y sus implicancias conceptuales.

Según es sabido, en el prefacio de la obra que le mereció consagración filosófica, Levinas precisa cuál es la posición fundamental de la especulación rosenzweigiana que impacta en su propio pensamiento y, a la vez, testimonia su deuda intelectual hacia el pensador alemán en una fórmula que –entre los estudiosos de ambos autores- agrada recordar:

“La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado.”⁴⁶⁸

Levinas encuentra en Rosenzweig por primera vez el modelo de una crítica radical de la totalidad⁴⁶⁹, ‘gesto especulativo’⁴⁷⁰ del pensador alemán que cala hondo en su propio pensamiento. Puesto que, según Levinas, “el gran interés del pensamiento de Rosenzweig reside en las preguntas a las que conduce”⁴⁷¹, a continuación examinaremos cómo asume nuestro autor las cuestiones abiertas por Rosenzweig

⁴⁶⁸ *TI*, p. 54.

⁴⁶⁹ Cf. *EI*, p. 64. En una anotación de sus ‘cuadernos de cautiverio’ redactada en 1942, es decir, mientras es prisionero de guerra a manos de los alemanes, Levinas bosqueja un itinerario a seguir en sus investigaciones filosóficas en la que aparece el nombre de Rosenzweig: “Mi trabajo por hacer: 1) el ser y la nada, 2) el tiempo, 3) Rosenzweig.” Emmanuel Levinas, “Carnet 2” en: *O.C.T.1*, p. 74. Traducción nuestra.

⁴⁷⁰ Cf. Emmanuel Levinas, “Préface”, en: Stéphane Mosès, *SR*, p. 12.

⁴⁷¹ Cf. Emmanuel Levinas, “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”, en: Ídem, *Difícil libertad*, trad. N. Prados, Buenos Aires, Lilmod, 2004, pp. 253-275, p. 253. (En adelante *EDM*).

referidas precisamente a la oposición a la idea de totalidad y a la consecuente afirmación de la pluralidad. Para ello nos ocuparemos de reconstruir la lectura levinasiana de *ER I* a partir del examen de los tres artículos fundamentales que consagra al estudio de dicha obra: “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”; “Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno” y finalmente el “Prefacio” a la obra de Stéphane Mòses sobre la filosofía de Franz Rosenzweig⁴⁷². Puesto que en cada uno de los tres estudios Levinas reitera sucintamente la crítica rosenzweigiana a la totalidad, a fin de no redundar presentaremos las consideraciones levinasianas más relevantes que no se repiten en cada texto.

1.1 Valoración de la crítica a la totalidad en “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”

En *EDM*, el estudio dedicado a Rosenzweig en 1959, Levinas señala que *ER* no sólo se trata de una obra filosófica procedente de un pensamiento riguroso y admirablemente informado, y por ello digna de una exégesis universitaria, sino que sobre todo se trata de la obra de una vida que abrió las puertas a la vida que se encuentra más allá del libro: “La verdadera vida consiste precisamente en no ser más un libro, sino, por ello, una referencia al libro.”⁴⁷³ Levinas establece un vínculo entre la vida y la obra de Rosenzweig y propone comprenderlo como una protesta ante el dominio de un tipo de racionalidad que subsume la vida singular de un individuo dentro de una estructura totalitaria de pensamiento abstracto. Asimismo identifica esa vida – que se extiende más allá del libro y que tiene que ver con cuestiones que interpelan a todo hombre- con la religión, pero –advierte atinadamente- ésta no es concebida por Rosenzweig como una confesión particular otorgada por una gracia divina, ni como una

⁴⁷² Cf. Emmanuel Levinas, *EDM*; “Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno”, en: ídem, *Fuera del sujeto*, (segunda edición), trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 63-80, en adelante *FR*; y el prefacio a la obra de S. Mòses aparecida en 1982, “Préface”, en: Stéphane Mòses, *SR*, pp. 7-15. Entrevistado por Salomon Malka, Levinas admite que la ruptura rosenzweigiana con la idea de la totalidad ha ejercido en su pensamiento una gran atracción y añade que, asimismo, “el resto de su pensamiento también tiene mucha seducción para mí, porque es el pensamiento del judaísmo moderno, quiero decir del judaísmo que ha atravesado la asimilación.” Citado por Jean-Louis Schegel, “Levinas et Rosenzweig”, en: *Cahiers de la nuit surveillée*, N° 3, Emmanuel Levinas, Verdier, 1984, pp. 50-70, p. 57. Traducción nuestra.

⁴⁷³ *EDM*, p. 257.

institución humana, ni como una forma de cultura, sino como el modo relacional en que se da la realidad múltiple. Dicho de otro modo, el término 'religión' refleja las relaciones que mantienen entre sí los múltiples seres. Por ello, Levinas reconoce que es mérito de Rosenzweig el haber recuperado un sentido del concepto de 'religión' totalmente diferente del confesional, que remite al plano ontológico o a la economía del ser⁴⁷⁴.

El propósito general de *ER*, prosigue allí Levinas, consiste en oponer a la filosofía de la totalidad –que va de Tales a Hegel y que reduce las diferencias de los seres múltiples para integrarlos en *un* Todo pensable que daría cuenta de lo que son *en el fondo* y a partir del cual tomarían un sentido- una 'ontología de la verdad religiosa', es decir, un modo respetuoso de concebir la realidad, que no pretende reducirla a un pensamiento sino que la acepta tal como se presenta, múltiple y relacional⁴⁷⁵. Levinas escribe:

“Rosenzweig denuncia esta totalidad y esta manera de buscar a totalidad por medio de la reducción. En efecto, la totalidad no da ningún sentido a una muerte que cada uno muere en soledad. La muerte es irreductible. Es preciso, por ende, retornar *desde* la filosofía que reduce a la experiencia, es decir, a lo irreductible. Empirismo, éste, que no tiene nada de positivista.”⁴⁷⁶

Ya desde este primer acercamiento levinasiano a la postura rosenzweigiana frente a la filosofía tradicional podemos percibir que el aspecto que más valora el filósofo francés es el de la absoluta irreductibilidad del ser humano, cuya experiencia de proximidad ante la muerte, como vimos, constituye el puntapié inicial que provoca el desmoronamiento de la totalidad. Notemos además que, en concordancia con la presentación que Rosenzweig hace del método que emplea en sus investigaciones y que se autoproclama como un empirismo absoluto⁴⁷⁷, Levinas interpreta el pensamiento de Rosenzweig como una filosofía empírica. Aclara, no obstante, que no se trata de un

⁴⁷⁴ Cf. *EDM*, p. 260. Levinas advierte asimismo que la palabra 'religión' no aparece en *ER* precisamente porque Rosenzweig pretende evitar que sea interpretada en el sentido corriente, es decir, como conjunto de creencias y prácticas relativas a una divinidad. Escribe: “El término religión, pueden estar tranquilos, fue evitado en *La Estrella de la Redención*. Rosenzweig se jacta de no haberlo empleado pues dice que ‘el buen Dios no creó la religión, creó el mundo’.” *EDM*, p. 259. Cf., además, *FR*, p. 69.

⁴⁷⁵ Cf. *EDM*, p. 260.

⁴⁷⁶ *EDM*, pp. 260-261. Cursivas añadidas.

⁴⁷⁷ Cf. *NP*, p. 50.

empirismo positivista, es decir, de un pensamiento que sería determinado por la realidad sensorial, sino de una racionalidad que articula una realidad multiforme. Dicho con otros términos, no es la razón pensante la que determina la realidad, sino exactamente a la inversa: la realidad de las relaciones vividas y experimentadas es la que determina al pensamiento⁴⁷⁸. El mismo Levinas especifica que por el término ‘experiencia’ hemos de entender el conjunto de los hechos, las ideas y los valores que enmarcan la existencia del hombre: “*naturaleza*, hechos estéticos y morales, *los otros*, *yo mismo*, *Dios*...”⁴⁷⁹ Para referirse a la metodología desplegada en *ER I* – respecto de la cual, por nuestro lado, hemos señalado su significación fenomenológica trascendental- afirma:

“El esfuerzo no consiste en reducir al Dios de la experiencia a eso que Él es *en el fondo*, sino en decirlo tal y como Él aparece por detrás de los conceptos, ya que los conceptos más piadosos ya lo han deformado y lo han traicionado.

Es necesario proceder de la misma manera respecto del hombre y del mundo. Cada una de esas realidades, sin vínculo entre ellas, es para sí y se concibe a partir de sí. (...) Seres aislados y encerrados en sí mismos, existiendo a partir de sí mismos, pero precisamente irreductibles; separados porque irreductibles.”⁴⁸⁰

El empeño de Rosenzweig consiste, según Levinas, en remontarse a una experiencia pura del pensar en la que las tres grandes realidades separadas se muestran en su irreductibilidad, que persiste a pesar de los intentos de reducirlas a una totalidad. Sin mencionar expresamente aún la idea de paganismo en Rosenzweig en tanto nivel más elemental pero perpetuo de la verdad, Levinas añade: “La separación de los seres es eternamente verdadera porque esas realidades irreductibles son un

⁴⁷⁸ Cf. Luc Anckaert, *A critique of Infinity: Rosenzweig and Levinas*, Peeters, Leuven, 2006, p. 11. Como vimos en el capítulo I, de acuerdo con Rosenzweig en la experiencia de la cercanía de la muerte, en la que los dioses y el mundo permanecen en su mutismo esencial, el hombre descubre que se encuentra solo y que depende sólo de sí mismo. Esa singularidad única e irremplazable y esa autonomía solitaria configuradas a partir de la experiencia del fin de la vida representan precisamente una ruptura dentro del sistema totalizante que pretende englobarlo exteriormente. A su vez, el hombre también es irreductible hacia su interior, es decir, en su esencia o ethos. Siendo meta-ético, el hombre dispone su esencia en libertad.

⁴⁷⁹ EDM, p. 261. Cursivas añadidas.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

estadio de la experiencia humana.”⁴⁸¹ Recordemos en este sentido que de acuerdo con Rosenzweig ya como *ideas* los tres proto-elementos se dan separadamente y así son experimentados. Asimismo, el paganismo designa en este filósofo alemán la separación conceptual de los proto-elementos en su concepción del dios mítico, del hombre trágico y del mundo plástico.

1.2 Valoración de la crítica a la totalidad en “Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno”

Por su lado en el artículo publicado en 1965 Levinas vuelve a referirse a la vida y a la obra de Rosenzweig: esta vez habla de la vida de un testigo que presencié las grandes catástrofes que marcaron su época y de la obra que rompe con una manera de pensar que conduce a tales catástrofes. Por ello, afirma “sigue siendo nuestro gran contemporáneo.”⁴⁸²

En lo que respecta al contenido de *ER*, Levinas señala que Rosenzweig reconoce el valor que tiene para la meditación filosófica las experiencias pre-filosóficas y por ello –sostiene- lo esencial del intento rosenzweigiano consiste en hermanar la filosofía con la experiencia religiosa que, tal como apunta el estudio anterior, no es entendida en sentido confesional ni tampoco como una experiencia que por ser mística resulta incommunicable, sino que es entendida como una existencia originariamente plural y relacional⁴⁸³. En este contexto Levinas vuelve a identificar la vida con la religión: “la vida que supera la inmovilidad de los conceptos y de las fronteras –vida, en ese sentido preciso, viva- es religión⁴⁸⁴.” Y un poco más adelante sostiene: “¡La vida, milagro de los milagros, hecho original de la religión! (...) La religión no es aquí una confesión, sino la trama o el drama del ser anterior a la totalización de la filosofía.”⁴⁸⁵

El *nuevo pensamiento* de Rosenzweig, escribe Levinas, se rebela contra el pensamiento que reduce la variedad de lo que se da en la experiencia a lo que sería su *esencia*. En una expresión diáfana Levinas sintetiza en qué radica el carácter novedoso

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *FR*, p. 66.

⁴⁸³ Cf. *FR*., p. 67.

⁴⁸⁴ *FR*., p. 68.

⁴⁸⁵ *FR*, p. 69.

de la propuesta filosófica de Rosenzweig en contraposición a la racionalidad ‘vieja’ inaugurada por Tales y consumada por Hegel: “De la reducción a la irreductibilidad: he aquí el movimiento del nuevo pensamiento.”⁴⁸⁶ A continuación describe la caracterización del hombre como meta-ético, de Dios como meta-físico y del mundo como meta-lógico:

“El hombre no es una simple singularización del género “hombre”, definible a través de un *ethos* y unos principios; muere para sí, es *ipseidad* que se pone y se piensa a través de sí; es, más allá de ese *ethos* absorbente, su singularidad irreductible; es (como el hombre religioso kierkegaardiano que pasa del estadio ético al estadio religioso) meta-ético.

Pero desde el momento en que el hombre se descubre meta-ético y sale de la totalidad, Dios también se retira de la totalidad y vuelve a su esencia meta-física, y el mundo, que el idealismo había reducido a una construcción lógica, revela la plenitud inagotable de su ser meta-lógico. Desembarazados de la totalidad en la que la filosofía, de Tales a Hegel, los había unido, estos seres se encuentran separados como irreductibles.”⁴⁸⁷

Señalemos desde ahora un dato relevante para la perspectiva de nuestra tesis: a pesar de que Levinas reconoce que Rosenzweig afirma la irreductibilidad de la realidad del mundo a una construcción del pensamiento humano, desestima sin embargo la idea rosenzweigiana según la cual el mundo es por sí mismo significativo, es decir, que tiene un sentido o un *logos* propio.

1.3 Valoración de la crítica a la totalidad en el “Prefacio” de *Système et Révélation*

En el prefacio que escribe en 1982 para la obra de Stéphane Mòses⁴⁸⁸, al reformular la crítica rosenzweigiana a la filosofía de la totalidad que reduce toda

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *FR*, p. 69.

⁴⁸⁸ Como lo hace notar Schegel, mientras que los dos primeros estudios levinasianos dedicados a Rosenzweig tienen por propósito reflexionar en torno a su judaísmo, el tercero de ellos –de tenor más propiamente filosófico– expone las principales temáticas planteadas por el pensador de Kassel. Cf. Jean-Louis Schegel, “Levinas et Rosenzweig”, op. cit., p. 51.

experiencia a un sistema abstracto, Levinas escribe: “En la angustia de la muerte (...) se rompe la totalidad hegeliana en *tres elementos absolutamente* separados.”⁴⁸⁹ Nos parece valioso observar que en tanto lector de *ER I*, Levinas reconoce que la separación es una nota común a los tres proto-elementos de la realidad y que no se trata de una propiedad exclusiva del sujeto humano. Del mismo modo, creemos que resulta fundamental subrayar que, tal como lo expone Levinas, en la obra de Rosenzweig la separación define a un ser independiente. Dicho con otros términos: la separación dice a un ser que es lo que es absolutamente, no relativamente. De acuerdo con Levinas, el filósofo alemán refuta el carácter primordial de la racionalidad que va “de Jonia a Jena” y que pretende sintetizar en una totalidad tres realidades irreducibles, a saber, Dios, el mundo y el hombre. Pero, añade el filósofo lituano, este gesto especulativo no sólo apunta contra Hegel –quien se autoproclama como la cumbre de la filosofía- sino que es más general, en la medida en que

“pone en cuestión el movimiento más espontáneo, más natural de la filosofía: aquel que consiste en englobar, en abarcar lo pensable, en elevarlo hacia lo universal en la unidad del género o en integrarlo entre los momentos de una dialéctica ascendente. (...) Rosenzweig nos habitúa a pensar lo no-sintetizable, la diferencia, contrariamente a una tradición filosófica donde el Mismo absorbe al Otro en su interioridad y donde el pensamiento absoluto es un pensamiento que piensa la identidad del Mismo y del Otro.”⁴⁹⁰

Lo que Rosenzweig cuestiona –y Levinas valora- es un modo de pensar que olvida las diferencias. Observemos que Levinas concluye este párrafo utilizando términos técnicos de su propia filosofía; y ello sin dudas se debe a que asume este ‘gesto especulativo’ rosenzweigiano. Por eso, como Levinas, podemos afirmar abiertamente que el filósofo alemán es un defensor de la diferencia absoluta, alguien que enfatiza el aspecto positivo de lo absolutamente diferente⁴⁹¹. Como vimos, en *ER I*

⁴⁸⁹ “Préface”, en *SR*, p. 8. Traducción nuestra. Cursivas añadidas.

⁴⁹⁰ “Préface”, *SR*, pp. 12-13. Traducción nuestra.

⁴⁹¹ En este sentido recordemos que el orden de los fenómenos particulares le parece a Rosenzweig lo siempre novedoso, y por ello estima que se trata de no de un caos o algo inerte, sino de una maravilla. Cf. *ER*, p. 87.

este pluralismo absoluto se produce de un modo pagano o mítico, que en este contexto es sinónimo de algo cerrado, pero que tiene la posibilidad de abrirse a lo otro que sí o hacia el exterior.

Hasta aquí hemos intentado reconstruir la lectura levinasiana de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad. Podemos sintetizar los aspectos conceptuales más relevantes para nuestra investigación en los siguientes puntos: 1) Levinas define el movimiento del nuevo pensamiento de Rosenzweig como el rechazo del reduccionismo operado por un tipo de racionalidad que abstrae las diferencias de cada ser y, consecuentemente, como la afirmación de su separación en función de su absoluta irreductibilidad. “De la reducción a la irreductibilidad: he ahí el movimiento del nuevo pensamiento.”⁴⁹² 2) La afirmación de la absoluta irreductibilidad o separación de los seres conlleva a la afirmación de un pluralismo absoluto que, en el contexto de *ER I*, se produce como un encierro en sí mismo de Dios, el hombre y el mundo –un encierro pagano o mítico-. 3) Este pluralismo absoluto –acota Levinas- es concebido como algo positivo, en contra de la tradición filosófica que estima la unidad en detrimento de lo múltiple. 4) Levinas reconoce como una deuda intelectual a Rosenzweig el haber recobrado un sentido del término religión que no se identifica con un contenido confesional, sino que está referido a un plano pre-onto-lógico, es decir, a los seres múltiples y a las relaciones que mantienen entre sí en la realidad concreta.

Examinemos, a continuación, los nuevos sentidos que asume la noción de separación en la obra levinasiana de 1961, de modo que nos sea posible vislumbrar la presencia de Rosenzweig en el pensador francés, así como las principales diferencias con él.

2. Separación como identidad del Yo

Tomando al hombre como punto de partida de todos sus análisis (instancia que vuelve a poner en evidencia su fuerte antropocentrismo), Levinas niega en *TI* el

⁴⁹² *EDM*, p. 69. Otra forma de decir lo mismo es que el gesto intelectual rosenzweigiano que impacta en Levinas es la negativa a identificar lo real con lo racional, lo que es con el pensar. Como vimos en el capítulo I, para Rosenzweig existe una prioridad fenomenológica fundamental del ser sobre el pensamiento. Dicho aún de otro modo: lo que es no se reduce a una idea.

privilegio tradicionalmente concedido por la filosofía de Occidente al conocimiento teórico como vía exclusiva de acceso al sentido del ser⁴⁹³. Como dijimos anteriormente, la acepción primordial de la noción de separación presente en *TI* está ligada a la subjetividad humana en primera persona⁴⁹⁴. En efecto, la ruptura de la totalidad se efectúa a partir de la descripción de los momentos de la constitución del sujeto como ser *separado*⁴⁹⁵. Que el ser del sujeto en primera persona, Yo o Mismo, se encuentre separado de la totalidad significa que se identifica como un existente personal, como un individuo concreto que se distingue de la existencia en general. Haciendo eco de la noción de hipóstasis de sus obras de juventud⁴⁹⁶, la noción de separación describe igualmente el acontecimiento ontológico por el que se origina la subjetividad del ser humano y la posibilidad de que entre en relación con otros seres, pero a partir de sí mismo y no a partir del lugar que ocupe en una totalidad impersonal.

“La separación es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí.”⁴⁹⁷

Como en *DEE*, Levinas vuelve a prestar una atención especial al lugar, entorno circundante o “medio ambiente”⁴⁹⁸ donde se lleva a cabo la identificación del Yo como un sí mismo. Dicha identificación, asegura Levinas, no se efectúa según el modo abstracto de la fórmula tautológica ‘A es A’ en la cual el solo ente basta para afirmar su propia identidad sin intervención de nada más que sí mismo, sino que se produce a partir de lo concreto de la relación entre aquél y lo ‘otro’ del mundo⁴⁹⁹. Al contrario de lo

⁴⁹³ Cf. Manuel Mauer, “Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana”, en: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 2009, n. 40, p. 97.

⁴⁹⁴ “El ser separado es un Yo.” Emmanuel Levinas, “La séparation”, en: *O.C.T.* 2, p. 274. Traducción nuestra.

⁴⁹⁵ Cf. Mariana Leconte, “Separación e inhabitación del límite. Una interpretación de los momentos levinasianos de la identificación”, en volumen colectivo: *Cuadernos de Fenomenología y Hermenéutica II: Memoria, libertad y destino*. Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, disponible en: <http://labdg.org/ponencias/>, p. 45.

⁴⁹⁶ Cf. Rodolphe Calin y François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, p. 79, y Alberto Sucasas, *Levinas: Lectura de un palimpsesto*, p. 127.

⁴⁹⁷ *TI*, p. 304.

⁴⁹⁸ *TI*, p. 61.

⁴⁹⁹ Observemos que en este punto es posible señalar una diferencia fundamental entre el pensamiento de Rosenzweig y el de Levinas. Mientras que para el filósofo alemán, recordemos, la separación acontece

que toda buena lógica podría suponer, prosigue Levinas, la relación con la alteridad mundana no altera ni aliena la identidad del Mismo, sino que la constituye, confirma y exalta⁵⁰⁰.

“La verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo “otro” del mundo, consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*.”⁵⁰¹

Por esta relación de permanencia del Yo en lo otro del mundo, la persona separada de la totalidad posee su identidad como contenido, lo cual consiste, como dijimos, en la transmutación del mundo exterior en su propio ser⁵⁰². Debido a que, en rigor, para vivir el ser humano depende de esta realidad otra, y gracias a que, por pura contingencia, casualidad feliz⁵⁰³ o suerte⁵⁰⁴, se produce efectivamente el encuentro entre el ser necesitado y aquello que requiere para saciar su necesidad, el Yo es yo, vale decir, un ser que tiene el poder⁵⁰⁵ de reducir –a partir del pensamiento, la posesión y el trabajo- lo otro a la mismidad, ya sea en las formas de objeto de representación o útil⁵⁰⁶ sin que su libertad se sienta indiscreta⁵⁰⁷ ni se vea cuestionada por la relación con

ya en el mundo lógico de las ideas y, gracias a su originario aislamiento, tales ideas pueden vincularse posteriormente, para el pensador lituano-francés la separación originaria se da en el plano empírico concreto de la relación mundo-Mismo y es la facticidad de esta relación la que sustenta los conceptos lógicos que los expresan. Esta diferencia de perspectiva conduce a pensar que Levinas se sitúa de entrada en el ámbito de *ER II*, esto es, en el de la realidad efectiva, y desde allí dota de contenido fenomenológico la idea rosenzweigiana de hombre, mundo y Dios, apelando, como lo hace Rosenzweig, a las relaciones entre los proto-elementos.

⁵⁰⁰ Cf. *TI*, p. 138 y p. 162.

⁵⁰¹ *TI*, p. 61.

⁵⁰² “El Yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono. Es la mudanza misma de esa alteración.” *TI*, p. 62.

⁵⁰³ Cf. *TI*, p. 160.

⁵⁰⁴ Cf. *TI*, p. 162.

⁵⁰⁵ Ricardo Sánchez García sostiene a este respecto: “El enfrentamiento del hombre con las necesidades materiales, y la posibilidad de satisfacerlas él mismo, hace brotar un fenómeno fundamental: el poder, el yo puedo. El darse cuenta de su poder para poder atender las necesidades es el origen, según Levinas, de lo espiritual, del deseo.” Ricardo Sánchez García, “Planteamientos en torno al concepto de vida. Levinas–Zubiri”, en Jorge Medina y Julia Urabayen (Comp.), *Levinas confrontado*, Porrúa, México, 2014, p. 150.

⁵⁰⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 152-153.

⁵⁰⁷ Cf. *TI*, p. 143.

lo otro⁵⁰⁸. Según nuestro filósofo, valiéndose de su poder el Yo provoca la suspensión de la alteridad del mundo, alteridad que le parece que sólo es tal en un primer momento y siempre en relación al Mismo⁵⁰⁹:

“De estas realidades [el pan que como, el país que habito o el paisaje que contemplo] puedo ‘nutrirme’ y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o poseedor.”⁵¹⁰

En virtud de los poderes que constituyen al Mismo, el mundo le resulta “íntimo y familiar”⁵¹¹ en el sentido de que ha perdido sus ‘rugosidades’⁵¹² originales y se ha vuelto comúnmente conocido, pero también le resulta doméstico⁵¹³, en el sentido de que todo allí está a su disposición⁵¹⁴ para ser apresado o bien investigado. De acuerdo con Levinas, en última instancia ante el Mismo el mundo “no tiene ni secreto ni extrañamiento verdadero.”⁵¹⁵ Creemos que un supuesto fundamental que opera tras estas afirmaciones es que basta con que se manifieste un mínimo aspecto de alguna cosa del mundo para que de ella el Mismo se haga una idea no parcial sino absolutamente adecuada de su ser, ya que “para las cosas, la coincidencia total de sus realidades ‘objetiva’ y ‘formal’ no está excluida.”⁵¹⁶ Aprehendida la alteridad del mundo de este modo por el Mismo, su alteridad originaria resulta neutralizada como así también la distancia que ‘en un primer momento’ los separaba.

“Ciertamente (...) los objetos usuales, los alimentos, el mismo mundo que habitamos, son ‘otros’ con relación a nosotros. Pero la alteridad (...) del mundo habitado es sólo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito.”⁵¹⁷

⁵⁰⁸ Cf. *TI*, p. 70.

⁵⁰⁹ Cf. *TI*, p. 61.

⁵¹⁰ *TI*, p. 57.

⁵¹¹ Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de lo Infinito”, en: *DEHH*, p. 238.

⁵¹² Cf. *TI*, p. 172.

⁵¹³ Cf. *TI*, p. 99.

⁵¹⁴ Cf. Emmanuel Levinas, “La Séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 283.

⁵¹⁵ *TI*, p. 164.

⁵¹⁶ *TI*, p. 72.

⁵¹⁷ *TI*, p. 62.

Que la alteridad del mundo sea de carácter formal significa, según el parecer de Levinas, que constituye el ‘mero’ revés de la identidad del Mismo, es decir, que no es más que la realidad no-humana que hace vivir a los seres humanos. Por otro lado, que su alteridad sea relativa quiere decir que “tiene un sentido, pero no es nunca original de él”⁵¹⁸, sino que lo recibe en forma de préstamo por parte del Mismo. De acuerdo con Levinas el mundo, revestido con un sentido prestado y el Mismo, otorgador de ese préstamo, conforman una totalidad, pero ya no la totalidad impersonal de la cual logró separarse el sujeto hipostático, sino una totalidad en la que el Mismo determina el ser del otro que no es él mismo⁵¹⁹, de modo que se produce una conciliación dialéctica entre el yo y el no-yo⁵²⁰ o una correlación entre ambos términos de la relación opuestos de manera antitética⁵²¹. Pero hay todavía otra razón más que da cuenta, según Levinas, del carácter relativo de la alteridad del mundo: lo otro mundano es ‘relativamente otro’ puesto que no posee entre sus atributos la posibilidad de auto-determinarse, es decir, no es un ser libre⁵²², y, por lo tanto, no tiene la capacidad de ser independiente o de llevar a cabo gestos imprevisibles para el Mismo (para quien supuestamente todo lo mundano es predecible)⁵²³.

A esa trama de relaciones fundamentales entre el Yo y el no-yo del mundo habitado, en virtud de la cual el sujeto gesta su identidad como un sí mismo, Levinas denomina existencia económica en el sentido etimológico del término⁵²⁴, es decir, en el sentido de una existencia que está situada en la naturaleza donde los hombres se sienten como en casa⁵²⁵.

Pasemos ahora, una vez puesto de manifiesto lo que para nosotros constituye la acepción primordial de la noción de separación presente en *TI* y sus implicancias respecto a la comprensión levinasiana de la alteridad del mundo, a analizar sus distintas articulaciones.

⁵¹⁸ *TI*, p. 118.

⁵¹⁹ Cf. *TI*, p. 143.

⁵²⁰ Cf. *TI*, p. 167.

⁵²¹ Cf. *TI*, p. 74.

⁵²² “Un ente sólo es ente en la medida en la que es libre, es decir, fuera del sistema que supone dependencia.” *TI*, p. 126.

⁵²³ Volveremos a este punto en el apartado 2.3 del próximo capítulo.

⁵²⁴ Cf. *TI*, p. 64.

⁵²⁵ Cf. Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de lo Infinito”, en: *DEHH*, p. 238. Volveremos a tratar el tema de la ‘existencia económica’ a partir del apartado dedicado al gozo.

2.1 Articulaciones de la separación o identificación del Yo

2.1.1 Vida interior o psiquismo

El primer fenómeno que testimonia la separación del Yo respecto de la totalidad se refiere a la vida interior o al psiquismo de un sujeto, esto es, a la dimensión de interioridad⁵²⁶ y temporalidad interior de una conciencia –y de todos los pensamientos, sentimientos y experiencias subjetivas que contiene- antes de ser objetivadas⁵²⁷. El contenido de esta vida interior o vida psíquica constituye el testimonio de la resistencia del sujeto a ser integrado en una totalización impersonal⁵²⁸. En términos generales, para el conocimiento científico, social e histórico, un ser humano cuenta no por sí mismo, sino como parte de un todo, esto es, no por su propia vida interior, sino por el lugar que ocupa en un determinado sistema o la función que se le adjudica en él. Ante este panorama el interés levinasiano se dirige a rescatar precisamente lo excluido de tal sistema que, a su modo de ver, rompe con la participación en él.

“La identidad del individuo no consiste en ser parecido a sí mismo y en dejarse identificar *desde fuera* por el índice que lo señala sino en ser *él mismo* –ser en sí mismo-, en identificarse desde el interior.”⁵²⁹

En tal sentido, Levinas compara la interioridad del Yo con el anillo secreto de Giges el cual, según el relato mítico, lo vuelve invisible ante la mirada de los demás.

“Romper la participación, es ciertamente mantener el contacto, pero no sacar más su ser de este contacto: ver sin ser visto, como Giges. Ello es posible si un ser, parte de un todo, tiene de sí y no de sus fronteras –no de su definición- su ser, si existe independientemente, si no depende ni de las relaciones que indican su lugar en el ser ni del reconocimiento que le aporta el Otro. Dicho de otro modo: la

⁵²⁶ “La interioridad está esencialmente ligada a la primera persona del yo.” *TI*, p. 81.

⁵²⁷ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, capítulo 1.

⁵²⁸ Cf. *TI*, p. 77.

⁵²⁹ *TI*, p. 293.

separación no se puede cumplir sino como vida interior. El mito de Giges es el mito mismo del Yo y de la interioridad que existe no-reconocida.”⁵³⁰

Es interesante observar el lugar privilegiado que otorga Levinas al pensamiento del yo interior en tanto factor crucial que, mientras se mantenga con vida, le permite no diluirse en una totalización y romper con la objetividad histórica. Por otra parte, advirtamos que nuestro autor da por supuesto que la naturaleza carece de esta dimensión a la que ha llamado ‘vida interior’ y, por tanto, supone que es incapaz de resistirse a ser violentada o reducida a una mera parte de un todo neutro. A su modo de ver y manteniendo sus reflexiones de juventud⁵³¹, ello significa que la temporalidad de la naturaleza constituye una monotonía carente de sentido, cuya historia no tiene nada de misterioso⁵³², y en la cual los seres naturales (seres esencialmente no pensantes) pueden tomarse por una totalidad. En este sentido, el poseer una vida interior distingue a los hombres del mundo y los libera de la función que en él se les atribuye.

“El ser que piensa parece en primer lugar ofrecerse a una mirada que lo concibe como integrado en un todo. En realidad sólo se integra una vez muerto. La vida le deja una reserva, una licencia, un aplazamiento que es precisamente la interioridad. La totalización (...) reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece en el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos, sus esencias.”⁵³³

De acuerdo con el filósofo francés, la separación que se produce en la interioridad de un ser que, sin deducirlo de una totalidad, saca su ser por referencia a sí

⁵³⁰ Emmanuel Levinas, “La Séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 271. Traducción nuestra. El mismo pasaje, con ligeras modificaciones semánticas, aparece en *TI*, p. 84. En la descripción rosenzweigiana referida a la cerrazón del héroe de la tragedia antigua, también hay una alusión a este objeto fantástico: “La capa que hace invisible y el anillo de Giges son tan inquietantes y, en última instancia, tan funestos, precisamente porque rompen toda conexión con el mundo.” Franz Rosenzweig, *ER*, p. 155.

⁵³¹ Cf. *DEE*, p. 124 y nuestro apartado 3.4 del capítulo II dedicado a la socialidad y temporalidad.

⁵³² Cf. Emmanuel Levinas, “El yo y la totalización”, en: *EN*, p. 28.

⁵³³ *TI*, p. 78.

mismo, surge como inmanencia que ignora la alteridad humana⁵³⁴. En este sentido, el mismo término ‘interioridad’ da cuenta del cierre monádico que caracteriza la existencia del Yo. No obstante, su existencia interior o separada es lo que permite la pluralidad⁵³⁵, la cual no debe entenderse como una cuestión numérica, sino como la relación social del yo con el otro hombre⁵³⁶.

Por último, según Levinas la separación del Yo testimoniada por su psiquismo o vida interior se realiza⁵³⁷ como el modo en cada caso único e intransferible en que el existente vivencia lo que denomina “relaciones económicas”, es decir, las relaciones interiores al Mismo en virtud de las cuales el sujeto adquiere su identidad en diferentes momentos. Al análisis de los mismos nos abocaremos a continuación.

2.1.2 El gozo

El fenómeno que ahonda la interioridad y que caracteriza por excelencia las relaciones interiores o económicas del sujeto es el del gozo. Así como la interioridad, el gozo efectúa la separación del individuo, esto es, la constitución de un sí mismo, de un ser personal que obtiene su identidad a partir de sí mismo y no por su relación a una totalidad anónima. Con el gozo nos situamos de nuevo en el plano de la relación fundamental entre el sujeto y el mundo que habita, es decir, en la relación de la interioridad y de la exterioridad, de la mismidad y la alteridad. En efecto, en la realización del gozo se produce el encuentro de dos factores heterogéneos: la necesidad humana y la disponibilidad de aquello que Levinas denomina ‘alimento’. Analicemos a continuación ambos factores.

En primer lugar, la necesidad constituye el fenómeno humano que precede y condiciona al gozo. Como vimos en el capítulo anterior, Levinas expone en *DE* una

⁵³⁴ Cf. *TI*, p. 86.

⁵³⁵ Cf. *TI*, p. 82.

⁵³⁶ Cf. Julia Urabayen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, p. 234. Advirtamos desde ahora que lo otro del mundo es excluido tácitamente de la comprensión levinasiana de lo plural. En las conclusiones de este capítulo intentaremos determinar en qué sentido la alteridad mundana es efectivamente considerada como algo que constituye una pluralidad y en qué sentido no lo es.

⁵³⁷ “El psiquismo se precisará como sensibilidad, elemento del gozo, como egoísmo. En el egoísmo del gozo, apunta al ego, fuente de voluntad. El psiquismo, y no la materia, aporta un principio de individuación.” *TI*, p. 82.

comprensión sobre la necesidad como impulso a partir del cual el sujeto, al que no le hace falta nada para ser, busca evadir o romper el encadenamiento a su propio ser, mientras que en *DEE* y *TO* la necesidad da cuenta de un deseo sincero que busca satisfacer sus privaciones pero no con vistas a mantenerse en el ser, sino meramente por la alegría de regocijarse en lo deseado. A partir de sus escritos de madurez, la comprensión levinasiana de la necesidad humana es tematizada en contraposición a lo que denomina ‘Deseo metafísico’, al cual nos referiremos más adelante. En este contexto, la necesidad es siempre material, es decir, es susceptible de ser colmada⁵³⁸ – “como un vacío que se llena”⁵³⁹ – proveniente de un ser encarnado y finito que, en virtud de su finitud, depende de la alteridad mundana para mantenerse en la existencia.

“Tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan al ser instintivo a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verdadero *sujeto* capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir, como susceptibles de satisfacción.”⁵⁴⁰

Lo característico de la interpretación levinasiana de la necesidad humana es que, aun cuando en primera instancia daría la impresión de tratarse de un fenómeno esencialmente negativo, puesto que está ligado a lo que le hace falta a un ser finito, consiste en afirmar que el hombre es feliz en sus necesidades y, por ende, que su dependencia no es vivida como una pesada esclavitud, sino como el disfrute de los contenidos terrestres y celestes que completan su existencia. Según nuestro autor, la necesidad se muda en felicidad y la dependencia en soberanía⁵⁴¹. “El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades”⁵⁴², porque “la felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades (...), sino de la satisfacción de todas las

⁵³⁸ Cf. *TI*, p. 136.

⁵³⁹ *TI*, p. 134.

⁵⁴⁰ *TI*, pp. 135-136.

⁵⁴¹ “La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo.” *TI*, p. 132.

⁵⁴² *TI*, p. 133. Sacada de contexto, esta afirmación nos parece seriamente cuestionable. ¿Quién puede decir que experimenta complacencia o gozo por tener hambre, por ejemplo? La complacencia llega junto con el alimento, pero no antes, es decir, no en el momento en que una necesidad material es padecida.

necesidades.”⁵⁴³ Podemos apreciar la reaparición en el discurso levinasiano de la valoración positiva de la moral hedonista –que enseña a no buscar detrás de la satisfacción de la necesidad un orden respecto al cual tomaría un sentido la satisfacción, sino que el sentido del placer es la satisfacción misma⁵⁴⁴–:

“La felicidad es realización: está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada. Y porque la vida es felicidad, es personal. La personalidad de la persona, ipseidad del yo, más que la particularidad del átomo y del individuo, es la particularidad del gozo.”⁵⁴⁵

Del abanico de necesidades materiales, Levinas suele preferir como caso paradigmático el fenómeno del hambre: “el hambre es la necesidad, la privación por excelencia.”⁵⁴⁶ Respecto de la relación hambre-gozo, nuestro autor subraya el egoísmo o el carácter auto-referencial que implica: “en el gozo soy absolutamente para mí (...) sin orejas como vientre con hambre.”⁵⁴⁷ El estómago hambriento –sordo todavía al llamado del prójimo- impulsa a realizar un viaje de ida y vuelta: en efecto, se trata de un movimiento que parte del sujeto hacia algo otro que sí mismo y, por ende, comporta una trascendencia pero, en el gozo y la satisfacción, retorna al punto de partida. Advirtamos que respecto de esta dinámica de la necesidad, Levinas sigue poniendo el acento en el regreso a sí, no tanto en la salida de sí y en la relación con lo otro, sino en la reducción de lo otro al ser del sujeto.

En segundo lugar, la realización del gozo supone la disponibilidad de lo que Levinas denomina ‘alimento’, y este es interpretado

“en el sentido generalísimo de que todo goce es goce de alguna cosa, de un ‘algo’ privado de su independencia. El ser asumido por los seres vivos, lo asimilable: tal es el alimento.”⁵⁴⁸

⁵⁴³ *TI*, p. 134.

⁵⁴⁴ Cf. *TI*, p. 153.

⁵⁴⁵ *TI*, p. 134. En el mismo sentido, sostiene en otro pasaje: “La felicidad, en su relación con lo ‘otro’ de los alimentos, se basta; (...) consiste en satisfacer sus necesidades y no en suprimirlas.” *TI*, p. 137.

⁵⁴⁶ *TI*, p. 130.

⁵⁴⁷ *TI*, p. 153.

⁵⁴⁸ Emmanuel Levinas, “El yo y la totalidad”, en: *EN*, p. 27.

El ‘alimento’ nombra “*lo otro* de la vida⁵⁴⁹” del sujeto, es decir, un ser distinto de la propia sustancia del Yo –y, en ese sentido, un ser originariamente *separado* del sujeto- en virtud del cual éste se constituye⁵⁵⁰ a sí mismo saciando sus necesidades⁵⁵¹:

“en la satisfacción de la necesidad, el extrañamiento del mundo que me funda pierde su alteridad: en la saciedad la realidad en la que mordía se asimila, las fuerzas que estaban en el otro llegan a ser *mis* fuerzas, llegan a ser yo (y toda satisfacción de necesidad es en alguna medida alimento.”⁵⁵²

Por nuestro lado interpretamos que el carácter asimilable y vivificante del alimento puede compararse, a su vez, con lo que Levinas llama ‘contenido de la vida’, es decir, toda obra o actividad⁵⁵³ realizada por el sujeto, tal como comer, trabajar, dormir, etc., cuya repercusión vigoriza su interioridad, a la vez que señala un comienzo y un fin en el seno del ser anónimo “donde fin y comienzo no tienen sentido.”⁵⁵⁴ No obstante, si bien el alimento y el contenido de la vida comparten dicho carácter en común –no sólo vivo del pan, sino también de mi actividad de saborear e ingerir-, no es del todo preciso equiparar ambos términos, puesto que “entre todas las cosas que se poseen, el alimento es una posesión que se puede consumir.”⁵⁵⁵ Sin embargo, más allá de este matiz de diferencia, según Levinas decir que la vida *vive de* contenidos o de alimentos no equivale a identificar a éstos con meros medios o combustibles de los cuales el sujeto se serviría para subsistir. Como en sus obras de juventud, en este punto nuestro filósofo critica nuevamente la concepción heideggeriana: aquello de lo que el hombre vive su vida no son útiles⁵⁵⁶. Por otro lado, Levinas se muestra

⁵⁴⁹ *TI*, p. 134.

⁵⁵⁰ Cf. *TI*, p. 131.

⁵⁵¹ Cf. *TI*, p. 133.

⁵⁵² *TI*, p. 148.

⁵⁵³ Cf. *TI*, p. 130. “Lo que hago y lo que soy, es a la vez, *de lo que vivo*.” *TI*, p. 132.

⁵⁵⁴ *TI*, p. 132.

⁵⁵⁵ Emmanuel Levinas, “Carnet 7”, en: *O.C.T.1*, p. 176. Traducción nuestra.

⁵⁵⁶ “La preocupación por los alimentos no se vincula a una preocupación por la existencia. (...) El gozo (...) se produce precisamente como una posibilidad de ser, ignorando la repercusión del hambre hasta la preocupación por la conservación. (...) Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación con el gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre.” *TI*, pp. 152-153.

igualmente crítico respecto del objetivismo trascendental, planteado por el Husserl de las *Ideas*: aquello de lo que vivimos no son simplemente representaciones, es decir, 'polos intencionales' constituidos por mi conciencia objetivante⁵⁵⁷. Tomando distancia de las teorías de quienes fueron sus maestros universitarios, Levinas asegura que, aun si los alimentos aseguraran mi existencia, ellos son siempre más que lo estrictamente requerido en orden a calmar una necesidad material, es decir, más que lo meramente transmutable en mí: son una gracia o un premio⁵⁵⁸ que se ofrecen "al gusto"⁵⁵⁹ y, por ello, "la vida es amor a la vida"⁵⁶⁰. Sin embargo, su disponibilidad es siempre pura contingencia, de modo que encontrarme con ellos es siempre un acontecimiento azaroso: "la alimentación viene como una casualidad feliz."⁵⁶¹

Podemos afirmar que merced al encuentro simultáneo entre un estómago hambriento y un pedazo de pan se lleva a cabo, entonces, la realización del gozo: "la simultaneidad del hambre y de la alimentación constituye la condición paradisíaca inicial del gozo."⁵⁶² Gracias a la disponibilidad de los alimentos el sujeto necesitado y posicionado en lo otro que sí revigoriza su propio ser, recibe una confirmación de su identidad de Yo. Amando los contenidos que contentan la vida, gozando de ella, el sujeto rompe su participación en una totalidad anónima y se vuelve un yo, un ser separado con identidad propia. Dicho de otro modo, el gozo es lo que permite al sujeto superar el horror del *hay*. Nuestra primera hipótesis vuelve a confirmarse en este punto. Aquella sostenía que, más allá de la letra de la teoría levinasiana, desde una perspectiva fenomenológica podemos interpretar que el mundo constituye un factor *creador* en el sentido de que se presenta como la condición que hace posible la vida del

⁵⁵⁷ Cf. Stephan Strasser, "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", p. 105. En efecto, como el mismo Strasser hace notar, la noción levinasiana de 'vivir de...' contrasta con la famosa noción husserliana "conciencia de". Cf. *op. cit.*, p. 106. El 'vivir de...' (y no la 'conciencia de') es la intencionalidad originaria y específica del proceso de separación del sujeto, en cuanto el sujeto se separa o se identifica viviendo y gozando de lo que lo rodea. Antes de representarse o utilizar objetos el sujeto se separa viviendo de los alimentos que goza. Volveremos a esta crítica levinasiana a la teoría de Husserl en el primer apartado del capítulo siguiente.

⁵⁵⁸ Cf. *TI*, p. 131.

⁵⁵⁹ *TI*, p. 129.

⁵⁶⁰ *TI*, p. 131.

⁵⁶¹ *TI*, p. 160.

⁵⁶² *TI*, p. 155. Advirtamos que para nuestro pensador el ser humano no es un ser originariamente necesitado, sino un ser gozoso: "En el origen, tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso. El 'vacío' sentido que supone la necesidad de la que toma conciencia está ya en el seno de un gozo, aunque sólo sea el de respirar el aire." *TI*, p. 163. Un poco más adelante precisa: "La relación original del hombre con el mundo material no es la negatividad, sino el gozo y el agrado por la vida." *TI*, p. 168.

ser humano, su identificación en tanto que yo gozoso o separado⁵⁶³. Según sus propias palabras: “el sumergirse en los elementos (...) *entreabre* la interioridad.”⁵⁶⁴ En efecto, la vida humana es posible gracias al medioambiente natural que la aloja y nutre. En consecuencia, no es el hombre el hacedor del mundo, sino antes y como condición de cualquier mundo humano, es el mundo natural el hacedor del hombre.

El gozo se nos ha presentado, así, como el primer momento del proceso de la separación o identificación del Yo egoísta. Antes de poder siquiera representarse o utilizar objetos, el Yo se separa viviendo plenamente de los alimentos terrestres que goza, no de un modo abstracto, sino desde lo concreto de su existencia corporal. Antes de avanzar con las siguientes articulaciones de la separación del Yo, consideraremos brevemente la importancia concedida al cuerpo en este marco.

Retomando sus análisis de juventud en contra de todo pensar idealista y desencarnado que prescinde de la materialidad de la existencia⁵⁶⁵, Levinas reinscribe la conciencia en el cuerpo y el cuerpo, a su vez, en el mundo. El gozo, afirma, se cristaliza en el cuerpo que no es un objeto entre otros objetos, sino “el régimen mismo bajo el cual se ejerce la separación: el ‘cómo’ de esta separación.”⁵⁶⁶ Por el cuerpo, sede de las necesidades materiales del sujeto encarnado, éste se encuentra posicionado⁵⁶⁷ en un determinado lugar, más precisamente, en el interior de lo que denomina ‘elemento’: “al *elemento* le soy siempre interior.”⁵⁶⁸ El mundo natural o ‘elemento’ es ese ámbito donde se lleva a cabo lo que en sus primeras obras Levinas describe como la posición del existente; es la tierra misma pero no tal como es concebida desde la perspectiva copernicana, es decir, como siendo vista desde el espacio exterior, sino “el lugar ptolemeico en que me encuentro y que es para mí un punto de vista no contemplado.”⁵⁶⁹ Encontrarse corporalmente localizado o “metido en lo otro”⁵⁷⁰ del elemento equivale, simultáneamente, a depender de él, como si la tierra estuviera

⁵⁶³ Cf. *TI*, p. 147.

⁵⁶⁴ *TI*, p. 192. Cursivas añadidas.

⁵⁶⁵ Cf. apartado 3.3.2 del capítulo II.

⁵⁶⁶ *TI*, p. 181.

⁵⁶⁷ Cf. *TI*, p. 147. “La separación se produce positivamente en la localización.” *TI*, p. 186. Observemos que Levinas retoma en este punto sus planteos referidos al *lugar* expuestos en *DEE*.

⁵⁶⁸ *TI*, p. 150. Cursivas añadidas.

⁵⁶⁹ John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, p. 126.

⁵⁷⁰ *TI*, p. 184.

embarazada y yo fuera su retoño, es decir, como si estuviese atrapada en “las entrañas de un ser”⁵⁷¹ que no es el mío pero que me permite ser quien soy.

A nuestro juicio, la reflexión levinasiana sobre las relaciones entre el cuerpo y el medio en el que se posiciona permite apreciar que la alteridad del elemento es, a diferencia de la del alimento, radical⁵⁷². En efecto, si bien puede entenderse que el elemento es el medio donde el que el sujeto encuentra los alimentos que sacian sus necesidades materiales, y si bien ambos aspectos de la alteridad mundana se asemejan en que ninguno puede ser *a priori* objeto de una representación ni de una toma de conciencia y, por otra parte, en que ambos son imprescindibles para la vida, el elemento constituye una alteridad que no es relativa como la de los nutrientes, es decir, no se reduce a ser una cosa cuya posesión y consumo calma una necesidad y brinda así gozo al sujeto. Según Levinas el alimento, recordemos, es algo que pierde su independencia y desaparece para pasar a formar parte del ser del sujeto que se alimenta, de modo que “otra energía (...) llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo.”⁵⁷³ Apelando a una fórmula que rememora las utilizadas por Rosenzweig para llevar a cabo la deducción constructiva de los proto-elementos del pensar, Levinas escribe:

“La “A es A” del Yo es (...) la “A que goza de A”. En todo caso, la “A que está dirigida hacia A”. El *afuera del yo* lo solicita en la necesidad: el *afuera del yo es para mí*. La tautología de la ipseidad es un egoísmo.”⁵⁷⁴

Observemos que en esta formulación nuestro autor no establece distinción alguna entre el sujeto que goza de los alimentos terrestres y aquello que es gozado. Desde esta óptica, el alimento que calma un hambre y el sujeto hambriento son una y la misma cosa, son, en definitiva, una totalidad. El elemento, en cambio, no es originariamente algo que satisfaga una necesidad o algo que el sujeto pueda poseer, consumir, gozar, reducir o totalizar, ni tampoco algo que pierda algún aspecto de su

⁵⁷¹ *TI*, p. 151.

⁵⁷² Esta distinción, que consideramos de gran provecho para la comprensión del pensamiento levinasiano referido a la alteridad mundana, es nuestra y no del autor. Volveremos a ella en los apartados 1 y 2.2 del próximo capítulo.

⁵⁷³ *TI*, p. 130.

⁵⁷⁴ Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, p. 47.

alteridad o que desaparece al entrar en relación con el ser humano, aunque ello pueda ocurrir a la postre. No es casual que Levinas no equipare, recurriendo a otra fórmula tautológica, al Yo con el elemento. Admite, por decirlo de alguna manera, que el sujeto es lo que goza, pero no lo que habita. Afirmamos que la noción de levinasiana de lo elemental –la tierra, el campo, el mar, el bosque, el medio en cuyo interior me posiciono corporalmente- supone una alteridad no relativa sino radical en la medida en que se presenta como aquella realidad irreductible a mí que permite la satisfacción de mis necesidades sin ser él mismo *lo que* me satisface. Si la modalidad propia de la relación entre el sujeto y los alimentos es la satisfacción o el gozo que reduce lo otro a sí, la modalidad específica de la relación entre la existencia corporal del sujeto y ese medio singular donde se sitúa consiste, según Levinas, en una inmersión o baño en lo otro del elemento que sostiene y condiciona todos los actos del Mismo, incluso su posibilidad de gozar y de reducir la alteridad a la mismidad. El baño que en virtud de su existencia corporal toma el Yo en lo elemental, pone de manifiesto que el Yo permanece o se mantiene en lo que ha estado ahí antes que sí mismo, y es precisamente esta realidad material independiente y anterior al sujeto la que posibilita su existencia personal y, así, su ruptura con la totalidad anónima⁵⁷⁵. En el segundo apartado del próximo capítulo, dedicado a mostrar las instancias fenomenológicas en que lo otro del elemento se presenta ante el Yo como algo absolutamente separado, profundizaremos en la meditación levinasiana sobre las relaciones entre el cuerpo y este ámbito material concreto que precede, desborda y hace posible la vida del hombre.

Dijimos anteriormente que, posicionado en el elemento, el Yo goza de los alimentos que éste ofrece. Si bien es cierto que el gozo se produce en el preciso momento en que se produce el encuentro entre un vientre hambriento y un alimento, Levinas advierte que el elemento no brinda garantías al sujeto de la regularidad de los alimentos y, por ende, de ese gozo y, en ese sentido, se vuelve una amenaza futura para él. “La soberanía del gozo corre el riesgo de una traición: la alteridad de la que vive, la expulsa del paraíso.”⁵⁷⁶ La inquietud del porvenir, provocada por el elemento,

⁵⁷⁵ “Estar-en-el-elemento, separa ciertamente al ser de la participación ciega y sorda en un todo.” *TI*, p. 153.

⁵⁷⁶ *TI*, p. 182.

perturba así el gozo presente del sujeto⁵⁷⁷. Pero, de acuerdo con Levinas, “el cuerpo no es solamente lo que se baña en el medio, sino también lo que (...) habita y posee”⁵⁷⁸, es decir, lo que permite al sujeto resguardarse ante el porvenir incierto del elemento del cual depende para vivir. Consideremos a continuación la morada en tanto siguiente momento del esquema levinasiano de la separación o identificación del Yo.

2.1.3 La morada

Ante el porvenir incierto del elemento, el Yo experimenta una inquietante fisura en el seno de su vida de gozo. Enfrentado lo que pone en riesgo su vida y provoca miedo por la muerte, el Yo no cede de buena gana sino que quiere seguir disfrutando aquello que lo vuelve gozoso, quiere –como señala Rosenzweig en *ER I*- “quedarse, permanecer; quiere vivir.”⁵⁷⁹ El Yo del gozo es así comprendido como un *conatus essendi*, esto es, un ser que naturalmente se concierne por su propia existencia y que se esfuerza por conservarla⁵⁸⁰. Impulsado por esta tendencia natural, el Yo toma distancia del elemento que, en tanto ofrece alimentos pero no la garantía de su disponibilidad constante, se vuelve amenazante. Esta toma de distancia del sujeto respecto del elemento se traduce en una vuelta sobre sí que Levinas denomina ‘morada’. La morada, especie de estrategia de supervivencia del *conatus essendi*, es el segundo momento fundamental del proceso de identificación o separación del Yo que posibilita no sólo alejarse del elemento inquietante, sino también dominarlo y demorarlo y, en último término, acceder a una existencia gozosa y serena. El sentido de la morada de la que habla Levinas no es literal: no se trata, en efecto, de la morada o casa material compuesta por piso, muros y techo, sino de un fenómeno de la subjetividad

⁵⁷⁷ “La felicidad del gozo es más fuerte que toda inquietud, pero la inquietud puede perturbarla: he aquí la diferencia entre lo animal y lo humano.” *TI*, p. 167.

⁵⁷⁸ *TI*, p. 155.

⁵⁷⁹ *ER*, p. 43.

⁵⁸⁰ Levinas toma la expresión *conatus essendi* de Baruch Spinoza, quien la describe como un esfuerzo de todas las cosas por conservar su propio ser. Cf. Baruch Spinoza, *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Alianza, 2009, p. 203. Para Spinoza el *conatus* es en sí mismo expresión del poder de Dios. Para Levinas, en cambio, se trata del deseo o del esfuerzo de un existente egoísta por vivir una vida de gozo. Al contrario de Spinoza, Levinas no cree que el *conatus* exprese a Dios, sino más bien afirma que Dios se expresa en el rostro del prójimo que prohíbe y cuestiona esa tendencia natural. Para la relación entre Dios y rostro, cf. apartado 3.2 de este capítulo.

que se concreta como recogimiento o como existencia económica y que necesariamente debe darse y superarse a fin de que sea posible la relación ética interpersonal. En palabras del autor: “son necesarios estos muros para que haya puertas y ventanas”⁵⁸¹, es decir, es preciso que la subjetividad del Yo se constituya como un egoísmo recogido en un dominio privado a fin de que pueda efectuarse un recibimiento hospitalario al otro ser humano. Recogerse en la morada constituye –a los ojos de Levinas- la condición y el comienzo de toda actividad humana⁵⁸², por ende, de todo trabajo y representación, concretados para que el elemento se perfile no ya como una amenaza mortal, sino como una fuente segura y constante de vida y de gozo. Señalaremos a continuación tres rasgos característicos del fenómeno de la morada: en primer lugar, el recogimiento (momento negativo) y la familiaridad (momento positivo) que él implica; en segundo lugar, la separación propiamente dicha o la ‘extraterritorialidad’ respecto del elemento; y, por último, el aplazamiento del gozo.

El recogimiento en la morada se produce, en primer lugar, como un acontecimiento negativo en tanto que arranca al sujeto de la inmersión en el elemento y lo inserta en un ámbito interior y privado. De acuerdo con Levinas, el recogimiento

“indica una suspensión de las reacciones inmediatas que solicita el mundo, en vista de una mayor atención a sí mismo, a sus posibilidades y a la situación. Coincide con un movimiento de atención liberado del gozo inmediato, puesto que no extrae ya su libertad del agrado de los elementos.”⁵⁸³

Por otro lado la morada, que abre una distancia frente al gozo, se produce también como un acontecimiento positivo en la medida en que instaura una dimensión

⁵⁸¹ Emmanuel Levinas, “Les nourritures”, en: *O.C.T.* 2, p. 166. Traducción nuestra.

⁵⁸² Cf. *TI*, p. 170. Si la morada significa la condición y el punto cero de toda actividad humana, la inmersión en el elemento, instancia previa al acontecer del recogimiento, testimonia entonces un estado de in-actividad o, mejor, de completa pasividad del Yo, un estado en el que el sujeto se encuentra expuesto –sin haberlo decidido- a una alteridad radical, irreductible a un objeto, que afecta su sensibilidad al tiempo que confirma su identidad. Análogamente, según Levinas, frente al prójimo el Yo se halla pasivamente expuesto a su interpelación. Sin embargo, aclara, el otro hombre puede abrir en el Yo una herida al cuestionar su existencia egoísta, mientras que el elemento se presenta como una alteridad que si bien constituye (nosotros decimos *crea*) su identidad, bajo ningún punto de vista hiere o pone en cuestión su existencia. En el apartado 3.3 del próximo capítulo expondremos argumentos contrarios a este supuesto levinasiano.

⁵⁸³ *TI*, p. 172.

de interioridad a partir de la familiaridad en la que se sumerge la vida. Dicho con otras palabras, el carácter positivo del acontecimiento de la morada tiene que ver con que hace posible que la vida del Yo, alejada del gozo, sea vivida en un marco no de un frío vacío, “como uno de esos intersticios donde se mantienen los dioses epicúreos”⁵⁸⁴, sino de familiaridad e intimidad. De acuerdo con Levinas, este espacio familiar se revela como ‘femenino’ en cuanto en él el Yo tiene la posibilidad de ser recibido por una presencia humana que lo acoge sin poner en tela de juicio el egoísmo de su gozo. En tanto articulación de la separación, lo decisivo de lo femenino –que no necesariamente equivale a una persona de sexo femenino- es el recibimiento, la hospitalidad, el dar al Yo un espacio donde pueda simplemente ser sí mismo, resguardándose de las amenazas del elemento, en el que le es imposible sentirse ‘como en casa’⁵⁸⁵. La morada supone, así, ya no un posicionamiento o inmersión en lo otro del mundo, fuente a la vez de gozo y de preocupación, sino un recibimiento humano del Yo, recibimiento acogedor y no-interpelante de una alteridad femenina⁵⁸⁶, diferente a la alteridad del elemento: “La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano.”⁵⁸⁷

En segundo lugar, en tanto recogimiento y suspensión del gozo, la morada efectúa una separación aun más acentuada que la que se produce en la inmersión del Yo en el elemento. En efecto, si al bañarse en el elemento el Yo se separa del *hay*⁵⁸⁸, al morar en una casa el Yo se separa de las relaciones inmediatas e inciertas con el elemento.

⁵⁸⁴ *TI*, p. 172.

⁵⁸⁵ El papel que Levinas atribuye a lo femenino en el marco de su planteamiento de la morada ha sido considerado por estudiosos de su obra como un punto sumamente cuestionable. En efecto, cuando habla de la necesidad de la morada Levinas parece tener en mente no al hombre en sentido genérico, sino sólo al ser humano de sexo masculino. Desde su perspectiva, la alteridad de la mujer se define de manera referencial a partir de su devota atención al varón puesto que es ella quien convierte un espacio frío en cálida morada para aquél. En tanto recibimiento, el rol de lo femenino se limita a ser funcional al proceso de identificación o separación del sujeto masculino. Para una lectura feminista del estatus de la mujer y lo femenino en la obra de Levinas, cf. Marta Palacio, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, EDUCC, 2008.

⁵⁸⁶ La alteridad femenina “se revela precisamente –y por su alteridad- no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura.” *TI*, p. 169.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

⁵⁸⁸ Cf. *TI*, p. 153.

“La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación en descubrir el lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el ‘yo’ se recoge al habitar en lo de sí.”⁵⁸⁹

La casa o morada, prosigue Levinas, no arraiga al hombre a la tierra como si fuera un vegetal. En abierta oposición a la concepción heideggeriana relativa al habitar como arraigo, para Levinas “la casa es todo lo contrario de una raíz, [puesto que] indica un desapego”⁵⁹⁰, un desarraigo del sujeto respecto del elemento⁵⁹¹, una ruptura de su existencia natural⁵⁹².

“¡Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta! La parte del ser que se ha desarraigado del todo en el que estaban sus raíces dispone de su ser [gracias al recogimiento en la morada] y, en lo sucesivo, su relación con el mundo, sólo es necesidad. Se libera de todo el peso del mundo, de los contactos inmediatos e incesantes. Es a distancia.”⁵⁹³

Otro modo que encuentra Levinas para expresar esta separación del Yo respecto del elemento llevada a cabo concretamente por la morada es que, gracias a ella, el sujeto se coloca en un espacio extraterritorial respecto de aquel del que se nutre.

“El hecho de haber limitado una parte de este mundo y de haberlo cerrado, de acceder a los elementos que gozo por la puerta y por la ventana, realiza la extraterritorialidad (...) anterior al mundo al que es posterior. *Anterior posteriormente*, la separación no es conocida así, se produce así.”⁵⁹⁴

La extraterritorialidad de la morada implica que el Yo que habita en ella se sitúa a la vez dentro y fuera del elemento: está posicionado *allí*, pero separado de él, *en lo de*

⁵⁸⁹ *TI*, p. 174.

⁵⁹⁰ *TI*, p. 190.

⁵⁹¹ Cf. *TI*, p. 187.

⁵⁹² Cf. *TI*, p. 174.

⁵⁹³ *TI*, p. 135.

⁵⁹⁴ *TI*, p. 187.

si⁵⁹⁵. No obstante, esta diferenciación entre una exterioridad y una interioridad⁵⁹⁶ no clausura toda interacción con el elemento, sino que, al contrario, aunque ciertamente separe del elemento, la morada sigue estando abierta a él e inaugura nuevas posibilidades de relación que se caracterizan por un dirigirse desde la intimidad de la morada hacia afuera. Según Levinas “si no puedo dejar el espacio en el que me baño, puedo, a partir de una morada, *abordar* solamente estos elementos, poseer las cosas.”⁵⁹⁷ Como veremos en el próximo apartado, la morada –a la vez inserta en el elemento y separada de él- hace posible el trabajo y la posesión.

En tercer lugar y en relación con esto último, la distancia que abre la morada no es sólo espacial o territorial, sino también temporal. En efecto, la morada abre una distancia entre el presente y el futuro que permite al Yo aplazar la incertidumbre inquietante del elemento, evitar que después de el gozo de hoy ‘venga el diluvio’ y prolongar el ‘éxito del *carpe diem*.’⁵⁹⁸

“La morada suspende o aplaza esta traición [del elemento] al hacer posible la adquisición y el trabajo. La morada, remontando la inseguridad de la vida, es un perpetuo aplazamiento de la caída en la que la vida corre el riesgo de zozobrar.”⁵⁹⁹

Recapitulando, la morada en tanto fenómeno de la subjetividad constituye un nuevo momento del proceso de la separación o identificación del ser humano. Se caracteriza fundamentalmente por tres rasgos. En primer lugar, el recogimiento, es decir, un volver hacia sí mismo sustrayéndose del gozo inmediato del elemento. En segundo lugar, la extraterritorialidad de la morada en el seno del elemento separa, marca un límite o abre una distancia espacial entre el Yo y el medio del que se nutre, es decir, lo localiza dentro pero a la vez lo sitúa fuera de él. Por último, la morada abre una

⁵⁹⁵ “El hombre se sumerge en lo elemental a partir del domicilio.” *TI*, p. 150.

⁵⁹⁶ Cf. Mariana Leconte, “Separación e inhabitación en el límite. Una interpretación de los momentos levinasianos de la identificación”, p. 7.

⁵⁹⁷ *TI*, p. 188.

⁵⁹⁸ Cf. *TI*, p. 164.

⁵⁹⁹ *TI*, p. 182. En el apartado 3.1 del próximo capítulo haremos ver que es el elemento, en tanto naturaleza lábil y vulnerable, el que corre el riesgo de zozobrar amenazado por la explotación humana y el que, como el rostro, solicita nuestra responsabilidad ética.

distancia temporal entre el presente del gozo y el inquietante porvenir del elemento que permite al sujeto retardar la llegada de lo que amenaza la vida.

Consideremos a continuación cuáles son esas nuevas maneras de relacionarse con el elemento que tiene el Yo en tanto morador de su casa. Dichas relaciones son para Levinas, como apuntamos anteriormente, económicas o centrípetas en el sentido de que gravitan en torno a la constitución de la identidad del Yo sin referirse aún a lo que supone es 'verdaderamente' trascendente, esto es, a la relación social. Empezaremos considerando, siguiendo el ritmo de la exposición levinasiana, el trabajo y la posesión y, al cabo, la representación, en tanto momentos que culminan el proceso de la separación o identificación del Yo.

2.1.4 El trabajo y la posesión

En términos generales podemos decir que para Levinas el trabajo es la actividad humana que hace del mundo exterior un mundo propio, es decir, lo que permite la reducción efectiva y concreta de la alteridad del mundo natural a la identidad del Mismo⁶⁰⁰. El trabajo o la 'domesticación de la naturaleza'⁶⁰¹ supone un movimiento que reproduce el de la alimentación: salida hacia lo exterior desde lo interior y retorno al mismo punto de partida. Sin embargo, se diferencia de la sensibilidad gozosa de una necesidad saciada en la medida en que la meta perseguida por el trabajo no es ya llevar un alimento a la boca, sino tomar posesión de él⁶⁰² y guardarlo en el interior de la morada a fin de asegurar la satisfacción de la necesidad futura y atrasar, así, la amenaza del elemento. La transformación del mundo operada por el trabajo humano permite llevar a cabo su totalización, es decir, la reducción de su ser a la identidad del Mismo.

La dilucidación levinasiana en torno al trabajo y la posesión posibilitados por la morada nos obliga a profundizar un poco más en su concepción del elemento, clave

⁶⁰⁰ "El trabajo, al cual se resiste la materia, se beneficia de la resistencia de los materiales. La resistencia es aún interior al Mismo. El negador y lo negado se colocan conjuntamente, conforman un sistema, es decir, una totalidad." *TI*, p. 64.

⁶⁰¹ Cf. Emmanuel Levinas, "Les nourritures", en: *O.C.T.* 2, p. 166 y *TI*, p. 179.

⁶⁰² "El trabajo sólo le es posible a un ser (...) que toma seres, es decir, recogido en lo de sí y *en relación* con el no-yo." *TI*, p. 184.

para nuestra investigación: al contrario de las cosas que, a partir del trabajo, pueden ser poseídas y dominadas, el elemento se presenta según Levinas –si se nos permite– como lo im-poseíble e indomable.

“Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles*; el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común, que no puede ser poseído, esencialmente de ‘nadie’: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental.”⁶⁰³

Del mismo modo, el lituano precisa que la modalidad de la relación entre sujeto-elemento contrasta con la modalidad de la relación entre sujeto-cosa. Mientras que, como vimos anteriormente, la primera se define por una inmersión en un medio indeterminado, la segunda se define por la determinación o solidez de las cosas.

“La relación adecuada con el elemento es precisamente el hecho de bañarse. (...) La casa [la cosa⁶⁰⁴] se nos ofrece en su fachada, como una solicitud que viene de su sustancialidad, de una solidez (ya suspendida por la posesión). Ciertamente podremos representarnos lo líquido o lo gaseoso como una multiplicidad de sólidos, pero entonces hacemos abstracción de nuestra presencia en el seno del elemento. El líquido manifiesta su liquidez, sus cualidades sin soporte, sus adjetivos sin sustantivos, en la inmersión del bañista.”⁶⁰⁵

Es innegable aquí la callada presencia de otra idea rosenzweigiana en el pensamiento de Levinas. En el libro segundo de su gran obra, el filósofo alemán afirma que para el pensamiento de la Creación, al contrario del pensamiento idealista, el mundo no es una sombra, ni un sueño, ni un cuadro, sino una realidad objetiva que se

⁶⁰³ *TI*, p. 150.

⁶⁰⁴ Detectamos aquí un error tipográfico en la traducción al español de *TI*. En el texto aludido aparece la palabra ‘casa’ en vez de ‘cosa’. El original francés nos ha sacado de esta confusión: “la chose s’offre à nous par sa face...”. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Le Livre de Poche, Paris, 2008, p. 139. Aunque pueda parecer insignificante, la variación de sentido que dicho error produciría a un lector desprevenido es considerable teniendo en cuenta la singular concepción levinasiana referida a la morada y las cosas en tanto objeto de posesión y dominio.

⁶⁰⁵ *TI*, p. 151.

expresa lingüísticamente mediante el adjetivo, es decir, mediante un término que indica una cualidad que no se aplica a una cosa determinada. Para el filósofo alemán antes de ser constituido como objeto, el mundo se muestra como alteridad irreductible y originaria en su carácter de adjetivo y es precisamente ello lo que es experimentado por la sensibilidad.

“Originariamente, el mundo es la plétora (...) que, en su novedad constantemente rebosante, sólo se expresa mediante el puro adjetivo sin forma: *azul, frío...*”⁶⁰⁶

Observemos además que los dos ejemplos de adjetivos propuestos por el pensador alemán, uno referido al color y otro a la temperatura (*azul, frío*) son igualmente imitados y apropiados por Levinas. En efecto, al referirse a la sensibilidad como modalidad original por la cual el hombre se relaciona con lo otro del elemento, el lituano escribe: “no se conocen, se viven las cualidades sensibles: el *verde* de estas hojas, el *rojo* de este poniente.”⁶⁰⁷ A su vez, al referirse a la interacción del sujeto encarnado con el medio que lo aloja, escribe: “la desnudez e indigencia [del cuerpo se encuentra] expuesta a la exterioridad anónima de lo *caliente* y lo *frío*.”⁶⁰⁸

Volviendo a la contraposición levinasiana entre elemento y cosa, lo más remarcable de ella es que concibe al primero como una realidad material sin una forma que la determine⁶⁰⁹, más específicamente, como materia prima⁶¹⁰ de una oscuridad insondable⁶¹¹, y, a las segundas como unos recortes del elemento que, gracias al trabajo humano, “tienen una forma [y] se ven en la luz.”⁶¹² Para el lituano el elemento no tiene sustancia⁶¹³, sino que es pura cualidad que nada cualifica, mientras que las cosas aparecen como cosas –es decir, se sustancializan- por la acción del trabajo que les impone una forma y las torna objetos transportables al interior de la morada. Una vez más, es manifiesta la silenciosa influencia de Rosenzweig en Levinas. La idea de que el

⁶⁰⁶ *ER*, p. 178.

⁶⁰⁷ *TI*, p. 154. Cursivas añadidas.

⁶⁰⁸ *TI*, p. 193.

⁶⁰⁹ Cf. *TI*, p. 150.

⁶¹⁰ Cf. *TI*, p. 181.

⁶¹¹ Cf. *TI*, p. 176.

⁶¹² *TI*, p. 159.

⁶¹³ Cf. *TI*, p. 176.

mundo no posee una sustancia propia proviene del filósofo alemán, para quien el mundo que se revela como criatura es in-esencial, es decir, no posee una esencia sino una mera existencia instantánea y lábil que necesita renovarse y ansía ser perdurable y consistente. Sin embargo, tales cosas no puede garantizárselas por sí misma, sino que debe esperar que un ser exterior a ella (el ser humano) posibilite su persistencia en el ser mediante su amor al prójimo⁶¹⁴. Dicho con otras palabras, para Rosenzweig la sustancialidad que carece el mundo es aquella que el hombre debe darle volviéndose sobre él para redimirlo⁶¹⁵. Bajo el influjo de esta perspectiva, aunque modificándola, Levinas distingue por un lado lo elemental que por sí mismo es a-sustancial y no tiene posibilidad de dejar de serlo, y por otro, las cosas extraídas de él, que reciben la solidez de la sustancia por parte de la imposición de formas que hace el sujeto a partir del trabajo y la posesión. De este modo, aparece en el seno del elemento indeterminado un mundo de entes definidos, que pueden ser abordados ahora sí como tales. Así es como surge, según Levinas, la ontología, es decir, la comprensión de la cosa misma o del ente en tanto soporte de lo que era mera cualidad.

Ahondemos en el sentido de la afirmación levinasiana de fundamental relevancia para nuestra investigación: el elemento o la naturaleza es a-substancial, es decir, a diferencia de las cosas “no se trata de *algo*, de un ente”⁶¹⁶, no es una realidad que se aferre a algún soporte óntico. Como venimos de ver, para Levinas, todo lo que hay de consistencia ontológica en este mundo natural no es debido a la naturaleza, que por sí misma –afirma- es pura nada, sino que es debido al trabajo humano. La ‘nada’ de la naturaleza, su carácter a-morfo o su falta de ser propio tiene que ver, en el marco de la teoría ética levinasiana, con su carencia de rostro, es decir –como veremos más adelante- con el carácter supuestamente neutral de su ser alterativo, que, a diferencia de la alteridad ética del rostro del prójimo, sería incapaz de expresar su vulnerabilidad y cuestionar la dominación que el sujeto efectúa, en este caso, a partir del trabajo.

⁶¹⁴ Cf. *ER*, p. 164.

⁶¹⁵ Cf. S. Mosés, “Le dernier Journal de F. Rosenzweig”, en O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (Eds.) *Les Cahiers de La nuit surveillée*, N. 1: Franz Rosenzweig, p. 217.

⁶¹⁶ *TI*, p. 151.

“El trabajador la subyugará y ella no se opone frontalmente sino como abdicando ya ante la mano que busca el punto vulnerable, que, con astucia y malas artes, la alcanza lateralmente. El trabajo enfrenta la resistencia falaz de la materia sin nombre: lo Infinito de su nada. El trabajo, al fin de cuentas, tampoco puede ser considerado violencia. Se aplica a lo que no tiene rostro, a la resistencia de la nada.”⁶¹⁷

Advirtamos que, tomada literalmente, esta contundente afirmación de la naturaleza como realidad sin rostro, como pura materia sin forma a disposición de las necesidades materiales del sujeto, justificaría la explotación indiscriminada del medioambiente sin perjuicio moral alguno y tornaría inviable la pretensión de fundamentar a partir de ella un planteo ecológico. Tal afirmación vuelve a poner en evidencia el fuerte carácter antropocéntrico de la propuesta ética levinasiana puesto que, como se sabe, a su juicio únicamente el otro hombre es un ser capaz de suscitar en mí una respuesta ética o, según sus términos, es el único que ante el Mismo presenta un rostro. Sin desconocer este planteo, creemos en cambio que a partir de las consideraciones que hace el filósofo francés acerca del carácter precedente, imprevisible, desbordante y condicionante –o ‘creador’- del elemento, es viable una cimentar una ética ambiental. Así, desde los propios presupuestos de la filosofía levinasiana en tanto heredera de la noción rosenzweigiana de la ruptura de la totalidad, afirmamos que la vida misma del ser humano no es sólo imposición ética por el otro hombre sino también por el mundo natural en tanto ser alterativo que lo *crea* y que presenta un rostro de índole propia el cual, a su manera, invoca y solicita una respuesta desde su vulnerabilidad. Dicho de otro modo, según nuestro propio desarrollo hermenéutico del pensamiento levinasiano, el ser humano no es sólo responsable por el otro hombre, sino también por lo otro de la naturaleza⁶¹⁸. Pasemos ahora a examinar el momento culmen del proceso de constitución de la identidad del sujeto.

⁶¹⁷ *TI.*, pp. 177-178.

⁶¹⁸ Cf. apartados 2 y 3 del próximo capítulo.

2.1.5 La representación

El morar en una casa permite al sujeto relacionarse con el elemento a partir del trabajo y la posesión y, mediante ellos, aplazar su inquietante porvenir. Ahora bien, dicho aplazamiento permite a su vez el surgimiento de la conciencia y la representación, última instancia del proceso de la identificación de la subjetividad. La representación es la actividad del pensamiento teórico, la puesta en ejercicio de la intencionalidad objetivante de la conciencia⁶¹⁹ que lleva a cabo la neutralización del ser de lo otro o, lo que es lo mismo, la reducción de la alteridad a la mismidad. Así como el trabajo, la conciencia es una manera de abordar la alteridad del elemento que implica la posibilidad de retardar su amenaza. Para el sujeto tener conciencia significa relacionarse con el elemento como si el presente del elemento no estuviera definitivamente realizado. En tal sentido, sostiene Levinas, la conciencia concede al sujeto un margen de tiempo para distanciarse en el presente de la amenaza futura de modo que, por ella, puede “relacionarse con el elemento en el que se está instalado como con aquello que aún no está ahí.”⁶²⁰ Así, sólo en el porvenir el elemento se muestra amenazante, pero en el presente, gracias a la representación, su amenaza es conciencia del peligro y posibilidad de demorarlo.

De acuerdo con el filósofo la representación permite al pensamiento ya condicionado por el elemento en el que se encuentra inserto, ponerse como origen y dar sentido con posterioridad a aquello que lo nutre y en lo cual vive. En otras palabras, a través del acto mental de la representación el Yo constituye con posterioridad aquello que previamente lo ha constituido: la realidad que me precede pasa a ser, a partir de la intencionalidad objetivante, la realidad que me sucede. El Yo, quien de hecho aparece como el producto de un medio en el que se baña⁶²¹ en tanto depende del elemento para constituirse como un sí mismo, a partir de la representación hace aparecer luego al elemento como algo constituido y, por ende, dependiente de la representación subjetiva. Así pues, desde el punto de vista del gozo que experimenta el sujeto encarnado, la alteridad del elemento es aquello que lo precede, desborda y constituye

⁶¹⁹ “La separación que se lleva a cabo como gozo, es decir, como interioridad, llega a ser conciencia de objetos.” *TI*, p. 158.

⁶²⁰ *TI*, p. 183.

⁶²¹ Cf. *TI*, p. 181.

y, al contrario, desde el punto de vista de la representación constituyente, la alteridad del elemento es lo que lo sucede, lo que mide y constituye. En esto consiste –observa nuestro filósofo– la eterna seducción del idealismo, es decir, en poner al *Yo pienso* como origen del ser y del sentido de lo otro. Pero, nos preguntamos, ¿en qué medida esta comprensión del proceso de separación o constitución de la subjetividad, que se inicia con la afirmación de la irreductibilidad de lo elemental desde el gozo y que concluye con la reducción de la naturaleza a un objeto representado, es compatible con nuestra hipótesis sobre la alteridad radical del mundo natural y la responsabilidad humana por él? Sobre la cuestión del vínculo entre el gozo y la representación volveremos en el primer apartado del próximo capítulo.

En lo que sigue pasemos a considerar por qué, según nuestro autor, el carácter separado del ser del Yo le permite entrar en una relación ética, relación que, insistimos, es siempre concebida por Levinas como exclusivamente interpersonal.

2.2 La separación del Yo como condición de posibilidad de la relación ética

Dijimos en el apartado anterior que para Levinas el Yo separado por su gozo es como un estómago hambriento sin oídos, es decir, sordo al requerimiento del prójimo. Sin embargo, el hecho mismo de que sea sordo, esto es, que originariamente sea indiferente respecto de todo lo que no concierna a su propia felicidad, constituye la condición de posibilidad para que sus oídos se abran y reciba la palabra del otro⁶²².

“La vida económica es el lugar ontológico en el que la criatura se muda en espíritu o, si uno prefiere una terminología sugestiva, en el que la carne se abre a la palabra.”⁶²³

⁶²² Mariano de la Mazza lo expresa en estos términos: “Lo que importa subrayar es la paradoja de que se presente el egoísmo no como un obstáculo para la apertura al Otro, sino más bien como su condición de posibilidad, o en otras palabras, como condición de posibilidad de la metafísica.” Mariano de la Maza, “La idea de metafísica en *Totalidad e Infinito* de E. Levinas” en: *Seminarios de Filosofía*, Nº 6, 1993, p. 108.

⁶²³ Emmanuel Levinas, “Una voz sobre Israel”, en: *DL*, p. 184.

Afirmamos que en este punto también se puede señalar un rasgo de la impronta del pensamiento del filósofo de Kassel sobre la teoría del lituano: así como para Rosenzweig el paganismo simboliza la condición de posibilidad para que lo clausurado en sí mismo se abra a lo otro que sí, en la perspectiva levinasiana, la separación del Yo constituye la condición de posibilidad para que el ser finito se relacione con lo Infinito, pues es precisamente esta separación lo que origina el Deseo. En uno y otro, la carencia de relaciones en un ser permite su posterior puesta en relación con lo otro que sí, puesto que *sólo lo cerrado puede abrirse y sólo lo aislado puede vincularse*⁶²⁴. Sin embargo, como venimos de ver, el Yo del que hasta aquí nos habla Levinas no es un ser monádico o irrelativo, sino que es “gozo de ‘otra cosa’, jamás de sí”⁶²⁵, es decir, se relaciona con lo otro del mundo, sólo que el dinamismo implicado en tal relación no es capaz, en su opinión, de hacerle superar su existencia egoísta, de llevarlo más allá de sus propias preocupaciones. Precisamente por ello la descripción fenomenológica del Yo separado o individualizado por su relación con el mundo ha de entenderse, en el discurso levinasiano, como una etapa necesaria y previa que prepara el camino para introducir el tema principal de su filosofía, es decir, la ética metafísica del rostro y lo Infinito⁶²⁶. En efecto, para Levinas la relación con lo que es infinitamente otro –el acontecimiento ético- sólo se abre paso a partir del ser separado y finito⁶²⁷ –el

⁶²⁴ Coincidimos en este aspecto con Robert Gibbs para quien los análisis en *TI* referidos a la vida del Yo gozoso, previo a su encuentro con el otro hombre, son ciertamente originales, pero su lógica es tomada directamente de la figura del héroe trágico presentado por Rosenzweig en *ER I*. Cf. Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 28.

⁶²⁵ *TI*, p. 161.

⁶²⁶ Cf. Patricio Peñalver Gómez, *Argumento de alteridad: la hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 97 y Juan Haidar, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 129. En este marco, el mismo Levinas hace notar que la descripción fenomenológica de la separación o identificación del sujeto posibilitada por su relación gozosa con lo otro del mundo no equivale a afirmar un proceso que se desarrolla paulatinamente en el tiempo al cabo del cual el Yo puede, recién, entrar en una relación ética con otra persona. No se trata pues de dos acontecimientos sucesivos en el tiempo. En realidad podríamos decir que tal descripción responde a un nuevo nivel discernible *a posteriori* por la reflexión del concepto de separación. “La descripción del gozo, tal como lo hemos venido presentando hasta aquí, no traduce ciertamente al hombre concreto. En realidad, el hombre tiene ya la idea de lo Infinito, es decir, vive en sociedad y se representa las cosas.” *TI*, p. 158. En otra obra, incluso precisa que el sujeto no sólo existe originariamente en relación con su prójimo y con el mundo en el que habita, sino también, de entrada, con el tercero: “Lo que en realidad sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio, en el otro está representado el tercero; en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne.” Emmanuel Levinas, “Preguntas y respuestas”, en: *DDQVI*, p. 119.

⁶²⁷ Cf. *TI*, p. 166.

acontecimiento ontológico-. De ahí que pueda afirmarse que *sin separación* [del Mismo] *no hay relación* [con lo otro] o, dicho con otras palabras, que el yo separado de la totalidad por su gozo egoísta es la piedra angular sobre la que descansan las relaciones intersubjetivas⁶²⁸.

“La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro en relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo.*”⁶²⁹

De este modo el proceso de separación o identificación del sujeto gracias a su relación con la alteridad del mundo le vuelve posible⁶³⁰ entrar en una relación ética con lo ‘absolutamente otro’, con el rostro del pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano que, a juicio de Levinas, son expresión del Infinito. De acuerdo con el pensador de origen lituano, la separación se vuelve condición de posibilidad de la relación ética no sólo porque permite la existencia del Mismo, sino porque constituye el contenido mismo que éste, interpelado por el rostro del otro, le ofrendará y pondrá a su disposición. He aquí una consideración que vuelve a revelar el marcado antropocentrismo de la filosofía levinasiana: la importancia que posee la alteridad del mundo natural en la relación intersubjetiva pasa por su papel de ofrenda que hace el Mismo al Otro. Aunque critique la teoría heideggeriana de los útiles, creemos que el mismo Levinas incurre en una visión utilitarista o instrumentalista de la naturaleza en cuanto reduce el valor de su ser a lo que es *para* los hombres: a diferencia del pensador alemán, para el filósofo

⁶²⁸ Coincidimos en este punto con Julia Urabayen y Patricio Peñalver Gómez, según quienes, la ruptura de la totalidad empieza con la separación del yo. Cf. Julia Urabayen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, p. 233, y Patricio Peñalver Gómez, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, p. 61 y 97.

⁶²⁹ *TI*, p. 60. Cursivas en el texto.

⁶³⁰ “La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo. Esto tiene que ver con la *posibilidad* de la metafísica.” *TI*, p. 62. Cursivas añadidas. En ocasión de una entrevista, Levinas sostiene: “El único valor absoluto es la posibilidad humana de otorgar a otro prioridad sobre sí mismo.” Emmanuel Levinas, “Filosofía, justicia y amor”, en: *EN*, p. 135. En otra entrevista, insiste en la misma idea: “Con lo humano existe para el hombre la posibilidad de pensar, de comprometerse, de ocuparse del otro antes que de perseguir la persistencia en el ser.” F. Guwy, “La asimetría en el rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas”, p. 23.

nacionalizado francés el destinatario último de las cosas que ofrece el mundo no soy yo mismo, sino el otro hombre. En contra de la propuesta filosófica levinasiana que considera que la relación del ser humano con la naturaleza no constituye una relación moral sino en último término instrumental (lo que gozo es *lo que ofrezco* para calmar la necesidad del otro), afirmamos que ella es en sí misma una alteridad radical, vulnerable y que, a su manera, también solicita ser respetada por el hombre⁶³¹.

Volviendo a Levinas, la separación entendida como condición de apertura ética al otro comporta, a su vez, la posibilidad para el Yo de superar su 'ínfima diferencia' con los animales⁶³², cuyo destino definitivo, en tanto *conatus essendi*, consiste en la búsqueda perpetua de la complacencia de sus necesidades materiales. Pero, podemos legítimamente preguntar, ¿cómo un ser egoísta abandona sus instintos egoístas? ¿Cómo supera un sordo su sordera? ¿Cómo un ser clausurado puede salir fuera de sí? ¿Cómo un ser finito puede relacionarse con lo Infinito? La respuesta nos la da el mismo Levinas:

"Es necesario que la interioridad que asegura la separación (sin que esto sea réplica abstracta de la noción de relación) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada."⁶³³

El Yo es así, a juicio de Levinas, un ser en cuya constitución misma se encuentra la susceptibilidad al llamado del otro hombre y, consecuentemente, la posibilidad de responder libremente a ese llamado. Esta posibilidad vuelve a ser graficada –como lo

⁶³¹ Cf. apartado 3.4 del próximo capítulo.

⁶³² Cf. *TI*, p. 59.

⁶³³ *TI*, p. 167. Casi hacia el final de la obra que venimos analizando, nuestro autor insiste, con otras palabras, en esta posibilidad que tiene el ser separado de responder o no a la llamada del rostro: "[El Yo] permanece separado y capaz de cerrarse a la llamada que lo ha suscitado, pero también es capaz de recibir este rostro de lo Infinito con todos los recursos de su egoísmo: económicamente." *Op. cit.*, p. 229.

había hecho en *DEE*⁶³⁴ - en los dos movimientos opuestos pero complementarios de una puerta: dependiendo de su posición, ella puede simultáneamente impedir o permitir el acceso a otro lugar. Lo que *de hecho* acontezca no es algo que le preocupe a nuestro autor: todo su interés está abocado a buscar el sentido a partir de ‘situaciones éticas de lo humano’⁶³⁵ y la posibilidad que en ellas tiene el Yo para atender la interpelación de su prójimo. Merced a dicha susceptibilidad o vulnerabilidad constitutiva de su ser, el Yo puede suspender su animalidad –es decir, la dimensión más natural de su gozo egoísta-, abrir sus oídos a la palabra del otro, sacrificar su felicidad por atender la miseria ajena⁶³⁶, salir de sí mismo y relacionarse con lo que no puede contener. Así, a lo largo de *TI*, Levinas defiende enfáticamente un paradigma de subjetividad diferente de aquél que define al hombre por el *conatus essendi*, su preocupación por mantenerse en el ser o por la angustia ante su propia muerte. La subjetividad defendida por nuestro autor –que bien cabría llamar ‘ética’, pero también ‘fraterna’ o ‘abnegada’, en contraposición a la subjetividad egoísta que venimos de ver- consiste precisamente en la posibilidad que tiene el Yo de ser hospitalario con el prójimo, es decir, de recibirlo con las manos llenas en la casa abierta para servirlo. Tal modelo de subjetividad ética se halla, según nos dice, “fundada en la idea de lo Infinito.”⁶³⁷

Al considerar la posibilidad que tiene el ser separado de pasar de una existencia egoísta a otra “sin egoísmo”⁶³⁸ hemos mencionado dos conceptos hasta ahora no abordados: lo Infinito y el rostro del otro. Ambas figuras de la alteridad, según la teoría levinasiana, se presentan por sí mismas como *excedentes* o *desbordantes* respecto de la totalidad conceptual que el Yo es capaz de constituir trascendentalmente, es decir,

⁶³⁴ Cf. p. 93 del capítulo II.

⁶³⁵ Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 71. Nos situamos aquí ante una idea cardinal del pensamiento levinasiano que necesariamente hay que subrayar: en Levinas hay categorías de la *posibilidad* de lo ético, pero no categorías éticas. Es decir, afirma la *posibilidad* constitutivamente originaria que tiene el sujeto de ser afectado por la presencia de otro hombre y, consecuentemente, la *posibilidad* de entablar relaciones éticas con él, pero no afirma que *de hecho* se produzcan tales relaciones. Por esa razón, Levinas no se ocupa de la moral como de un sistema de mandamientos o prescripciones, sino que se interesa por el origen de la conciencia ética en el sujeto. Cf. Stjepan Strasser, “Antiphénomélogie et phénoménologie dans la philosophie d’ Emmanuel Levinas”, pp. 120-121. En este sentido, el Levinas propio afirma: “Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido. No creo, en efecto, que toda filosofía deba ser programática. (...) No cabe duda de que se puede construir una ética en función de lo que acabo de decir, pero no es ese mi tema propio.”

EI, p. 76.

⁶³⁶ Cf. *TI*, p. 86.

⁶³⁷ *TI*, p. 52.

⁶³⁸ *TI*, p. 310.

de constituir por la actividad de su pensamiento y, por ende, como *separados* de aquella. Por nuestro lado afirmamos que también el ‘elemento’ presenta esas mismas características alterativas, lo que constituye uno de los fundamentos para pensar en la responsabilidad humana por lo otro del medioambiente. Nuestro camino continúa precisando el carácter separado de las distintas figuras de la alteridad.

3. La separación y los modos de la excedencia de la alteridad

Una de las tesis principales de *TI* afirma que “el ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura misma.”⁶³⁹ Acabamos de ver cómo la separación o identificación del Yo producida a partir del retorno y de la reducción a sí de todo lo que lo nutre no impide su entrada en relación con la alteridad de lo Infinito y del rostro del otro sino que, al contrario, la posibilita. En el presente apartado nos abocaremos a analizar en qué sentido Levinas habla de la separación o el *desbordamiento* referido a la alteridad divina y humana, quedando pendiente para el próximo capítulo el análisis de la separación o excedencia del elemento o la alteridad mundana. Interpretamos que justamente en el discurso levinasiano referido a la separación de los distintos tipos de alteridad puede señalarse otro rasgo relevante de la presencia de Rosenzweig en el pensamiento de Levinas: lo que para el filósofo alemán constituye la irreductibilidad conceptual de los proto-elementos, para el filósofo francés constituye el desbordamiento o la excedencia de la alteridad que testimonia su separación respecto al Mismo. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta fenomenológicamente que lo Infinito y el rostro del otro hombre realmente desbordan o exceden al Mismo y, por obra de esta excedencia, manifiestan su irreductibilidad y su separación respecto de él? Veámoslo a continuación.

⁶³⁹ *TI*, p. 278. En otro texto, Levinas expresa la misma idea con otras palabras: “Hay el Mismo y el Otro. Y hay una ruptura entre el Mismo y el Otro.” Emmanuel Levinas, “La séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 265. Traducción nuestra.

3.1 Lo Infinito

Como vimos al comienzo de este capítulo, la crítica levinasiana a la idea de totalidad apunta contra la lógica de la inmanencia promovida tradicionalmente por la filosofía occidental la cual consiste, recordemos, en reducir a lo Mismo –mediante una representación, objetivación o tematización- lo que originariamente se presenta como otro. Frente a este panorama, Levinas inquiere si fuera de un discurso teológico⁶⁴⁰ y ontológico, la pregunta por Dios puede revelar un sentido trascendente y, por ende, irreductible a la representación inmanente que de él pueda hacerse el Mismo⁶⁴¹, o, según sus palabras, si Dios puede significar “de otra manera que significado en un tema.”⁶⁴² No es que con ello se refiera a una determinada noción de Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas⁶⁴³, sino al sentido que tiene para el hombre el advenimiento de Dios a su pensamiento o idea⁶⁴⁴. Para dar respuesta a tales inquietudes Levinas confiesa abierta y frecuentemente, como es bien sabido, haberse inspirado en la tercera de las ‘Meditaciones metafísicas’ de Descartes, en la que el filósofo moderno encuentra una prueba de la existencia de Dios: dado que encuentro en mí la idea de lo Infinito y, por otra parte, dado que yo mismo –un ser finito- no puedo haberla producido, es necesario admitir que un Dios infinito la ha puesto en mí y que, por lo tanto, Dios existe. Sin embargo, a los ojos de Levinas la ‘aportación insuperable’ de la idea cartesiana del Infinito, de la cual nuestro autor pretende retener su estructura formal, no consiste en probar la existencia de Dios sino, fundamentalmente, en evidenciar el desbordamiento de un pensar por aquello hacia lo cual apunta dicho pensar⁶⁴⁵. Nuestro autor escribe:

⁶⁴⁰ “La posibilidad de una trascendencia que se mantiene como tal, es decir absoluta, a pesar de la relación en la que ingresa por la revelación (...) puede ser pensada filosóficamente, es decir, con independencia de la autoridad de la Escritura y de su exégesis.” Emmanuel Levinas, “El nombre de Dios según ciertos textos talmúdicos”, en *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 193.

⁶⁴¹ Cf. Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, p. 88.

⁶⁴² *Op. cit.* p. 94.

⁶⁴³ Cf. *TI*, p. 100.

⁶⁴⁴ Cf. Jesús María Ayuso, “Introducción”, en: Emmanuel Levinas *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*, trad. J. M. Ayuso, Madrid, Encuentro, 2006, p. 9.

⁶⁴⁵ El desbordamiento de lo Infinito respecto del pensamiento que tiende hacia él es comparado por nuestro autor con el encandilamiento sufrido por los ojos ante el exceso de luz y con la acción abrasadora del fuego que envuelve la piel: “Deslumbramiento en el que el ojo soporta más luz de la que puede;

“En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *yo pienso*, con un rigor inigualable. (...) Lo que aquí nos importa no son las pruebas de la existencia de Dios, sino la ruptura de la conciencia que no es una represión del inconsciente sino un despejarse o un despertar que sacude el ‘sueño dogmático’ que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto. La idea de Dios, *cogitatum* de una *cogitatio* que a *primera vista* la contiene, por cuanto significa lo no-contenido por excelencia (...) rebasa toda capacidad; su ‘realidad objetiva’ de *cogitatum* hace estallar la ‘realidad formal’ de la *cogitatio*. Lo que, tal vez, echa por tierra –*avant la lettre*– la validez universal y el carácter original de la intencionalidad. Nosotros decimos: la idea de Dios hace saltar en pedazos aquel pensamiento que –como cerco, sinopsis y síntesis– no hace sino encerrar en una presencia, re-presenta, reduce a la presencia o deja ser.”⁶⁴⁶

El aspecto formal de la reflexión cartesiana que, a juicio de Levinas, permite hablar de Dios desde una perspectiva filosófica respetuosa de la trascendencia, consiste en señalar la desmesura o desproporción entre lo que llama la ‘realidad objetiva’ y la ‘realidad formal’ de la idea de Dios que, según afirma, pone en jaque la intencionalidad de la conciencia y su pretensión de plena adecuación al objeto. Si “lo Infinito (...) desborda la idea de lo Infinito”⁶⁴⁷ es porque lo Infinito nombra la inconmensurabilidad o “*inadecuación por excelencia*”⁶⁴⁸, la ineficacia de toda representación⁶⁴⁹ y, por ende, la irreductibilidad de lo Otro al Mismo⁶⁵⁰. Lo Infinito no es,

ignición de la piel que toca y no toca aquello que, por encima de lo que puede ser cogido, quema.” Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, p. 100.

⁶⁴⁶ Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, pp. 94-95.

⁶⁴⁷ *TI*, p. 75.

⁶⁴⁸ *TI*, p. 53. Cursivas en el texto.

⁶⁴⁹ Cf. Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, p. 139.

⁶⁵⁰ Aunque no encontremos en este punto un aval textual, creemos que podemos señalar otro aspecto de la filosofía de Rosenzweig que deja su impronta en el pensamiento de Levinas. Recordemos que *ER I* descansa sobre el supuesto según el cual el ser o lo que es excede a lo que puede ser pensado. Muy afín a tal supuesto nos resulta la afirmación levinasiana, según la cual la maravilla de la idea de Infinito es la “excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo.” *TI*, p. 53.

en consecuencia, algo susceptible de ser acaparado por el pensamiento y, por ello, es necesario no considerarlo como objeto⁶⁵¹ ni como correlato de mi idea.

“Lo Infinito es *alteridad inasimilable*, diferencia absoluta en relación a todo lo que se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia y se rememora, en relación a todo lo que se presenta y se representa y, en esa medida, se ‘contemporiza’ con lo finito y con lo Mismo.”⁶⁵²

Hasta aquí, hemos analizado lo que a criterio de Levinas constituye el aporte fundamental de la concepción cartesiana de lo Infinito, es decir, su carácter de irreductible y desbordante respecto de todo pensamiento objetivante que tienda hacia ella. Sin embargo, tal aspecto no es el único que Levinas rescata de la meditación cartesiana. Hay uno más, y concierne a la singular situación de que el Infinito ha sido ‘puesto’ en el pensamiento en la forma de una idea. Que el *cogito* o la cosa pensante encuentre en sí una idea que no ha pensado por sí mismo sino que ha sido ‘puesta’ en su interior da cuenta de una cierta afección o pasividad originaria por parte del sujeto. En sus palabras:

“La tercera meditación anuncia de alguna manera que tengo antes en mí la noción de lo Infinito que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo. Idea de lo Infinito, *Infinito en mí*, no puede ser sino pasividad de la conciencia (...) pasividad de un traumatismo tras del que la idea de Dios hubiera sido implantada o puesta en nosotros. (...) ¿Puede ponerse una idea en un pensamiento y abjurar de sus títulos de nobleza socrática, de su nacimiento inmanente en la reminiscencia, es decir, de su origen en la presencia misma del pensamiento que la piensa o en la recuperación de dicho pensamiento por el recuerdo?”⁶⁵³

Crítico de la mayéutica en tanto modelo del saber regido por la lógica de la inmanencia, Levinas subraya la paradójica situación “de una idea ‘puesta’ en mí,

⁶⁵¹ Cf. *TI*, p. 106. “Escuchar la palabra divina no remite a reconocer un objeto, sino a estar en relación con una sustancia que desborda su idea en mí, que desborda lo que Descartes llama su ‘existencia objetiva’.” *TI*, p. 100.

⁶⁵² Emmanuel Levinas, “¿Un Dios hombre?”, en: *EN*, p. 75. Cursivas añadidas.

⁶⁵³ Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, pp. 96-97.

mientras que Sócrates nos enseñó que es imposible *poner* una idea en un pensamiento sin haberla encontrado ya en él. Mientras que para el antiguo la función del maestro consiste en ayudar al discípulo a recuperar lo ya sabido pero olvidado, esta idea puesta en mí “introduce en mí lo que no estaba en mí”⁶⁵⁴, “enseña lo que se ignora”⁶⁵⁵, es para mí una revelación⁶⁵⁶ y, en tanto que no proviene de mí mismo sino del exterior, constituye por sí misma una novedad: “Lo absolutamente nuevo es el Otro.”⁶⁵⁷

Recapitulando lo hasta aquí dicho, la idea de lo Infinito –que tanto Descartes como Levinas asocian con Dios⁶⁵⁸- se revela como algo que permanece siempre exterior e irreducible al pensamiento y, a la vez, como algo interior al pensamiento que tiende hacia él. En palabras de Levinas: “La relación con lo Infinito (...) [implica] la doble estructura de lo Infinito presente a lo finito, pero también fuera de lo finito.”⁶⁵⁹ En otro texto precisa que el prefijo “*in* de lo *Infinito* significa a la vez el *no* y el *en*”⁶⁶⁰, es decir, el *no* indica su irreductibilidad y el *en* su implantación o presencia dentro del hombre. Según creemos, Levinas toma indirectamente de Rosenzweig la convicción de que la idea de lo Infinito no es sino una facticidad, esto es, una idea *padecida* por el pensamiento pero no construida por él, sólo que a diferencia del filósofo alemán, el lituano tiñe ese padecimiento con un tinte de exigencia moral: como veremos al abordar la noción de rostro, esa singular idea implantada en el interior del sujeto y padecida por él lo obliga a responder por quien no quiere responder.

Como hemos de mostrar a continuación, el concepto de separación también es usufructuado por nuestro autor para referirse a la relación misma entre el Yo y lo absolutamente Otro o Infinito. En efecto, Levinas afirma que entre el Yo separado por su gozo y lo Infinito trascendente a su pensamiento “se extiende una distancia absoluta”⁶⁶¹, una separación infranqueable, imprescindible para preservar la trascendencia.

⁶⁵⁴ *TI*, p. 217.

⁶⁵⁵ Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de lo Infinito”, en: *DEHH*, p. 246.

⁶⁵⁶ Cf. *TI*, p. 52.

⁶⁵⁷ *TI*, p. 232.

⁶⁵⁸ “Un Infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar lugar a un ser separado, *existe divinamente*.” *TI*, p. 126. Cursivas añadidas.

⁶⁵⁹ *TI*, p. 224.

⁶⁶⁰ Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, p. 96.

⁶⁶¹ *TI*, p. 161.

“Relación con otro, con aquel que, precisamente debido a su diferencia irreductible, escapa a un saber tematizante y, por ello, siempre asimilador. Relación que, por consiguiente, nunca se convierte en correlación. Se trata de una relación que, estrictamente hablando, no podría calificarse como relación, ya que faltaría entre sus términos la comunidad de la sincronía que ninguna relación puede negar a sus términos como comunidad última. Y, sin embargo, relación con Otro. Relación y no-relación.”⁶⁶²

En esta relación sin relación o relación que mantiene la distancia entre los términos la separación propia de ambos subsiste o ‘se absuelve’ a pesar de la relación⁶⁶³; y es necesario que ello ocurra, puesto que de lo contrario su separación absoluta “sería ilusoria”⁶⁶⁴ o meramente aparente. Por ello, una relación cuyos términos son absolutos, impide la reconstrucción de una totalidad teórica: “el metafísico [el Yo] y lo Otro no se *totalizan*.”⁶⁶⁵ A esta relación decide bautizarla, ni más ni menos, con el nombre “metafísica”:

“La trascendencia designa una relación con una realidad absolutamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo, sin que la relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique la identidad misma del Mismo. (...) Hemos llamado *metafísica* a esta relación.”⁶⁶⁶

Conviene aclarar la singular concepción levinasiana concerniente a la metafísica. Ésta busca diferenciarse del vicio que –a su criterio- ha envilecido a la tradición filosófica occidental, es decir, del vicio de reducir el ser de lo Otro al Mismo. La metafísica en Levinas adquiere por ello una orientación ética: su esencia estará pautada por la no-violencia o el respeto de la exterioridad⁶⁶⁷. Hemos arribado, así, a

⁶⁶² Emmanuel Levinas, “Hermenéutica y más allá”, en: *EN*, p. 94.

⁶⁶³ Cf. Emmanuel Levinas, “La Séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 285.

⁶⁶⁴ *TI*, p. 87.

⁶⁶⁵ *TI*, p. 59.

⁶⁶⁶ *TI*, pp. 65-66.

⁶⁶⁷ Cf. *TI*, p. 66.

uno de los ejes principales de la obra levinasiana, esto es, a su concepción de la metafísica como Deseo de lo absolutamente Otro, de lo separado, de lo absuelto⁶⁶⁸. Anteriormente anticipamos que Levinas opone de un modo radical el Deseo a la necesidad ‘material’ puesto que ésta, en principio, puede ser satisfecha, en cambio el Deseo de lo Infinito, el Deseo ‘metafísico’ o ‘espiritual’⁶⁶⁹ o Deseo de lo Otro es insaciable. En efecto, este Deseo metafísico no es sino lo Infinito en mí que *significa* como Deseo del Otro, esto es, como un estar originaria y pre-voluntariamente afectado de tal modo que ya siempre me hallo orientado o tendido hacia el Otro, bajo la forma concreta de la susceptibilidad por su propia vulnerabilidad y la responsabilidad ineludible (sin negar mi propia pasividad constitutiva) por él. Como es sabido, Levinas es contundente a la hora de oponer necesidad y Deseo⁶⁷⁰. En términos generales, podríamos decir que la necesidad, natural y pre-metafísica, constituye un movimiento hacia lo que es otro sólo en un primer momento –puesto al relacionarse con el Mismo ‘pierde’ su alteridad-, mientras que el Deseo constituye un movimiento que conduce a lo que es trascendente siempre⁶⁷¹ y en todo momento. La necesidad se origina en un ser finito y lo impulsa a salir de sí en busca de alimentos y, cuando los encuentra, los asimila o reduce a sí, trazando un itinerario que finaliza con un retorno a su interior. En eso consiste, como vimos, su dependencia feliz. El Deseo, en cambio, no parte de una carencia o de un vacío del Yo, no es una indigencia que pueda ser llevada a la riqueza, sino que es una indigencia anclada *en* la riqueza: el Deseo supone la autosuficiencia y la felicidad alcanzada en el gozo, de modo que sin gozo del mundo no puede haber Deseo de lo Infinito⁶⁷². Más allá de todo lo que pueda faltar o satisfacer al Yo se encuentra el Deseo, especie de “necesidad de lujo”⁶⁷³, que es una afección padecida

⁶⁶⁸ Cf. *TI*, p. 308.

⁶⁶⁹ Cf. *TI*, p. 136.

⁶⁷⁰ “Nos oponemos en todo este libro a la analogía entre verdad [es decir, la exterioridad ‘radical’ o lo Deseable] y alimento. Precisamente porque el Deseo metafísico está sobre la vida y porque no se puede hablar aquí de saciedad.” *TI*, p. 133.

⁶⁷¹ Cf. Jacques Derrida, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 126.

⁶⁷² “El Deseo metafísico que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que goza, egoísta y satisfecho, no proviene del gozo.” *TI*, p. 166. El riesgo del ‘paganismo’ tiene que ver con la aceptación del gozo y el rechazo de lo Infinito, es decir, con la posibilidad que tiene el Mismo de mantener la puerta cerrada hacia el exterior y llevar perpetuamente una existencia egoísta. Volveremos a este punto en el próximo capítulo.

⁶⁷³ *TI*, p. 86.

por el Mismo, que encuentra en él, pero que no tiene su origen en el sujeto sino en algo que es exterior a él⁶⁷⁴. Una nota decisiva en la contraposición levinasiana entre Deseo y necesidad es que mientras que lo Otro Deseado es irreductible a una idea, aquello a lo que tiende la necesidad es adecuado a la idea que de ella puede formarse el Yo, de modo que su ser resulta suspendido: “la distancia (...) que separa, en todas nuestras representaciones, el acto mental de su objeto (...) no excluye –y en realidad implica- la posesión del objeto, es decir la suspensión de su ser.”⁶⁷⁵

Dijimos recientemente que, según Levinas, los términos involucrados en la relación metafísica ‘se absuelven’ de ella a pesar de participar en ella. Resulta necesario precisar cómo se produce en cada caso esa ‘absolución’, es decir, cómo el ser finito y lo Infinito pueden, al relacionarse, mantenerse absolutos. Según Levinas:

“Para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no quede en una absorción en la inmanencia que así retornaría, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable –cercano pero diferente- como Santo. Lo que no es posible más que si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro. La remisión al otro (...) es responsabilidad para con el prójimo.”⁶⁷⁶

Al ordenarme hacerme responsable por mi prójimo, el deseo de lo Infinito que padezco se convierte en deseo de lo indeseable. En otras palabras, el padecimiento del deseo de Dios, que es lo que permite que mi constitutiva cerrazón pueda abrirse, revierte mi egoísmo en responsabilidad por quien no quiero responsabilizarme, esto es, el otro hombre en cuanto indeseable.

Antes de avanzar, sinteticemos lo dicho en este apartado. Levinas se inspira en la tercera meditación metafísica cartesiana pero no para probar con ella la existencia de Dios sino para pronunciar un discurso filosófico acerca de Dios en el que no quede

⁶⁷⁴ Cf. *TI*, p. 85. “El ‘término’ de este movimiento a la vez crítico y espontáneo –y que no es, propiamente hablando, un término, porque no es un fin, sino el principio que solicita una Obra sin recompensa, una liturgia-, no se llama más ser. Y es aquí, tal vez, donde se puede percibir cómo una meditación filosófica se ve necesitada a recurrir a nociones como Infinito o Dios.” Emmanuel Levinas, “La significación y el sentido”, en: *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993, p. 67. En adelante *HOH*.

⁶⁷⁵ *TI*, p. 73.

⁶⁷⁶ Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, pp. 101-102.

reducido a una idea. Dicha meditación tiene a su juicio el valor de poner de manifiesto una relación en la que uno de los términos involucrados sobrepasa absolutamente al otro, es decir, señala la desmesura o irreductibilidad de lo Infinito respecto a la idea que el pensamiento pueda hacerse de él. Lo Infinito, nos dice Levinas, se muestra a la vez exterior e interior al *cogito* y por ello representa la posibilidad de contener más de lo que es capaz de sacar de sí, de ser enseñado, de aprender algo completamente nuevo, algo que por sí mismo aún no sabe. La relación entre el sujeto finito que piensa y lo Infinito ‘puesto’ en el pensamiento se produce a juicio de Levinas no como conocimiento objetivo, sino como Deseo imposible de satisfacer en un ser egoísta que ya tiene todas sus necesidades materiales satisfechas. La presencia de lo Deseado en el ser que desea es padecida como la obligación moral de responder al llamado del indeseado, el prójimo. Podemos decir que para Levinas así como la identidad del Yo se origina a partir de su relación gozosa con el mundo natural, la relación ética o relación ‘cara-a-cara’ se origina a partir de lo Infinito que es padecido por el Mismo como un Deseo desbordante de toda idea. A nuestro juicio, es innegable en este punto una apropiación levinasiana de la idea de Rosenzweig según la cual, recordemos, el concepto metafísico de Dios no es producido sino padecido por el pensamiento que lo piensa. Sin embargo, a diferencia del filósofo alemán para quien el mero concepto de Dios no comporta aún ninguna obligación moral, para Levinas la misma idea de Dios o la implantación de lo Infinito en el pensamiento además de testimoniar la presencia de una realidad irreductible a sí mismo, exige un compromiso ineludible respecto de las necesidades materiales del prójimo. De acuerdo con el lituano la ‘verdadera trascendencia’, aquella que ordena bondad frente al rostro del otro, sólo se produce en esta relación de Deseo de lo Infinito, puesto que si bien es cierto que en la necesidad el sujeto se trasciende a sí mismo al dirigirse hacia lo otro del mundo, al cabo retorna a sí, en cambio, “el deseo metafísico no aspira al retorno.”⁶⁷⁷

Consideraremos a continuación de qué manera el rostro, noción medular y más conocida de la ética metafísica levinasiana, se presenta como separado por su propia alteridad desbordante o excedente respecto del Mismo y su comprensión del ser.

⁶⁷⁷ TI, p. 58.

3.2 El rostro

Al examinar la concepción levinasiana de lo Infinito y su desbordamiento respecto de la idea que pretende acapararlo vimos que en el análisis surgió un elemento vinculado estrechamente a aquél: el otro hombre o el prójimo como el indeseable. Ahora bien, de acuerdo con Levinas, el prójimo tiene un modo particular de presentarse ante el Mismo que, al igual que lo Infinito, “supera *la idea de lo Otro en mí*.”⁶⁷⁸ Ese modo que tiene el prójimo de presentarse ante mí es denominado ‘rostro’ por Levinas⁶⁷⁹. El rostro excede mi capacidad de tematización en cuanto no puedo dar cuenta de su propia alteridad y vulnerabilidad, como así tampoco de su capacidad de asignarme a la responsabilidad por él. En base a ello podemos decir que la trascendencia de lo Infinito, que quiebra la adecuación entre el pensamiento y lo pensado, sirve a Levinas como modelo para indicar la trascendencia del rostro del otro hombre, que igualmente pone en jaque la espontaneidad y la capacidad de síntesis operada por el *yo pienso*⁶⁸⁰. Existe entre lo Infinito y el rostro del prójimo un vínculo de carácter moral, puesto que lo Infinito se expresa en los rostros humanos⁶⁸¹ y desde allí impone al Yo una obligación por el prójimo.

“Lo Infinito se trasciende en lo finito, *atraviesa* lo finito en el hecho de que me ordena al prójimo. (...) Lo Infinito como trascendencia, al rechazar la objetivación (...) significa de manera ética. *Significa* en el sentido en el que se dice *significar una orden; ordena*.”⁶⁸²

Según la perspectiva de nuestro autor, para quien la idea de Infinito es también la idea de Dios⁶⁸³, “la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano”⁶⁸⁴,

⁶⁷⁸ *TI*, p. 74.

⁶⁷⁹ *Ibidem*. De ahí que nuestro autor afirme que “*lo Infinito se presenta como rostro* en la resistencia ética que paraliza mis poderes.” *TI*, p. 213, cursivas añadidas.

⁶⁸⁰ La “situación [que quiebra la totalidad] es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término Infinito.” *TI*, p. 50-51.

⁶⁸¹ Cf. Emmanuel Levinas, “¿Es fundamental la ontología?”, en: *EN*, p. 20.

⁶⁸² Emmanuel Levinas, “Dios y la filosofía”, en: *DDQVI*, pp. 110 y 111.

⁶⁸³ Cf. Emmanuel Levinas, “Sobre la idea de Infinito en nosotros”, en: *EN*, p. 260.

puesto que “Dios sólo manda por medio de los hombres para quienes hay que actuar.”⁶⁸⁵ De modo que el Dios no tematizable o invisible, al que ninguna relación podría dar alcance puesto que no es término de ninguna relación, ni siquiera de la intencionalidad, sino Infinito, ese Dios –sostiene Levinas- se expresa en el rostro del prójimo⁶⁸⁶ y es a partir de la relación ética que el Mismo establece con el prójimo como “esa desmesurada palabra [‘Dios’] alcanza un significado para el pensamiento, y no a la inversa.”⁶⁸⁷ A fin de que la relación con el otro sea de naturaleza ética y, por ende, a fin de que “la palabra *Dios* tenga sentido”⁶⁸⁸, es preciso poner las necesidades materiales y los intereses del prójimo por encima de los propios:

“En esta actitud de santidad hay un vuelco tal del orden normal de las cosas, de lo natural de las cosas, de la persistencia en el ser de la ontología de las cosas y de lo viviente, que para mí es el momento en el que por lo humano, el más allá del ser – Dios- me viene a la idea.”⁶⁸⁹

Al plantear un vínculo tan cercano entre el rostro del prójimo y lo Infinito, Levinas se ve movido a hacer una aclaración: “Entiéndase bien, no es que el otro hombre deba ser considerado Dios o que Dios, el Tú Eterno, se encuentre sin más en alguna prolongación del Tú.”⁶⁹⁰ “El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura donde se revela Dios.”⁶⁹¹ El rostro del prójimo no es, pues, ni Dios ni la personificación de Dios, sino que lo significa, vale decir, permite que la palabra ‘Dios’ acuda a la mente de quien

⁶⁸⁴ *TI*, p. 101. En la misma línea afirma: “La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro.” Emmanuel Levinas, “Conversación con Bertrand Révillon”, en: ídem, *Los imprevistos de la historia*, trad. Tania Checchi, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 194. Como señala José María Aguilar, “para Levinas, si Dios tiene algún sentido para el hombre, éste está unido a la relación con el Otro (a la carga ética que tiene esta relación)”. José María Aguilar López, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Levinas*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 278.

⁶⁸⁵ Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de lo Infinito”, en: *DEHH*, p. 253.

⁶⁸⁶ Cf. Emmanuel Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en: *DDQVI*, p. 216.

⁶⁸⁷ *Op. cit.*, p. 198.

⁶⁸⁸ Emmanuel Levinas, “Hermenéutica y más allá”, en: *EN*, p. 97.

⁶⁸⁹ F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 77. “En esta preeminencia del otro hombre sobre mi propio yo (...) Dios viene a la idea.” Emmanuel Levinas, “Conversación con Bertrand Révillon”, en: ídem, *Los imprevistos de la historia*, p. 194.

⁶⁹⁰ Emmanuel Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en: *DDQVI*, p. 198.

⁶⁹¹ *TI*, p. 102.

responde a su orden, al menos en el momento en el que responde, pero esta significación de Dios se revela como irreductible a un saber sobre Dios⁶⁹². Sin embargo, que lo Infinito sea incognoscible no equivale a decir que sea inaccesible. Hay una vía de acceso a él, y esa vía es precisamente la de la relación de hombre a hombre⁶⁹³ o, como le agrada decir a Levinas, relación cara a cara. En sus palabras, “es posible aproximarse a la idea de Dios partiendo de lo absoluto que se manifiesta en la relación con los demás”⁶⁹⁴ dado que “por mi relación con el otro yo me relaciono con Dios.”⁶⁹⁵ La significación de la idea de ‘Dios’ no radica en que el Yo se haga *de hecho* responsable del prójimo y se ponga a su servicio, sino en el hecho de que el Yo padece un deseo indeseable, es decir, en el hecho de que es imposible que el Yo no sea originariamente afectado por la vulnerabilidad del prójimo y, en consecuencia, en la imposibilidad que le sea indiferente. Que frente a la menesterosidad del prójimo el Yo pueda, en un segundo momento, decidir ocuparse de él o abandonarlo, es –como vimos– algo secundario a los ojos de Levinas: lo primordial, lo que pone en juego el sentido de la palabra ‘Dios’, tiene que ver con una imposible indiferencia por la vida de otros seres humanos o, dicho positivamente, en la posibilidad que tiene el Mismo de trascender su egoísmo vital e invertirlo en preocupación por el otro hombre. De ahí que en las primeras páginas de *TI* Levinas escriba que “el análisis de la idea de lo Infinito a la cual sólo se accede a partir de un Yo, se terminará con la superación de lo subjetivo.”⁶⁹⁶ Dicha superación consiste precisamente en el paso de un ser concernido sólo por sí mismo a ser un ser responsable y concernido por el prójimo. En ese paso se testimonia el pasar de Dios entre el sujeto y el prójimo. Paso que le confiere al otro el estatus de rostro, al Mismo su condición de subjetividad y a ambos su más propia humanidad. Es que, a juicio del

⁶⁹² Cf. Catherine Chalié, *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, trad. María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2004, p. 209.

⁶⁹³ Cf. *EI*, p. 71.

⁶⁹⁴ Emmanuel Levinas, “Derechos humanos y buena voluntad”, en: *EN*, p. 246.

⁶⁹⁵ Emmanuel Levinas, “Una religión para adultos”, en: *DL*, p. 62. La misma idea es expresada con otras palabras: “el movimiento mismo que conduce hacia el otro conduce hacia Dios.” Emmanuel Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en: *DDQVI*, p. 196. Levinas declara estar de acuerdo en este sentido con un pasaje del capítulo 25 del Evangelio de San Mateo, referido al final de los tiempos: *Los justos responderán: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber, emigrante y te recibimos, desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o encarcelado y fuimos a visitarte? El rey les contestará: Les aseguro que lo que hayan hecho a uno solo de éstos, mis hermanos menores, me lo hicieron a mí.* Allí, asegura, “se presenta la relación con Dios como relación con otro hombre.” Emmanuel Levinas, “Filosofía, justicia y amor”, en: *EN*, p. 135.

⁶⁹⁶ *TI*, p. 75.

lituano, el hombre alcanza su plena condición humana en esa responsabilidad “que proviene de un dios –o de Dios-, que lo contempla en el rostro del otro ser humano, su prójimo, lugar original de la Revelación.”⁶⁹⁷

Hasta aquí hemos señalado el vínculo que Levinas encuentra entre Infinito y rostro, es decir, que éste es la expresión de aquél o el lugar donde Dios se revela y donde el Yo recibe un mandato⁶⁹⁸. A continuación examinemos más de cerca de qué manera el rostro se presenta como separado o desbordante respecto de la idea que de él pueda hacerse el Mismo. Lo primero que en este sentido ha de tenerse en cuenta es que “la palabra *rostro* no ha de entenderse en sentido estricto”⁶⁹⁹, es decir, la primera aproximación a él será negativa en cuanto el término ‘rostro’ no nombra la parte del organismo humano conformado por los ojos, la nariz, la frente, la boca, etc. Si bien la relación con él implica de algún modo elementos perceptivos, Levinas asegura que lo que es específicamente rostro no se reduce sólo a la intuición sensible, sino a todas las formas de tematización: al concepto, a la idea, al símbolo⁷⁰⁰.

“El rostro está presente en su negación a ser contenido [por el Mismo]. En este sentido, no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.”⁷⁰¹

Más allá de toda percepción sensible o idea teórica, el rostro se presenta ante el Mismo como una realidad no-plástica, es decir, desbordante de las imágenes a la medida de la visión del observador. En su encuentro con el rostro, el Mismo o yo *pienso* no puede tematizar la alteridad del otro, puesto que, en tanto rostro, se le presenta como algo no-fenoménico, separado e irreducible a una idea.

⁶⁹⁷ Emmanuel Levinas, “Post-Scriptum”, en: *ARFH*, p. 24.

⁶⁹⁸ En continuidad con estas afirmaciones, Levinas presentará en *DOMS* la noción del Otro como el lugar del Bien, es decir, el lugar donde acontece la interpelación a la bondad, a la responsabilidad. La bondad del Mismo no proviene de su interior, sino que le viene de fuera, del rostro que lo solicita. Cf. *DOMS*, p. 150 y Ángel E. Garrido-Maturano, “Los modos de manifestación de la alteridad y su articulación en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en: *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía*, vol. 8, nº 2, 1994, pp. 86-90.

⁶⁹⁹ Emmanuel Levinas, “El otro, la utopía y la justicia”, en: *EN*, p. 276.

⁷⁰⁰ Cf. Emmanuel Levinas, “El nombre de Dios según ciertos textos talmúdicos”, en: *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, p. 194.

⁷⁰¹ *TI*, p. 207. Cf. asimismo *EI*, p. 71.

“Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, [el rostro] se presenta allí de pronto como absoluto. El Yo se desprende de la relación pero en el seno de la relación con *un ser absolutamente separado*.”⁷⁰²

Ahora bien ¿qué experiencia concreta permite constatar al Mismo de una manera positiva que, en relación a él, el rostro del otro se muestra separado? De acuerdo con el filósofo de origen lituano, esta experiencia tiene que ver con una aptitud expresiva propia del Otro, irreducible a un cúmulo de experiencias cognoscitivas o perceptivas del Mismo. Podemos decir que Levinas habla positivamente del rostro como de aquel existente capaz de expresarse por sí mismo y expresar su propia e irrepresentable vulnerabilidad con total independencia, por ende, de la mediación de imágenes o categorías conceptuales elaboradas por el entendimiento del Mismo. En abierta oposición a la ontología heideggeriana que hace prevalecer el ser sobre el ente de modo tal que el sentido de éste sólo se devela por la apertura del horizonte de aquél, Levinas escribe:

“El rostro (...) no se manifiesta por estas cualidades, sino *kat autó*. Se expresa. En contra de la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su ‘forma’, la totalidad de su ‘contenido’, para suprimir a fin de cuentas la distinción de forma y contenido. (...) La noción de rostro (...) 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 recibe.”⁷⁰³

Unas páginas más adelante, continúa exponiendo la misma idea:

⁷⁰² *TI*, p. 228. Cursivas añadidas. En otro texto, insiste en la absoluta separación del rostro: “Esta alteridad, esta *separación absoluta* se manifiesta en la epifanía del rostro.” Emmanuel Levinas, “Determinación filosófica de la idea de cultura”, en: *EN*, p. 215. Cursivas añadidas.

⁷⁰³ *TI*, pp. 74-75.

“Contrariamente a todas las condiciones de visibilidad de los objetos, el ser [esto es, el rostro] no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo, está presente como el que dirige esa manifestación (...) *La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que 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.”⁷⁰⁴

La expresión o el habla del rostro constituyen, según Levinas, su auto-presentación⁷⁰⁵ o auto-revelación⁷⁰⁶ ante el Mismo. Pero al hablar, también significa: “no es que el rostro reciba una significación *con relación* a algo. El rostro significa por sí mismo”⁷⁰⁷ o, dicho con mayor precisión, “el rostro se significa”⁷⁰⁸ puesto que su sentido no depende de una labor interpretativa o de una hermenéutica realizada por mi pensamiento o por mis modos de aprehender las relaciones entre los elementos de la totalidad, sino que es una “significación sin contexto.”⁷⁰⁹ El ‘contenido’ expresado o significado por el rostro del prójimo no devela un mundo interior, previamente cerrado, que permitiría al Mismo comprenderlo o apresarlos⁷¹⁰, sino que su ‘contenido’ es su propia vulnerabilidad y, a la vez, es una orden dirigida al Mismo: “no matarás”.

Según se sabe, para referirse al prójimo que se manifiesta en su rostro Levinas se vale de las figuras bíblicas de la debilidad: el Otro es siempre identificado con la viuda, el huérfano, el pobre y el extranjero. Con ello nuestro autor pretende dar cuenta del contraste ontológico entre el Otro, que es un ser que padece necesidades o privaciones de distintos órdenes⁷¹¹, y el Mismo, que es un ser egoístamente satisfecho. La

⁷⁰⁴ *TI*, p. 89.

⁷⁰⁵ Cf. *TI*, p. 213.

⁷⁰⁶ Cf. *TI*, p. 207.

⁷⁰⁷ *TI*, p. 271.

⁷⁰⁸ *TI*, p. 159.

⁷⁰⁹ *TI*, p. 50.

⁷¹⁰ Cf. *TI*, p. 225.

⁷¹¹ Como en el caso del Mismo, Levinas concibe al hambre como la necesidad más fundamental del otro hombre. La presencia del rostro supone en el Mismo un absurdo ontológico, esto es, la inversión del

expresión del rostro del prójimo, “voz que crece dentro de mí antes de toda expresión verbal”⁷¹², puede ser comprendida desde esta óptica como la vulnerabilidad de un ser expuesto a mi egoísmo, mi indiferencia y, en último término, a la muerte.

“Antes de toda expresión particular (...) [el rostro es] desnudez y desembozo de la expresión en cuanto tal, es decir, la extrema exposición, lo indefenso, la vulnerabilidad misma. Exposición extrema (...) como un disparo ‘a quemarropa’.”⁷¹³

“El rostro del otro (...) es la exposición a la muerte: desnudez, pasividad y vulnerabilidad pura. El rostro como la mortalidad misma del otro hombre.”⁷¹⁴

Pero, al presentarse, el rostro no sólo expresa su vulnerabilidad o mortalidad esencial, como tentando a realizar un homicidio⁷¹⁵, sino que también interpela al Mismo a través de una orden, más precisamente, a partir de una prohibición: “La expresión original [es] ‘no matarás’”⁷¹⁶ o, dicho positivamente, “eres responsable de la vida de ese otro absolutamente otro”⁷¹⁷, “como si yo tuviese que responder de la muerte y, en consecuencia, de la vida de otro.”⁷¹⁸

“El rostro significa: ‘No matarás’, no debes matarme. Es su humildad, su desamparo, su indigencia, pero, al mismo tiempo, precisamente, el mandamiento ‘No matarás’. Es aquello que se expone al asesinato y que se resiste al asesinato. He ahí la

conatus essendi, por el cual el hambre del otro tiene prioridad sobre el hambre de uno mismo. “Que yo coma es importante, pero es más importante todavía que el otro coma.” Hans Joachim Lenger, *Emmanuel Levinas: Visage et violence première. (Phénoménologie de l'éthique). Une interview*, en: Arno Münster, “La différence comme non-indifférence”, Éditions Kimé, París, 1995, p. 138. En un tono más extremo, Levinas afirma: “Comer, complacerse en comer, es asqueroso; pero el hambre del otro es algo sagrado.” F. Poirié, “Emmanuel Levinas. Ensayos y conversaciones”, p. 75.

⁷¹² Emmanuel Levinas, “La proximité de l'autre”, en: *AT*, p. 113.

⁷¹³ Emmanuel Levinas, “Del uno al otro. Trascendencia y tiempo”, en: *EN*, p. 175. Exactamente la misma expresión la encontramos en “Philosophie et transcendance”, en: *AT*, p. 44.

⁷¹⁴ Emmanuel Levinas, “Diacronía y representación”, en: *EN*, p. 195.

⁷¹⁵ Cf. *TI*, p. 211. Según Jacques Rolland la alteridad trascendente se presenta en un modo fundamentalmente ambiguo. En el caso del rostro, esa ambigüedad tiene precisamente que ver con su resistencia absoluta a la muerte y, a la vez, con su provocación a cometer asesinato. Cf. Jacques Rolland, “L'ambigüeté comme façon de l'autrement”, en: *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, Éditions du Cerf, París, 1992, p. 439.

⁷¹⁶ *TI*, p. 212.

⁷¹⁷ Emmanuel Levinas, “Diacronía y representación”, en: *EN*, p. 195.

⁷¹⁸ Emmanuel Levinas “De la unicidad”, en: *EN*, p. 225.

esencia de esa relación del ‘No matarás’, que es todo un programa, que quiere decir ‘Tú me harás vivir’. Hay mil maneras de matar al otro, no sólo con un revolver; se mata al otro siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo. En consecuencia, ‘No matarás’ es lo principal, es la orden principal en la que el otro hombre es reconocido como aquel que se me impone.”⁷¹⁹

La prohibición del asesinato expresada en el rostro del prójimo constituye su resistencia –que no es ni fáctica ni física, sino moral⁷²⁰- a mis poderes, esto es, a mi libertad de reducir todo lo otro a mí mismo a partir de la comprensión⁷²¹. Frente a la resistencia moral del rostro, mis poderes se vuelven impotentes: “sobre él no puedo poder”⁷²², es decir, no sólo no puedo aprehender su expresión, sino que tampoco puedo anticiparla y, por ende, sólo me resta esperarla. Luego, desde el fondo de su vulnerabilidad, indefensión y mortalidad, y valiéndose de su absoluta resistencia, el rostro, con la autoridad de un amo⁷²³, un Señor⁷²⁴ o un Maestro⁷²⁵, me invoca, me asigna como responsable y me ordena salvar su vida “a pesar de la certeza de que todos los hombres somos mortales.”⁷²⁶

“El rostro es (...) de entrada un compromiso para mí, una llamada, la orden a ponerme a su servicio. No sólo del rostro, sino de la otra persona que en ese momento se me aparece a la vez en su desnudez, sin medios, sin nada que la proteja, en su indigencia y, al mismo tiempo, como el lugar en el que recibo un mandato.”⁷²⁷

⁷¹⁹ F. Guwy, “La asimetría en el rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas”, p. 22.

⁷²⁰ Cf. *TI*, p. 209.

⁷²¹ “El Otro metafísico se resiste a toda unificación conceptual con el Mismo. Nosotros lo tenemos aquí como la *separación absoluta*.” Emmanuel Levinas, “La séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 265. Traducción nuestra, cursivas añadidas.

⁷²² *TI*, p. 63.

⁷²³ Cf. *EI*, p. 75.

⁷²⁴ Cf. *TI*, p. 124.

⁷²⁵ Cf. *TI*, pp. 93, 95, 99.

⁷²⁶ Emmanuel Levinas, “Prefacio” a *HOH*, p. 15. En contra de la ontología heideggeriana que ve en la propia muerte el acontecimiento por el cual se accede al sentido de la existencia del hombre, Levinas opina que “hay que partir de la mortalidad del otro hombre para que mi no-indiferencia hacia el otro posea el significado irreductible de la socialidad y no se subordine a la prioridad de mi ser-para-la-muerte que mediría toda autenticidad, como querría *Ser y Tiempo*, donde la *Eigentlichkeit* –y nada me resultaría más propio, más *eigen*, que la muerte- descubre el significado de lo humano y su identidad.” Emmanuel Levinas, “Notas sobre el sentido”, en: *DDQVI*, p. 213.

⁷²⁷ F. Guwy, *op. cit.*, p. 20.

De este modo, la doble expresión de debilidad y de exigencia⁷²⁸ inscrita en el rostro del prójimo pone de relieve el carácter asimétrico de las relaciones interpersonales⁷²⁹. En efecto, según Levinas, el prójimo obtiene de su debilidad la autoridad para dirigirse hacia mí y obligarme a responder porque está “más cerca de Dios que Yo.”⁷³⁰ A diferencia de la asimetría de la relación Yo-Dios, en la cual Dios se ubica en una dimensión de altura y el Yo se encuentra siempre respecto de Él en un plano de inferioridad, la desigualdad entre el Mismo y el rostro del Otro reviste un sentido doble: el Yo, nos dice, es *a la vez* más y menos que el ser que se presenta en el rostro.

“Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda, el huérfano con los cuales estoy obligado.”⁷³¹

Menos que el rostro, que lo conmina a responder, y, simultáneamente, más que él, en la medida en que encuentra en sí todos los bienes que al otro le hacen falta; por ello mismo el Yo tiene la posibilidad de superar su existencia egoísta y ponerse al servicio del prójimo necesitado diciéndole “*Heme aquí*”. He ahí, según Levinas, el sentido definitivo de la existencia humana. Ante la presencia de una alteridad vulnerable que suplica por su vida y ordena a velar por ella se produce el cuestionamiento de la libertad del Yo o, lo que es lo mismo, el nacimiento de su conciencia moral. Prescindir en la consideración filosófica de la existencia vulnerable y demandante del rostro del otro

⁷²⁸ Cf. Emmanuel Levinas, “Filosofía, justicia y amor”, en: *EN*, p. 134.

⁷²⁹ “La moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, la viuda y el huérfano.” *TI*, p. 259.

⁷³⁰ Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de lo Infinito”, en: *DEHH*, p. 248. En la misma línea, afirma: “El viejo tema bíblico del hombre hecho a imagen de Dios cobra un sentido nuevo, pero es en el ‘tú’ y no en el ‘yo’ donde esta semejanza se anuncia.” Emmanuel Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en: *DDQVI*, p. 196.

⁷³¹ *TI*, p. 228.

hombre equivale, según Levinas, a existir como si yo fuera el único existente y como si todo a mi alrededor estuviese ahí para ser reducido y sometido a mí, para complacer mi necesidad y permitir la continuidad de mi ser; equivale, al fin y al cabo, a existir como si el sentido de la existencia fuera preocuparse por cuidar y conservar la propia vida. Pero, sostiene, antes que me sea posible teorizar o producir una comprensión ontológica sobre la realidad, me encuentro en sociedad con el rostro del otro hombre que me obliga y me hace responsable de su vida, de modo que el sentido último de mi existir no es el cumplimiento del *conatus essendi* y la preocupación por mí mismo⁷³² sino la responsabilidad y la preocupación por la existencia del prójimo.

En la descripción levinasiana de la expresión del rostro, que es aquello que manifiesta su esencial separación respecto del Mismo, creemos encontrar ciertos elementos que en el próximo capítulo nos permitirán argumentar a favor de nuestra tercera hipótesis, esto es, que el mundo natural tiene un rostro propio puesto que es un ser vulnerable que expresa su propia vulnerabilidad y convoca por ello la responsabilidad del sujeto. Respecto del rostro del prójimo, portador de una orden e instaurador de una responsabilidad, Levinas asegura que su expresión no supone necesariamente palabras articuladas en un determinado idioma, sino que es un “lenguaje sin palabras ni proposiciones”⁷³³, que se pronuncia aún en el silencio⁷³⁴, lenguaje, por ello, inaudible o inaudito⁷³⁵. Ello es así puesto que, aun cuando desde el punto de vista de la gramática y la lógica formal el lenguaje se presente como un sistema de signos gobernado por leyes de coherencia que transmiten significaciones, designan cosas y sucesos y predicen sus posibles relaciones, para Levinas el lenguaje es más de lo que meramente puede ser puesto en palabras y proposiciones: es toda expresión que exige una respuesta⁷³⁶. En tanto tal constituye un acontecimiento ético que proviene del rostro del Otro y que posibilita la inversión de la identidad egoísta del Mismo: éste ya no es identificación de sí, sino ofrenda de sí a través del lenguaje

⁷³² Al expresar su debilidad y exigir una respuesta, el rostro del otro hace que la identidad del Yo se vuelva “falta de audacia para afirmarse en el ser y en la piel.” Emmanuel Levinas, “Philosophie et transcendance”, en: *AT*, p. 42. Traducción nuestra.

⁷³³ Emmanuel Levinas, “Lenguaje y proximidad”, en: *DEHH*, p. 324.

⁷³⁴ Cf. *TI*, p. 208.

⁷³⁵ Cf. Emmanuel Levinas, “Prefacio a la edición alemana de Totalidad e Infinito”, en: *EN*, p. 266.

⁷³⁶ Cf. Ángel E. Garrido-Maturano, “Los modos de manifestación de la alteridad y su articulación en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, p. 82.

concebido como respuesta. Por ello puede afirmar Levinas: “El lenguaje, por el cual un ser existe *para otro*, es su única posibilidad de existir una existencia que es más que su existencia interior.”⁷³⁷ Pero ¿qué es aquello que por medio del lenguaje el Mismo ofrece de sí al Otro? Es el mundo gozado que hasta antes del encuentro cara a cara era, por decirlo así, propiedad privada del Mismo y que, a partir de ese encuentro y por mediación del lenguaje, se vuelve un mundo donado y por ello, un mundo común. Desde la óptica de nuestro autor, es gracias al lenguaje que pone nombre a las cosas cómo éstas se estabilizan: “las cosas se aquietan gracias a la palabra que las da, que las comunica y la tematiza.”⁷³⁸

Resumiendo, podemos decir que en la teoría ética levinasiana el rostro expresa o significa el Infinito, esto es, hace que la palabra ‘Dios’ tenga un sentido ético irreducible a una comprensión; un sentido que significa la concernencia del otro al Mismo y la responsabilidad del Mismo por el otro. El rostro es determinado de dos maneras opuestas: negativa y positivamente. En su determinación negativa el rostro, análogamente a lo Infinito, se presenta como una alteridad irreducible o desbordante respecto de todo concepto pero también de toda percepción sensible. Por otra parte, en su determinación positiva, el rostro se presenta como una alteridad no fenoménica que se expresa y significa por sí misma, con independencia de toda conceptualización o quehacer interpretativo de mi pensamiento. Su expresión es, a la vez, revelación de su vulnerabilidad y mandato, presentación de su miseria y exigencia. Dicha expresión pone de relieve que entre el Mismo y el rostro existe una asimetría o una curvatura del espacio intersubjetivo⁷³⁹: respecto al rostro, el Yo se ubica en un plano de inferioridad y desde allí es cuestionado y conminado a responder por la vida del prójimo, pero el Mismo también se encuentra en un plano de ‘superioridad’ o, mejor, de ‘posibilidad’ respecto al rostro: “el otro es el pobre por el que yo *puedo* todo.”⁷⁴⁰ La expresión del rostro produce el cuestionamiento de la existencia egoísta del Mismo, de su libertad y

⁷³⁷ *TI*, p. 200. Cursivas añadidas. Es innegable la influencia rosenzweigiana a este respecto: para el filósofo alemán “el hablar (...) vive por sobre todo de la vida del *otro*, (...) mientras que el pensar es siempre algo solitario”. Franz Rosenzweig, *NP*, p. 33.

⁷³⁸ *TI*, p. 158.

⁷³⁹ Cf. *TI*, p. 295.

⁷⁴⁰ *EI*, p. 75. Cursivas añadidas. En otro texto ahonda en este sentido de las posibilidades que descubre el Yo ante su prójimo: “No me sabía tan rico pero [ante el rostro del otro] no tengo el derecho de guardarme nada.” Emmanuel Levinas, “La significación y el sentido”, en: *HOH*, p. 56.

de sus poderes y, en último término, supone el despertar de su conciencia moral, puesta en él como aquella afección de lo Infinito por la cual el hombre encuentra el sentido último de lo humano.

4. Conclusiones del capítulo

Reconstruyamos brevemente el itinerario recorrido en este capítulo: luego de presentar el propósito del mismo, hemos partido del análisis de los textos que Levinas dedica a Rosenzweig, haciendo foco en los aspectos que el lituano considera más relevantes respecto a la crítica a la totalidad desplegada en *ER I*: la afirmación de la separación de los seres como consecuencia de su absoluta irreductibilidad lógica; la afirmación de la existencia múltiple del ser que, a contracorriente de la filosofía tradicional que exalta la unidad, es valorada como positiva; y, finalmente, la interpretación del acontecimiento religioso no en sentido confesional sino ontológico, es decir, en cuanto relaciones entre seres múltiples.

A partir de allí hemos examinado los sentidos nuevos que, en relación al pensamiento levinasiano de juventud, asume la noción de ‘separación’ en *TI*: su sentido principal, como vimos, mienta no sólo el proceso de identificación de la subjetividad y sus diferentes articulaciones (vida interior, psiquismo, gozo, morada, posesión, trabajo y representación) sino también –como consecuencia de dicho proceso- la condición que posibilita al ser separado superar su existencia egoísta y relacionarse éticamente con la alteridad. Nos parece evidente que en este punto Levinas se apropia de la idea rosenzweigiana según la cual sólo lo separado tiene la posibilidad de vincularse, y sólo lo cerrado tiene la posibilidad de abrirse. Sin embargo en su propia teoría ética-antropocéntrica, tal posibilidad no alude ya a entes ideales y abstractos descubiertos por el pensar sino a entes reales y concretos: el Yo y el otro ser humano. Por otra parte la descripción levinasiana de la existencia gozosa del sujeto separado nos parece sumamente relevante, puesto que a nuestro juicio pone de manifiesto que lo otro del mundo natural o lo elemental no es originariamente ni el correlato de una idea ni un conjunto de útiles, sino la condición ontológica de la existencia de ese Yo separado y, en ese preciso sentido -como afirma nuestra primera hipótesis- su *creador*. Asimismo, el

análisis del gozo nos permitió poner de manifiesto una distinción que, para el enfoque de nuestra tesis, es fundamental: nos referimos a la diferencia entre la alteridad del elemento y la del alimento. Mientras este es relativamente *otro* puesto que termina siendo consumido o reducido al Mismo, aquél no lo es: la alteridad del elemento es radical porque en su vínculo con el hombre permanece siendo absolutamente otro.

Un segundo sentido novedoso que asume el concepto de separación en *TI* se refiere a la irreductibilidad o excedencia de la alteridad respecto a toda forma de comprensión o intencionalidad del Yo. Es aquí donde nos parece patente el influjo de la crítica rosenzweigiana a la totalidad o la afirmación de la irreductibilidad de los proto-elementos en el pensamiento de Levinas. Respecto de lo Infinito pudimos constatar que se presenta como absolutamente separado no sólo en el desbordamiento del pensar objetivante que pretende abarcarlo, sino también en el padecimiento de un Deseo que no tiene origen en el sujeto y que lo obliga a ocuparse de las necesidades del prójimo, del 'indeseado'. Por su parte, la absoluta separación del rostro del otro hombre se evidencia en el hecho de que no recibe un sentido prestado por parte de la intencionalidad objetivante del *yo pienso*, sino que significa por sí mismo mediante su propia expresión. El contenido de esa expresión –imposible de anticipar– es, como vimos, su constitutiva vulnerabilidad y, a la vez, una imposición a hacerme cargo de su vida vulnerable. Según vimos, para el filósofo el sentido último de la vida del hombre no radica en esforzarse por permanecer en la existencia, gozando egoístamente de los alimentos que ofrece este mundo natural, sino en ofrecer lo gozado al prójimo que, en su rostro vulnerable y exigente, expresa lo Infinito.

Finalmente, un tercer sentido que asume la noción de separación apareció en el marco del examen de la irreductibilidad de lo Infinito y, consecuentemente, en la del rostro del prójimo que, supone Levinas, es el único lugar de su expresión. La separación designa en este último caso la relación misma entre el Mismo y lo absolutamente Otro, 'relación sin relación' que nuestro autor bautiza con el nombre 'metafísica' en cuanto supone la participación de dos términos suficientes que, a pesar de la relación que los vincula, permanecen siendo absolutos, sin que su ser se vea alterado a raíz de la interacción. De ahí que el filósofo lituano afirme que la relación social o relación cara a cara con el otro hombre sea una relación metafísica, es decir,

una relación originariamente pacífica y respetuosa de la alteridad, en la que no se produce su reducción al Mismo.

Volviendo a la recepción levinasiana en *TI* de la crítica a la totalidad de Rosenzweig, hacemos la siguiente observación. Siguiendo las huellas de su maestro alemán, el lituano amonesta a la filosofía que identifica el ser con el pensar o, según su propia terminología, que reduce lo Otro al Mismo. Como el filósofo de Kassel, Levinas se opone a concebir el ser como ‘totalidad’, es decir, como un constructo conceptual⁷⁴¹ neutro que une lo que en principio se presenta como diverso⁷⁴² y suprime lo separado, como si la multiplicidad de lo que existe sólo fueran piezas sueltas de un rompecabezas que la filosofía ensambla imponiéndoles así su puesto en el sistema y su significación verdadera⁷⁴³. Como Rosenzweig, Levinas concibe al ser como un acontecimiento relacional entre seres múltiples y separados entre sí, pero con una diferencia fundamental: dicho acontecimiento no tiene que ver con la interacción entre el hombre, Dios y el mundo, sino que es únicamente antropológico y asume un carácter moral. El ser, para Levinas, es el encuentro cara a cara entre los hombres. Según sus propias palabras, “el ser ocurre en la relación entre los hombres”⁷⁴⁴, “el ser (...) es sociedad.”⁷⁴⁵ De este modo la noción levinasiana de metafísica, es decir, de una relación que supone separación entre el Mismo y lo Otro, se encuentra directamente enlazada a la de sociedad, porque la sociedad es para él una dimensión de la trascendencia. Por ende, desde su concepción metafísica de lo social, lo Otro que a criterio de Levinas resulta conceptual y moralmente irreducible, lo Otro que por ende está absolutamente separado del Mismo, es el rostro del otro hombre y lo Infinito expresado en él.

“Lo no-sintetizable por excelencia es la relación entre hombres. Podemos también preguntarnos si la idea de Dios, sobre todo tal y como la piensa Descartes, puede formar parte de una totalidad del ser, y si no es, más bien, trascendente al ser. El

⁷⁴¹ Cf. Emmanuel Levinas, “Carnets de captivité”, en: *O.C.T.1*, p. 144 y 161.

⁷⁴² Cf. Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de Infinito”, en: *DEHH*, p. 239.

⁷⁴³ Cf. José Carvajal Sánchez, *Violencia y alteridad. Crítica levinasiana a la Ontología occidental y una nueva concepción de la ética*, Colombia, Ediciones Juan de Castellano, 2013, p. 21.

⁷⁴⁴ *TI*, p. 303.

⁷⁴⁵ *TI*, p. 278. Patricio Peñalver Gómez lo pone en estos términos: “El ser es social, condición y al mismo tiempo resultado de la sociedad en que el yo y el otro se relacionan sin componer un todo.” Patricio Peñalver Gómez, *Argumento de alteridad: la hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, p. 127.

término 'trascendencia' significa precisamente el hecho de que no se puede pensar juntos Dios y el ser. Por lo mismo, en la relación interpersonal no se trata de pensar juntos al otro y a mí, sino de estar o ser enfrente, de cara."⁷⁴⁶

El ser, prosigue Levinas modificando el legado de Rosenzweig, es plural en cuanto está conformado por *dos* términos absolutos, el Mismo y el Otro que, aunque entran en relación, mantienen su separación y son imposibles de sintetizar en una unidad dialéctica. A diferencia del autor del *Nuevo pensamiento*, para quien el ser es plural porque existen *tres* realidades (Dios, hombre y mundo) igualmente absolutas, separadas e irreductibles a una totalidad y que adquieren realidad efectiva en la medida en que se interrelacionan, Levinas restringe el pluralismo a la socialidad, más específicamente, a la relación moral interhumana. Ello no quiere decir que para Levinas el mundo no exista o que no sea nada. Al contrario, como vimos nuestro autor afirma constantemente la dependencia del ser humano respecto de lo otro mundano que le permite vivir. Aún cuando el elemento, a diferencia del alimento, sea irreductible al Mismo, Levinas cree que puede ser integrado a una totalidad teórica puesto que carece de un rostro, es decir, puesto que no impone ninguna obligación moral al ser humano. Dicho de otra manera: a diferencia de Rosenzweig, para Levinas la irreductibilidad lógica no es suficiente para afirmar la alteridad y separación radical de un ser y, por ello, su negativa a dejarse integrarse en una totalidad, sino que además es necesario que ese ser tenga un rostro donde se exprese lo Infinito. En contraste con Rosenzweig, en última instancia al lituano no le parece problemático la reducción de lo otro del mundo al ser del sujeto, sino sólo la reducción del sujeto y de su prójimo a un concepto neutro. En palabras de Mariana Leconte:

"En Rosenzweig se trataba de la reducción de los tres proto-elementos del Antemundo (Dios, Hombre, Mundo) a uno solo. En Levinas se trata de la reducción del yo y el otro a un neutro impersonal, la reducción de su diferencia en la neutralidad del género 'hombre' o en el constructo objetivo producto del pensar constituyente: ser, historia, naturaleza, Espíritu, *noéma*, etc."⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ *EI*, p. 65.

⁷⁴⁷ *RP*, p. 44.

Esta silenciosa exclusión de la alteridad del mundo del ámbito de la pluralidad del ser o, dicho de otro modo, esta incompleta recepción levinasiana de la crítica rosenzweigiana de la totalidad, genera la impresión de que la postura levinasiana respecto de la naturaleza no es fija, sino que fluctúa al vaivén de diferentes perspectivas de análisis. En efecto, como vimos, desde el punto de vista del gozo y la existencia corpórea del sujeto por la cual se baña en lo otro del elemento, éste se presenta como una realidad conceptualmente irreducible al Mismo. En tanto medio en el que se encuentra inmerso el sujeto, en tanto lugar o tierra que soporta sus pies y lo aloja, lo elemental tiene en común con lo Infinito y con el rostro que lo expresa el ser irreducible a la espontaneidad trascendental del *yo pienso*, es decir, el trascender toda posible comprensión o intento de objetivación por parte del Mismo. Desde esta perspectiva, tanto lo elemental como lo Infinito y el rostro del otro se presentan, entonces, como distintos tipos de alteridades con los que se relaciona el Mismo y ante los cuales su poder cognoscitivo se revela como impotente. Sin embargo, desde el punto de vista de la mayoría de las articulaciones del proceso de separación (la morada, la posesión, el trabajo y la representación) lo otro del mundo se presenta con una alteridad relativa y provisoria que termina siendo objetivable, es decir, no algo distinto del ser del Yo, sino algo que pierde su alteridad para pasar a fundirse en la identidad de aquél. Desde esta última perspectiva, lo otro del mundo y el Mismo conforman una totalidad, al contrario de lo que sucede entre el Mismo y el rostro del otro hombre que expresa exclusivamente al Infinito. La razón de ello la encuentra Levinas en que, supuestamente, lo otro del mundo a diferencia del prójimo, no tiene rostro, vale decir, no me cuestiona moralmente, no me ordena a velar por su ser, no expresa su vulnerabilidad puesto que, en último término, no se trataría de un ser vulnerable con recursos limitados, sino de una “materia inagotable de las cosas”⁷⁴⁸ cuya resistencia meramente física soy capaz de doblegar a la fuerza sin que ello me signifique un dilema moral. La vacilación del discurso levinasiano sobre la alteridad mundana pasaría entonces por presentarla, por un lado, como el medio que me excede y precede y, por otro, como lo que no es nada más que materia sin rostro a la que se

⁷⁴⁸ *TI*, p. 70.

puede aplicar violencia sin miramientos porque, supuestamente, no solicita cuidado por su fragilidad ni obliga a hacerse cargo de ella.

Teniendo en cuenta esta doble posibilidad desplegada en *TI* respecto de lo otro del mundo, en el próximo capítulo será preciso examinar más de cerca la primera y la última instancia del proceso de identificación del sujeto, esto es, el gozo y la representación respectivamente. Afirmamos que mientras la intencionalidad de esta última conduce a la pretensión de fundamentar una ética de la responsabilidad por el mundo natural a un callejón sin salida, la de la primera por el contrario le entreabre una puerta. Aunque dado su interés el propio Levinas no la haya atravesado, es nuestro propósito explorar el camino cuyo umbral el filósofo francés –nos parece- dejó al menos señalado. En efecto, si Dios o lo Infinito se manifiesta ante el Yo como exigencia de responsabilidad por la vida del prójimo, no nos parece racionalmente inconsistente la idea de que esa responsabilidad se prolongue en responsabilidad por el medioambiente natural no solamente porque es, como vimos, aquella realidad que precede, excede y ‘crea’ la existencia humana, sino también porque en sí misma posee un valor intrínseco irreducible al sentido que la mente humana le imponga. Ello significa en concreto que los seres no humanos en particular y el ecosistema en general no poseen sólo un valor instrumental derivado de los usos que de ellos hace el hombre, sino que representan formas de vida que poseen sus normas específicas y un valor propio, que no es relativo a un punto de vista económico o a los beneficios que se derivan de su explotación.

Pasemos pues a analizar, en el próximo capítulo, de qué manera la concepción levinasiana de la ética puede tener un nuevo alcance, de modo que sea inclusiva de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

CAPÍTULO IV

LA SEPARACIÓN DEL ELEMENTO Y LA RESPONSABILIDAD HUMANA POR EL MUNDO NATURAL

A lo largo del capítulo precedente vimos que la idea de separación es clave en la concepción levinasiana referida a la constitución de la subjetividad egoísta, a la posibilidad que tiene el sujeto de superar su egoísmo y volverse responsable de las necesidades de su prójimo, a los modos en que se señala la excedencia o irreductibilidad de la alteridad del Infinito y del rostro y, por último, a la metafísica en cuanto relación no violenta sino respetuosa⁷⁴⁹ con el ser, esto es, con la alteridad o la trascendencia. Este giro ético de la metafísica producido por Levinas responde indudablemente a su inquietud fundamental: como es sabido y tal como apuntamos al comienzo de nuestra investigación, los terribles acontecimientos de la primera mitad del siglo XX conducen a nuestro filósofo a la convicción de que es necesario pensar de nuevo, pero con una novedad radical, las relaciones interhumanas⁷⁵⁰, de modo de hallarles un sentido y, así, “evitar y prevenir el momento de la inhumanidad.”⁷⁵¹ Por otro lado, y sin discutir el valor del proyecto filosófico levinasiano, es innegable que el mundo contemporáneo enfrenta un problema sin precedentes en la historia de la humanidad, vale decir, el problema del deterioro global de la naturaleza que, de continuar sin cambios, podría conducir a una destrucción inédita de los ecosistemas con graves consecuencias para todos los seres vivos, incluidos, por supuesto, los seres humanos. Creemos que este preocupante problema apremia a atender y pensar de nuevo la relación del hombre con el medioambiente, no desde una perspectiva económica, técnica o científica, sino desde una perspectiva ética y metafísica. Si bien en el marco de su teoría sobre la responsabilidad por el prójimo Levinas no plantea ni desarrolla el tema de la responsabilidad por el mundo natural, a nuestro juicio deja para ello una puerta entreabierta. No la deja del todo abierta puesto que niega que el elemento posea un rostro, pero al menos la deja un tanto abierta, aunque sin

⁷⁴⁹ Cf. *TI*, p. 66.

⁷⁵⁰ Cf. *TI*, p. 105.

⁷⁵¹ *TI*, p. 59.

atravesarla, en la idea de la irreductibilidad conceptual de lo elemental, es decir, en el reconocimiento de que la naturaleza no es un objeto, así como en la idea de que dependemos de ella para vivir.

Nuestro objetivo en el presente capítulo se articulará en cuatro pasos. Primeramente buscará ahondar en las reflexiones de Levinas sobre su fenomenología del gozo, de la sensibilidad y del cuerpo en cuanto régimen del gozo. Ello, creemos, nos dará el marco adecuado para el segundo paso, esto es, probar nuestra segunda hipótesis según la cual también el elemento se presenta ante el Yo encarnado como una alteridad irreductible y absolutamente separada. Mostrar el carácter absolutamente separado del elemento nos permitirá luego aumentar nuestra apuesta interpretativa y probar nuestra tercera hipótesis, la cual sostiene, en contra de Levinas, que la naturaleza posee un rostro propio desde el cual se expresa y suscita la responsabilidad del ser humano. En este marco analizaremos cómo las notas de vulnerabilidad, expresión, cuestionamiento y asignación de la responsabilidad, notas que precisamente definen la relación ética según el filósofo francés, pueden ser aplicadas por analogía a la alteridad del mundo. Por último, nuestra hipótesis sobre el rostro de la naturaleza forzosamente nos llevará a reflexionar sobre el sentido de la contraposición levinasiana entre el rostro y el mundo, en tanto da por supuesto que uno es el lugar donde lo Infinito se expresa y ordena, y lo otro no.

Partiendo del convencimiento levinasiano de que sólo un cambio radical de nuestros hábitos filosóficos puede renovar el sentido que de ordinario se atribuye a la ética, nos preguntamos: ¿de qué tipo de separación y de alteridad hablamos cuando nos referimos a la naturaleza: a una que es relativa o radical? ¿La naturaleza o lo elemental afecta al Yo solamente bajo la forma del gozo? ¿Puede ella afectar al sujeto de tal modo que éste, en vez de sólo explotarla⁷⁵² para saciarse de ella, se preocupe por protegerla? La realidad gracias a la cual los seres humanos viven, ¿puede acaso serles moralmente indiferente? ¿Puede la relación del hombre con el medioambiente ser concebida como una relación moral, esto es, una relación en la cual un ser herido y vulnerado por el uso irresponsable y el abuso de los seres humanos invoque a su

⁷⁵² Cf. *TI*, p. 135. John Sallis formula este interrogante de una manera similar en su artículo titulado "Levinas and the elemental", en: *Research in Phenomenology*, no. 28, 1998, p. 159.

responsabilidad sin que ello signifique negar u olvidar la responsabilidad que el Yo tiene por el otro hombre?

Si, de acuerdo con Levinas, “ser humano es ser hermano o ser responsable por el otro hombre”⁷⁵³, una ampliación del alcance de su propuesta ética-metafísica más allá de lo interhumano nos conducirá a concebir a la naturaleza igualmente “como una hermana con la que compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos.”⁷⁵⁴ Creemos que una alternativa para superar la crisis ambiental pasa justamente por incluir en las relaciones fraternales a lo otro que lo humano, inclusión que concuerda con dos nociones rosenzweigianas a las que acudiremos en orden a reforzar nuestra tercera hipótesis, esto es, que *la naturaleza tiene un rostro propio y que el hombre también es responsable por ella*. La primera idea que tomamos de Rosenzweig sostiene que el prójimo del hombre no es únicamente otro ser humano sino también todo ser no humano, en el sentido de que representa lo más cercano para amar. La segunda, es la idea según la cual el mundo espera ser redimido por el hombre o, dicho con otras palabras, que el ser humano es el encargado de vitalizar la existencia de este mundo en respuesta al amor de Dios. De este modo, sostenemos que para superar de raíz el problema ambiental es necesario que el ser humano se libere de su egoísmo y ame al medioambiente como si fuese su prójimo, cuidándolo responsablemente. Sin este amor de responsabilidad que reconoce el valor intrínseco de lo no humano y que comporta para los hombres el inmenso compromiso de cuidar lo que es de suyo frágil y vulnerable, nuestras relaciones con el mundo natural seguirán tendiendo a la dominación y a la explotación desmedida de la alteridad mundana.

Nuestra postura coincide con lo que el filósofo ambiental estadounidense Bryan Norton⁷⁵⁵ denomina ‘antropocentrismo débil’ o ‘antropocentrismo humilde’, es decir, se centra en el ser humano pero no instrumentaliza la naturaleza acorde a sus deseos o caprichos sino que reconoce su vulnerabilidad y es consciente de que una defensa

⁷⁵³ Julia Urabayen, *Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas*, p. 120. En palabras de Levinas: “Es mi responsabilidad frente a un rostro (...) lo que constituye el hecho original de la fraternidad. (...) Lo humano implica la fraternidad”, *TI*, p. 227.

⁷⁵⁴ Francisco, *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, n. 1. El papa Francisco abre su reciente encíclica evocando el cántico con el que san Francisco de Asís alaba a Dios por ‘la hermana nuestra madre tierra’. Cf. San Francisco de Asís, *Cántico de las creaturas*, Padua-Asís, Fonti Francescane, 1997, n. 263, p. 178.

⁷⁵⁵ Bryan Norton, “Environmental ethics and weak anthropocentrism”, en: *Environmental ethics*, V. 6, Summer-fall, 1984.

concreta del hombre hoy pasa por la defensa de la integridad de los valores ambientales⁷⁵⁶. Dicho de otra manera, puesto que el hombre depende del medioambiente para vivir, estimamos que la preocupación ecológica debe ser central en una filosofía que tiene como centro la defensa de la vida humana. Nuestra postura, conforme en el fondo a la tradición bíblica, otorga pues un privilegio a lo humano sobre lo no humano, pero reconoce que “los seres humanos no somos meros beneficiarios, sino custodios de las demás criaturas.”⁷⁵⁷

Como vimos en los capítulos precedentes, Levinas cree que la subjetivación del sujeto se produce gracias a la relación gozosa que establece con lo otro del mundo. Teniendo en cuenta este vínculo fundamental, nos será preciso ahondar en las meditaciones que el filósofo francés consagra a la intencionalidad del gozo en cuanto opuesta a la de la representación y, por ende, a la sensibilidad y al cuerpo, en tanto régimen mismo del gozo⁷⁵⁸. A nuestro parecer, es en el marco de esa interacción entre el cuerpo y lo otro del mundo donde se evidencia la absoluta separación y alteridad del elemento, lo cual allana el camino para fundamentar una ética ambiental desde los presupuestos levinasianos.

1. La intencionalidad del gozo, el cuerpo y la sensibilidad

Según vimos, una idea recurrente en los escritos Levinas es la que se refiere al hombre como un ser que experimenta gozo al relacionarse con la alteridad del mundo. El gozo, recordemos, es presentado en *TI* como el momento inicial del proceso de separación o identificación del sujeto, por el cual rompe con una totalidad teórica, y la representación como el momento culminante de dicho proceso. A partir de la idea de la

⁷⁵⁶ Cf. Alicia Irene Bugallo, “Antropocentrismo débil y economía verde: una mirada crítica desde la filosofía ambiental”, en: Celina Lértora Mendoza, *Temas ambientales en agenda: ecoepisteme*, Buenos Aires, Fepai, 2013, p. 12. Hans Jonas formula en el mismo sentido su imperativo hipotético: obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana auténtica en la tierra o, dicho negativamente, obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana en la tierra. Cf. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.

⁷⁵⁷ Francisco, *Evangelii Gaudium*, n. 215.

⁷⁵⁸ Cf. *TI*, p. 181.

fruición sentida Levinas desarrolla allí una “fenomenología de la sensación como gozo”⁷⁵⁹, cuya intencionalidad se opone a la de la representación, noción privilegiada por la fenomenología husserliana, que el lituano critica por considerar que se desarraiga de los demás momentos del proceso de la separación, es decir, que se olvida de las condiciones concretas que la preceden y la hacen posible.

De acuerdo con Levinas, la representación supone una relación unidireccional en la cual el sujeto constituye el objeto o, empleando sus términos, una relación donde es siempre el Mismo quien determina lo otro y nunca a la inversa. Dicho de otro modo, en la intencionalidad de la conciencia el constituyente y lo constituido ocupan cada uno lugares inamovibles, es decir, determinados por la irreversibilidad de la relación que parte desde el Mismo (el *ego* trascendental constituyente) hacia la determinación de lo otro (el objeto constituido), de modo que el Yo se define como la instancia incondicionada y lo otro como la instancia condicionada⁷⁶⁰. De este modo por obra de la representación la exterioridad se vuelve totalmente inmanente y presente a la conciencia o, lo que es igual, se adecua y reduce a la identidad del Mismo⁷⁶¹. Sin embargo, a juicio de Levinas la implantación corporal del sujeto en el suelo del mundo vuelve insostenible la pretensión de la representación de ser una condición incondicionada.

“¡Lejos de nosotros la idea de partir de la representación como de una condición no condicionada! La representación está ligada a una ‘intencionalidad’ distinta de aquella a la que intentamos acercarnos en todo este análisis.”⁷⁶²

La intencionalidad alternativa a la que está sujeta la representación y que Levinas evoca aquí es la del gozo. Éste ofrece a la intencionalidad una amplitud nueva, superadora de las premisas restrictivas sobre las cuales reposa la intencionalidad de la representación. En la reducción trascendental, que conduce a la reducción de la

⁷⁵⁹ *TI*, p. 203.

⁷⁶⁰ Cf. Raoul Moati, “L’ intencionalité à l’envers. À partir de Totalité et infini”, en *Europe. Revue littéraire mensuelle*, París, novembre-décembre 2011, p. 184., disponible en: http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/moati/lintentionalite_a_lenvers.pdf

⁷⁶¹ En la representación “se borra la distancia entre yo y el objeto, entre interior y exterior.” *TI*, p. 142. En ella “el yo pierde (...) su oposición a su objeto.” *TI*, p. 145.

⁷⁶² *Ibidem*.

exterioridad del no-yo a su sentido de ser, constituido por los actos donadores de sentido de la conciencia trascendental, “se desvanece en el objeto su resistencia de ser exterior.”⁷⁶³ En cambio, la intencionalidad del gozo presenta una estructura fundamentalmente diferente de la intencionalidad de la representación. Esta estructura consiste no en atribuir un sentido a la exterioridad, sino en depender y *vivir de ella*.

“La intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación.”⁷⁶⁴

La intencionalidad del gozo supone un *ego* que no es ya trascendental sino encarnado y, por ende, instalado en la exterioridad del mundo y necesitado de él. Son precisamente las necesidades de “la carne viva de mi sustancia”⁷⁶⁵ las que, según Levinas, “afirman ‘la exterioridad’ [del mundo] como no-constituida, antes de toda afirmación.”⁷⁶⁶ Encontramos en esta idea un importante gesto filosófico realizado por nuestro autor: podría afirmarse que la fenomenología del gozo, fundada sobre el cuerpo, consiste en afirmar la no-constitución originaria de lo otro del mundo por parte de la actividad noemática del *ego* trascendental. La intencionalidad del gozo invierte, así, la dinámica de la representación: lo que es constituido en ésta se muestra en aquella como lo que originariamente constituye, condiciona, forma o, según afirma nuestra primera hipótesis, ‘crea’ las condiciones ontológicas que propician la vida misma del sujeto encarnado⁷⁶⁷. La conciencia que constituye al objeto es originariamente una conciencia no-constituyente de sí misma, sino constituida por la alteridad del mundo. Dicho con otras palabras, no soy yo con mi pensamiento quien constituye lo otro del mundo, sino que es lo otro del mundo quien originariamente constituye o ‘crea’ mi vida y mi pensamiento. Por supuesto que el ser humano es un ser capaz de tomar conciencia de aquello diferente de sí mismo de lo que depende su vida

⁷⁶³ *TI*, p. 142.

⁷⁶⁴ *TI*, p. 146.

⁷⁶⁵ *TI*, p. 99.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ El mismo Levinas define la vida como “relación con *otro* que la aloja y por el cual [ella] está *en lo de sí*.” *TI*, p. 183.

y que condiciona su existencia⁷⁶⁸, pero tal reflexión sólo ocurre con posterioridad a la relación originaria del sujeto con el mundo en la que éste se presenta como aquello que precede y condiciona su conciencia y, en un plano general, toda su existencia.

“El mundo en el que vivo no es simplemente el lado opuesto o el contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad. El mundo que constituyo me alimenta y me baña. Es alimento y medio.”⁷⁶⁹

La existencia corporal del sujeto y su interacción con el mundo ponen en evidencia que éste revela de sí mismo dos aspectos o caras que Levinas describe –como en sus obras tempranas⁷⁷⁰– de una manera difusa y no sistemática y que nosotros intentaremos reconstruir. Por una parte, lo otro del mundo se revela como *alimento* que no solamente sacia una necesidad y permite la vida sino como aquello que posibilita el pensamiento mismo del sujeto encarnado. La intencionalidad del gozo invierte así los objetos constituidos por la conciencia en objetos que constituyen ya, *nutriendo*, la actividad de constitución soberana que despliega la conciencia intencional.

“El proceso de constitución que se da siempre que hay representación, se invierte en el ‘vivir de...’. Esto de lo cual vivo, no está en mi vida como lo representado, que es interior a la representación en la eternidad del Mismo o en el presente incondicionado del *cogito*. Si se pudiera hablar todavía de constitución, sería necesario decir que lo constituido, reducido a su sentido, desborda aquí su sentido, llega a ser, en el seno de la constitución, la condición del constituyente o más exactamente el alimento del constituyente. Este desbordamiento de sentido puede ser captado por el término alimento. (...) El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición.”⁷⁷¹

Por otra parte, en el gozo la alteridad del mundo se revela asimismo como *medio* que envuelve en su interior al sujeto encarnado como si fuera una “ola que engulle y

⁷⁶⁸ Cf. *TI*, p. 187.

⁷⁶⁹ *TI*, p. 148. Cf. apartado 2.1.2 del capítulo III.

⁷⁷⁰ Cf. p. 110 del capítulo II.

⁷⁷¹ *TI*, p. 147.

traga e inunda”⁷⁷², un “movimiento incesante de afluir sin tregua, contacto global sin fisura y sin vacío.”⁷⁷³ Por su corporalidad, el sujeto se encuentra sumergido “en un ambiente o en una atmósfera”⁷⁷⁴, “expuesto a la exterioridad anónima de lo caliente y lo frío”⁷⁷⁵, y es afectado por el contacto físico con el mundo natural. Nuevamente, se constata aquí la inversión de los términos de la representación producida por el gozo. La relación en la que el Mismo determina a lo otro no es una relación irreversible, sino, al contrario, reversible: el contacto con este medio elemental revela que “el mundo no sólo es constituido, [sino que] también es constituyente”⁷⁷⁶, de modo que lo que se tenía a sí mismo como incondicionado encuentra “una condición en su propio producto.”⁷⁷⁷ Dicho con otras palabras, en el gozo que depende y vive de la exterioridad, se da la reversibilidad o reciprocidad de la relación entre el yo y la alteridad: yo constituyo lo otro, pero también soy constituido por lo otro. Refiriéndose a esta cara particular que presenta la alteridad del mundo, el lituano afirma: “la representación está condicionada. Su pretensión trascendental es constantemente desmentida por la vida ya implantada en el ser [en el medio] que pretende constituir.”⁷⁷⁸ En el siguiente pasaje queda claro que lo otro del mundo en tanto ‘medio’ es lo condicionante, y el sujeto, lo condicionado:

“La soberanía del yo que vibra en el gozo, tiene como particularidad que se baña en un medio y, por esto, sufre *influencias*. La originalidad de la influencia reside en esto: el ser autónomo del gozo puede descubrirse en este gozo como determinado por aquello que él no es, sin que el gozo sea fracturado, sin que se produzca la violencia. Aparece como el producto de un medio, en el que a pesar de su suficiencia, se baña.”⁷⁷⁹

Nos parece innegable el esfuerzo levinasiano por señalar que la relación originaria entre el hombre y el mundo no pasa por un pensamiento o una atribución de sentido que aquél pueda imponer a éste, sino por la experiencia sensible del sujeto

⁷⁷² *TI*, p. 154.

⁷⁷³ *Ibidem*.

⁷⁷⁴ *TI*, p. 187.

⁷⁷⁵ *TI*, pp. 192-193.

⁷⁷⁶ Emmanuel Levinas, “La ruina de la representación”, en: *DEHH*, p. 192.

⁷⁷⁷ *TI*, p. 148.

⁷⁷⁸ *TI*, p. 186.

⁷⁷⁹ *TI*, p. 181.

encarnado de encontrarse condicionado, contenido y sostenido⁷⁸⁰ en el mundo; experiencia que hace posible, como vimos desde sus primeros escritos, su separación o identificación como sí mismo gozoso.

“El trozo de tierra que me sostiene, no es solamente mi objeto; sostiene mi experiencia del objeto. La relación con mi lugar por esta ‘sustentación’ precede al pensamiento y al trabajo.”⁷⁸¹

Según planteamos al principio de este apartado, a los ojos de Levinas la gran dificultad que plantea el objetivismo trascendental de Husserl es el intento de fundar toda intencionalidad en la representación, puesto que ésta olvida las condiciones concretas que la preceden y hacen posible. El gozar o el *vivir de...*, que no son actos objetivantes, ponen de manifiesto que el medio en el que vivimos y los alimentos de los que vivimos no son simplemente representaciones de la conciencia intencional, sino que son la condición de nuestra existencia⁷⁸², aquello que nos ‘crea’.

“La transformación incesante, que hemos sacado a la luz, de la representación extática en gozo, resucita a cada momento la anterioridad de lo que constituye su constitución misma. El pasado viviente y vivido, no en el sentido en el que se denomina así a un recuerdo muy vivo o próximo, ni aun un pasado que nos marca y nos posee y por eso nos esclaviza, sino un pasado que funda lo que se separa de él y se libera de él. Liberación que (...) se refiere a (...) un ser que no es *causa sui*, que es creado.”⁷⁸³

De este modo, Levinas refuta el privilegio dado a la intencionalidad de la conciencia no sólo a partir de la idea de lo Infinito que la desborda, sino también a partir

⁷⁸⁰ Cf. *TI*, p. 149.

⁷⁸¹ *TI*, p. 156.

⁷⁸² En sus cuadernos de cautiverio, escribe: “*Mi condición* [es] *la tierra* a partir de la cual adquiero un poder y mis alimentos.” Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en: *O.C.T.1*, p. 248. Traducción nuestra. Cursivas añadidas.

⁷⁸³ *TI*, p. 166.

⁷⁸³ *TI*, p. 166.

de la inscripción sensible del *ego* trascendental en un cuerpo⁷⁸⁴ que atestigua nuestro posicionamiento físico en el mundo y nuestra dependencia respecto a él. La intencionalidad del gozo es contraria a la de la representación porque patentiza la localización de la conciencia en el cuerpo y, a su vez, la localización del cuerpo en la alteridad del mundo, que, sólo a posteriori, el pensamiento puede transformar en mero objeto⁷⁸⁵. Por ello, el cuerpo “es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar sentido’ a todo.”⁷⁸⁶ Una vez más es posible advertir en este punto la crítica levinasiana al idealismo filosófico a partir de la insistencia con que sitúa a la conciencia en el cuerpo y a éste, a su vez, en el medio en el que se sumerge y del que se alimenta. Con otras palabras, la conciencia no etérea sino encarnada se constituye gracias a la posibilidad de localizarse sobre lo otro del mundo: “El punto cero de la subjetividad (...) remite a la intencionalidad fundamental de la encarnación misma de la conciencia: el tránsito de Yo a *Aquí*.”⁷⁸⁷ Tal como señalamos en el capítulo segundo de nuestra tesis⁷⁸⁸, nos parece manifiesta la modificación que realiza Levinas sobre la idea husserliana del cuerpo como punto de partida de toda perspectiva: a su criterio, el verdadero punto cero a partir del cual se constituyen todas las cosas es lo otro envolvente y nutritivo sobre el cual se apoya el cuerpo mismo.

Dado que el cuerpo es fundamentalmente un acontecimiento ambiguo⁷⁸⁹ en cuanto articula la dependencia frente a la alteridad de la que el sujeto vive y su posicionamiento en ella; y, a la vez, la posibilidad de ser autónomo y *estar en lo de sí* a partir de la posesión y el trabajo, su experiencia sensible del mundo permite constatar “la ambigüedad de la constitución donde el noema condiciona y alberga a la noesis que lo constituye.”⁷⁹⁰ La sensibilidad del ‘cuerpo-sujeto’ o del sujeto que es cuerpo⁷⁹¹ manifiesta que la alteridad con la que originariamente se relaciona no se le presenta de una manera neutra, sino como aquello que le produce una afección; y es justamente

⁷⁸⁴ “El movimiento mismo de la constitución se invierte. (...) El cuerpo indigente y necesitado es este cambio de sentido.” *Ibidem*.

⁷⁸⁵ Cf. *TI*, p. 155.

⁷⁸⁶ *TI*, p. 148.

⁷⁸⁷ Emmanuel Levinas, “Intencionalidad y metafísica”, en: *DEHH*, p. 203. Cursivas añadidas.

⁷⁸⁸ Cf. apartado 3.3.2.1 del capítulo II.

⁷⁸⁹ Levinas se nombra al cuerpo asimismo como nudo (*TI*, p. 181) y como encrucijada (*TI*, p. 182).

⁷⁹⁰ Emmanuel Levinas, “La ruina de la representación”, en: *DEHH*, p. 193.

⁷⁹¹ Cf. Emmanuel Levinas, “Reflexiones sobre la ‘técnica fenomenológica’”, en: *DEHH*, p. 175.

esa afección en el cuerpo lo que desborda cualquier idea⁷⁹². Para Levinas lo sentido o gozado es irreducible al orden de lo conocido o pensado.

“[Sentir es] estar adentro, estar en el interior de... La situación no se reduce a una representación ni aún a una representación balbuceante. Se trata de la sensibilidad que es la *modalidad* del gozo. (...). La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conocen, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente.”⁷⁹³

En contra de la tradición filosófica dominante, Levinas no cree que la sensibilidad sea un conocimiento cercano al ámbito de lo irracional y alejado del orden de lo verdadero, sino el lugar de una relación con la alteridad que escapa al orden de la representación y a la donación de sentido. Sin negar que la sensibilidad pueda convertirse posteriormente en saber⁷⁹⁴, Levinas destaca que su significación originaria reside en la afección irreducible a una representación que el sujeto encarnado experimenta al ponerse en relación con la alteridad.

“La sensibilidad pertenece primariamente al orden de la afectividad, no al del entendimiento, y en ella el yo goza o sufre, ‘vive de’, ‘padece a’ (no contiene ni determina teóricamente) las sensaciones que lo contentan en su finitud.”⁷⁹⁵

Frente a la alteridad del mundo, el sujeto encarnado es “la contracción misma del sentimiento”⁷⁹⁶ que, como una espiral, se enrosca solitariamente sobre sí sin

⁷⁹² En palabras de Corine Pelluchon: “Levinas nos invita a ver el mundo de los alimentos y el medioambiente de otra forma que como si se tratara de objetos del conocimiento o de materia prima a explotar. Ni la ciencia ni la técnica describe nuestra relación primera con las cosas que es sensible.” Corine Pelluchon, “Le monde des nourritures chez Levinas: de la jouissance à la justice”, en: Emmanuel Housset y Rodolphe Calin (dir.), *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, nº 49, 2012, *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, Caen, PUC, 2012, p. 289. Traducción nuestra.

⁷⁹³ *TI*, p. 154. Nuestro autor expresa una idea semejante en otro texto: “La presencia del objeto no es pensada como tal; remite a la materialidad de las sensaciones, a lo vivido no pensado.” Emmanuel Levinas, “Intencionalidad y metafísica”, en: *DEHH*, p. 216.

⁷⁹⁴ “Ninguna actividad precede a la sensibilidad.” *TI*, p. 176.

⁷⁹⁵ Ángel E. Garrido Maturano, *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cap. 4.

problematizarse por escrudñar la esencia, el sentido u otras cualidades abstractas. “La tierra que me sostiene, me sostiene sin que yo me inquiete por saber qué es lo que sostiene a la tierra.”⁷⁹⁷ Nuestro autor precisa que ante lo otro del mundo natural todo lo que hace el sujeto es “gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano.”⁷⁹⁸ La sensibilidad ingenua e inocente, acuñada entre la necesidad y la saciedad, habilita la experiencia de la maravilla de la existencia: “maravillarse de la existencia es ante todo experimentar la existencia como un milagro.”⁷⁹⁹ Advertimos aquí una influencia oculta de Rosenzweig. Precisamente para el filósofo alemán la existencia es un milagro, no porque viole las leyes naturales, sino porque no hay razón alguna por la cual debería haber mundo; simplemente fue creado desde fuera de sí mismo, en tanto de los procesos del mundo se saca el *cómo* del mundo, pero no que el mundo sea. Esto es un milagro. Este milagro es lo que maravilla o asombra al existente; y este asombro, que precede la comprensión de todo concepto de mundo o de creación, es, en tanto afección, experimentado por la sensibilidad. Por nuestro lado nos preguntamos: ¿no es una maravilla que la naturaleza sea, y que, siendo, de albergue y alimento para todos los seres vivos? ¿Por qué no interpretar que la afirmación levinasiana según la cual “la exterioridad no es una negación, sino una maravilla”⁸⁰⁰ pueda referirse también a la alteridad del mundo natural? ¿No es acaso su existencia misma exterior al hombre y apunta o señala una exterioridad radical, en tanto y en cuanto la existencia del mundo no surge del mundo, sino que le ha sido dada?

Este rescatar del olvido a las condiciones concretas que hacen posible la actividad del pensamiento representativo o, dicho con otras palabras, esta reivindicación fenomenológica del gozo, de la corporalidad del sujeto y de su sensibilidad significa consecuentemente la reivindicación “del mundo percibido por el

⁷⁹⁶ *TI*, p. 138.

⁷⁹⁷ *TI*, p. 156. En sus anotaciones escritas durante el cautiverio, aparece una versión modificada de esta idea: “Las cosas sostienen a las cosas como los tres elefantes que sostienen la tierra sin que uno se pregunte quién sostiene a los elefantes.” Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en *O.C.T.1*, p. 425. Traducción nuestra.

⁷⁹⁸ *TI*, p. 152.

⁷⁹⁹ Emmanuel Levinas, “Carnet 7”, en: *O.C.T.1*, p. 178.

⁸⁰⁰ *TI*, p. 297.

hombre concreto que vive su vida.”⁸⁰¹ En esto último vemos la posibilidad de dar el siguiente paso en nuestro itinerario con miras a extender el alcance de la ética levinasiana, de modo que no se limite a las relaciones intersubjetivas, sino que también incluya a la relación entre el ser humano y el medioambiente. En palabras de Corine Pelluchon:

“La reflexión sobre las condiciones de la existencia y del *vivir de*, ya presente en toda la filosofía de la corporalidad, atenta a lo que escapa a nuestra intencionalidad, encuentra en la ecología la ocasión de un ahondamiento inédito.”⁸⁰²

2. La separación del elemento

Pasemos ahora a examinar en qué sentido se puede afirmar desde los mismos presupuestos levinasianos que lo ‘otro’ del mundo natural, no en tanto alimento sino en tanto medio o elemento, se presenta ante el sujeto encarnado no como una alteridad relativa sino radicalmente separada. A nuestro criterio tres indicios o instancias fenomenológicas –ligadas todas a la intencionalidad del gozo, la sensibilidad y la existencia corporal del sujeto- patentizan la separación absoluta de lo otro del mundo: 1) su precedencia temporal o su irreductibilidad al presente de la conciencia constituyente, 2) su porvenir incierto y 3) su carácter inconmensurable e inasible (tanteo). Analizaremos cada una de ellas a continuación.

2.1 Precedencia temporal

Proponemos tomar como primer indicio que testimonia la absoluta separación del elemento a su precedencia temporal respecto del presente de la conciencia constituyente. Se trata de la precedencia que ya apareció en el examen de la intencionalidad del gozo, del cuerpo y su sensibilidad.

⁸⁰¹ Cf. Emmanuel Levinas, “Reflexiones sobre la ‘técnica fenomenológica’”, en: *DEHH*, p. 179.

⁸⁰² Corine Pelluchon, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 17. Traducción nuestra.

De acuerdo con Levinas, la representación pretende situarse en un presente incondicionado, un momento presente en el que el Yo constituyente no se encuentra de ninguna manera signado por el pasado, sino que, en todo caso, éste aparece ya como un elemento representado y objetivado. Tal pretensión, denuncia el lituano, no es sino una ilusión y un desconocimiento de las condiciones que la hacen posible.

“La representación es la fuerza de tal ilusión y de tales olvidos. La representación es puro presente. La posición de un puro presente sin atadura, aun tangencial con el tiempo, es la maravilla de la representación. Vacío de tiempo que se interpreta como ‘eternidad’.”⁸⁰³

Sin embargo, la consistencia teórica de tal ‘eternidad’ se desmorona con sólo considerar lo que de hecho acontece al sujeto encarnado que piensa y se representa la realidad.

“El yo que conduce sus pensamientos *llega a ser* (o más exactamente envejece) en el tiempo en el que se distribuyen sus pensamientos sucesivos a través de los que piensa en el presente. Pero este devenir en el tiempo no aparece en el plano de la representación: la representación no incluye pasividad.”⁸⁰⁴

En contra de la pretensión de una representación incondicionada y siguiendo las huellas de su maestro alemán, Levinas afirma –tácitamente, al menos en *TI*⁸⁰⁵- la secuencia irreversible del tiempo, cuyo devenir transcurre como un movimiento de un único sentido que parte del pasado hacia el presente y de éste hacia el futuro⁸⁰⁶. Dicha secuencia temporal es experimentada por el sujeto encarnado como un cambio que se produce en su corporeidad: el paso del tiempo físico o cósmico lo afecta y el fenómeno que por excelencia muestra esta afección es su envejecimiento, el cual se efectúa

⁸⁰³ *TI*, p. 144.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

⁸⁰⁵ En *DOMS*, en cambio, Levinas se explaya un poco más sobre el tema. En efecto, dedica algunos párrafos en los que habla del fenómeno del envejecimiento o de la senescencia como algo ‘que le pasa’ al sujeto al margen de todo tiempo que él mismo, a partir de su conciencia objetivante, pueda determinar. Cf. *DOMS*, pp. 107-111.

⁸⁰⁶ Cf. Richard A. Cohen, “Levinas and Rosenzweig. Proximities and distances”, en: *Cahiers d'études lévinassiennes*, 2009, nº 8, p. 16.

inexorablemente y a su pesar. Así, Levinas subraya que es este tiempo que atraviesa pasivamente al sujeto y por el cual envejece, el que precede y condiciona la temporalidad de la conciencia que es la propia de la representación. De ahí que afirme que:

“[la eternidad] sólo es verdadera con respecto al yo de la representación, *desligado* de las condiciones en las que adquiere su nacimiento latente.”⁸⁰⁷

El desconocimiento o el olvido en que sume la intencionalidad de la representación a las condiciones materiales que preceden y condicionan el surgimiento de la hipóstasis o la identificación del Mismo (el medio en que éste se posiciona corporalmente y los alimentos que consume), explican que para ella

“toda anterioridad del dato se reduce a la instantaneidad del pensamiento y, simultáneamente con ella, surge en el presente. (...). Representar no es traer un hecho del pasado a una imagen actual, sino volver a la instantaneidad de un pensamiento todo aquello que parece independiente de ella.”⁸⁰⁸

Precisamente por desconocer esta precedencia y este condicionamiento, la representación no produce sino “abstracciones, equívocos y vacíos en el pensamiento.”⁸⁰⁹ En las antípodas de ello y en consonancia con la crítica rosenzweigiana al idealismo⁸¹⁰, la intencionalidad del gozo que consiste en *vivir de...* afirma no teórica sino sensiblemente la precedencia del mundo natural, en la medida en que la corporeidad del sujeto se percibe inmediatamente introducida o implantada en un medio que “no se produce en el presente, es decir, que se produce sin saberlo yo”⁸¹¹; un medio que siempre ha estado ahí:

⁸⁰⁷ *TI*, p. 145. Cursivas añadidas.

⁸⁰⁸ *TI*, p. 146.

⁸⁰⁹ Emmanuel Levinas, “La ruina de la representación”, en: *DEHH*, p. 194.

⁸¹⁰ A juicio de Rosenzweig la realidad del mundo exterior no procede —como pretende el idealismo— de una representación o construcción del espíritu humano que confiere realidad a lo representado, sino de la evidencia intuitiva o en la experiencia sensible inmediata que tenemos de él en la que se revela como ya siempre ahí delante de nosotros. Cf. *ER*, p. 125 y *NP*, p. 23. Por su lado Stéphane Mosès expresa dichas ideas en “Le dernier Journal de F. Rosenzweig”, pp. 217- 221 y en *SR*, p. 86.

⁸¹¹ Emmanuel Levinas, “La ruina de la representación”, en: *DEHH*, p. 190.

“Esta relación de mí conmigo [por el cuerpo] se lleva a cabo cuando yo *me mantengo* en el mundo que me precede como un absoluto de una antigüedad irrepresentable. (...). La relación con mi lugar por esta sustentación precede al pensamiento y al trabajo.”⁸¹²

El medio donde mi cuerpo se posiciona y del cual dependo para vivir no es para mí un objeto que yo constituyo a partir del presente de mi conciencia intencional, sino aquello que antecede mi capacidad representativa y sostiene mi vida. El gozo de lo otro del mundo revela que éste pertenece a un

“pasado que no habría atravesado el *presente* de la representación, un pasado absoluto que no recibe su sentido de la memoria. (...). Lo que el sujeto contiene como representado es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto. Lo representado, el presente, es *hecho* ya del pasado.”⁸¹³

El mundo natural en el que se implanta corporalmente el sujeto, el cual se le revela como ya siendo, es decir, como siendo “dado de golpe antes de ser buscado [o] (...) antes de pensar o percibir objetos”⁸¹⁴ y cuyo estar ahí siendo posibilita su identificación, es, afirmamos por nuestro lado –aunque Levinas no lo reconozca explícitamente– un mundo separado. Precisamente su preexistencia –su anterioridad respecto a todo comienzo del hombre consigo mismo– es an-árquica y no sincronizable por completo con el presente de la representación. Nuevamente, la presencia tácita de Rosenzweig aparece detrás de estas ideas levinasianas: en efecto, al referirse a la creación divina, el filósofo oriundo de Kassel sostenía que el hecho de que el mundo y los entes que lo conforman sean *creados* significa que *están ya ahí*, precediendo al *logos*, es decir, son algo que no *produce* el Yo sino algo con lo que el Yo se encuentra o, dicho con otras palabras, son irreductibles al *logos*, lo cual confirma su pasividad y la

⁸¹² *TI*, p. 156. La naturaleza, afirma el autor de una manera más directa, “es anterior al ser separado [al Yo].” *TI*, p. 152.

⁸¹³ *TI*, p. 149.

⁸¹⁴ Emmanuel Levinas, “Intencionalidad y metafísica”, en: *DEHH*, p. 201.

actividad de los fenómenos que pugnan por configurarse⁸¹⁵. A nuestro juicio, esta imposibilidad de reducir la “antigüedad casi eterna del elemento”⁸¹⁶ al presente de la representación prueba su carácter absolutamente separado.

Pasemos a continuación a analizar una segunda instancia por la cual se testimonia desde los propios presupuestos levinasianos, según nuestro parecer, la absoluta separación del elemento.

2.2 Porvenir incierto

Proponemos considerar como un segundo indicio de la absoluta separación del mundo al porvenir incierto del elemento, el cual es experimentado por el sujeto bajo la forma de inquietud o temor por dejar de disponer en el futuro lo que vuelve a su vida gozosa en el presente. Dicha inquietud, ya planteada en el marco del examen del gozo, la morada, la posesión y el trabajo⁸¹⁷ como momentos del proceso de identificación del sujeto, será ahora objeto de una consideración más detenida.

En tanto alteridad de la que se nutre la vida, el mundo natural es caracterizado por Levinas como un paraíso⁸¹⁸. La relación originaria del ser humano con él consiste, como vimos, en un gozo, sin embargo el ‘gozo paradisíaco’⁸¹⁹ no es permanente ni constante sino momentáneo y efímero. El gozo que se basta de entrada, se da siempre en un acotado presente⁸²⁰: la suficiencia y el agrado de aquello de lo que vivimos dura sólo un instante y en el instante siguiente el gozo se torna en inquietud por el futuro⁸²¹. Teniendo en cuenta que a la constante necesidad de nuestra existencia le llega una satisfacción no igualmente constante sino fugaz, de cara al mañana el gozo humano se

⁸¹⁵ Cf. *RP*, p. 69.

⁸¹⁶ *TI*, p. 155.

⁸¹⁷ Cf. apartados 2.1.2 - 2.1.4 del capítulo III.

⁸¹⁸ Cf. Emmanuel Levinas, “La séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 278; *TI*, p. 182.

⁸¹⁹ Cf. *TI*, p. 181.

⁸²⁰ En sus palabras: “el presente es satisfacción.” Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en: *O.C.T.1*, p. 425.

⁸²¹ En palabras de Angela Hirst: “Disfruto mi comida, experimento sensiblemente sus sabores y texturas en mi boca. Trago. Una vez que trago, pierdo el control sobre lo que sucederá después.” Angela Hirst, “Levinas separates the (hu)man from the non(hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship” en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 3, no. 1, 2007, p. 185. Traducción nuestra.

convierte en inquietud o temor por la muerte⁸²², puesto que, de hecho, el porvenir es incierto y “esto de lo que vivo la vida puede llegar a faltar.”⁸²³

El paso del gozo de la vida a la inquietud o, más exactamente, al miedo a la muerte se produce por obra de un ser que Levinas califica peyorativamente como amenazante y traicionero. ¿Quién es ese ser infiel que amenaza el gozo y la vida feliz del hombre? A juicio de nuestro autor es la naturaleza, cuyas fuerzas a la vez lo ayudan y matan⁸²⁴, lo contentan y amenazan⁸²⁵ porque “se *da* al escapar.”⁸²⁶ Nos parece necesario detenernos en esta última afirmación a fin de señalar una oscilación en la comprensión levinasiana de la alteridad mundana. De acuerdo con ella, lo elemental – puesto en relación con el ser humano- lleva a cabo dos movimientos opuestos: se ofrece y se niega al gozo. Sin embargo recordemos que anteriormente –apenas diez páginas atrás en la segunda sección de *TI*⁸²⁷- Levinas afirma el carácter no poseíble del elemento: propiamente lo elemental *no se da* ni se ofrece como algo de lo cual el hombre se pueda apropiar. En ese sentido arguye que: “lo *otro* en lo que [el hombre] se regocija –los elementos- no está inicialmente ni en su favor ni en su contra.”⁸²⁸ La relación originaria del sujeto corpóreo con el medio en el que se encuentra consiste, según vimos, en una inmersión o baño en una alteridad que lo sostiene y condiciona, irreductible a la posesión y, por ende, irrepresentable. En cambio, los alimentos son ese recorte de lo elemental que sí se *dan* y se ofrecen para saciar las necesidades del sujeto encarnado. La oscilación que encontramos en este punto es que Levinas parece tomar a ambos aspectos de la alteridad mundana (elemento y alimento) como si fueran términos equivalentes: tras afirmar el carácter pérfido del *elemento*, que se da y se esfuma, señala que es el *alimento* el que “por una parte se ofrece y contenta, pero [por otra] ya se aleja, para perderse en el ninguna parte.”⁸²⁹ Por nuestro lado sostenemos que lo que se da a la posesión o apropiación son los alimentos, no el elemento. Como

⁸²² Cf. *TI*, p. 182.

⁸²³ *TI*, p. 162.

⁸²⁴ Cf. Emmanuel Levinas, *La filosofía y la idea de lo infinito*, en: *DEHH*, p. 240.

⁸²⁵ Cf. *TI*, p. 192.

⁸²⁶ *TI*, p. 160. *Cursivas añadidas.*

⁸²⁷ Cf. *TI*, p. 150.

⁸²⁸ *TI*, p. 181.

⁸²⁹ *TI*, p. 160.

señalamos en el capítulo anterior⁸³⁰, el elemento no es alimento, sino medio al cual el sujeto (y el alimento) es siempre interior. En tanto tal, es absolutamente irreductible al sujeto. Insistir en esta diferenciación entre la alteridad del elemento y la del alimento nos parece imprescindible en pos de fundamentar fenomenológicamente una ética del medioambiente.

De este modo, puesto que el elemento *no se da* a la posesión sino que aparece siempre ante el sujeto sin que éste pueda poseer su fuente⁸³¹, su porvenir incierto intranquiliza al gozo presente: cada momento de felicidad puede ser el último. Se puede entender por qué Levinas designa con el calificativo ‘traidor’ al elemento si se toma en cuenta que la naturaleza no es un ser cuyo comportamiento sea imaginable de antemano, sino que, como el rostro del otro, es imposible de anticipar con exactitud. El trabajo humano, en tanto actividad que aspira a asegurar un porvenir tranquilo, se revela muchas veces como insuficiente e incapaz de alcanzar su cometido. En este sentido, la naturaleza es incierta por ejemplo para un agricultor que siembra la tierra sin tener la plena seguridad de que sus semillas llegarán a convertirse en el producto que espera recolectar, debido a factores climáticos (tormentas, heladas, sequías, entre otros), acontecimientos geológicos (terremotos, erupciones volcánicas), plagas u otras circunstancias naturales externas al proceso productivo que pudieran afectar su trabajo. Si lo incierto o lo inanticipable es una nota que define a la alteridad radical⁸³², entonces –afirmamos nosotros, más allá de Levinas- la naturaleza es también radicalmente otra porque su insondable profundidad nos es imprevisible⁸³³.

En conclusión, creemos que la absoluta separación del elemento se evidencia no sólo en su precedencia temporal, sino también en su indisponibilidad futura, la cual genera al sujeto una inquietud o una incertidumbre del porvenir. En síntesis, estos dos aspectos confluyen en el hecho, que el propio Levinas testimonia con la diacronía del envejecimiento, que la temporalización del mundo es irreductible a la temporalidad del existente. Pasemos a considerar una tercera instancia por la cual afirmamos que desde

⁸³⁰ Cf. apartado 2.1.2 del capítulo III.

⁸³¹ Cf. *TI*, p. 160.

⁸³² Cf. *TI*, p. 58.

⁸³³ Cf. *TI*, p. 176.

los propios presupuestos levinasianos lo otro del elemento se presenta ante el sujeto como absolutamente separado.

2.3 Inconmensurabilidad

El hecho de que el sujeto encarnado experimente la alteridad del medio donde se baña como inconmensurable, constituye a nuestro parecer un tercer indicio fenomenológico que testimonia la separación del elemento. Que la alteridad mundana desborde a la corporalidad del sujeto significa que hay dimensiones de su ser alterativo que permanecen inasibles al sujeto que goza pero también al sujeto que trabaja. En orden a justificar nuestra intuición, nos apoyaremos en la original fenomenología de la mano que ofrece Levinas en el marco de su análisis de la constitución de la subjetividad⁸³⁴. A menudo se recuerda que en *TI* Levinas consagra unas páginas preciosas a la fenomenología de la mano que acaricia en la relación erótica⁸³⁵, pero tal vez se pasa por alto que igualmente trata el tema de la mano que tantea y busca apresar lo otro en la relación con el elemento.

La mano –asegura el lituano- no es sólo la extremidad por la que palpamos y percibimos ciertas realidades exteriores a nosotros mismos: fundamentalmente “es el órgano de la aprehensión y toma (...) que relaciona lo elemental con la finalidad de las necesidades.”⁸³⁶ La sensibilidad propia de la mano difiere de la sensibilidad del gozo, dado que no se refiere a las sensaciones en tanto vividas e irreducibles a una representación, sino, al contrario, se refiere a ellas como lo que puede ser puesto en categorías conceptuales: junto con la vista, el tacto es considerado por Levinas como un sentido capaz de dar cuenta objetivamente de la realidad⁸³⁷.

Frente a la alteridad mundana, y resguardada en la morada que la posibilita, la mano lleva a cabo esencialmente dos acciones: primeramente, se lanza ‘a la aventura’ atravesando un espacio que le es desconocido, moviéndose ‘a tientas’ o ‘tanteando’

⁸³⁴ El desarrollo de esta temática aparece especialmente en *TI*, pp. 176-185.

⁸³⁵ Cf. el segundo apartado de la sección IV de *TI*, titulado “Fenomenología del eros”, pp. 266- 276.

⁸³⁶ *TI*, p. 177. Si para Levinas la ontología consiste en la aprehensión del ser del ente que lo hace surgir como cosa (cf. p. 164 de nuestra tesis) podemos decir que la mano es el órgano de la ontología.

⁸³⁷ Cf. Olivia Navarro, “El ‘rostro’ del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, en: *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIII (2008), p. 179.

ese ámbito que explora sin guiarse por la luz de la visión. Como es sabido, el sentido de la vista ocupa un lugar privilegiado en la historia de la filosofía puesto que se le atribuye la capacidad de retirar las cosas de la oscuridad en la que se encuentran. Pero sin la ayuda de la vista, esa realidad espacial con la que se relaciona la mano escapa a lo que puede ser completamente retirado de su oscuridad o indeterminación: el ir a tientas da cuenta de una experiencia en la que el sujeto encarnado no sólo no posee un conocimiento de antemano claro y distinto respecto de aquel medio en el que se encuentra, sino que tampoco lo puede objetivar o *mensurar completamente*⁸³⁸. Posteriormente, la mano se cierra para apropiarse de aquello *otro* de lo que depende para vivir con vistas a asegurar su “gozo futuro.”⁸³⁹ Su tendencia a aprehender o apresar aquello que toca traduce su capacidad de dominio y de sometimiento: lo que ella agarra –en el sentido etimológico del término- resulta así medido, tematizado, neutralizado. Pero el hecho de que la mano pueda cerrarse para arrancar el fruto de un árbol a fin de alimentarse o, si quiere, para estudiarlo científicamente, no cambia en nada el hecho de que ese árbol frutal pertenezca a un medio –la tierra- y la tierra a otro medio –el cosmos- que para la ciencia continúa sin ser por completo mensurable ni poseíble, es decir, continúa en el nivel de lo elemental⁸⁴⁰.

Ahora bien, ¿qué es lo que la mano tantea? ¿Qué es aquello que ella toca y puede atrapar, es decir, reducir a una posesión del Mismo? La mano, de acuerdo con Levinas, se relaciona con materia anónima, que, precisamente a partir de esta relación, es introducida en el mundo de los entes identificables y objetivos. Para decirlo con otras palabras, la mano se pone en contacto con materia prima, esto es, materia que carece de toda determinación o forma y que gracias al agarre de la mano se constituye como cosa.

⁸³⁸ En última instancia la inconmensurabilidad, la imposibilidad de mensurar completamente, esto es, de determinar y objetivar la espacialidad cósmica del mundo, muestra la irreductibilidad del modo en que se espacia el mundo a la espacialización de los objetos en función del existente: no es el mundo el que se configura espacialmente a partir de un punto cero que sería el cuerpo, sino que el cuerpo tiene una posición u origen en el espacio configurado por el mundo y es uno de los modos en que el mundo se espacia o extiende. De modo paralelo los dos puntos anteriores mostraron la independencia de la temporalización del cosmos de la del hombre y, paralelamente, la pertenencia del hombre como cuerpo senescente a esta temporalización cósmica.

⁸³⁹ *TI*, p. 178.

⁸⁴⁰ Cf. Ángel E. Garrido Maturano, *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cap. 3.

“Una cosa [es] (...) todo lo que se puede separar y llevar. El contorno de la cosa marca la posibilidad de separarla, de moverla sin las otras, de llevarla. La cosa es *mueble*. Conserva cierta proporción con el cuerpo humano. Una proporción que la somete a la mano; no sólo a su gozo.”⁸⁴¹

Dada esta caracterización, nos preguntamos ¿la mano realmente toca al elemento? ¿Ejerce sobre él su acción de tanteo y apropiación? ¿El elemento se deja prender y, por ello, comprender? Lo primero que tenemos que decir es que el pensamiento de Levinas no queda exento de ambigüedad en este punto. En efecto, por un lado afirma que la mano sí toca al elemento y tal accionar es lo que conocemos bajo el nombre de trabajo: “Esta aprehensión operada sobre lo elemental, es el trabajo.”⁸⁴² El trabajo, nos dice, no es creador, sino que toma y modela lo dado⁸⁴³ y, partir de allí *aborda* el elemento⁸⁴⁴. Sin embargo, por otro lado, el mismo Levinas ofrece diferentes razones por las cuales la única respuesta a tales preguntas es de índole negativa. En primer término, según vimos, en tanto medio que me contiene y sostiene, el elemento o la naturaleza en su conjunto no es *mueble*, no es un bien trasladable de un sitio a otro, sino un lugar “desde donde se posee lo poseído y que por su parte no es poseído.”⁸⁴⁵ He aquí otra afirmación indirecta de la originariedad e irreductibilidad de la espacialización del mundo:

“Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles*; el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común, que no puede ser

⁸⁴¹ *TI*, p. 178.

⁸⁴² *TI*, p. 175. De acuerdo con Levinas, lo aprehendido por el trabajo manual es riqueza (Cf. *TI*, p. 159) que se convierte en objeto de uso y al cual se le puede poner un precio e intercambiar por dinero. Sin embargo, aunque admitamos su valor económico, creemos que el medio natural posee múltiples riquezas cuyo valor es muy superior al mero orden mercantil. “Porque representan al mismo tiempo riquezas sociales, culturales, científicas y estéticas. El hombre, dado que está encargado de velar por los recursos naturales para las generaciones futuras, tiene la obligación moral de emplear prudentemente este capital insustituible.” K. Curry-Lindhal, *Conservation for survival. An ecological strategy*, 1972, citado por María Antonietta La Torre, en: ídem, *Ecología y moral. La irrupción de la instancia ecológica en la ética de Occidente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993, trad. M. Montes, p. 17.

⁸⁴³ Cf. Emmanuel Levinas, “Les nourritures”, en: *O.C.T.2*, p. 168.

⁸⁴⁴ Cf. *TI*, p. 188.

⁸⁴⁵ Ángel E. Garrido Maturano, *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, cap. 3.

poseído, esencialmente, de ‘nadie’: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental.”⁸⁴⁶

En segundo término, como también vimos, el elemento, como el cosmos, no presenta bordes o contornos objetivamente delimitados: “no tiene formas que lo contengan. (...). [Por ende] no se lo aborda.”⁸⁴⁷ Por último, el medio en el que me sumerjo no guarda ninguna proporción con mi cuerpo: la única relación que se da entre ese ámbito y mi corporeidad es una relación de desbordamiento: “este desbordamiento de la sensación por el elemento (...) se muestra en la indeterminación con la que se ofrece a mi gozo.”⁸⁴⁸ Dado que es el mismo Levinas quien en rigor ofrece más argumentos a favor de la idea del carácter no asible del medio donde nos instalamos corporalmente, afirmamos que lo tanteable o apropiable por la acción de la mano son cosas ya recortadas del elemento, pero no el elemento mismo. Él es la condición que posibilita que yo me apropie a partir del trabajo de lo que necesito para satisfacer mis necesidades.

“Porque existe un juego entre el yo y el objeto (necesidad) y un juego (apetito), *el mundo es exterior*. Porque *el mundo es exterior*, yo tengo una mano; debo tomar, pero por ello penar. El trabajo está ligado a una pena.”⁸⁴⁹

En tanto ser exterior, inconmensurable e inasible por el órgano de dominación, el mundo natural –afirmamos- constituye una alteridad absolutamente separada e irreducible al Mismo, alteridad que no pierde su exterioridad por el hecho de entrar en relación con el sujeto, sino que aún en ella permanece siendo *otro*.

“La relación con lo trascendente es una relación con lo que el ser separado [el hombre] no puede contener. La separación es precisamente esta inconmensurabilidad. La relación misma no determina en nada la trascendencia, al

⁸⁴⁶ *TI*, p. 150. Citado anteriormente.

⁸⁴⁷ *Ibidem*.

⁸⁴⁸ *TI*, p. 159.

⁸⁴⁹ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en: *O.C.T.1*, p. 246. Traducción nuestra. *Cursivas añadidas*.

contrario, confirma su exterioridad. (...) La exterioridad absoluta del ser exterior no se pierde pura y simplemente por el hecho de su manifestación. Se absuelve de la relación donde se presenta, permanece absoluto en esta relación.”⁸⁵⁰

Como conclusión del presente apartado podemos decir lo siguiente. Aunque Levinas no se pronuncie expresamente en su obra acerca de la separación del mundo natural en tanto medio o elemento, creemos que su estar ya siempre ahí, precediéndome y posibilitando mi constitución como individuo, su porvenir incierto y su carácter inconmensurable, desbordante o inasible testimonian su radical separación respecto del Mismo a través de la igualmente radical originariedad de su temporalización y espacialización. En efecto, la naturaleza es una realidad concreta e independiente del sujeto que, puesta en relación con él, no pierde su exterioridad ni se deja subsumir en una representación objetivante: “el pensamiento [no] capta el elemento como un objeto.”⁸⁵¹ En este sentido podemos hablar, a nuestro juicio, de una resistencia de tipo espacio-temporal por parte de la naturaleza a ser integrada completamente en un concepto⁸⁵². La naturaleza no es una construcción del pensar, sino aquello que ‘no hemos creado’: una realidad que existe antes de nuestros pensamientos sobre ella. Aunque podamos representárnosla y usar sus recursos, nuestras representaciones captan inadecuadamente su ser y nuestro uso o consumo no agota su significado. Por todo ello afirmamos que ella es también, por sí misma, absolutamente separada desde el punto de vista metafísico y, por ende, absolutamente ‘Otra’⁸⁵³. Con ello probamos nuestra segunda hipótesis de trabajo.

Creemos que plantear el problema ecológico a la luz de la metafísica levinasiana permite hacer más plural o radicalizar su propuesta de pluralismo: no sólo el rostro del otro hombre, expresión de lo Infinito, se presenta ante el Mismo como un ‘Otro’ dueño

⁸⁵⁰ Emmanuel Levinas, “La séparation”, en: *O.C.T.2*, pp. 267-8. Traducción nuestra.

⁸⁵¹ *TI*, p. 151.

⁸⁵² En tal línea, ¿qué obstaculiza interpretar que la afirmación “el Otro metafísico se resiste a toda unificación conceptual con el Mismo. Nosotros lo tenemos aquí como la separación absoluta” pueda referirse también a la alteridad mundana? La cita corresponde a Emmanuel Levinas, en: *idem*, “La séparation”, en: *O.C.T.2*, p. 265.

⁸⁵³ Coincidimos en este punto con Ricardo Timm Souza para quien “se puede percibir una cuasi convertibilidad teórica entre *naturaleza* y *alteridad*.” Ricardo Timm Souza, *Sujeito, Ética e Histórica: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, p. 170. Traducción nuestra.

de una alteridad radical, sino que también es radicalmente Otra la naturaleza en donde el sujeto encarnado se instala, justamente porque ante él ella aparece como exterior, previa, incierta, indisponible, inconmensurable e irreductible a una posesión o conceptualización. ¿No se produce la ética como la irreductibilidad del otro a mis los pensamientos y posesiones, como un cuestionamiento a mi espontaneidad⁸⁵⁴?

Una posible objeción a nuestra segunda hipótesis sería afirmar que “el mundo es otro para mí, pero de ninguna manera *absolutamente* otro⁸⁵⁵.” En efecto, a juicio de nuestro autor entre el yo y lo elemental no se extiende la distancia *absoluta* que separa al Mismo del Otro⁸⁵⁶. Encontramos en el siguiente argumento la explicación de dicha postura:

“Sostenemos que no basta con que esté [dada] esta ‘estructura’ de la separación, sino que es necesario que la diferencia sea ‘ejercida’ efectivamente. Para que el otro interpele tiene que ser efectivamente otro. Creemos que esto significa concretamente: ser ‘sí mismo’, en el sentido de Rosenzweig, *querer* su querer y querer realizarlo efectivamente. Si cada cual vive su *querer* como *propio* la diferencia se temporaliza, se hace efectiva.”⁸⁵⁷

Según esta perspectiva, no es suficiente para un ser alterativo presentar signos que testimonien su separación absoluta a nivel ‘estructural’, sino que en última instancia su alteridad y separación se prueban por la posesión de un querer propio y una capacidad de auto-determinación, lo cual supone que un ser sin libertad, voluntad y ‘vida psíquica’ no sería verdaderamente *otro*. Mejor dicho, según esta óptica, si una alteridad no cuestiona deliberadamente mi identidad, mi egoísmo y mi libertad, entonces no es una alteridad *ética*. En palabras de Levinas: “Sólo los seres libres pueden ser extraños mutuamente. La libertad que le es ‘común’ es precisamente lo que los separa.”⁸⁵⁸ Desestimamos esta postura. La falta de libertad, voluntad o vida

⁸⁵⁴ *TI*, p. 67.

⁸⁵⁵ Angela Hirst, “Levinas separates the (hu)man from the non(hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship”, p. 162.

⁸⁵⁶ Cf. *TI*, p. 161.

⁸⁵⁷ Mariana Leconte, “Una ‘astilla en la carne de la razón’. La alteridad del otro personal y vivo como interpelación privilegiada del mundo propio”, inédito, p. 5 y 6.

⁸⁵⁸ *TI*, p. 97.

consciente no menoscaba la absoluta alteridad y separación del elemento o medio natural en el que vivimos. Afirmamos que el mundo natural es constitutivamente una alteridad radical, que es de *otro* tipo pero no menos radical que la alteridad humana. Pero si la naturaleza no es un ser volitivo y libre, en cambio sí es vulnerable, frágil, inquietante y por ende, éticamente demandante. Reconocemos como cierto el hecho de que si nada lo obligase a responder, el sujeto no podría salir de sí mismo. Pero ¿no impele acaso a responder la vulnerabilidad de un ser, independientemente de su condición? ¿No es ello lo mentado por nuestro autor cuando admite que “el otro ha de ser acogido con independencia de sus cualidades, si es que ha de ser acogido *como tal otro*”⁸⁵⁹?

Hasta ahora hemos analizado indicios que testimonian el carácter absolutamente separado de lo elemental. En el próximo apartado elevaremos nuestra apuesta interpretativa y nos arriesgamos a decir que lo elemental o la naturaleza, que se muestra ante el Mismo no sólo como lo que lo precede, lo que le es indisponible en el futuro, lo que desborda su capacidad de dominio, sino también –según vimos en el capítulo anterior- como lo que ‘crea’, condiciona y hace posible su propio existir, posee un rostro propio desde el cual llama y suscita la responsabilidad del ser humano.

3. El rostro de la naturaleza

La urgencia ecológica de encontrar un modo de relacionarnos con la naturaleza sin dañarla no deja de ser un derrotero atractivo, pero constituye aún un problema sin resolver. Esta cuestión –que se plantea a nuestra época con más acuidad que a las precedentes y que pone de manifiesto que lo que está en juego no es sólo la supervivencia de la especie humana, sino la de la Tierra- no debe ser atendida sólo a nivel tecnológico, científico o político, sino que debe ser planteada como un problema de índole moral. Por ello, en lo que sigue intentaremos mostrar de qué modo las notas que según Levinas definen al rostro del prójimo pueden aplicarse por analogía a la naturaleza. De este modo buscaremos justificar nuestra tercera hipótesis de investigación, esto es, que la naturaleza tiene un rostro propio y que el ser humano

⁸⁵⁹ Emmanuel Levinas, “Preguntas y respuestas”, en: *DDQVI*, p. 116. Cursivas añadidas.

también es responsable por ella. Dicho en términos rosenzweigianos, intentaremos poner de relieve que ‘prójimo’ no es sólo el otro hombre, sino también los otros seres no humanos y el mundo en tanto creación.

No ignoramos que para el mismo Levinas fue difícil responder a la pregunta de si los animales y la naturaleza pueden ser Otros o tener un rostro que escape a la tematización del Yo en el mismo sentido que los rostros humanos. De hecho, el intento de extender la ética levinasiana a seres no humanos sigue siendo para ciertos críticos “un punto discutible.”⁸⁶⁰ Sin embargo, aunque dicha ética sea indudablemente antropocéntrica, creemos que puede ser leída *de otro modo*. Junto con Bárbara Jane Davy⁸⁶¹ afirmamos que este modo *otro* de interpretar su propuesta es más ético que la ética intersubjetiva planteada por el autor francés, puesto que es superador e inclusivo de la naturaleza. Extender la teoría ética de Levinas más allá de lo interhumano no equivale necesariamente a distorsionar su sentido. Al contrario, supone una lectura amplia de la misma que la hace salir de sí misma permitiéndole encontrar un nuevo alcance.

Percatémonos de un dato para nada irrelevante. En toda su obra Levinas no argumenta a favor de que los hombres desprecien, maltraten o violenten al mundo natural: sólo afirma que únicamente los seres humanos presentan un rostro y, por ende, sólo ellos instauran la ética. Sin embargo, como observa atinadamente Ángel E. Garrido-Maturano,

“Habría que cuestionar en este punto a Levinas que circunscribe la noción de rostro al cuerpo humano. Rostro tiene todo aquello que expresa su fragilidad, que me conmueve afectivamente y cuyo ser está en mis manos y sujeto a mi poder. Así comprendida, habría que extender la noción de rostro a todas las formas de vida

⁸⁶⁰ Simon Critchley, “Introduction”, en: *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 16. Una postura semejante es compartida por Theresa Morris en su artículo “Responsibility and the place of the Human in Levinas and Jonas”, disponible en: https://www.academia.edu/8350252/Responsibility_and_the_Place_of_the_Human_in_Levinas_and_Jonas. Por su parte, Tom Sparrow rechaza que el medioambiente presente un rostro propio, puesto que a su juicio la noción levinasiana de rostro es propiamente humana. Cf. Tom Sparrow, “Levinas, ecology and environmental ethics”, disponible en: https://www.academia.edu/1715799/Levinas_Ecology_and_Environmental_Ethics.

⁸⁶¹ B. J. Davy, “An Other face of ethics in Levinas.”

biológica y las estructuras que ellas configuran y que les permiten desplegar su propia existencia.”⁸⁶²

Desde una óptica afín, Corine Pelluchon señala el aporte concreto que significa la obra de Levinas para los planteos ecológicos. A su juicio, la ética levinasiana alberga en potencia los principios necesarios para ampliar sus propios horizontes, de modo que augura –aunque tácitamente- incluir en ella no sólo a los seres vivos, sino también a todos los seres no humanos.

“El pensamiento de Levinas contiene la promesa de una consideración del animal e incluso de diferentes entidades que va mucho más allá de lo que existe en la ética clásica y en las teorías del contrato social. No lo promete explícitamente, puesto que los animales sólo poseen, para él, una diferencia sin alteridad y puesto que no está específicamente interesado en ecología. Sin embargo, no sería posible construir un concepto de responsabilidad y proporcionárselo a la filosofía ecológica si Levinas no hubiera ya modificado el clima de la filosofía.”⁸⁶³

Apoyándonos en estas reveladoras intuiciones pasemos ahora a analizar –partiendo de los presupuestos levinasianos pero yendo más allá de ellos- de qué manera podemos hablar del ‘rostro’ de la naturaleza de modo que sea posible desarrollar una fundamentación fenomenológica de la responsabilidad por el medioambiente. Para ello tendremos presente lo que vimos en el capítulo anterior⁸⁶⁴, esto es, que según Levinas lo crucial de las relaciones éticas es que en ellas el rostro del otro aparece como un ser vulnerable que expresa su vulnerabilidad, que cuestiona y, por lo mismo, que asigna como responsable.

⁸⁶² Ángel E. Garrido-Maturano, “Afectividad, responsividad y responsabilidad. Introducción a una arqueología de la vida afectiva y su significación ética a partir del pensamiento de E. Levinas”, en: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 38, 2011, p. 282, nota 35.

⁸⁶³ Corine Pelluchon, *Écologie et libéralisme*, p. 17, disponible en: <http://www.fondapol.org/wp-content/uploads/2011/08/OESLV-Note-PELLUCHON-web.pdf>. Traducción nuestra.

⁸⁶⁴ Cf. capítulo III, apartado 3.2.

3.1. Rostro como ser vulnerable

Como se sabe, Levinas habla de la vulnerabilidad del rostro como la indefensión de un ser frágil expuesto a la iniciativa del sujeto egoísta. Tal como vimos en el capítulo anterior, el rostro no-anatómico del que habla Levinas, refiriéndose al otro ser humano, significa el desamparo, la necesidad y la mortalidad de un ser único y lábil a punto de sucumbir⁸⁶⁵. De ahí que Levinas aluda a las figuras bíblicas de la debilidad, esto es, la viuda, el pobre, el huérfano y el extranjero para referirse a la vulnerabilidad del rostro. En tal sentido asegura que para un ser, ser extranjero es encontrarse reducido a recurrir a mí, lo cual “me incumbe.”⁸⁶⁶ Dada esta comprensión de la vulnerabilidad del rostro del otro hombre no parece forzoso admitir que, análogamente, también la naturaleza es vulnerable, puesto que su delicado equilibrio se encuentra indefensamente expuesto a la devastación y el maltrato de la que viene siendo objeto en los últimos siglos y, a la vez, sólo puede recurrir a mí para seguir cumpliendo su función nutricia para los seres vivos. Sin embargo, esta no es la única acepción del vocablo ‘vulnerabilidad’ que esgrime nuestro autor. En *DOMS* Levinas habla de la vulnerabilidad del Yo como la capacidad que tiene el sujeto egoísta de ser afectado o *herido* éticamente ante la presencia menesterosa del rostro de su prójimo. Dada esta segunda significación del término ‘vulnerabilidad’, como exposición a la herida del otro, tampoco sería un obstáculo reconocer que la función nutricia del mundo circundante es asimismo vulnerable en el sentido de que es susceptible de ser afectada, no ya éticamente por la miseria del otro hombre, sino físicamente por la explotación inconsiderada e irresponsable a la cual los hombres lo someten. Ya sea que se interprete a la vulnerabilidad como una nota esencial del rostro del otro, ya sea que se la considere como una nota esencial del Yo puesto en relación frente al rostro del prójimo, no es pues desatinado sostener que la naturaleza circundante, más específicamente, su condición de alimento del que se nutre la vida humana, es un ser vulnerable, y su vulnerabilidad repercute en la vulnerabilidad del hombre en tanto y en

⁸⁶⁵ “El rostro es la mortalidad del prójimo (...) es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte.” Emmanuel Levinas, “Conversaciones con Bertrand Révillon”, en: ídem, *Los imprevistos de la historia*, p. 194.

⁸⁶⁶ Emmanuel Levinas, *DOMS*, p. 154.

cuanto él como cuerpo forma parte del equilibrio natural. Desde la primera acepción, no obstante, es posible afirmar algo más: si el rostro del otro puede definirse por su vulnerabilidad, y si la naturaleza es esencialmente vulnerable, entonces la naturaleza también presenta un rostro, uno que le es propio y no prestado o atribuido por el pensamiento humano.

No ignoramos que, como observa Angela Hirst, el pensamiento maduro de Levinas relativo a la alteridad del mundo se apoya sobre un pilar invisible pero sin dudas determinante: en su opinión, puesto que “el mundo no humano es inconsciente, no puede sufrir mi uso o consumo de él.”⁸⁶⁷ En otras palabras para el lituano el mundo natural no es vulnerable, sino algo así como una fuerza ciega que no conoce la afección o el padecimiento. Por tal razón, permite y tolera todo tipo de perjuicio por parte del accionar humano.

“La Naturaleza que nos rodea (...) no está celosa de los maravillosos secretos que guarda, sino que, en connivencia con los hombres, se pliega a sus razones e invenciones.”⁸⁶⁸

En el único lugar donde nuestro autor llama ‘madre’ a la naturaleza, la describe como un recinto material que inagotablemente da a luz a los seres particulares, impasible frente a la explotación de los hombres⁸⁶⁹. En este punto, nuestra divergencia con el pensador lituano es total: el conocimiento científico actualmente disponible sobre la actual crisis ecológica pone de relieve que la naturaleza es un ser vulnerable, vulnerado y en riesgo de destrucción. Al hablar de la vulnerabilidad de la naturaleza que nos rodea desde este marco nos referimos a que tiene un límite de aceptación de impactos antes de cambiar sustancialmente su cualidad o de fisurarse, es decir, antes de modificar su rostro. En este sentido puede decirse que Rosenzweig fue un pensador adelantado en su tiempo por cuanto advierte que la dominación humana de la

⁸⁶⁷ Angela Hirst, “Levinas separates the (hu)man from the non(hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship”, p. 187. Traducción nuestra.

⁸⁶⁸ Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de lo Infinito”, en: *DEHH*, p. 238. Un pasaje en *TI* expresa una idea más matizada. Allí el filósofo francés habla sobre “una *conveniencia* de la naturaleza a las necesidades del ser separado.” *TI*, p. 172. Cursivas añadidas.

⁸⁶⁹ Cf. *TI*, p. 70.

naturaleza tiene “límites, naturales también; cuando el hombre los sobrepasa, destruye el mundo que pretende domesticar.”⁸⁷⁰ En efecto, de acuerdo con el pensador alemán el relato bíblico de la creación del mundo ofrece

“la imagen más fiel de lo real: una red compleja de contrastes, tensiones, equilibrios más o menos frágiles. (...) La Creación tal como la describe el texto bíblico, pero también tal como nuestra experiencia nos la hace sentir, nos revela el mundo en su realidad misma, como algo que es a la vez eminentemente complejo y absolutamente concreto. (...) La creación (...) es un equilibrio siempre amenazado.”⁸⁷¹

Dijimos que el mundo natural es, como el rostro del otro hombre, un ser vulnerable, pero además, como el Yo que encuentra un rostro, expuesto a la herida por la acción del hombre. En rigor, habría que decir que la naturaleza ya ha sido herida por el obrar humano de múltiples y a veces de irreversibles maneras y que la actual crisis ambiental no es más que una consecuencia directa de ello. Pero ¿cómo se expresa concretamente su vulnerabilidad? Veámoslo a continuación.

3.2. Rostro como ser que se expresa

Según vimos anteriormente lo particular de la expresión del rostro del otro consiste, de acuerdo con Levinas, en que no es necesario para aquél formular literalmente un discurso y emplear palabras articuladas en un idioma específico con el fin de interpelar al Mismo, sino que basta su silenciosa presencia para expresar su vulnerabilidad y a la vez un mandato, esto es, prohibir el asesinato o, lo que es lo mismo, obligar a hacer todo lo posible para que él siga viviendo y expresándose. Creemos que también con respecto a la expresión del rostro del otro cabe establecer una analogía con la naturaleza. Ella, en efecto, también expresa silenciosamente su

⁸⁷⁰ Stéphane Mosès, “Le dernier Journal de F. Rosenzweig”, en: O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (eds.) *Les cahiers de la nuit surveillée*, N. 1: Franz Rosenzweig, p. 220. Traducción nuestra.

⁸⁷¹ *Op. cit.*, p. 221. Traducción nuestra.

constitutiva vulnerabilidad a partir de los múltiples signos que marcan la actual crisis ambiental. Mencionemos brevemente algunos de ellos.

Como observa el Papa Francisco en el primer capítulo de su última encíclica, conocida como la ‘encíclica verde’, entre los síntomas más inquietantes de la crisis que atraviesa la naturaleza se destaca el cambio climático. De acuerdo con un consistente consenso científico, nuestro planeta viene sufriendo en las últimas décadas un calentamiento en su sistema climático debido a la emisión de gases de efecto invernadero. Si bien es cierto que existen factores naturales que pueden favorecer dicha emisión, tal como la actividad de los volcanes, gran parte de los estudios científicos coinciden en que el calentamiento global constituye una consecuencia directa de la considerable concentración de gases de efecto invernadero producidos principalmente por la actividad humana⁸⁷². Así, hoy se sabe que el aumento de la temperatura de la tierra –principal consecuencia del cambio climático- es causado principalmente por las industrias y fábricas que, al utilizar combustibles fósiles para producir energía, emiten dichos gases. Pero además de la temperatura terrestre, hay otros efectos del cambio climático preocupantemente graves y diversos: por un lado, el derretimiento cada vez más veloz de los glaciares y otras masas de hielos permanentes en todo el planeta, situación que pone en riesgo las más importantes reservas de agua dulce del mundo y que acarrea un aumento del nivel del mar, lo cual pone en peligro a las poblaciones situadas a orillas de los ríos u océanos. La temperatura del agua de los océanos también aumenta a causa del calentamiento global, lo produce la acidificación de los mismos, poniendo en peligro a numerosas especies animales y vegetales que en ellos habitan. Por otro lado, es difícil no vincular el cambio climático con el aumento de la frecuencia e intensidad de los fenómenos meteorológicos extremos, como las fuertes olas de calor, precipitaciones, inundaciones, sequías, etc. Asimismo, diferentes ecosistemas se ven gravemente afectados en su estructura y funcionamiento por las consecuencias del cambio climático, teniendo que adaptarse a condiciones contrarias a su hábitat normal. De seguir aumentando la temperatura de la tierra, numerosas especies animales y vegetales correrán el peligro de extinguirse. En lo que respecta a los efectos que tiene el cambio climático sobre el ser humano, es considerable el

⁸⁷² Cf. Francisco, *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, n. 23.

aumento de la malnutrición debido a las sequías y al desequilibrio estacional de las cosechas, el aumento de muertes, enfermedades y daños debido a las olas de calor, inundaciones, tormentas, incendios y sequías, y el aumento de enfermedades diarreicas por corrupción de acuíferos. Dichos efectos no inciden por igual en todas las regiones del mundo, sino que los impactos más dramáticos recaen especialmente en las zonas más densamente pobladas y cuya población está constituida por personas que viven en condiciones de pobreza.

Entre otros indicadores de la actual crisis ambiental podemos nombrar, por un lado, a la contaminación del agua provocada no sólo por algunas actividades agrícolas e industriales de envergadura, sino también por la utilización casera de detergentes y productos químicos que terminan derramándose en ríos, lagos y mares⁸⁷³. Otra causa de contaminación procede de los residuos, incluyendo desechos tóxicos y radioactivos, que se acumulan en diferentes ambientes. Por año se producen cientos de millones de toneladas de basura, sin ser toda ella de carácter biodegradable⁸⁷⁴. Por último, la deforestación (la tala o quema de la superficie forestal) llevada a cabo por la industria maderera, pero también por diferentes tipos de empresas (dedicadas por ejemplo a la minería, agricultura, ganadería o negocios inmobiliarios) para la obtención de suelo, suponen un serio daño al hábitat, pérdida de biodiversidad y aridez. A raíz del acelerado ritmo de estas actividades humanas que vulneran su equilibrio, la naturaleza encuentra ya desbordada su admirable capacidad regenerativa.

El mismo Levinas no pasa por alto lo que aquí proponemos considerar como signos por los cuales la naturaleza expresa su propia vulnerabilidad. En un artículo de 1976 en el que analiza el papel que desempeña la técnica contemporánea, escribe:

⁸⁷³ Francisco, *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, n. 29.

⁸⁷⁴ Por ejemplo, a raíz de la contaminación generada por los residuos plásticos no biodegradables en mares y océanos, científicos británicos, americanos y australianos aseguran que hacia el año 2050 el 99% de las aves marinas –que confunden el plástico flotante con alimento- tendrán trozos de plástico en el estómago, lo cual supone una grave amenaza para su supervivencia. Cf. Chris Wilcox, Erik Van Sebille, y Britta Denise Hardesty, “Threat of plastic pollution to seabirds is global, pervasive, and increasing”, en *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, disponible en: <http://www.pnas.org/content/early/2015/08/27/1502108112.full.pdf?sid=1d3c8937-dc82-4f8e-931e-6bbc0b69fb72>.

“Nadie es tan tonto como para ignorar las contradicciones y decepciones de la técnica y sus peligros mortales, (...) la contaminación que resulta de ella y que envenena, en sentido propio, hasta el aire que respiramos.”⁸⁷⁵

Tal como en el caso del otro hombre, la naturaleza no necesita formular una proposición lingüística empleando palabras coherentes articuladas en un idioma determinado –ni siquiera tener una boca o un cara ‘humana’- para expresar su propia vulnerabilidad. Se trata de una expresión que, igualmente que la del rostro del otro hombre, es silenciosa, radica en el seguir estando ahí interpelándome del mismo modo y aunque puede ser fácilmente ignorada, pero no por ello deja de ser atingente para el Yo. ¿Hay alguna razón para pensar que los signos que expresan en silencio la vulnerabilidad de la naturaleza no conmueven afectivamente al ser humano?⁸⁷⁶ ¿Por qué no atender a la expresión de la naturaleza vulnerada en vez de exigirle que se pliegue al lugar que les diseña el discurso humano?

Recapitulando, afirmamos que si una de las notas fundamentales que definen al rostro del otro hombre es su expresión, y que si la intrínseca expresión del rostro es un “lenguaje sin palabras ni proposiciones”⁸⁷⁷, entonces la naturaleza, que expresa en silencio su propia vulnerabilidad, también posee un rostro propio desde el cual cuestiona al ser humano. ¿De qué manera la alteridad del mundo natural me pone en cuestión?

3.3 Rostro como ser cuestionante

Proponemos considerar como una tercera nota esencial del rostro del otro hombre a su capacidad para cuestionar la existencia egoísta del Mismo. Dicho con

⁸⁷⁵ Emmanuel Levinas, “Sécularisation et faim”, en: *Archivio di Filosofia*, 1976, p. 106. Traducción nuestra. Asimismo, en otro texto enumera entre las cuestiones vitales apremian la vida de los hombres la posible “destrucción que amenaza al mundo.” Cf. “Ser occidental”, en: *DL*, p. 97.

⁸⁷⁶ Advirtamos que la conmoción que produce el deterioro de la naturaleza en el hombre no es sólo ética sino también *estética*. La destrucción de la armonía natural, la ingerencia del hombre en el curso de regeneración de los sistemas se manifiesta y nos conmueve por la pérdida de la belleza prístina de los sistemas naturales. La responsabilidad asume, así, también una dimensión estética: es necesario no privar al mundo y al otro hombre de la belleza que la creación le dio al mundo y que los hombres pueden contemplar. Encontramos aquí otra puerta entreabierta que nos ha legado el pensamiento levinasiano y que será preciso atravesar en trabajos póstumos. En ellos habría que preguntarse si lo Infinito interpela o no al hombre por medio de experiencias estéticas como aquellas de contacto inmediato y de asombro ante la naturaleza circundante.

⁸⁷⁷ Emmanuel Levinas, “Lenguaje y proximidad”, en: *DEHH*, p. 324. Citado previamente.

otros términos, dada su naturaleza cuestionante, la sola presencia del rostro del otro hombre significa para el Yo la posibilidad de dejar de preocuparse por sí y pasar a preocuparse por otro. De esta manera, la inversión en el modo de existir no procede de una iniciativa personal o de una decisión espontánea hecha por el mismo Yo, sino que precisamente proviene del rostro del otro que lo pone en cuestión. Como señala Richard Cohen:

“Levinas comprende que la preocupación auténtica por el Otro –más allá de las iniciativas del ego mismo y de su propia caridad- es provocada por el Otro que desarregla e interrumpe la libertad del sí mismo.”⁸⁷⁸

Por nuestro lado creemos, en contra de Levinas, que el hombre no es el único ser que puede impugnar la acción humana, sino que también la naturaleza –que no es un objeto sino vida⁸⁷⁹- puede hacerlo. Como en los casos anteriores, encontramos aquí otra analogía: la preocupación por seguir viviendo mi vida egoísta es cuestionada por el mundo natural. Ser cuestionado por la naturaleza no equivale a preocuparse por ella como si fuera una mera reserva de recursos vitales, es decir, no equivale a preocuparse por la amenaza que significa la crisis ambiental sólo en función de asegurar y mantener mi modo de vida y mis hábitos de consumo⁸⁸⁰. Al contrario, ser cuestionado por la naturaleza equivale a ser afectado por el mundo, vulnerado y próximo a colapsar, debido a la desmedida explotación humana o, dicho con otras palabras, equivale a ser herido por sus heridas abiertas a causa del irresponsable accionar humano. No se trata, entonces, de una preocupación del Yo por seguir existiendo a costas de la alteridad del mundo, sino de la experiencia de una auténtica preocupación por la naturaleza, por su armonía intrínseca, suscitada por sus mismas heridas, que necesitan ser sanadas para que pueda seguir siendo lo que es: por sí misma vida y fuente de vida para otros seres. De este modo afirmamos que la naturaleza afecta al sujeto no sólo bajo la modalidad

⁸⁷⁸ Richard A. Cohen, “La non-indifférence dans la pensée d’Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig”, en: Münster, Arno (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig, Actes du Colloque parisien organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, trad. C. Dellac-Münster, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 221.

⁸⁷⁹ Cf. Emmanuel Levinas, “Carnet 4”, en: *O.C.T.1*, p. 127.

⁸⁸⁰ Cf. Corine Pelluchon, *Écologie et libéralisme*, p. 6.

del gozo, sino también –como el rostro del otro- bajo la modalidad de la herida: la alteridad del mundo natural no sólo me hace gozar, sino que también –desde su opresión y devastación- cuestiona mi gozo y, al hacerlo, me permite salir de mí mismo. Lo que es puesto en cuestión por lo otro de la naturaleza es mi vida interior clausurada a la exterioridad; esa vida feliz que consiste en satisfacer mis propias necesidades sin tener en cuenta la necesidad o el padecimiento con el que *ella* carga.

En contra de Levinas para quien el mundo es un paraíso de alimentos terrestres del cual el hombre goza sin tener la obligación moral de cuidarlo, creemos que las múltiples e inquietantes heridas de la naturaleza suscitan en éste un temor o preocupación que ya no lo movilizan a asegurarse los recursos naturales imprescindibles para su propia vida, sino a asegurar la restauración y preservación del delicado ser alterativo de ella. Puesto que sus heridas no me son indiferentes sino que afectan mi sensibilidad (en el sentido de mi sensibilidad ética por destruir procesos vitales de desarrollo e impedir que lo que es consume su propia condición de ente natural) la naturaleza me pone en cuestión y me asigna como responsable por la continuidad de su existencia. Atendamos a continuación esta última idea.

3.4 Rostro como ser que me asigna responsabilidad

¿Por qué el rostro vulnerable, que expresa su propia vulnerabilidad y que me pone en cuestión, además me torna responsable de su vida? Ello es así puesto que, como vimos, el rostro es, según Levinas, el lugar donde Dios se revela y desde donde recibo la prohibición de cometer asesinato o, dicho positivamente, donde recibo la orden de hacer todo para que el otro viva. Es innegable que en el fondo de esta concepción se encuentra una creencia proveniente de la tradición judía, según la cual no es Dios sino el hombre quien redime al hombre. Para el lituano, en efecto, “el hombre es Dios para el hombre.”⁸⁸¹ Así, al conjunto de todos los hombres o la sociedad humana en su totalidad Levinas la denomina el ‘mundo’ que el Yo tiene que redimir. Aunque Levinas no lo reconozca expresamente, su planteo admitiría, sin embargo, una responsabilidad del hombre por el mundo natural en tanto modalidad indirecta de la

⁸⁸¹ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques diverses”, en : *O.C.T.1*, p. 420. Traducción nuestra.

responsabilidad del hombre ante el rostro del otro hombre, expresión de lo divino. Sólo al despojarme de lo que me constituye como un ser gozoso para ofrecerlo al prójimo, sólo al dar el pan de la propia boca al otro⁸⁸², me hago plenamente humano y me acerco a lo divino, porque “por mi relación con el otro, yo me relaciono con Dios.”⁸⁸³ La donación al otro de lo que a uno hace feliz es el modo en que se traduce concretamente la responsabilidad por el prójimo.

“El *otro* me importa en toda su miseria material. Se trata de nutrirlo eventualmente, se trata de vestirle eventualmente... Es exactamente el propósito bíblico: dar de comer a los hambrientos, vestir a los que van desnudos, saciar a los que tienen sed, a los que están sin resguardo. El lado material del hombre, la vida material me importan en el *otro*, toman en el *otro* para mí una significación elevada, concerniente a mí ‘santidad’.”⁸⁸⁴

Aunque hallamos en sus escritos de cautiverio una nota aislada en la que pone el acento en el valor de lo terrestre⁸⁸⁵ y aun cuando, dos años más tarde, reconoce que en momentos de privación y miseria –cuando la necesidades de los hombres no pueden ser satisfechas- “también el mundo parece haber llegado a su fin, trastocado, absurdo, parece estar requiriendo que se lo renueve”⁸⁸⁶, Levinas jamás plantea una responsabilidad directa del ser humano por la naturaleza. Hay en general en su pensamiento una visión instrumentalista del mundo, como si fuera una alteridad sin valor propio, sino derivado⁸⁸⁷; como si todo su valor se cifrara en ser algo que sirve para saciar las necesidades materiales del prójimo:

⁸⁸² Sobre este punto, cf. nuestro artículo “Gozar y dar. Algunas consideraciones sobre la corporalidad humana según E. Levinas”, en: Carmen González y Patricio Perkins (comp.) *Vida y concepto: rememorando el centenario de Wilhelm Dilthey 1833-1911. Estudios de fenomenología y hermenéutica V*, Paraná: Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, 2011, pp.47-51.

⁸⁸³ Emmanuel Levinas, “Una religión de adultos”, en: *DL*, p. 62.

⁸⁸⁴ F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, p. 82.

⁸⁸⁵ “Hay algunas realidades que uno no puede llevar consigo cuando va para arriba. Eso no quiere decir que sean inferiores. Tienen su sabor, *su valor propio*, inimitable.” Emmanuel Levinas, “Carnet 6”, en: *O.C.T.1*, pp. 162-163. Traducción nuestra. Cursivas añadidas. Dicho carnet fue escrito en 1945.

⁸⁸⁶ *DEE*, p. 57. Anteriormente citado. Recordemos que *DEE* fue publicado en 1947.

⁸⁸⁷ Cf. *TFT*, p. 43.

“(…) alimento, bebida y casa, tres cosas necesarias para el hombre y que el hombre ofrece al hombre. La tierra está *para* eso. El hombre la domina para servir a los demás hombres.”⁸⁸⁸

En contra de la perspectiva unilateral del texto precedente, afirmamos que la responsabilidad por la naturaleza no pasa por considerarla como un instrumento o un almacén fijo e inerte de materiales, del cual pueden servirse los otros seres humanos para saciar sus necesidades vitales⁸⁸⁹. Sostenemos que el hombre es responsable por el mundo natural porque éste es vida y fuente de vida y, en cuanto tal, también es expresión de lo divino. Nos parece que estas ideas se encuentran latentes en el segundo libro de la *ER* de Rosenzweig que “nos instala en el corazón de la experiencia vivida.”⁸⁹⁰ Atendamos brevemente lo que dice allí. En contra del idealismo, Rosenzweig sostiene que el mundo no es deducido del pensamiento sino que está ya ahí, inmediatamente presente, precediendo y posibilitando todo pensamiento. Como Levinas, Rosenzweig cree que la relación original del ser humano con el mundo no pasa por un conocimiento o representación pero, a diferencia del lituano, no cree que esa relación original consista en un gozo egoísta de lo otro, sino en la percepción del valor del mundo, en percibir que el mundo es *bueno*⁸⁹¹. Como observa Stéphane Mosès, para el filósofo alemán

“nuestra certeza primordial de la realidad del mundo, la que subyace a todas nuestras experiencias, es del orden del valor. Contrariamente a la filosofía clásica, Rosenzweig afirma que nuestra relación con el mundo no es originalmente una relación de *conocimiento*, sino una relación moral.”⁸⁹²

⁸⁸⁸ Emmanuel Levinas, “Distancias”, en: *DL*, p. 318. Cursivas añadidas. En palabras de Angela Hirst: “Levinas devalúa la existencia del mundo subordinándola a la necesidad humana.” Angela Hirst, “Levinas separates the (hu)man from the non(hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship”, p. 186. Traducción nuestra.

⁸⁸⁹ Coincidimos en este aspecto con Adriaan Peperzak, para quien “desde una perspectiva ética, en el nombre de la responsabilidad y del concernimiento, debemos intentar y esperar liberarnos de cualquier reducción de la naturaleza a una mera funcionalidad sistemática dentro de un ámbito de explotación.” Adriaan Peperzak, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 143. Traducción nuestra.

⁸⁹⁰ *SR*, p. 75. Traducción nuestra.

⁸⁹¹ Cf. *ER*, p. 173.

⁸⁹² *SR*, p. 90. Traducción nuestra.

El mundo es para Rosenzweig algo *bueno* porque es creación divina. Dios, nos dice, sale de sí y crea algo separado de sí: el mundo. Para el mundo ser creado significa ser un ser vivo que se encuentra ya siendo ahí, poseyendo una “existencia fenoménica ligada al instante”⁸⁹³ que corre el riesgo de hundirse en la nada o perecer. Sin embargo, su momentaneidad entraña una promesa de perdurabilidad, que se llevará a cabo en la redención, es decir, en la obra del ser humano, que, en respuesta al acto por el cual Dios se le revela por amor, sale de su ensimismamiento y se dirige hacia el mundo y hacia los demás hombres para amarlos.

“El mundo tan sólo sabe –o cree saber- que todo lo vivo tiene que morir. Y si aspira el mundo a la eternidad lo hace en la expectativa de una acción que obre sobre él desde fuera y preste a la vida inmortalidad. El mundo mismo hace brotar, en un crecimiento conforme a la ley, de su tronco añorísimo –cuyas raíces diariamente se riegan en el manantial siempre fresco de la existencia- sus ramas, sus hojas, sus flores y sus frutos. Sólo cuando y donde los miembros de este ser vivo que va creciendo se ven insuflados del hálito animante del amor al prójimo, ganan para su vida lo que la vida misma no ha podido darles: animación, eternidad.”⁸⁹⁴

Así como Levinas, Rosenzweig cree que la redención del mundo depende del hombre y no de Dios⁸⁹⁵, quien “toma la forma del otro, del prójimo.”⁸⁹⁶ Amar al prójimo, que consiste en conservar vivo lo vivo y de este modo volverlo “eternamente presente”⁸⁹⁷, constituye la respuesta del hombre al amor del Dios creador de la vida. Sin embargo ‘redimir el mundo’ no significa para Rosenzweig, a diferencia de Levinas, redimir la totalidad de los seres humanos, sino precisamente redimir el “mundo terrenal”⁸⁹⁸ creado por Dios⁸⁹⁹. Una idea que nos parece decisiva en el pensamiento de

⁸⁹³ ER, p. 270.

⁸⁹⁴ ER, p. 291.

⁸⁹⁵ Esta común inspiración en la tradición judía ha sido señalada por varios especialistas, entre ellos Ze'ev Levy en su artículo “On Emmanuel Levinas's relation to Franz Rosenzweig's philosophy”, en: *The legacy of Franz Rosenzweig. Collected papers N° 18*, Luc Anckaert, Martin Brasser and Norbert Samuelson (eds.), Leuven, Leuven University Press, 2004, pp. 131-137, p. 136, y Robert Gibbs en *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 25.

⁸⁹⁶ Stéphane Mòses, “De Rosenzweig à Levinas: philosophie de la guerre”, en: ídem, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, p. 36. Traducción nuestra.

⁸⁹⁷ Emmanuel Levinas, “Préface” en: SR, p. 14.

⁸⁹⁸ ER, p. 252.

Rosenzweig es que en su obra el término 'prójimo' no designa exclusivamente al otro hombre, sino que alude a cualquier representante (persona o cosa) que me sea más próximo para amar⁹⁰⁰.

“Para él [para el acto del amor del hombre] todo próximo que se le presente ha de ser *cualquiera*, el representante de todo otro, de todos los otros. No le es lícito preguntar, distinguir: es para él su próximo.”⁹⁰¹

De acuerdo con Rosenzweig, el hombre es el encargado de amar al mundo creado por Dios y, así, vitalizarlo, es decir, llevarlo a su estado de acabamiento y plenitud. Para el filósofo alemán el ser humano ha de convertirse en un instrumento configurador de vida o, lo que es lo mismo, en agente de la redención del mundo creado. Él es la única creatura que amando a su prójimo (hombres y cosas) es capaz de incrementar la vitalidad de lo que vive y de vivificar aquello que existe. Dicho con otras palabras: Dios es la potencia configuradora de vida que crea al mundo por amor y el hombre es el agente propulsor de esa configuración. El mundo y la vida creados por Dios se han de mantener y conservar por la acción redentora de aquel que además de ser creatura es también hijo del Creador. El hombre es el encargado de que lo nuevo siga siendo nuevo, de que la vida siga siendo vida, de que el milagro siga siendo milagro, en breve, de recrear la creación divina. Sólo así, sólo si el hombre efectúa su tarea redentora, Dios adquiere su ser y existe, como señala un midrás retomado por Rosenzweig que hace pronunciar a Dios: “Si dais testimonio de mí, entonces yo soy Dios, y si no, no.”⁹⁰²

De ahí que, para el filósofo alemán, suponer que el mundo creado es un útil que sirve para satisfacer las necesidades vitales de los hombres, equivale a establecer con

⁸⁹⁹ “La Redención, a diferencia de la Revelación, que sólo se hace al hombre, sucede, como la Creación, en el mundo.” *ER*, p. 289.

⁹⁰⁰ Cf. *ER*, p. 266.

⁹⁰¹ *ER*, p. 291. Dada su singular comprensión del prójimo, creemos que Rosenzweig adheriría, como nosotros, a un antropocentrismo débil o humilde. En cambio, en su afán por restaurar el sentido de lo humano y proponer un humanismo del *otro* hombre, a quien otorga preeminencia por sobre el yo, Levinas olvida que todos los hombres comparten una única casa común que también merece nuestra responsabilidad, cuidado y respeto.

⁹⁰² *ER*, p. 216 (midrás pesikta 12,6 sobre *Is* 43,10).

él una relación fundamentalmente inhumana⁹⁰³. En nuestra opinión, afín a la perspectiva de Rosenzweig, el hombre no es sólo responsable de la vida del otro hombre, sino también de promover la conservación, restauración y desarrollo de las potencialidades inherentes del mundo natural con independencia de la utilidad y los beneficios tangibles o intangibles que le pueda reportar. El hombre no es responsable del mundo natural sólo porque alberga y alimenta a los hombres, sino porque en tanto vida y factor 'creador' de la vida de seres humanos y no humanos o, como afirma Rosenzweig, en tanto facticidad milagrosa o maravillosa⁹⁰⁴, posee una dignidad propia irreductible a la condición de una mera cosa útil para la vida de los demás⁹⁰⁵. Él, que ha sufrido un inédito aislamiento en los últimos siglos, precisa nuestros actos responsables para seguir siendo vida y fuente vida. Como observa Stéphane Mosès, de los actos del hombre depende, a cada instante, el destino del mundo. "Es en este sentido que, de segundo a segundo, la Creación se renueva a través del ejercicio de su responsabilidad."⁹⁰⁶

Por lo tanto, si para Levinas el rostro es aquello que, al expresar lo divino, me vuelve responsable del cuidado de su vida, afirmamos que la naturaleza también tiene un rostro, donde el Poder Creador de la vida se expresa y donde me asigna como responsable del cuidado y la continuidad de la creación en su totalidad. Proponemos interpretar en ese sentido la afirmación levinasiana según la cual

"ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si *todo el edificio de la creación* reposara sobre mis espaldas."⁹⁰⁷

Por último, observemos que si se acepta que la naturaleza expresa lo divino, se deberá admitir que también ella se encuentra en un plano asimétrico con respecto al Yo o que procede de una dimensión de altura desde donde exige una respuesta ética, es

⁹⁰³ Cf. *ER*, p. 256.

⁹⁰⁴ Cf. *ER*, p. 91.

⁹⁰⁵ "Al mundo, al mundo de carne y sangre, de piedra y madera, lo veremos plenamente redimido de toda condición de cosa y vuelto pura alma." *ER*, p. 315.

⁹⁰⁶ Stéphane Mosès, "L'idée de l'Infini en nous", en: *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, p. 117. Traducción nuestra.

⁹⁰⁷ Emmanuel Levinas, "La significación y el sentido", en: *HOH*, p. 62. Cursivas añadidas.

decir, desde donde me asigna como responsable por la vida, el “milagro de los milagros.”⁹⁰⁸

Recapitulemos brevemente lo más significativo del presente apartado. Si bien Levinas niega en reiteradas ocasiones que lo elemental o lo otro del mundo natural posea un rostro y, por ende, que el ser humano sea responsable por la alteridad mundana, propusimos una lectura alternativa a la de su antropocentrismo, que pretende superar sus límites e incluir en la relación ética a la naturaleza. Partiendo de la noción levinasiana de rostro y tomando como eje vertebrador una serie de notas esenciales del mismo (vulnerabilidad, expresión, cuestionamiento, asignación de la responsabilidad), hemos trazado una analogía entre el rostro del otro hombre y el mundo natural, a fin de mostrar que también se puede interpretar que la naturaleza posee un rostro propio que asigna al hombre como responsable por la continuidad de su existencia y que dicha noción puede recibir una significación más abarcadora que la mentada por el filósofo francés. En efecto, vimos que el equilibrio de la naturaleza circundante o prójima y el rostro del otro comparten la nota de vulnerabilidad y el modo peculiar de expresión de ésta que consiste en un lenguaje silencioso sin mediación de palabras o signos lingüísticos determinados, desde el cual no obstante conmina al ser humano a responder por sus necesidades. Asimismo, dada su intrínseca vulnerabilidad, la naturaleza y el rostro del otro se asemejan en cuanto a su capacidad de cuestionar moralmente al Yo: las intervenciones humanas irresponsables, que degradan visiblemente el equilibrio vital natural del mundo que me es prójimo, ‘hieren’ a este mundo mismo; y esa herida, que el hombre experimenta en una conmoción o afección de su sensibilidad ética ante la degradación de la vida en su armonía natural, lo conminan a responder responsablemente. Finalmente, el rostro del otro y la naturaleza se hermanan en asignar al Yo como responsable por sus necesidades. Al establecer esta analogía, afirmamos que también la naturaleza expresa lo divino y que también en ella el Poder creador de la vida exige cuidar lo vivo. Para este particular nos hemos

⁹⁰⁸ Cf. *FR*, p. 70.

apoyado en las lúcidas intuiciones de Rosenzweig⁹⁰⁹, quien entiende que el mundo terrenal es creación divina, que la relación originaria entre él y el hombre es una relación de orden moral dado que también él es un prójimo a quien el hombre ha de amar y vitalizar, es decir, redimir, en respuesta al amor de Dios. Junto con Rosenzweig creemos que la responsabilidad lo es no únicamente ante los seres libres y dotados de voluntad –como afirma Levinas- sino ante todo lo vivo. De este modo, la responsabilidad debe extenderse al mundo natural, en la medida en que éste, en cuanto capaz de generar, realizar y reconfigurar o regenerar estructuras materiales complejas (o, en el lenguaje del propio Rosenzweig, de realizar formas) se halla realmente vivo.

Puesto que los caracteres fundamentales que definen el acontecimiento ético (la vulnerabilidad del otro, su capacidad de expresarse, su capacidad de cuestionarme y de asignarme responsable por su vida) pueden aplicarse por analogía al mundo natural, afirmamos que la naturaleza tiene un rostro propio y que el hombre también es responsable por ella. Con Levinas, afirmamos que la ética comienza en el rostro del otro pero, en contra de él, afirmamos que no comienza sólo en el rostro del otro hombre sino también en el de la naturaleza⁹¹⁰. Creemos que con ello no sólo justificamos nuestra tercera hipótesis de investigación, sino que también ampliamos el alcance de la ética levinasiana de la intersubjetividad a la interproximidad.

Antes de finalizar el presente capítulo indaguemos los motivos por los cuales el lituano niega que la naturaleza tenga un ‘rostro’ en, es decir, las razones por las que cree que la naturaleza no es un camino que permita al ser humano relacionarse con lo trascendente o lo divino, sino que, al contrario, lo desvía de él.

4. La oposición levinasiana entre rostro y mundo

En el capítulo anterior hemos estudiado los modos en que, según Levinas, la alteridad de lo Infinito y el rostro del otro hombre desbordan la idea que de ellos puede

⁹⁰⁹ Dada su peculiar postura, ciertos estudiosos destacan las implicancias morales que ve Rosenzweig en el hecho de la Creación del mundo por Dios. Cf. Roger S. Gottlieb (ed.), *The Oxford handbook of religion and ecology*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 41.

⁹¹⁰ Cf. B. J. Davy, “An Other face of ethics in Levinas”, p. 60.

hacerse el Mismo y el sentido por el cual se dice que están ‘separados’ de aquél o son ‘Otros’ respecto a aquél. Estudiamos también el vínculo fundamental que Levinas encuentra entre ambas figuras de la alteridad: el rostro del prójimo es el *único* lugar donde lo Infinito se expresa y desde donde el Yo recibe el mandato de la prohibición de cometer asesinato: “ver un rostro implica escuchar: ‘no matarás’.”⁹¹¹ En cambio, según vimos desde el segundo capítulo, a partir de sus obras tempranas, Levinas se refiere a la alteridad del mundo en términos de una realidad profana y laica⁹¹², que no se vincula con ninguna dimensión trascendente y en la que nada conduce más allá de ella misma. La significación última del mundo terrenal, el sentido definitivo de su ser se reduce a ser alimento que satisface las necesidades del hombre, cuya “munificencia”⁹¹³ sustenta y abriga su existencia, pero en ningún caso lo vincula con lo divino⁹¹⁴. Aun cuando sea reconocido como el suelo gracias al cual el sujeto se afirma y se identifica, para Levinas “este mundo de gozo no es suficiente para la pretensión metafísica”⁹¹⁵, es decir, no basta para conducir al hombre a Dios, sino que, por el contrario, lo convierte en un ser pagano, olvidado de Dios y apegado al lugar que satisface su hambre sin oídos para atender el grito del hambre de los demás.

Pero nos preguntamos ¿qué supuesto subyace a esta interpretación del mundo como realidad que aparta al hombre de lo divino? ¿Por qué se niega a reconocer un rostro, es decir, una expresión de lo divino en la naturaleza? ¿Puede la relación del hombre con el mundo natural ser una relación ética o de responsabilidad sin desembocar necesariamente por ello en una relación de paganismo, idolatría o arraigamiento a la tierra, y por ende, de negación del rostro del otro?

Afirmamos que es un supuesto proveniente de su credo judío el que lleva a Levinas a oponer el rostro del otro hombre y el mundo y, por ende, el que le impide atribuir un rostro a la naturaleza⁹¹⁶. Teniendo en cuenta que, como advierte Ulpiano

⁹¹¹ Emmanuel Levinas, “Ética y espíritu”, en: *DL*, p. 51.

⁹¹² Cf. *DEE*, p. 53. Anteriormente citado.

⁹¹³ *DEE*, p. 50. Anteriormente citado.

⁹¹⁴ En este sentido debe comprenderse la oposición levinasiana entre alimento y Verdad, formulada al inicio de la segunda sección de *TI*. “Nos oponemos en todo este libro a la analogía entre Verdad [es decir, la alteridad radical o lo que suscita el Deseo] y alimento. Precisamente porque el Deseo metafísico está sobre la vida y porque no se puede hablar aquí de saciedad.” *TI*, p. 133. Anteriormente citado.

⁹¹⁵ *TI*, p. 88. Anteriormente citado.

⁹¹⁶ Nos parece atinada en este aspecto la opinión de Alberto Sucasas quien, en su obra *Levinas. Lectura de un palimpsesto*, considera a Levinas un talmudista disfrazado, es decir, un pensador que intenta

Vázquez Moro, uno de los temas principales de la filosofía levinasiana consiste en la des-mundanización o des-paganización⁹¹⁷, procederemos, pues, a indagar, en primer lugar, la oposición levinasiana entre judaísmo y paganismo presente en sus escritos de juventud, luego, la disputa que mantiene con Heidegger en torno a la técnica, y por último, aún en el marco de la discusión con Heidegger, un aspecto del proceso de la separación o identificación del sujeto que hasta ahora no ha sido abordado, esto es, la articulación entre el paganismo y el ateísmo tal como es presentada en *TI*.

4.1 Judaísmo versus paganismo

Como es sabido en 1934, “casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder”⁹¹⁸ y en un clima de angustia por la proximidad de la guerra, el joven Levinas publica “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, un breve artículo en el que busca el fundamento filosófico de este fenómeno socio-histórico aplicando el método fenomenológico que había aprendido con sus maestros alemanes. Consciente de abordar un fenómeno sin precedentes y mucho antes de formular su ‘ética del rostro’, Levinas asegura, en ese entonces, que el hitlerismo entraña una filosofía materialista, en cuanto concibe que el sentido de lo humano tiene que ver con el apego a la tierra natal y con la exaltación del cuerpo portador de la sangre de la raza superior. Tal materialismo pone en cuestión los principios mismos de toda la civilización europea, en la cual –según Levinas- ha primado la vida del espíritu por encima de lo material desde la antigüedad hasta la actualidad. Es en abril del año siguiente, en ocasión de publicar otro breve artículo titulado “La actualidad de Maimónides”⁹¹⁹ para *Paix et Droit*, la revista de la Alianza Israelita Universal, cuando el joven Levinas utiliza por primera vez el término “paganismo” para referirse a tal postura, en tanto defensa del apego y la inmanencia a la tierra como fuente del sentido de lo humano, por oposición a la

traducir en términos filosóficos las convicciones propias de la tradición religiosa, bíblica y talmúdica del judaísmo.

⁹¹⁷ Cf. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, p. 2.

⁹¹⁸ Emmanuel Levinas, “Post scriptum” en: *ARFH*, p. 23. Dicho Post Scriptum fue añadido al texto original en 1990 en ocasión de la traducción norteamericana del artículo en cuestión, aparecida en *Critical Inquiry*.

⁹¹⁹ Emmanuel Levinas, “L’actualité de Maïmonide”, en. *Revue Paix et Droit*, no. 4, abril, 1935, pp. 6-7.

trascendencia que supone el judaísmo. Atendamos un poco más de cerca lo expresado allí⁹²⁰.

El joven Levinas inicia su artículo dedicado a Maimónides ofreciendo un panorama del estado de ánimo del momento en el que vive:

“Las preocupaciones de la época son particularmente inquietantes. Ellas conciernen a la esencia misma de nuestra existencia en tanto que judíos y en tanto que hombres. La civilización judeo-cristiana es cuestionada por una barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa. Con una audacia nunca vista, el paganismo alza la cabeza, trastocando los valores, confundiendo las distinciones elementales, borrando los límites entre lo profano y lo sagrado, disolviendo incluso los principios que, hasta el presente, permitían restablecer el orden.”⁹²¹

Ante la ascensión del nazismo al poder político, un partido que abiertamente declara su anti-semitismo, Levinas destaca el valor ‘incalculable’ del gesto de Maimónides que defiende la idea de creación del mundo frente a la tesis aristotélica que defiende su eternidad. En efecto, cree que tal gesto reanima espiritualmente a los judíos europeos de principio del siglo pasado ultrajados por el hitlerismo. La idea de la creación del mundo instauro un horizonte de sentido nuevo: por ella el judío se sabe creado (es decir, querido y elegido libremente por Dios), restaura la certeza de su dignidad y reconoce el abismo que los diferencia del paganismo, precisamente en un momento en que éste resurge bajo el ropaje del hitlerismo. De este modo, el lituano vincula la doctrina de Maimónides con el judaísmo y la de Aristóteles con el paganismo, a la vez que señala que la obra de Maimónides pone de manifiesto la radical distinción entre ambas. Desde su perspectiva, el ‘primer motor’ aristotélico no es sino la expresión filosófica de los dioses paganos, es decir, dioses situados en el mundo. En cambio, afirma, el Dios del judaísmo está separado de este mundo, es decir, lo trasciende.

⁹²⁰ Tomamos el análisis que hemos realizado en nuestro artículo “La actualidad de Maimónides según la lectura del joven Emmanuel Levinas”, a ser publicado en las Actas de las V Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval *Las coordenadas del pensamiento tardo-antiguo y medieval*, organizadas en octubre de 2014 por el Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval ‘Studium’, de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

⁹²¹ Emmanuel Levinas, “L’actualité de Maïmonide”, p. 6. Traducción nuestra.

“En la nitidez de esta distinción entre el pensamiento que piensa el mundo y aquel que lo excede consiste la victoria definitiva del judaísmo sobre el paganismo, la gran consolación que Maimónides nos aporta, la confianza que nos devuelve en nosotros mismos y en nuestra misión.”⁹²²

En los últimos párrafos de su citado artículo, Levinas deja de interpretar la obra de Maimónides y se centra en dos nociones que cobran una significación especial en su propio pensamiento: paganismo y judaísmo. Ambas nociones se definen, a su entender, por oposición:

“El paganismo no es la negación del espíritu, ni la ignorancia de un Dios único. (...) *El paganismo es una impotencia radical de salir del mundo.* No consiste en negar espíritus y dioses, sino en situarlos en el mundo. El Primer Motor que Aristóteles no obstante ha aislado del universo sólo ha podido llevar hasta sus alturas la perfección de las cosas creadas. La moral pagana no es sino la consecuencia de esta incapacidad fundamental de transgredir los límites del mundo. En este mundo que se basta a sí mismo, cerrado sobre sí, el pagano está encerrado. Lo encuentra sólido y bien asentado. Lo encuentra eterno. Regula a partir de él sus acciones y su destino.”⁹²³

El paganismo no designa simplemente un conjunto de cultos o culturas anterior a la revelación. En el joven Levinas la noción de paganismo es una noción ontológica que implica la exaltación de un modo de ser apegado al mundo y cerrado hacia lo exterior, vale decir, es una postura clausurada a la trascendencia dada la incapacidad radical de salir de donde se está. Este modo de ser que implica arraigo, cerrazón e instalación en el mundo sirve como modelo según el cual el hombre ha de regular su vida práctica y su comportamiento frente a los otros hombres. En las antípodas de esta actitud pagana se encuentra, según Levinas, la actitud nacida del judaísmo que concibe al mundo de un modo completamente opuesto:

⁹²² *Op. cit.*, p. 7. Traducción nuestra.

⁹²³ *Ibidem.*

“El sentimiento de Israel con respecto al mundo es absolutamente diferente. Está impregnado de sospecha. El judío no tiene en el mundo los asientos definitivos del pagano. En medio de la más completa confianza concedida a las cosas está roído por una sorda inquietud. Por muy inquebrantable que les parezca el mundo a los llamados espíritus saludables, él contiene para el judío la huella de lo provisional y de lo creado. Esta es la locura o la fe de Israel. Maimónides le ha dado una expresión filosófica, ha precisado su verdadero sentido y originalidad.”⁹²⁴

A la impotencia del paganismo Levinas opone la fuerza de la moral judía que mantiene respecto del mundo una actitud de ‘sospecha’ y un sentimiento de ‘inseguridad’ y ‘extrañeza’. El judío se siente extranjero en la tierra porque sabe que no es lo definitivo sino sólo lo *provisional*. Mientras el paganismo es, por decirlo así, intramundano, el judaísmo para Levinas es supra-mundano, es la religión de la trascendencia que llama a pasar por el mundo antes que a instalarse en él como en un horizonte definitivo⁹²⁵.

4.2 Técnica versus dioses

La temática de los dioses paganos y del hombre apegado al lugar permanece en el transcurso de sus obras posteriores sólo que, a diferencia de sus primeros escritos, en su pensamiento de madurez aparece como una expresa acusación lanzada contra el pensamiento de Martin Heidegger. Así, en el mismo año en que publica *TI*, publica en la revista *Information Juive* un breve artículo titulado “Heidegger, Gagarin y nosotros”⁹²⁶ que luego será incluido en una de sus obras más destacadas sobre el pensamiento talmúdico: *Difícil libertad*. En dicho artículo, Levinas aborda la cuestión de la técnica en relación a la vida del hombre actual. Su intención general consiste en poner en cuestión la filosofía de Heidegger, en quien Levinas ve al máximo representante filosófico de la tendencia anti-tecnológica de nuestro tiempo⁹²⁷. Al parecer de Levinas, Heidegger tiene una concepción trágica de la técnica: protesta contra ella porque a sus ojos constituye

⁹²⁴ *Ibidem*.

⁹²⁵ Cf. Jacques Rolland, nota nº 11, en: Emmanuel Levinas, *DE*, p. 133.

⁹²⁶ Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, en: *DL*, pp. 315-318.

⁹²⁷ Cf. Adriaan Peperzack, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 131.

una especie de gran máquina que explota la naturaleza y convierte a los hombres en meros engranajes internos suyos, es decir, constituye un sistema que atenta contra el mundo natural y contra la identidad de los seres humanos. Sorprendentemente, Levinas no duda en coincidir con Heidegger en que el avance de la tecnología supone ciertos peligros evidentes.

“Hay algo de verdad en esta declaración. La técnica es peligrosa. No sólo amenaza la identidad de las personas, también amenaza con hacer estallar el planeta entero.”⁹²⁸

Sin embargo, más allá de esta coincidencia parcial de perspectivas, Levinas critica a Heidegger por su concepción negativa de la técnica nombrándolo ‘reaccionario’ e incapaz “de ver las grandes esperanzas que [aquella] ha abierto, especialmente la de la liberación del hombre.”⁹²⁹ Uno de los pilares sobre el que se apoya la interpretación negativa heideggeriana tiene que ver, a juicio de Levinas, con una suerte de nostalgia por la vida previa al surgimiento de la tecnología, por el pasado pre-moderno en que los hombres se relacionaban en un clima de familiaridad con la naturaleza. Utilizando un lenguaje que rememora al de Heidegger, el lituano escribe:

“Reencontrar el mundo es recuperar una infancia misteriosamente agazapada en el Lugar, abrirse a la luz de los grandes paisajes, a la fascinación de la naturaleza, a lo majestuoso de las montañas; correr por un sendero que serpentea a través de los campos; sentir la unidad que instauran el puente que une las orillas del río y la arquitectura de las construcciones; sentir la presencia del árbol, el claroscuro de los bosques, el misterio de las cosas, de un cántaro, de los zuecos gastados de una campesina, el destello de una jarra de vino apoyada sobre un mantel blanco. El Ser mismo de lo real estaría manifestándose detrás de esas experiencias privilegiadas, entregándose y confiándose al cuidado del hombre. Y el hombre, guardián del Ser, extraería de esa gracia su existencia y verdad.”⁹³⁰

⁹²⁸ Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, en: *DL*, p. 315.

⁹²⁹ Julia Urabayan, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, p. 196.

⁹³⁰ Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, en: *DL*, p. 316.

Otro pilar que sostiene la postura anti-técnica de Heidegger es, de acuerdo con Levinas, su concepción del lenguaje del Ser y del habitar humano. La naturaleza interpela al hombre y éste escucha, comprende y responde no a partir de conceptos lógicos y sistematizados, sino habitando el lugar, estando-ahí, apegado al suelo. La idea que expresamos anteriormente, a saber, que por motivos religiosos Levinas no cree que la naturaleza sea un medio que conduzca a Dios, sino que desvía de Él, despunta disimuladamente en la siguiente expresión: “un poco de humanidad nos alejaría de la naturaleza, mucha humanidad no nos acercaría nuevamente a ella.”⁹³¹

De acuerdo con la óptica levinasiana, la persistente centralidad dada por el enfoque heideggeriano al mundo o, dicho en otros términos, la importancia ontológica concedida por el filósofo alemán al lugar, entraña un paganismo que consiste precisamente en un apego existencial a la tierra, un encierro en la propia interioridad y un olvido de las necesidades del rostro del prójimo⁹³². El gran peligro del paganismo reside en invertir el orden de las cosas, lo cual supone, por un lado, endiosar a la naturaleza, volverla objeto de veneración y concebirla como lugar donde se manifiesta lo divino, olvidando, por otro, que el único lugar desde el cual Dios nos emplaza como responsables es el rostro del otro hombre. Dados estos presupuestos, conjeturamos que Levinas mantendría viva la sospecha de idolatría y paganismo ante cualquier postulación de un rostro para el mundo natural. Creemos que por temor a romper con su propio horizonte de fe, deslegitimaría la comprensión del mundo como poseedor de un rostro propio. Como en su texto de juventud dedicado a Maimónides, Levinas vuelve a oponer vigorosamente judaísmo y paganismo.

⁹³¹ *Ibidem*.

⁹³² En ocasión de una entrevista concedida a R. Fornet y A. Gómez, Levinas admite: “Se dice que, en mi perspectiva –es algo que a menudo me reprochan– hay una subestimación del mundo. En Heidegger es muy importante. En los *Feldwege* hay un árbol; no nos encontramos con hombres.” Emmanuel Levinas, “Filosofía, justicia y amor”, en: *EN*, p. 142. En un texto dedicado al tema del judaísmo señala la necesidad de “poner en segundo plano los valores del enraizamiento e instituir otras formas de fidelidad y de responsabilidad. (...) Después de todo, el hombre no es un árbol ni la humanidad un bosque.” Emmanuel Levinas, “Una religión para adultos”, en: *DL*, p. 68.

“Esta es la eterna seducción del paganismo, más allá del infantilismo de la idolatría, superada desde hace tiempo. *Lo sagrado filtrándose a través del mundo*; puede que el judaísmo no sea más que la negación de esta idea.”⁹³³

La técnica, prosigue Levinas, libera al hombre del encantamiento del apego al suelo y ofrece, en cambio, la posibilidad del desarraigo, la cual es pintorescamente graficada por la hazaña de Gagarin, quien, gracias a la ciencia, ha podido dejar el Lugar y “por una hora (...) ha existido fuera de todo horizonte.”⁹³⁴ De este modo, Levinas entiende que las posibilidades abiertas por la técnica se hermanan con el aspecto decisivo que caracteriza al judaísmo: su oposición al paganismo, al apego a la tierra y a la adoración de los dioses del lugar. En *Sécularisation et faim*, un artículo de 1976, Levinas defiende la técnica por su función ‘desmitificante’: ella destruye

“los dioses paganos y su falsa y cruel trascendencia. Por ella, ciertos dioses –más bien que Dios- están muertos, ciertos poderes misteriosos de los elementos en la profundidad del mundo o del Alma ahora provocan risa a pesar de su esplendor o secreto –lo cual, para un misterio o para un dios es equivalente a la muerte: dioses del orgullo y la dominación, dioses de la conjunción astrológica y del destino, dioses del suelo y de la sangre, inalterables como la trayectorias de los cuerpos celestes – dioses locales y dioses del lugar y del paisaje de terrenos firmes, todos estos dioses ‘abajo en la tierra o en las aguas por debajo de la tierra’, en las aguas del subconsciente –¡las peores aguas!-, reflejan o repiten, en la angustia o el terror, los dioses visibles de los cielos. (...) La técnica les quita su divinidad y nos enseña, por el poder que nos otorga sobre el mundo, que estos dioses son del mundo, es decir, que son cosas, y que las cosas no son, después de todo, gran cosa, que hay un engaño en su resistencia y su objetividad y basura en su esplendor, y que deberíamos reírnos en vez de llorar delante de ellas.”⁹³⁵

Pero ¿no es ésta una idea cuestionable? ¿Estamos efectivamente presos de la dicotomía de endiosar al mundo o considerarlo una mera cosa muerta y utilizable?

⁹³³ Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, en: *DL*, p. 317.

⁹³⁴ *Ibidem*.

⁹³⁵ Emmanuel Levinas, *Sécularisation et faim*, p. 107. Traducción nuestra.

¿Adjudicándole vida al mundo como proceso de generación y regeneración de estructuras complejas y frágiles, lo convertimos, por eso, en una suerte de dios mítico? ¿Reconocer una responsabilidad originaria antes esas estructuras que nos rodean es endiosarlas? ¿Lo convierte al otro en Dios el que carguemos la responsabilidad por él?

Por otro lado, ¿se puede creer que este mundo natural existe únicamente por el bien del ser humano? He ahí, en la presuposición de una dicotomía fuertemente cuestionable, donde se reconoce el igualmente fuerte antropocentrismo levinasiano, del cual tomamos distancia. Como dijimos al inicio de este capítulo, somos partidarios de una antropocentrismo débil o humilde puesto que creemos que el ser humano efectivamente tiene una primacía sobre lo no humano, pero que dicha primacía lo inviste como custodio del mundo natural.

¿Cómo supera el ser humano la seducción del apego a la tierra que lo alimenta y pasa a poner sus alimentos al servicio de los otros, de acuerdo con Levinas? Veámoslo a continuación.

4.3 Paganismo y ateísmo

La cuestión del paganismo y de los dioses del lugar también aparece en *TI* en el marco del análisis que Levinas ofrece sobre las distintas articulaciones que conforman el proceso de separación del sujeto. Conforme a lo que vimos en el capítulo anterior, la identificación del Mismo surge en función de su baño en el elemento; baño que es experimentado a la vez como un gozo paradisiaco e inquietante, puesto que la felicidad que proporciona es solamente momentánea y nada le asegura su continuidad en el porvenir. Precisamente por ello, nuestro autor vincula esta doble dimensión del elemento con la idolatría a los dioses míticos:

“El porvenir del elemento como inseguridad se vive concretamente como divinidad mítica del elemento. Dioses sin rostro, dioses impersonales a los que no se habla, señalan la nada que bordea el egoísmo del gozo, en el seno de la familiaridad con el elemento.”⁹³⁶

⁹³⁶ *TI*, p. 160.

De acuerdo con Levinas, mientras el sujeto se abisma o permanece inmerso en las entrañas maternas de lo elemental, vive la relación que mantiene con la alteridad mundana como si dependiera de dioses míticos sin rostro, es decir, de entes de naturaleza no-humana o seres impersonales a quienes idolatra, a fin de conseguir aquello que necesita para vivir y a cuyos caprichos se somete. Bañarse en el elemento supone, pues, un modo de existir pagano en el que la necesidad de alimentos conduce al sujeto no sólo a apegarse al lugar que los ofrece, sino también a identificar dioses allí donde únicamente se encuentra una realidad material neutra, es decir, inexpresiva y, por ende, incapaz de negarse a la posesión y explotación. Encontramos aquí el nervio del supuesto que lleva a Levinas a oponer rostro y mundo: la naturaleza que nos rodea, medio que ofrece alimentos, es constitutivamente un ser neutro porque “no testimonia la gloria de Dios”⁹³⁷, es decir, porque lo divino no se expresa ni ordena a través de ella y por ende no nos transporta más allá de nosotros mismos, hacia lo extraño y novedoso⁹³⁸. Tal neutralidad e inexpresividad es, según Levinas, todo lo contrario a la presentación personal que hace de sí mismo el rostro del otro hombre. Rendir culto a un falso dios, a una realidad neutral, supone ‘obedecer lo que ningún rostro manda.’⁹³⁹ Este es el argumento con el que Levinas arremete contra la filosofía de Heidegger, a quien acusa de dar cuerpo al paganismo, al pensamiento anti-religioso o contrario a la trascendencia. Por ello su pensamiento es tildado por Levinas como una “filosofía de lo Neutro”⁹⁴⁰ y un “vergonzoso materialismo”⁹⁴¹, en la medida en que otorga primacía al Ser (identificado con el lugar) por encima del ente (el hombre) y encuentra en la relación con aquél la significación última de la existencia de éste. Desde la perspectiva del lituano, este “mundo silencioso”⁹⁴² que alberga en su interior y nutre al sujeto lo vuelve proclive al paganismo, a encerrarse y enraizarse en él como si fuera “vegetación

⁹³⁷ Emmanuel Levinas, “El yo y la totalidad”, en: *EN*, p. 31.

⁹³⁸ Cf. Emmanuel Levinas, “La filosofía y la idea de Infinito”, en: *DEHH*, p. 238.

⁹³⁹ Cf. *TI*, p. 302. Aunque implícito, podemos señalar aquí el peso que tiene en el pensamiento levinasiano la prohibición bíblica –formulada en los libros del Éxodo y del Levítico– relativa a la adoración de imágenes esculpidas por las manos de los hombres o al culto a la naturaleza.

⁹⁴⁰ *TI*, p. 302.

⁹⁴¹ *TI*, p. 303.

⁹⁴² *TI*, p. 121.

salvaje que absorbe, destruye o expulsa todo cuanto la rodea”⁹⁴³ y que vive para sí siendo indiferente a las necesidades de los demás.

La superación de ese existir apegado al lugar y amenazado por la incertidumbre del mañana es posible a partir del trabajo y la posesión, pero más fundamentalmente por la presencia de otro ser humano que, al entrar en sociedad conmigo, “rompe el encanto del mundo encantado.”⁹⁴⁴ Esta ruptura, que sólo puede ser provocada desde el exterior, significa una erradicación de los dioses míticos y la posibilidad del ateísmo. Pasemos a considerar brevemente esta particular instancia del proceso de separación del sujeto.

Levinas denomina ateísmo⁹⁴⁵ no a la negación absoluta de Dios, sino a la posibilidad que tiene el ser humano de olvidarlo⁹⁴⁶, lo cual supone que se produzca en él un sentimiento de autosuficiencia, independencia o libertad: en la medida en que desconoce su propio origen y se erige a sí mismo como su propio fundamento.

“Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia *sin participar* en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. (...) Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma –la dimensión de lo psíquico- realización de la separación, es esencialmente atea. Por ateísmo comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir del cual el yo se implanta como el mismo y como yo.”⁹⁴⁷

Pero el ateísmo no sólo significa la independencia de la creatura respecto a su Creador, sino también “la vergüenza por lo arbitrario de la libertad que lo

⁹⁴³ Emmanuel Levinas, “Ética y espíritu”, en: *DL*, p. 52.

⁹⁴⁴ *TI*, p. 122.

⁹⁴⁵ Silvano Petrosino define al ateísmo como la separación constitutiva de la creatura frente al Creador. Cf. “L’idée de création dans l’oeuvre de Lévinas”, en: Arno Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Ed. Kimé, 1995, p. 101. “La separación, el ateísmo, nociones negativas, se producen por acontecimientos positivos. Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos.” *TI*, p. 166.

⁹⁴⁶ “La idea de lo Infinito que exige la separación, la exige hasta el ateísmo, tan profundamente para que la idea de lo Infinito pueda olvidarse. El olvido de la trascendencia no se produce como un accidente en un ser separado, la posibilidad de este olvido es necesaria a la separación.” *TI*, p. 198.

⁹⁴⁷ *TI*, p. 82. *Cursivas añadidas*.

constituye.”⁹⁴⁸ Ahora bien, para Levinas “este estremecimiento de la condición y esta justificación vienen del Otro.”⁹⁴⁹ En efecto el paso del paganismo al ateísmo, esto es, de una existencia apegada al lugar y encerrada en sí misma a otra olvidada de Dios pero capaz eventualmente de abrirse a él, se produce por la presencia de otro ser humano que pone en cuestión mi gozo egoísta. Esta ruptura, que sólo puede ser provocada desde el exterior, significa una erradicación de los dioses míticos:

“El ser separado debe correr el riesgo del paganismo que atestigua su separación y en el que se cumple esta separación hasta el momento en que la muerte de estos dioses lo llevará al ateísmo y a la verdadera trascendencia.”⁹⁵⁰

Así pues, el ateísmo constituye a los ojos de Levinas una instancia superadora del paganismo, puesto que posibilita al ser humano alcanzar la ‘verdadera trascendencia’, esto es, “salir de sí hacia Dios, sin confundirse con Él ni fundirse con su creación o hacer dioses en ella.”⁹⁵¹ Dicho de otro modo, el ateísmo significa la posibilidad abandonar como Gagarin la relación con el suelo, la posibilidad de exiliarse de esta tierra y encontrarle un sentido a partir de ponerla al servicio de los demás. Así como en su temprano artículo dedicado a Maimónides, en *TI* Levinas insiste en la idea de que Dios trasciende o está separado de este mundo, pero además añade que lo divino se expresa exclusivamente en el rostro del otro hombre desde donde prohíbe el asesinato y obliga a cuidar su vida.

En este apartado hemos rastreado los motivos por los cuales el lituano niega que la naturaleza tenga un ‘rostro’ y, en cambio, considera que se trata de una realidad que aparta al ser humano de la relación con lo divino. Los motivos, afirmamos, son religiosos. Ya en 1934 el joven Levinas analiza el fenómeno del hitlerismo y denuncia que su exaltación al lugar y a la propia raza entraña un materialismo que trastoca los valores espirituales de la sociedad. Sin embargo, el talante religioso de su negativa a

⁹⁴⁸ *TI*, p. 111.

⁹⁴⁹ *TI*, p. 108.

⁹⁵⁰ *TI*, p. 161.

⁹⁵¹ José Carvajal Sánchez, *Emmanuel Lévinas: la emergencia del sujeto ético*, Bocayá, Ediciones Juan de Castellano, 2012, p. 103.

reconocer un rostro en el mundo natural aparece de manera evidente en el artículo que publica al año siguiente, cuando define al 'paganismo' como un modo de ser arraigado a la tierra que venera dioses instalados en su interior y lo contrapone al judaísmo, cuyo Dios se encuentra absolutamente separado de este mundo terrenal. La incapacidad de trascendencia propia del paganismo, su ineptitud para trasgredir los límites del mundo que lo rodea, modela la moral pagana, es decir, una 'moral' egoísta, en la que el hombre se siente tan seguro y tan a gusto en el mundo que lo cobija y alimenta, que le resulta indiferente el destino de los demás hombres. La moral judía, por el contrario, sospecha de la generosidad de esta tierra y exhorta al hombre a no echar raíces en ella y, en cambio, a vivir preocupado por la vida de los otros. Por otra parte, vimos que paralelamente a *TI* Levinas publica un polémico artículo dirigido contra la filosofía de Martin Heidegger, cuya postura anti-técnica revela, a su juicio, una apología del paganismo y una sacralización del mundo. Contrariamente a Heidegger, Levinas se muestra defensor de la técnica, puesto que entiende que las posibilidades que ella abre –a pesar de las graves amenazas que suponen para el mundo natural- se emparentan con la máxima aspiración espiritual del judaísmo, esto es, liberar al hombre del apego al suelo, ayudarlo a vivir en éxodo en el desierto, en un lugar donde no pueda echar raíces. En dicho artículo Levinas afirma una suerte de visión utilitarista respecto del mundo natural. Su única finalidad, el único sentido de su existencia –nos dice- consiste en saciar las necesidades de los seres humanos. Por último, consideramos de qué manera se articulan el paganismo y el ateísmo en tanto modalidades sucesivas que describen en *TI* el proceso de separación o identificación del sujeto. Mientras el paganismo supone vincularse con el elemento como si fuera un dios al que se debe venerar para conservar la propia vida, el ateísmo significa no la negación rotunda de la existencia de Dios, sino la posibilidad que se le abre al ser humano, que se experimenta separado del mundo y de Dios, de ponerse en relación con el verdadero Dios, con la verdadera trascendencia, ciertamente separada del mundo sacralizado y del yo que sacraliza su existir en él, pero que, como sabemos, a juicio de Levinas, se expresa únicamente a través del rostro del otro hombre. En breve, creemos que Levinas se niega a reconocer un rostro en la naturaleza por su rechazo al paganismo y a la idolatría de falsos dioses, dioses que no hablan y que son entidades neutras. En tanto

judío, Levinas, como Sócrates, prefiere “la ciudad –en la que uno se encuentra con los hombres- al campo y a los árboles.”⁹⁵²

5. Conclusiones del capítulo

En este capítulo creemos haber atravesado la puerta que Levinas dejó entreabierta pero que él mismo no cruzó. Dicha puerta nos condujo a mostrar los fundamentos fenomenológicos en los cuales se puede erigir una consideración ética por la naturaleza. Articulamos nuestro capítulo en cuatro pasos: el primero nos allanó el camino para alcanzar el segundo, y el segundo hizo lo propio para alcanzar el tercero. El primer paso consistió en examinar la original fenomenología del gozo propuesta por Levinas, en la que opone la intencionalidad del gozo a la de la representación, puesto que, a diferencia de ésta, no atribuye un sentido a la exterioridad, sino que depende y *vive de* ella. El gozo se produce en un sujeto corpóreo y es precisamente su condición corpórea la que le vuelve patente que no es él quien constituye la exterioridad a partir de su actividad noemática, sino que él y su pensamiento representativo son constituidos por el mundo. Ahora bien, esa alteridad se le presenta bajo dos aspectos diferentes: es a la vez *alimento* y *medio*. En tanto alimento, se trata de una alteridad que puede ser consumida y reducida al Mismo, en cambio, en tanto medio, se trata de una alteridad irreducible al Mismo, aquello que lo contiene, sostiene y hace posible su identificación como sujeto gozoso al ofrecerle los alimentos terrestres. Tener presente que el gozo y la sensibilidad del cuerpo testimonian la dependencia frente a un ser *otro* gracias al cual es posible la vida y el pensamiento nos ha habilitado a dar el segundo paso en nuestro itinerario. En él desplegamos nuestra segunda hipótesis de trabajo, esto es, que desde los mismos presupuestos fenomenológicos levinasianos se puede afirmar que eso *otro*, no en tanto alimento sino en tanto medio, no está relativa sino radicalmente *separado* del Mismo. Para ello consideramos tres indicios tomados de la segunda sección de *TI*: en primer lugar, su precedencia temporal, en segundo lugar, su porvenir incierto y, por último, su carácter inconmensurable e inasible. La radical separación del elemento

⁹⁵² Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, en: *DL*, p. 317.

frente al Mismo no sólo traduce, a nuestro modo de ver, su irreductibilidad a la categoría de objeto del pensamiento, sino también su absoluta alteridad. El hecho de que la naturaleza no sea un ser con vida consciente, que carezca de libertad y voluntad no la hace ser menos *otra* que el otro hombre. De este modo, creemos haber contribuido a volver más plural la concepción levinasiana del pluralismo. Elucidar el carácter absolutamente separado de lo elemental en tanto medio en el que vivimos nos habilitó a dar el tercer paso de nuestro itinerario: mostrar que la naturaleza también posee un rostro propio y que el hombre es responsable por ella. En orden a sostener esta afirmación, propusimos establecer una analogía entre los rasgos constitutivos del rostro del otro (vulnerabilidad, expresión, cuestionamiento, asignación de la responsabilidad) y la alteridad de la naturaleza. Asimismo, nos hemos apoyado en tres ideas rosenzweigianas: la que afirma que el mundo es creación de Dios, la que sostiene que ‘prójimo’ es el otro hombre y el mundo y, finalmente, la que asevera que el hombre es el encargado de redimir al mundo en respuesta al amor del Dios que se le ha revelado. Finalmente, si cada uno de los pasos recorridos habilitaba un nuevo horizonte de perspectivas, el último de ellos no intentó avanzar en el camino de fundamentar una ética por el medioambiente sino rastrear los motivos de la negativa levinasiana por reconocer un rostro en el mundo natural. Según vimos, de acuerdo a nuestro filósofo el sentido último de la vida del hombre no pasa por la relación que establezca con el suelo que lo soporta, sino con el rostro de los hombres que lo rodean. De ahí que atribuya ciertas propiedades negativas a la alteridad del mundo: su neutralidad, su inexpresividad y su invulnerabilidad se oponen respectivamente a la presentación personal, a la capacidad de expresarse y a la vulnerabilidad del rostro del otro hombre. Respecto del reconocimiento de un rostro en la naturaleza, creemos que es menester reafirmar una distinción que quizá parezca insignificante: reconocer una necesidad, advertir una herida abierta por el obrar humano en un ser vulnerable e indefenso y hacerse cargo de él no necesariamente es lo mismo que endiosarlo, rendirle adoración, volverse pagano y olvidarse de las necesidades y heridas del rostro del otro hombre. Aun cuando admitimos, con Levinas, que “la persona es más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa”⁹⁵³, creemos, en contra de Levinas, que la

⁹⁵³ Emmanuel Levinas, “Preface” en: Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l’origine*, Paris, Vrin,

persona sí tiene un puesto único en la creación pero también una responsabilidad única por toda ella⁹⁵⁴, porque también en ella se expresa el Creador. En este sentido coincidimos con Olmedo Garvia Álvarez:

“Es evidente que para hablar de la creación, hay que dar primacía a la relación del hombre con Dios, pero el Creador que le da sentido al ser, entre otros el sentido ético, ¿no confiere también un sentido al ser que sirve para la elaboración de la ‘buena sopa’, que regocija el Yo y sacia el hambre del Otro? En breve, dudamos en admitir que el Dios ‘que se señala por el mundo’ necesariamente sea un ‘dios mítico’.”⁹⁵⁵

Por otro lado, si, de acuerdo con Levinas, “escuchar la palabra divina no remite a reconocer un objeto”⁹⁵⁶ sino a recibir una orden, nos preguntamos por qué en su obras se abstiene de reflexionar sobre la palabra divina que ordena al hombre cuidar el jardín que se le ha confiado (*Gn*, 2, 15). Una posible respuesta sería decir que, a diferencia de Rosenzweig, en el fondo Levinas no admite que el mundo sea *creación divina*⁹⁵⁷. En todo caso, creemos que es un error pensar que el cuidado de la naturaleza, que ha sido vulnerada a causa del obrar humano, vaya en detrimento de la responsabilidad del hombre por los otros hombres. Nos parece patente lo contrario: dado que todo en la naturaleza se encuentra vinculado entre sí, la vida y el bienestar de los seres vivos no humanos es fundamental para nuestras propias vidas y nuestro propio bienestar. En ese sentido, la responsabilidad por el mundo implica también responsabilidad por el hombre que habita en él, en la medida en que, en tanto cuerpo, el hombre es parte del

1990, pp. 12-13, citado por Toshihiro Fujioka, “Levinas et Rosenzweig face au paganisme”, en: *Cahier d'études levinassiennes*, p. 70.

⁹⁵⁴ Cf. Loren Wilkinson (ed.), *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, citado por Richard L. Fern, *Nature, God and Humanity. Envisioning an Ethics of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 208.

⁹⁵⁵ Olmedo Garvia Álvarez, “L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens”, p. 537. Traducción nuestra.

⁹⁵⁶ *TI*, p. 100.

⁹⁵⁷ En palabras de Mariana Leconte: “Levinas no va a decir: *Dios creó* [al mundo], sino, antes bien: hay algo *creado* en el hombre, algo con lo que el sujeto se encuentra, algo que *está ya ahí* y cuyo estar ahí, en todo caso, es testimonio de un paso, huella de una *illeidad* (...) Levinas parte (...) de los fenómenos que atañen a la intersubjetividad humana. Por esto último, tampoco vamos a encontrar en Levinas una referencia a la Creación del mundo en general sino, antes bien, una remisión a la creaturalidad del hombre.” *RP*, p. 70.

equilibrio delicado del mundo y no meramente aquel para quien se pretende conservar el equilibrio.

Por otra parte creemos que por momentos, al acentuar su condición de rostro y de trascendencia, Levinas olvida que el hombre es ciudadano de dos mundos y que, como cuerpo viviente, forma parte de ese mundo que él considera meramente cósmico. Del mismo modo, creemos que al acentuar su humanismo del otro hombre Levinas instrumentaliza la naturaleza en el sentido de que aceptaría que debe ser preservada únicamente porque de ese modo, en el futuro, servirá para saciar el hambre de futuros hombres.

CONSIDERACIONES FINALES

El contundente deterioro actual del mundo natural pone en jaque nuestros modos habituales de obrar y, sobre todo, de representárnoslo. El problema de cómo concebirlo a fin de relacionarnos éticamente con él, es decir, sin violentarlo, ha movilizó la presente investigación. La misma ha hecho foco no sólo en algunos de los temas más dilectos del pensamiento levinasiano, esto es, la alteridad, la separación y el rostro, sino que también ha propuesto *otra* lectura de su ética de la responsabilidad por el prójimo. Con miras a tal fin nos hemos servido de ciertas intuiciones de Rosenzweig y abandonado la estricta literalidad levinasiana, pero no por ello hemos dejado de lado el espíritu y el sentido ético de su filosofía de la alteridad.

El arco del trabajo realizado aquí ha tenido su punto de partida en la crítica a la idea de la totalidad y su punto de llegada en la idea de la responsabilidad humana por la naturaleza. Con ello ha sido nuestro intento reproducir el movimiento mismo que, según Levinas, define a la filosofía de Rosenzweig: “De la reducción a la irreductibilidad: he aquí el movimiento del nuevo pensamiento.”⁹⁵⁸ La nueva manera de concebir a la naturaleza, que impone un modo nuevo de comportarnos frente a ella, es una que no la reduce ya a un objeto de una representación ni a un instrumento manipulable según el capricho de los hombres, sino que la considera como radicalmente irreductible, *otra* y separada, como *prójima*, como un ser cuya alteridad constitutivamente vulnerable no debe ser indiferente al ser humano.

Articularemos esta consideración final en tres pasos. Primeramente, reformularemos de un modo panorámico las conclusiones de nuestros capítulos precedentes y ponderaremos los resultados obtenidos. Luego, apoyándonos nuevamente en intuiciones rosenzweigianas, analizaremos los riesgos de reducir el mundo natural a una representación. Por último, nos referiremos a las problemáticas suscitadas por esta investigación que, a nuestro entender, merecen ser objeto de futuras reflexiones críticas.

⁹⁵⁸ Emmanuel Levinas, *FR*, p. 69. Anteriormente citado.

1. Recapitulación de las conclusiones precedentes

En el primer capítulo hemos realizado un análisis pormenorizado de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad desplegado en el libro I de *ER*. La intención de ello ha sido doble: por un lado, poner de manifiesto que, aun cuando Levinas recién en *TI* haya reconocido haber sido impactado por el pensamiento de Rosenzweig, algunas de las intuiciones del filósofo alemán aparecen ya reformuladas en las obras levinasianas de juventud (capítulo II). Por otro, y principalmente, explicitar que la recepción levinasiana de la crítica rosenzweigiana a la idea de totalidad no es completa, puesto que sólo reconoce la irreductibilidad lógica o, en sus propios términos, la separación o alteridad radical del Infinito y del rostro del otro hombre frente al Mismo, pero no considera que la irreductibilidad lógica del mundo sea equivalente a su separación o alteridad radical frente al Yo (capítulo III). En tal marco vimos que, en contra de la filosofía idealista, el pensador alemán niega que toda la realidad se reduzca a un único fundamento. A su juicio, Dios, el mundo y el hombre no comparten una y la misma esencia. Estos tres grandes ‘objetos’ o ‘ideas’ del pensar filosófico son allí sometidos a una deducción constructiva que al cabo demuestra que constituyen tres totalidades irreducibles lógicamente unas a otras, lo cual hace desmoronar la pretensión de una *única* totalidad. Para la perspectiva de nuestra investigación los aspectos más relevantes de este planteo rosenzweigiano pasan, en primer lugar, por afirmar un pluralismo absoluto, es decir, por afirmar la existencia de tres realidades absolutamente separadas e independientes entre sí, que el pensamiento no produce sino que descubre y se limita a configurar. En segundo, su apreciación y respeto por lo diferente, así como su idea de que la existencia clausurada de dichos conceptos se vuelve la condición que les posibilita su posterior apertura a lo que no es ella. Por último, su singular idea del mundo como lo meta-lógico, la cual supone que éste constituye una realidad poseedora de una intrínseca inteligibilidad, que es absolutamente *otra* frente a Dios y al hombre e independiente de ellos.

En el segundo capítulo, hemos rastreado las nociones de mundo y de separación en las primeras obras de Levinas. En ese marco el lituano caracteriza al mundo como

una realidad nutritiva que satisface las necesidades materiales del ser humano, pero también como el suelo, terreno, lugar o *aquí* que hace posible su identificación o hipóstasis. En tanto alimento que calma el hambre humano, lo mundano es considerado como aquello que le ofrece una salvación material y, por lo mismo, algo profano y laico, es decir, que no dispone al hombre al encuentro con lo divino, sino todo lo contrario: lo vuelve proclive a encerrarse en su interioridad gozosa y a despreocuparse por la suerte de los demás. Un supuesto dominante desde aquella temprana producción apunta a considerar el mundo como una realidad relativamente otra frente al ser humano, puesto que, al entrar el hombre en relación con ella, ésta pierde toda su alteridad. En cuanto a la idea de separación pudimos determinar cuatro acepciones diferentes de la misma. Su sentido primordial está vinculado a la existencia sin existentes o vaciada de ellos, lo cual, como vimos, representa para Levinas el horror o el sinsentido. Una segunda acepción se refiere al surgimiento de la hipóstasis o proceso de identificación del existente humano que se produce gracias a la ‘función ontológica positiva’ que desempeña en relación a él el mundo. Como vimos, esta segunda acepción se vuelve protagonista en *TI*. El tercer y cuarto sentido distinguido se refieren respectivamente a la separación o distinción metafísica entre el hombre y el mundo, y entre el hombre y *otro* hombre. Su comprensión del pluralismo aparece desde entonces sujeto a su marcado antropocentrismo. En relación al mundo, si bien admite que es otro que el ser humano, descarta la idea de que se trate de un otro absolutamente otro. Su alteridad es meramente relativa porque puede ser consumida o reducida al yo. Por último, señalamos algunos pasajes de la producción filosófica del joven Levinas en los que se advierte, en lo que concierne específicamente a la concepción del mundo, un contrapunto entre él y Rosenzweig. Mientras que para este último el mundo posee una inteligibilidad ínsita, para Levinas el mundo carece de un sentido propio salvo que el hombre se lo atribuya.

En el tercer capítulo hemos atendido a los textos que Levinas dedica al pensamiento rosenzweigiano e indicado en ellos la valoración que hace de *ER I*. Luego hemos abordado el estudio de la gran obra levinasiana, *TI*, mostrando los nuevos sentidos que asume la noción de separación. La que en sus obras juveniles habíamos distinguido como la segunda acepción más importante asume ahora la significación

principal. El yo es, según nos dice allí, un ser separado por su gozo del mundo, es decir, un individuo que se constituye como tal en virtud de su existencia económica o terrestre. Pero si bien lo vuelve egoísta, el gozo del mundo también permite al yo superar su egoísmo: el alimento que me hace gozoso es lo que puedo ofrecer al otro para saciar su hambre. En ello vimos que Levinas retoma la idea rosenzweigiana según la cual sólo lo cerrado puede abrirse. Por otra parte, en el marco del análisis del gozo establecimos una distinción no reconocida por el propio Levinas: la alteridad del elemento o medio en el que me baño es radical, al contrario del alimento que ingiero. Dicha distinción, fundamental para nuestro cometido, fue allí sólo planteada y de su desarrollo nos ocupamos en el capítulo IV.

En el segundo sentido del concepto de separación que distinguimos en la obra de 1961 se hace patente la reconocida deuda levinasiana respecto de la crítica a la totalidad de Rosenzweig. Sin embargo, como hemos constatado, Levinas no recibe dicha crítica en bloque, sino que retiene de ella la idea de la irreductibilidad lógica de Dios y del hombre (que es reinterpretada fenomenológicamente como la separación radical del yo respecto tanto del Infinito como del rostro del otro hombre), y desestima la afirmación rosenzweigiana de la irreductibilidad lógica del mundo. El tercer sentido del concepto de separación es el que nombra la relación metafísica o relación social cara a cara entre el Mismo y el Otro, en la que el Otro no es reducido al Mismo, sino, antes bien, respetado y valorado en la alteridad de su ser. La incompleta recepción levinasiana de la crítica de Rosenzweig a la totalidad nos condujo a cotejar sus diferentes concepciones de pluralismo. En efecto, vimos que lo irreductible a una totalidad es, para Rosenzweig, tanto la realidad de Dios como la del hombre y la del mundo. En cambio, para Levinas, sólo lo es el Infinito y el rostro del otro hombre, 'exclusivo lugar donde el Infinito se expresa'. Aquel defiende un pluralismo integrado por tres realidades irreductibles, éste otro integrado por sólo dos: el Mismo y el Otro. Creemos que ello es así porque la crítica rosenzweigiana a la totalidad se produce desde un plano lógico, en cambio la crítica levinasiana a la totalidad, si bien también es lógica, es sobre todo moral. Con respecto a este segundo aspecto, a juicio de Levinas, lo otro del mundo natural es moralmente neutro (no expresa lo infinito, no es vulnerable, no me cuestiona ni me asigna como responsable). Por ende, aun cuando resulte

efectivamente irreductible a un objeto⁹⁵⁹, puesto que no aparece como una instancia trascendente por la cual cupiera al yo portar responsabilidad ni en la cual se percibe la expresión de lo Infinito, la alteridad del mundo no rompe la totalidad.

En el cuarto capítulo, finalmente, apoyándonos en ciertos presupuestos levinasianos pero yendo más allá de ellos, propusimos una fundamentación fenomenológica de la responsabilidad por la naturaleza. Para ello partimos de la fenomenología levinasiana del gozo que afirma una dependencia del sujeto encarnado respecto del mundo. La condición corpórea del sujeto puso de relieve que el mundo es una realidad no-constituida por la conciencia sino que, al contrario, la conciencia y la existencia misma del sujeto son constituidas por la alteridad mundana. De allí avanzamos a afirmar que, no en tanto alimento sino en tanto medio, el mundo natural es un ser radicalmente separado y *otro* frente al hombre puesto que su propia dimensión espacio-temporal es conceptualmente irreductible. A continuación establecimos una analogía entre el rostro, noción tan cara al pensamiento levinasiano, y la alteridad elemental o natural. Dado que los rasgos constitutivos que definen al rostro pueden igualmente interpretarse en relación con la naturaleza, concluimos que ella también tiene un rostro propio desde donde convoca a la responsabilidad humana. Creemos que el hombre es responsable por el mundo natural no por los beneficios que le pueda reportar, sino por él mismo, por su propia capacidad generadora que manifiesta el poder creador y revelador de la divinidad. Con ello creemos haber ampliado el alcance de la ética levinasiana restringida originariamente a las relaciones interpersonales con la inclusión de *otro* prójimo. Por último, indagamos en las razones extra-filosóficas por las cuales Levinas niega que la naturaleza tenga un rostro y que expliquen el hecho de que, a lo largo de sus obras, considere que lo otro del mundo sea una alteridad relativa, carente de sentido propio, que constituye una mera fuente de satisfacción para las necesidades humanas.

⁹⁵⁹ “Tampoco el pensamiento capta al elemento como un objeto”. *TI*, p. 151. Anteriormente citado.

2. Los riesgos de reducir el mundo a una representación⁹⁶⁰

En su disputa con el idealismo, Rosenzweig rechaza rotundamente la idea de que las representaciones humanas puedan fundar la realidad del mundo exterior y, en cambio, asume que es nuestra experiencia intuitiva la que nos permite fundarla. En efecto, el mundo está siempre ahí delante de nosotros pero, a pesar de ello, no podemos saber *qué* es: su esencia se nos escapa⁹⁶¹. En ese sentido, el filósofo alemán se refiere al mundo como una realidad enigmática cuya apariencia es previa a su esencia⁹⁶².

De acuerdo con Rosenzweig, el ser humano acostumbra a representarse el ser del mundo a partir de tres planos de consideración diferentes: la ciencia, el derecho y el arte. Sin embargo tales disciplinas no crean sino mundos abstractos, que, si bien satisfacen nuestra sed de comprender, son incapaces de dar cuenta de que, allende ellos mismos, existe efectivamente un mundo exterior. Rosenzweig encuentra en la técnica, la ideología y la política las respectivas aplicaciones prácticas de dichas disciplinas abstractas que, a diferencia de aquellas, su sed no busca saciarse con un entendimiento del mundo sino con su dominación, aún a costas de violentar su arquitectura natural. Por ende, si la pretensión del conocimiento del mundo peca por construir representaciones abstractas, arbitrarias e irreales, la pretensión de dominar al mundo peca por privarlo de sus ritmos naturales, de interrumpir su normal funcionamiento, de borrar su misterio, con el único propósito desenfrenado de someter lo real a su antojo. Así, por ejemplo, la ideología aniquila la diferencia entre lo racional y lo imaginario, entre el día y la noche, entre el tiempo de producción y el tiempo de descanso. Por su lado, con tal de volverlo humanamente habitable, a la técnica no le

⁹⁶⁰ Seguimos en la primera sección de este apartado el artículo de Mosès, Stéphane, “Le dernier Journal de F. Rosenzweig”, en O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (eds.), *Les cahiers de la nuit surveillée*, N. 1: Franz Rosenzweig, pp. 207- 221.

⁹⁶¹ En torno a este tema la genial intuición de Nicolás de Cusa nos parece certera y clarificadora: según se sabe, de acuerdo con este filósofo medieval todo saber humano es conjetural y su camino es infinito, puesto que es infinita la aproximación a la Verdad, como el polígono inscripto en el interior de un círculo que, por más que multiplique sus lados, jamás llegará a coincidir con éste. Cf. Claudia D’Amico, “Ignorancia y conjetura en la propuesta de Nicolás de Cusa”, en Jorge M. Machetta y Claudia D’Amico, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 268.

⁹⁶² Cf. *ER*, p. 268.

interesa, por ejemplo, vulnerar un ámbito que alberga en su interior otras formas de vida, en sí mismas frágiles e indefensas, trastocando, así, los paisajes naturales. Del mismo modo, el poder político, en su ambición de acrecentarse y acrecentar su dominio sobre la realidad, es completamente indiferente respecto del delicado equilibrio del medioambiente: lejos de regular sus decisiones en función del íntimo vínculo que une al ser humano con la tierra, busca al contrario imponer sus despiadadas reglas de juego, porque lo que quiere es llegar a conquistar y someter el cielo mismo. De este modo, al violentar el orden del mundo, la ideología, la técnica y la política terminan por volverse en contra de ellas mismas: en su afán de dominar el mundo exterior, acaban destruyéndolo. Estas son las razones por las que Rosenzweig cree que el poder ideológico, el poder técnico y el poder político constituyen los verdaderos peligros que atentan contra la vida de los seres humanos y no humanos, habitantes todos de este mundo.

De acuerdo con el filósofo alemán, la imagen más fiel del mundo natural es la que proporciona el relato bíblico del Génesis. De allí retiene tres pares de sustantivos y adjetivos opuestos que lo caracterizan: el mundo es a la vez el día y la noche, lo seco y lo húmedo, el cielo y la tierra. Se trata, pues, de una compleja urdimbre de diferencias, resistencias y armonías más o menos estables que define al mundo como creación. Tal como lo presenta el relato bíblico, pero también tal como nuestra percepción nos lo hace sentir, el mundo en tanto creación es una realidad a la vez eminentemente concreta y compleja. Rosenzweig asegura que, ante el ser humano, la concreta complejidad del mundo creado se manifiesta bajo una triple modalidad: en primer lugar, se revela como un todo ordenado en el que cada ser, vivo o inerte, ocupa un lugar y una función determinada y necesaria en función de ese mismo todo. En segundo lugar, el ser del mundo es percibido no como poseyendo una existencia instantánea, sino como un proceso complejo que se despliega a través del tiempo y en el que cada momento de cada día establece su propio orden en la realidad. Por último, el mundo es espontáneamente percibido por el hombre como algo bueno: podría no ser maternal y no nutrirnos ni cobijarnos y, sin embargo, lo hace.

Por nuestro lado hemos argüido que si bien en la obra de Levinas no aparece explicitada la radical alteridad del mundo, esta es conceptualmente irreductible a una

representación mental, y, puesto que los hombres nos encontramos situados en su interior y dependemos de él para vivir, exige nuestra responsabilidad y compromiso moral. En efecto, la relación fundamental entre el ser humano y el mundo constituye una relación entre dos realidades diferentes entre sí y existentes una *en* otra (el ser humano *en* el mundo natural). Ese mundo que nos aloja se nos aparece en toda su complejidad pero sin revelarnos su esencia última ni el sentido de los procesos que lo constituyen y determinan su modo de hacérsenos presente. De este modo, como Rosenzweig bien dice, al ser humano le es patente la apariencia del mundo pero no su esencia, y por ende constituye para él una alteridad que trasciende su capacidad representativa, una facticidad maravillosa digna de su respeto y cuidado. Por otra parte, como también vimos que sugiere Rosenzweig, los procesos constitutivos del mundo terrestre son intrínsecamente capaces de generar diversas formas de vida y existencia. De ahí que la responsabilidad por el mundo sea responsabilidad por el incremento de la vitalidad de lo que vive y por la vivificación de aquello que existe, que por cierto no existe únicamente para el bien o el gozo del ser humano. Coincidimos en este aspecto con Maimónides, el mismo filósofo medieval cuya obra Levinas valoró por su ideas sobre el judaísmo frente al aristotelismo, para quien

“no ha de aceptarse que existan todos los seres por causa del hombre, sino que todos los demás han sido creados con su propia razón de ser y no con vistas a otra cosa. (...) En cualquiera de los seres, la finalidad radica en sí mismo.”⁹⁶³

Finalmente, afirmamos que la reducción del mundo a una representación, y, consecuentemente, a un útil, supone, en su límite, un absurdo, porque los procesos que configuran el mundo posibilitan nuestra misma constitución en cuanto seres humanos, y no a la inversa. No somos nosotros los que podemos destruir el mundo, sino el dinamismo del mundo el que puede des-constituírnos, del mismo modo en que nos ha constituido y continúa constituyéndonos. El absurdo radica, pues, en creer que el mundo que nos rodea es reductible al poder del hombre puesto que su propio ser, que alberga y nutre al hombre, perfectamente puede aniquilarlo.

⁹⁶³ Maimónides, *Guía de perplejos*, edición preparada por David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 409.

3. Problemáticas surgidas de nuestra investigación

Dos problemas han surgido de la presente investigación y deberán ser sometidos a futuras evaluaciones críticas. El primero de ellos consiste en determinar los criterios que permiten distinguir los modos concretos en que se especifica la responsabilidad humana por el mundo natural. En otras palabras, el problema radica en precisar cuáles son las acciones que el ser humano ha de implementar en orden a conservar el equilibrio ecológico, restaurar los daños ya causados y prevenir futuros peligros. Nuestra investigación no abordó dicha cuestión, porque su objeto no ha sido de ética aplicada, sino de metafísica, en el estricto sentido que Levinas otorga a este término. Por ello, su tarea no ha sido determinar pautas éticas, sino fundamentar por qué debe haberlas.

El segundo problema consiste en determinar si el llamado o grito silencioso del rostro del otro hombre y el de la naturaleza afectan en igual o diferente modo al ser humano. Es decir, será preciso establecer si para el hombre ser afectado por la vulnerabilidad y necesidad de un par suyo (por ejemplo, encontrarse con un niño pobre y hambriento) es o no lo mismo que ser afectado por la vulnerabilidad y necesidad del medioambiente (por ejemplo, habitar en un determinado espacio natural trastocado en su equilibrio original como ser zonas geográficas donde funcionan minerías a cielo abierto que provocan voladura de montañas, destrucción de suelos y contaminación de aguas superficiales y subterráneas). Dicho con otros términos, dado que hemos partido de la afirmación de un antropocentrismo débil o humilde que da primacía al ser humano sin que ello signifique ir en desmedro del medioambiente, será preciso determinar por qué la respuesta concreta que el ser humano debe dar al otro hombre es más urgente que la que debe dar al mundo natural, lo cual conllevaría a estimar y valorar en su justo grado estos modos de experiencia y su significación ética. Como en el primer caso, éste problema precisa una respuesta proveniente del ámbito de la ética aplicada, lo cual, como dijimos, trasciende nuestro cometido que apunta a proponer un nuevo modo de comprender las relaciones entre el ser humano y la naturaleza en la que ésta no sea reducida a un objeto útil, sino que sea valorada y respetada en la alteridad de su ser.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrác, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Paris, Le Livre de Poche, 2008.
- Levinas, Emmanuel, *De la evasión*, trad. Isidoro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999.
- Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.
- Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Difícil libertad*, trad. Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Œuvre complètes, Tome 1, Carnets de captivité et autres inédits*, R. Calin, C. Chalier y J. L. Marion (eds.), Paris, Éditions Grasset & Frasquelle, 2009.
- Levinas, Emmanuel, *Œuvre complètes, Tome 2, Parole et silence et autres conférences inédites*, R. Calin y C. Chalier (eds.), Paris, Éditions Grasset & Frasquelle, 2011.
- Levinas, Emmanuel, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, traducción de Manuel Mauer, Lilmod, Buenos Aires, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, traducción de Graciano R. Arnáiz y Jesús María Ayuso, Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, Mexico, Taurus, 2000.
- Levinas, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós, 2002.
- Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel, “L’actualité de Maïmonide”, en: *Paix et Droit*, nº 4, 1935, pp. 6-7.

- Levinas, Emmanuel, “La ética”, en: *El sujeto europeo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1991, pp. 1-15.
- Levinas, Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, trad. Tania Checchi, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Checchi, Salamanca, Sígueme, 2004.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, Madrid, Siglo XXI editores, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el Otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Ética e Infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Visor, 2000.
- Levinas, Emmanuel, “Préface”, en: Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard Éditions, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Ed. Minuit, 1968.
- Levinas, Emmanuel, “Sécularisation et faim”, en: *Archivio di Filosofia*, 1976, pp. 101-109.
- Levinas, Emmanuel, *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*, trad. Jesús María Ayuso, Madrid, Encuentro, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Rosenzweig, Franz, *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención*, trad. Ángel E. Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, trad. Miguel García Baró, Salamanca, Sígueme, 2006.

Bibliografía secundaria

- Aguilar López, José María, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Levinas*, Pamplona, EUNSA, 1992.

- Ale, María Soledad, "Creación y separación en 'Totalidad e infinito' de Emmanuel Levinas: hacia una fenomenología y ética de la alteridad", en: *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 18, 2014.
- Ale, María Soledad, "Gozar y dar. Algunas consideraciones sobre la corporalidad humana según E. Levinas", en: Carmen González y Patricio Perkins (comp.) *Vida y concepto: rememorando el centenario de Wilhelm Dilthey 1833-1911. Estudios de fenomenología y hermenéutica V*, Paraná, Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, 2011, pp.47-51.
- Ale, María Soledad, "Hacia una consideración ética del ambiente desde la filosofía de Emmanuel Levinas", en: *Actas de las Primeras Jornadas Interdisciplinarias de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino Creación y Creatividad*, Tucumán, Editorial UNSTA. En prensa.
- Ale, María Soledad, "La actualidad de Maimónides según la lectura del joven Emmanuel Levinas", en: *Actas de V Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval Las coordenadas del pensamiento tardo-antiguo y medieval*, Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval 'Studium', Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. En prensa.
- Altez-Albela, Fleurdeliz R., "The body and transcendence in Emmanuel Levinas' phenomenological ethics", en: *Kritike*, Vol. 5, Nº1, Junio 2011, pp. 26-50.
- Anckaert, Luc, *A critique of Infinity: Rosenzweig and Levinas*, Leuven, Peeters, 2006.
- Antenat, Nicolas, "Respecct et vulnérabilité chez Levinas", en: *Le Portique*, disponible en <http://leportique.revues.org/558>.
- Bannon, Bryan E., *From mastery to mystery: a phenomenological foundation for an environmental ethic*, Ohio, Ohio University Press, 2014.
- Benso, Silvia, *The face of things. A different side of ethics*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Bensussan, Gérard, Franz, *Rosenzweig. Existencia y filosofía*, trad. Daniel Barreto González y Helenca Santana Sánchez, Barcelona, Anthropos, 2009.
- Bensussan, Gérard, *Philosopher dans la forme du monde*, en: Franz Rosenzweig, *Foi et Savoir. Autour de L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, pp. 7-42.

- Bergo, Bettina, *Levinas between ethics and politics. For the beauty that adorns the earth*, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Boff, Leonardo, *La opción-Tierra. La solución para la Tierra no cae del cielo*, trad. Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 2008.
- Bugallo, Alicia Irene, "Antropocentrismo débil y economía verde: una mirada crítica desde la filosofía ambiental", en: Celina Lértora Mendoza, *Temas ambientales en agenda: ecoepisteme*, Buenos Aires, Fepai, 2013.
- Calin, Rodolphe, François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris, Éditions Ellipses, 2011.
- Campos Salvaterra, Valeria, "El arte no deja dormir. Exotismo y violencia en la filosofía de E. Levinas", en: *Escritura e imagen*, Vol. 9, 2013, pp. 29-49.
- Campos Salvaterra, Valeria, "Náusea y Deseo: acceso afectivo a lo pre-original de la estructura subjetiva en la filosofía de Emmanuel Levinas", en: *Pensamiento*, vol. 69 (2013), núm. 258, pp. 7-27.
- Carvajal Sánchez, José, *Emmanuel Lévinas: la emergencia del sujeto ético*, Boyacá, Ediciones Juan de Castellano, 2012.
- Carvajal Sánchez, José, *Violencia y alteridad. Crítica levinasiana a la Ontología occidental y una nueva concepción de la ética*, Boyacá, Ediciones Juan de Castellano, 2013.
- Carroll, Noël, "On being moved by nature: between religion and natural history", en: Kemal, Salim y Gaskell, Ivan (eds.), *Landscape, Natural Beauty and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 244-266.
- Casper, Bernhard "Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig", trad. Ángel E. Garrido-Maturano, en: Garrido-Maturano, Ángel E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a la Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2000, pp. 111-126.
- Casper, Bernhard, "Libertad-Revelación-Redención, Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig", trad. Mariana Leconte, en: Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 249-269.

- Chaliel, Catherine, *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, trad. María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2004.
- Chaliel, Catherine, "La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque. Intervention de l'auteur", en: *Revue Transversalités*, no. 84, octobre-décembre 2002, pp.61-73.
- Chaliel, Catherine, "Ontologie et mal" en: Jean Greisch y Jacques Rolland (dir.) *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp. 63-78.
- Chaliel, Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris, Editions Albin Michel, 1998.
- Cohen, Richard, "La non-indifférence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig", en Münster, Arno (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, trad. C. Dellac-Münster, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 217-232.
- Cohen, Richard, "Levinas and Rosenzweig. Proximities and distances", en: *Cahiers d'études levinassiennes*, 2009, n° 8, pp. 13-31.
- Checchi González, Tania, *Sentido y exterioridad. Un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.
- Critchley, Simon, "Introduction" en: *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-32.
- Davy, Barbara Jane, "An Other face of ethics in Levinas", en: *Ethics and environment*, Vol. 12, no. 1 (Spring 2007), Indiana, Indiana University Press, pp. 39-65.
- De la Maza, Mariano, "La idea de metafísica en *Totalidad e Infinito* de E. Levinas" en: *Seminarios de Filosofía*, N° 6, 1993, pp. 103-116.
- D'Amico, Claudia, "Ignorancia y conjetura en la propuesta de Nicolás de Cusa", en: Machetta, Jorge M. y D'Amico, Claudia (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- De Luis Carballada, Ricardo, "Ser y trascendencia en Emmanuel Levinas (un estudio del primer período de su obra)", en: *Estudios filosóficos*, 122 (1994), pp. 7-27.

- Derrida, Jacques, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp.107-210.
- Díaz H., Carlos "El 'il y a' de Emmanuel Levinas", en: *Revista Quaestiones Disputatae*, Temas en Debate, Nº11, 2012.
- Domínguez Rey, Antonio, *La llamada exótica. El pensamiento de E. Levinas. Eros, gnosis, poiesis*, Madrid, Trotta, 1997.
- Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, trad. Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibañez, Madrid, Editorial Gedisa, 1992.
- Fern, Richard L., *Nature, God and Humanity. Envisioning an Ethics of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Francisco, *Evangelii Gaudium*.
- Francisco, *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*.
- Freire, José Célio, "Uma escuta ética de psicologia ambiental", en: *Psicologia & Sociedade* no. 18 (2) 32-37, 2006, pp. 32-37.
- Froman, Wayne J., "The sens of creation and its roll in the *Star of Redemption*" en: *Faith, truth and reason. New perspectives on Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Freiburg i.B., Alber, 2012, pp. 245-257.
- Garay Canales, Sol Marina "Levinas, arte como sombra de la realidad. Mallarmé, exterioridad que abre el tiempo", en: *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, II época, Nº3 (2008), pp. 99-108.
- García Baró, Miguel, *La compasión y la catástrofe, Ensayos de pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- García Baró, Miguel, "La figura de la Estrella, Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig", Introducción a la edición castellana de Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 11-39.
- Garrido-Maturano, Ángel E., "El hambre y el hechizo", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, n. 29/30 (enero-diciembre), año XV, 1996, pp. 231-250.
- Garrido-Maturano, Ángel E., "El Rostro y el Bien. Reflexiones en torno a la noción levinasiana de alteridad", en: *Estudios de la Academia Nacional de Ciencias*, Buenos Aires, vol. 10, 1994, pp. 505-524.

- Garrido-Maturano, Ángel E., “Emmanuel Lévinas: continuidad de una perspectiva”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, Santiago, vol 43/44, 1994, pp. 63-74.
- Garrido-Maturano, Ángel E., “¿Palimpsesto o fenomenología? Observaciones acerca de la metodología levinasiana”, en: *Anuario filosófico*, vol. 43, n. 3, 2010, pp. 537-560.
- Garrido-Maturano, Ángel E., “Afectividad, responsividad y responsabilidad. Introducción a una arqueología de la vida afectiva y su significación ética a partir del pensamiento de E. Levinas”, en: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 38, 2011, pp. 269-288.
- Garrido-Maturano, Ángel E., “Los modos de manifestación de la alteridad y su articulación en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en: *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía*, vol. 8, nº 2, 1994, pp. 73-95.
- Garrido-Maturano, Ángel E., *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 1996, inédita.
- Garrido-Maturano, Ángel E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a la Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2000.
- Garrido-Maturano, Ángel E., “Pasividad y corporalidad como exposición y decir en el pensamiento de E. Lévinas”, en: *Agora. Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, vol. 14, n. 1 (enero- junio), 1995, pp. 5-18.
- Gaviña Álvarez, Olmedo, “L’idée de création chez Levinas: une archéologie du sens”, en: *Revue philosophique de Lovain*, 1974, pp. 509-538.
- Gauthier, David, *Martin Heidegger, Emmanuel Levinas and the politics of dwelling*, disponible en: http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-11052004-163310/unrestricted/Gauthier_dis.pdf
- Gibbs, Robert, *Correlations between Rosenzweig and Levinas*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Gilbert, Paul, *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, trad. José Rubén Sanabria, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Giménez Guibbani, Analía “La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas”, en: *Franciscum*, vol. LIV, nº 158, julio-diciembre de 2012, pp. 99-116.

- Gottlieb, Roger S. (ed.), *The Oxford handbook of religion and ecology*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Greisch, Jean, "Le psychisme de l'inquiétude et la trace de l'Infini", en: *Revue Transversalités*, no. 84, octubre-diciembre 2002, pp. 49-59.
- Gutiérrez Olivares, Claudia, "El miedo, o el origen de lo social en el pensamiento de Emmanuel Levinas", en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 49, 2010, pp. 7-20.
- Gutiérrez Olivares, Claudia, "Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour", en: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 1, pp. 31-50, Jan./Abr., 2014, pp. 31-50.
- Gutiérrez Olivares, Claudia, *La logique de la sensibilité et ses enjeux phénoménologiques chez Lévinas*, disponible en: http://1.static.e-corpus.org/download/notice_file/849573/GutierrezThese.pdf
- Guwy, France, "La asimetría en el rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas", en: Andrés Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universitat de València, 2008.
- Haidar, Juan, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba, EDUCC, 2008.
- Hansel, Joëlle, "Hic et nunc: Place and Subjectivity in Emmanuel Levinas' First Works" En: *International Conference: Levinas in Jerusalem. Philosophical Interpretations and Religious Perspectives*, Jerusalem, The Hebrew University, May 20-23, 2002. Disponible en: <http://ghansel.free.fr/joellejeru.html>
- Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
- Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.
- Hébert, Geneviève, "Levinas: une anti-philosophie?" en: *Revue Transversalités*, no. 84, octubre-diciembre 2002, pp. 31-47.
- Hirst, Angela, "Levinas separates the (hu)man from the non(hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship" en: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 3, no. 1, 2007, pp. 159-190.

- Idrareta Goldaracena, Francisco, “Del insomnio provocado por el hay, al despertar ético del rostro: tras las huellas de la vigilancia levinasiana como actitud crítica y autocrítica gracias a la epojé”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. 36, Núm. 2, 2011, pp. 85-107.
- Jaramillo, E. Luis Guillermo, Juan Carlos Aguirre G., “La metáfora del no lugar”, en: *Revista Luna azul*, nº 31, julio-diciembre, 2010, pp.75-86.
- Jaspers, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1975.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.
- Kovac, Edvard, “L'intrigue éthique”, en: Jean Greisch y Jacques Rolland (dir.) *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, pp.177-192.
- La Torre, María Antonietta, *Ecología y moral. La irrupción de la instancia ecológica en la ética de Occidente*, trad. M. Montes, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993.
- Lannoy, Jean-Luc “‘Il y a’ et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tomo 88, nº 79, 1990, pp. 369-394.
- Leconte, Mariana, “Amor al prójimo y responsabilidad por el otro, Aproximaciones introductorias a *La Estrella de la Redención* desde una perspectiva levinasiana”, en: Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, trad. Á. E. Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 55-74.
- Leconte, Mariana, “Separación e inhabitación del límite. Una interpretación de los momentos levinasianos de la identificación”, en: *Cuadernos de Fenomenología y Hermenéutica II: Memoria, libertad y destino*. Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, disponible en: <http://labdg.org/ponencias/>
- Leconte, Mariana, “Una ‘astilla en la carne de la razón’. La alteridad del otro personal y vivo como interpelación privilegiada del mundo propio.” Ponencia presentada en el XVII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica “El mundo y los órdenes de la existencia”, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2006. Inédito.
- Leconte, Mariana, *Racionalidad y proximidad. La significación ética como origen de la significación en Emmanuel Levinas*. Corrientes, editado por el autor, 2009.

- Levy, Ze'ev, "On Emmanuel Levinas's relation to Franz Rosenzweig's philosophy" en: Luc Anckaert, Martin Brassier y Robert Samuelson (eds.) *The legacy of Franz Rosenzweig*, Louvain, University Press Louvain, 2004, pp. 131-138.
- Liberton, Joseph, "La séparation chez Levinas" en: *Reveu de Métaphysique et de Morale*, año 86, nº 4 (octubre-diciembre 1981), pp. 433-451.
- Lipsitz, Mario, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006.
- Little, Ronit, "The Call of the world, a levinasian response", disponible en: <http://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/bitstream/handle/10315/14271/ronit-little.pdf?sequence=1>
- Llewelyn, John, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, trad. Guillermo Solana Alonso, Madrid, Encuentro, 1999.
- Llorente, Jaime, "Las paradojas de la neutralidad. Sobre el antimaterialismo de Emmanuel Levinas", en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 55, 2012, pp. 5-20.
- Lubatti, Gustavo, "La relación entre razón y fe en la *Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig", en: *Teología y cultura*, año 4, vol. 7, pp. 49-69.
- Malka, Salomon, *Emmanuel Levinas. La huella y la vida*, traducción y epílogo de Alberto Sucasas, Madrid, Trotta, 2006.
- Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Mauer, Manuel, "Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana", en: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 2009, n. 40, p. 91-114.
- Medina, Jorge y Urabayen, Julia (comp.), *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014.
- Moati, Raoul, "L' intentionalité à l'envers. À partir de Totalité et infini", en: *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Paris, novembre-décembre 2011, p. 179-189. Disponible en http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/moati/lintentionalite_a_lenvers.pdf
- Morris, Theresa, "Responsability and the place of the Human in Levinas and Jonas", disponible en: https://www.academia.edu/8350252/Responsibility_and_the_Place_of_the_Human_in_Levinas_and_Jonas.

- Mosès, Stéphane, “Le dernier Journal de F. Rosenzweig”, en: O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (eds.) *Les cahiers de la nuit surveillée*, N. 1: Franz Rosenzweig, pp. 207-221.
- Mosès, Stéphane, “L’Idée de Infini en nous” en: Jean Greisch y Jacques Rolland (dir.) *Emmanuel Levinas. L’Ethique comme philosophie première*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp.79-102.
- Mosès, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard Éditions, 2003.
- Moyn, Samuel, “Judaism against Paganism: Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 1930's” en: *History and Memory*, Vol. 10, No. 1 (Spring 1998), pp. 25-58.
- Münster, Arno, “Introduction”, en: ídem. (dir.), *La difference comme non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, París, Éditions Kimé, 1995, pp. 9-22.
- Navarro, Olivia, “El ‘rostro’ del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, en: *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIII (2008), p. 177-194.
- Norton, Bryan, “Environmental ethics and weak anthropocentrism”, en: *Environmental ethics*, V. 6, Summer fall, 1984.
- Ortiz-Osés, Andrés (dir.) *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la existencia humana: Lao-tsé*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Palacio, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, EDUCC, 2008.
- Pelluchon, Corine, “Le monde des nourritures chez Levinas: de la jouissance à la justice”, en: Emmanuel Housset y Rodolphe Calin (dir.), *Cahiers de philosophie de l’Université de Caen*, nº 49, 2012, *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, Caen, PUC, 2012, pp. 283-302.
- Pelluchon, Corine, *Écologie et libéralisme*, disponible en: <http://www.fondapol.org/wp-content/uploads/2011/08/OESLV-Note-PELLUCHON-web.pdf>
- Peñalver Gómez, Patricio, *Argumento de alteridad: la hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid, Caparrós, 2001.

- Peñalver Gómez, Patricio, “Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos”, en Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000, pp. 137-158.
- Peperzak, Adriaan Theodoor, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, Illinois, Northwestern University Press, 1997.
- Peperzack, Adriaan Theodoor, ‘Preface’, en: Adriaan Peperzack, Simon Critchley y Robert Bernasconi (eds.), *Emmanuel Levinas: basic philosophical writings*, Indiana, Indiana University Press, 1996.
- Peperzak, Adriaan Theodoor, “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger”, en. Revista *Signos filosóficos*, Vol. 13, número 25, México, Enero/Junio 2011, disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242011000100006&lng=es&tlng=es.
- Petitdemange, Guy, “Au dehors: les enjeux de l’alterité chez Emmanuel Levinas” en: Arno Münster (dir.) *La difference comme non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions Kimé, 1995, pp. 23-47.
- Petitdemange, Guy, “Levinas: phénoménologie et judaïsme”, en: *Recherches de science religieuse*, 1997, pp. 225-247.
- Petrosino, Silano, “L’idée de création dans l’œuvre de Lévinas”, en: Arno Münster (dir.) *La difference comme non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions Kimé, 1995, pp. 97-107.
- Petrosino, Silano, “L’idée de vérité dans l’œuvre d’ Emmanuel Levinas” en: Jean Greisch y Jacques Rolland (dir.) *Emmanuel Levinas. L’Éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp. 103-130.
- Pinto Neto, Moisés, “Levinas and Malabou on nature: from the elemental to plasticity”, disponible en: https://www.academia.edu/9593434/Levinas_and_Malabou_on_nature_from_the_elemental_to_plasticity
- Pintor Ramos, Antonio “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas”, en: *Cuadernos salamantinos de filosofía*, nº 19, 1992, p. 177-220.
- Poirié, François, *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, Madrid, Arena Libros, 2009.

- Ramírez, Gustavo Víctor, “La *creatio ex nihilo* y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas”, en: *Dikaiosyne*, 2004, pp. 83-98.
- Rensoli Laliga, Lourdes, “Franz Rosenzweig: la judeidad como parte de lo humano” en: *Dikaiosyne*, no. 24, 2010, pp. 125-147.
- Reyes Mate, Manuel, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid, Akal ediciones, 1999.
- Ricoeur, Paul, “Penser la Création”, en: Paul Ricoeur y André La Cocque (dir.), *Penser la Bible*, Paris, Edition du Seuil, 1998, pp. 57-102.
- Ríos Flores, Pablo, “Levinas contra la ‘hipocresía del sermón’ capitalista. Análisis crítico de la interpretación onto-teológica-cristiana del mundo ‘cotidiano’ de las necesidades materiales y del trabajo”, en: *Avatares filosóficos*, nº 1, 2014, pp. 83-100.
- Rivelaygue, Jacques, “Franz Rosenzweig et l’idealisme allemand”, en: O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (eds.), *Franz Rosenzweig, Les Cahiers de la nuit surveillée*, N. 1, Paris, La Nuit Surveillée, 1982, pp.149-155.
- Rolland, Jacques, “‘Divine comédie’: La question de dieu chez Levinas”, en: Arno Münster (dir.) *La difference comme non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, París, Éditions Kimé, 1995, pp. 109-127.
- Rolland, Jacques, “L’ambigüeté comme façon de l’autrement”, en Jean Greisch y Jacques Rolland (dir.) *Emmanuel Levinas. L’Éthique comme philosophie première*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, pp. 427-468.
- Rolland, Jacques, *Parcours de l’autrement. Lecture d’Emmanuel Levinas*, PUF, París, 2000.
- Rolland, Jacques, “Un chemin de pensée, Totalité et Infini-Autrement qu’être”, en *Rue Descartes*, nº 19: *Emmanuel Levinas*, Collège International de Philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Febrero de 1998, pp. 39-54.
- Ruiz Pesce, Ramón Eduardo, “Del Tú al Nosotros en judíos y cristianos”, en: Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención*, trad. Ángel E. Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, pp. 75-124.
- Sabrosky, Eduardo, “La crítica de Lévinas a Heidegger en *TI*”, en: *Ideas y Valores*, no. 145, abril de 2011, pp. 55-68.

- Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Sallis, John, "Levinas and the elemental", en: *Research in Phenomenology*, no. 28, 1998, pp. 152-159.
- Schlegel, Jean-Louis, "Levinas et Rosenzweig", en: *Cahiers de la nuit surveillée*, N° 3, Emmanuel Levinas, Verdier, 1984, pp. 50-70.
- Schlegel, Jean-Louis, "L'étoile de la Rédemption ou la révélation du prochain", en O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (eds.) *Les cahiers de la nuit surveillée*, N. 1: Franz Rosenzweig, pp. 81-97.
- Scholem, Gershom, "Franz Rosenzweig et son livre 'L'étoile de la Rédemption'", en: O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski (eds.) *Les cahiers de la nuit surveillée*, N. 1: Franz Rosenzweig, pp. 17-37.
- Steiner, George, *Gramáticas de la creación*, trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez, Madrid, Siruela, 2010.
- Souza, Ricardo Timm, *Sujeito, Ética e Histórica: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.
- Sparrow, Tom "Levinas, Ecology, and Environmental Ethics", disponible en: https://www.academia.edu/1715799/Levinas_Ecology_and_Environmental_Ethics
- Spinoza, Baruch, *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2009.
- Steadman, David, "Fossil vertebrates from Antigua, Lesser Antilles: evidence for late Holocene human-caused extinctions in the West Indies Proc." *Nati. Acad. Sci. USA* vol. 81, July 1984, disponible en: <http://www.pnas.org/content/81/14/4448.full.pdf+html?sid=>.
- Strasser, Stephan, "Antiphénomélogie et phenomenologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", en: *Revue Philosophique de Louvain*, N. 75 (1977) pp. 120-121.
- Strasser, Stephan, "Le concept de «phénomène» chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse", en : *Revue philosophique de Louvain*, Tomo 76, 1978, pp. 328-342.
- Suazo, Gisela "La hermenéutica del insomnio como modo de acceso a la eternidad del 'il y a'", disponible en: http://hum.unne.edu.ar/postgrado/eventos/coloquio_filo/acta05.pdf
- Sucasas, Alberto, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

- Trigano, Shmuel, "Levinas et le projet de la philosophie juive", en: *Rue Descartes*, nº19: *Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, Febrero de 1998, pp. 141-164.
- Urabayen, Julia, "La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas", en: *Anuario Filosófico*, XXXVI/3 (2003), pp. 743-774.
- Urabayen, Julia, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, EUNSA, 2005.
- Vasey, Craig R., "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1980, p. 224-239.
- Vázquez Moro, Ulpiano, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, Madrid, UPCM, 1982.
- Villalobos, Ana Elena y Uicich, Sandrah, "Ecofilosofía: Disciplina y arte en la relación del hombre con la naturaleza", en *Boletín Electrónico de Conicet Bahía Blanca*, disponible en http://www.bahiablanca-conicet.gob.ar/boletin/index.php?option=com_content&view=article&id=2365:ecofilosofia-disciplina-y-arte-en-la-relacion-del-hombre-con-la-naturaleza&catid=167:editorial&Itemid=1269.
- Walton, Roberto, "Apertura, desvelamiento y responsabilidad", en: Patrica Bonzi, Juan José Fuentes (eds.) *El énfasis del Infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Santiago de Chile, Anthropos, pp. 51-75.
- Weil, Reiner, "El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX" en: J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión* (Tomo 1), Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 221-240.
- Weismann, Francisco J., "Franz Rosenzweig (1886-1929) Un pensador religioso de nuestro tiempo", en: *Revista de investigaciones comparadas. Oriente-Occidente*, Ed. Universidad del Salvador, año XIII, no. 1-2, 1996, pp. 107-161.
- Wilcoxa Chris, Sebillieb Erik, y Hardestya, Britta Denise, "Threat of plastic pollution to seabirds is global, pervasive, and increasing", en: *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, disponible en:

<http://www.pnas.org/content/early/2015/08/27/1502108112.full.pdf?sid=1d3c8937-dc82-4fbe-931e-6bbc0b69fb72>.