

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



Facultad de Filosofía y Letras



Instituto de Investigaciones Filosóficas



*La subjetividad ética levinasiana y su crítica al sujeto moderno  
(Una crítica fenomenológica a la filosofía occidental desde la  
tradición judía de Emmanuel Levinas)*

## Tesis

Para obtener el grado de

Doctor en Filosofía

Presenta

Lic. Gustavo Víctor Ramírez

Tutor académico y director:  
Dr. Enrique Dussel Ambrosini

Consultores:  
Dra. Silvana Rabinovich, Dr. Guillermo Hurtado.

México D.F., 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los integrantes del Comité de tutores académicos por su confianza y ayuda:

Dr. Enrique Dussel

Dr. Guillermo Hurtado

Dr. Silvana Rabinovich

A la Orden de Agustinos Recoletos tan cercana y fraterna, a la cual debo gran parte de mi formación.

A Sandra por su compañía, por su paciencia.

Por su amor y su dolor.

A Danis, Tavito, Lupita y Ais, con quienes estoy en deuda,  
tan entrañablemente presentes como motivación primera.

A mis padres, Esperanza y Manuel con gratitud y cariño.

A Ceci, Erika y Mary por su colaboración y ayuda,

# INDICE

Introducción General.....	5
<b>CAPITULO I. EXPERIENCIA FILOSÓFICA.....</b>	<b>11</b>
I. Fenomenología Estática.....	16
A) La relación noético-noemática.....	17
1) La cogitación.....	18
2) La relación entre el yo trascendental y los otros “yos”.....	25
3) La noésis y el noéma.....	27
B) La Mención Pura.....	32
1) Epistemológica de la «Mención Pura».....	34
2) Las expresiones.....	41
II. Fenomenología Hermenéutica.....	48
A) La crítica a Husserl.....	49
B) La superación del paradigma de la conciencia.....	50
C) Solipsismo del yo trascendental y analítica existencial del ser en el mundo del Dasein.....	53
D) El solipsismo del “ser-ahí-con”.....	55
E) Referencia y Significado en Heidegger.....	57
III. Fenomenología de la Pasividad.....	62
A) El Concepto.....	63
B) La pasividad: sensibilidad o afección.....	65
C) Referente y significación.....	69
IV. Fenomenología Genética.....	71
A) El retorno a Husserl desde Heidegger.....	72
1) Concepción ontológica de la Razón.....	73
2) Dimensión sincrónica de la Temporalidad.....	76
3) El retorno a Husserl.....	78
a) La sensación.....	80
b) Variación del marco conceptual fenomenológico husserliano....	83
c) El otro, la diacronía y la no-significatividad.....	92
B) Las «síntesis pasivas».....	110

V. Fenomenología de la Alteridad.....	113
A) La Subjetividad.....	114
B) Rostro e Infinito.....	117
C) El Lenguaje ( <i>Decir</i> enigmático y <i>Decir</i> ético).....	121
D) La metáfora.....	129
1) Enfoque comparativo y sustitutivo de la metáfora.....	131
2) Semántica tensional de la metáfora.....	135
3) Referencia metafórica.....	141
4) Lo judío.....	145
5) Las dos tradiciones.....	149
<b>CAPITULO II. EXPERIENCIA PRE-FILOSÓFICA.....</b>	<b>155</b>
Introducción.....	155
I. La <i>creatio</i> .....	162
A) La creación en Rosenzweig.....	162
B) La <i>creatio</i> en Levinas.....	169
C) La interpretación cristiana de la <i>creatio</i> .....	177
D) Biblia hebrea y creación.....	182
1) Génesis 1,1-2,4a.....	184
a) <i>b<sup>e</sup>re'sît</i> .....	185
b) <i>bārā'</i> .....	187
c) <i>tohu wa-bohu</i> .....	189
d) <i>˚lohîm-Yhwh</i> .....	191
II. El Cara-a-cara ( <i>Pānîm</i> ).....	198
A) El rostro: ética y fenomenología.....	201
B) <i>Pānîm</i> : <i>Idea de Dios</i> y mandato.....	206
1) <i>Pānîm</i> : fenomenología y ética.....	206
a) Mirar ( <i>r'h</i> ) o hablar ( <i>dbr</i> ).....	207
b) Rostro e Infinito: el penuel ( <i>p<sup>e</sup>nī'ě</i> ).....	211
c) <i>Idea de Dios</i> y mandato.....	213

<b>CAPITULO III. LA SUBJETIVIDAD ÉTICA.....</b>	<b>219</b>
Introducción.....	219
I. La subjetividad como concepto subordinado y relativo.....	224
II. La temporalidad como hipóstasis del yo.....	229
A) Experiencia del tiempo en Husserl.....	232
B) Experiencia del tiempo en Heidegger.....	239
C) Experiencia del tiempo en Levinas.....	243
1) La sensación.....	246
a) La experiencia en Kant y su aposterioridad.....	249
b) Husserl y los contenidos de aprehensión.....	262
c) Sensibilidad y temporalidad en Levinas.....	266
d) La vivencia sensible como hipóstasis del yo.....	276
2) El <i>Decir</i> enigmático: diacronía, sensación y lenguaje.....	282
3) La alteridad: del des-encuentro del Infinito al encuentro con el otro.....	286
a) El Infinito y la idea de Dios.....	287
b) El rostro.....	291
c) El espacio ético de encuentro.....	293
d) La relación intersubjetiva.....	294
4) El <i>Decir</i> ético.....	297
a) La vertiente ética del <i>Decir</i> .....	299
b) La <i>substitución y expiación</i> en el <i>Decir</i> .....	302
c) <i>Substitución y expiación</i> en la <i>Torâh</i> .....	309
$\alpha$ ) El <i>pâdăh</i> .....	311
$\beta$ ) El <i>gô'el</i> .....	313
$\gamma$ ) El <i>kâpăr</i> .....	315
5) La subjetividad ética: un yo abierto por el otro.....	322
<b>CAPITULO IV. LA CRÍTICA.....</b>	<b>336</b>
Introducción.....	336
I. La idea de Dios.....	341
A) Kant y la idea de Dios.....	342
B) El yo trascendental y la trascendencia de Dios.....	358
C) El ser y Dios como problema metafísico.....	379

D) El Infinito, fenomenología y religión.....	<b>400</b>
II. La idea del otro.....	<b>417</b>
A) Kant y el problema del otro como prójimo.....	<b>418</b>
B) Husserl y el problema del otro como analogón y prójimo.....	<b>436</b>
C) Heidegger: el ser, el Dasein y el ser-ahí-con.....	<b>455</b>
D) Levinas: Infinito y otro: <i>Panuel</i> , Illeidad, rostro y prójimo.....	<b>476</b>
1) <i>Panuel</i> e Illeidad.....	<b>485</b>
2) Rostro y prójimo.....	<b>491</b>
3) La ética.....	<b>503</b>
a) La razón práctica autónoma kantiana.....	<b>504</b>
b) La praxis temática husserliana.....	<b>506</b>
c) El <i>conatus essendi</i> heideggeriano.....	<b>509</b>
d) La responsabilidad que brota del <i>entre nous</i> en Levinas.....	<b>510</b>
Conclusión.....	<b>532</b>
Bibliografía.....	<b>536</b>



# INTRODUCCIÓN

Una vida que crece y se desarrolla en el intermedio de dos guerras, marcada por el enfrentamiento y la muerte del hombre por el hombre, no podía sino tomar como hilo conductor de su reflexión fenomenológica *el modo de relación* que ha llevado al hombre al aniquilamiento del *otro*. Las convulsiones históricas y la destrucción padecidas en la propia vida de Emmanuel Levinas no le nublan la razón, más bien la exclusión del *otro* y el intento forzado de su aniquilamiento le dan claridad de mente y le llevan a replantear, aún bajo el riesgo y la premura de su propia desaparición, el *pensamiento* que sustenta esta *razón práctica* aniquiladora del *otro*. El movimiento de supervivencia de Levinas en condiciones tan precarias es también un movimiento de supervivencia del pensamiento en occidente. Toda esta tesis es, desde la fenomenología levinasiana y desde la *subjetividad ética* que de ella emerge, una *crítica* al *sujeto moderno* y a su *modo de relación* auto-referente y excluyente del *otro*. Entiendo por *sujeto moderno* el sí-mismo que surge del primado egológico del *yo* establecido desde los supuestos filosóficos de la re-presentación y la sincronía del tiempo propuestos por Descartes desde su re-flexión meditabunda, supuestos filosóficos retomados y desarrollados de forma exhaustiva por Kant y Husserl en su respectivo *yo trascendental*, y que tienen su culmen en la filosofía existencialista del *ser* que se abre en el *Dasein* de Heidegger, *ser* que tiene su acontecer en la sincronía del tiempo como re-presentación en el devenir de un eterno presente, el presente del *ser*. Kant, Husserl y Heidegger son pues referencias constante en esta *crítica*, al moverse, en sus respectivas filosofías, en los supuestos establecidos como paradigma desde Descartes para la modernidad, supuestos que delinear como *modo de relación* una *razón práctica* que busca la autoconservación del *ser* y del *yo* por la destrucción del *otro*.

Levinas ante el dolor padecido y la debilidad sentida en el escenario histórico en que vive, no se resigna a no-pensar el pensamiento (y esto es quizá su grandeza), no se rinde ante la evidencia de que el pensamiento del hombre sólo pueda ocasionar destrucción y muerte, comenzando así la búsqueda de *un otro modo* de entender lo “racional”, *un otro modo* de entender la *relación* con el *otro* más allá de la re-presentación autorreferente del *ser* y del objeto, re-presentación que como hemos dicho impone en la relación y trato con el *otro* una razón práctica formal y autónoma que busca la preservación egoísta de sí y el olvido excluyente del *otro*. Así, el primer capítulo de esta tesis es un intento de descripción del

modo de relación excluyente establecido desde el ser y el objeto, y una presentación del nuevo modo de relación fenomenológica propuesto por Levinas desde la relación dada entre la subjetividad y el Infinito como encuentro con el otro. La conciencia tematizadora de Husserl y la aparición del *ser* en Heidegger abren el espacio sincrónico donde se mueven el yo trascendental y el Dasein en la inmanencia de sus respectivas clausuras, pensamientos de la representación del *ser* y del yo incapacitados para el encuentro y contacto con el *otro*, pensamientos de lo *Dicho*, es decir, de un lenguaje monológico, encerrados en la sincronía tematizadora de la *mención pura* o en la consideración del lenguaje como *casa del ser*, pensamientos que llevan implícita, en esta in-comunicación, una razón práctica formal y auto-referente. En este contexto, la fenomenología para Levinas no será pensar el *ser* y el objeto, sino cómo aparece e irrumpe el *Otro*, y cómo esta irrupción modifica y abre en el yo, desde el *Decir*, la dimensión de la *subjetividad ética*, pues la *subjetividad ética* no se describe a partir de la ética sino a partir de alcanzar la alteridad fenomenológica, sólo a partir de este logro se abren en el yo nuevas dimensiones de relación y nuevas capacidades de relacionarse desde su propia pasividad constitutiva. La *subjetividad ética* supone, pues, un nuevo modo de entender “lo racional” más allá de la clausura inmanente del ser y del objeto propuestas desde el sujeto trascendental o desde el Dasein en su *ser* en la sincronía del tiempo, supone una ruptura del lenguaje monológico y tematizador del yo excluyente del *Otro*, y una reivindicación del lenguaje enigmático del *como-si* que permite recuperar en la subjetividad, la capacidad de relación con lo que queda más allá del ser en la diacronía del tiempo. El *lenguaje enigmático* del *como-si* que dice el *no-fenómeno* será pues, para Levinas, el indicio del *Otro* en la unicidad del sí-mismo, o el modo en que el *Otro* aparece, desde su excedencia, más allá del referente descrito y encerrado en la sincronía de la *mención pura*, o la manera como Levinas propone la unión entre palabra y diacronía del tiempo, dándose entonces en la *subjetividad ética* una vivencia distinta de la temporalización del tiempo anterior a la sincronía donde se mueve el *ser*, abriéndose, por tanto, en ella, un nuevo modo de relación desde el “instante” del tiempo en que el *Otro* irrumpe. Por otro lado, será desde este modo de entender el lenguaje como relación con el *otro* desde la diacronía del tiempo en el *Decir* dado en la subjetividad, que nosotros *tensionaremos*, al final de este primer capítulo, el *discurso especulativo fenomenológico* de Levinas y el *discurso religioso* de su tradición judía como experiencia pre-filosófica, provocando así el *como-si*, pues lo “racional” onto-epistemológico occidental no alcanza a explicar, desde sus categorías, la relación de encuentro ético con el *otro*. Es esta incapacidad que el pensamiento onto-epistemológico

tiene al autoconstreñirse al *ser* y al objeto, lo que nos permite esbozar en Levinas, por el acercamiento a su tradición religiosa para explicar la relación de encuentro, *un método fenomenológico de des-centración creativa*, método que le permite, en esta des-centración, iluminar realidades nuevas que irrumpen y aparecen, realidades que el pensamiento occidental no podía clarificar, método que permitirá, por la tensión en el *Decir*, la ampliación de “lo racional” desde otra tradición. A lo largo del desarrollo de esta tesis en el entrelazamiento del *discurso especulativo* y el *discurso religioso* antes mencionado, se supondrá siempre la implicación de este *método*.

El capítulo segundo es, desde la des-centración creativa indicada ante la incapacidad de “lo racional” en Occidente para explicar el encuentro con el *Otro*, un acercamiento a la *tradición judía* de Levinas contenida en la *Torâh* y a la manera en que esta tradición explica el contacto con el *otro* y el modo de *relación* con lo radicalmente *Otro*. Es por tanto, un estudio sobre la posibilidad de la alteridad y sobre el modo de relación impuesto por ella en el yo, modo de relación desde donde la subjetividad será éticamente constituida. El capítulo toma como hilo conductor para explicar la relación de encuentro con este *Otro*, la interpretación que Levinas realiza de la *creatio* contenida en Gn 1,1-2, destacándose en dicha interpretación la antecendencia y separación radical de *Dios* respecto de todo lo creado que viniendo a la luz (*’ôr*) es puesto en un espacio determinado desde la sincronía del tiempo (*b<sup>o</sup>rê’sît*). De igual manera, la idea de *Dios* (lo radicalmente *Otro*) como *Infinito* en el pensamiento de Levinas, es el supuesto encontrado previo a la tematización luminosa del *ser* y a la actividad de la conciencia que hace aparecer todas las cosas en la luz apodíctica de la evidencia. Así, previo a la onto-epistemología, Levinas encontrará en la idea de *Dios*, tanto en su discurso fenomenológico como en el discurso religioso de su tradición, el antecedente que cimbra el pensamiento de la totalidad en Occidente,<sup>1</sup> antecedente que impondrá para el yo, desde la excedencia que implica, la pasividad originaria y la absoluta dependencia de la subjetividad. En la idea religiosa de *Dios* como *’elohîm-yhwh* y en el verbo *hâyâh* que lo

---

<sup>1</sup> En la presentación que Levinas hace de Rosenzweig en el artículo *Franz Rosenzweig: Un pensamiento judío moderno* compilado en su obra *Fuera del Sujeto*, muestra cómo este pensador recurre a *conceptos religiosos* para poner en entredicho el pensamiento totalitario y su clausura: “Los nuevos “conceptos” que expresan la protesta y el logos de los “pensadores subjetivos” contra el sistema o el Estado que se cierra sobre ellos, surgen y significan en la existencia “objetiva” de las comunidades religiosas”. (“Les nouveaux «concepts» qui expriment la protestation et le logos des «penseurs subjectifs» contre le système ou l’Etat qui se ferme sur eux, surgissent et signifient dans l’existence «objective» des communautés religieuses.”) Levinas E., *Fuera del Sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p.68. (75). Creemos que Levinas utiliza de manera constante el mismo recurso desde la *des-centración creativa* que hemos propuesto. El número entre paréntesis indicará siempre en esta tesis, cuando se considere oportuno indicarlo, la paginación en que aparece la cita en la obra original francesa: Levinas E., *Hors Sujet*, Biblio-Essais, Le Livre de Poche, Fata Morgana, 1987.

sustenta, encontraremos aproximaciones que se tensarán al discurso fenomenológico sobre el *Infinito*, *Infinito* que desencadenará en Levinas, desde la irrupción diacrónica en que aparece, la crítica fenomenológica a la relación establecida desde el *ser* y el objeto, y la asunción de la subjetividad ética. El capítulo trata también, una vez clarificada la *idea* de *Dios* como *supuesto* y el modo de relación establecido con esta idea más allá de la visión (*r'h*) dominante (Ex 3,1-13), la aproximación que entre idea de *Dios* e idea del *otro* como *rostro* o *pānîm*, se establece ya en la tradición religiosa de Levinas, aproximación que es fusión en el *p<sup>e</sup>nî'él* de Gn 32, 23-31 con el que Jacob llama al lugar de encuentro con *Dios*, siendo esta aproximación y fusión dadas en su tradición, el antecedente del transvase fenomenológico de lo contenido en la idea de *Dios* al *rostro* del *otro* en el encuentro, transvase en el que la pasividad provocada en la subjetividad por la irrupción de la idea de *Infinito*, se convertirá ahora en heteronomía y mandato en el *Decir ético*, y en el que el mandato ordenado al vincularse a la diacronía en que irrumpe la idea de *Dios*, no brotará ya del formalismo representacional del sujeto autónomo, sino del roce sensible y pasivo provocado en la entraña (*rehem*) de la subjetividad pasiva ante el llamado y encuentro del *otro* en un <ahora puntual> que pasa. De esta manera, Levinas pasa así, de la idea fenomenológica de *Dios* como *Infinito* al encuentro del *rostro* del *otro* como mandato, introduciéndose la ética en la reflexión fenomenológica, emergiendo entonces en la *subjetividad pasiva y ética*, la responsabilidad por *otro* como *sujeción* o compromiso intransferible, sujeción y compromiso que en el capítulo tercero serán explicados, más allá de cualquier cálculo formal del sujeto autónomo, desde las ideas ético-judías de la *expiación* (*kāpār*) y de la *substitución* (*pôdēh* y *gô'ēl*).

En el capítulo tercero, ya mencionado, se describen propiamente los cambios dados en el *yo* desde este nuevo modo de relación ética surgida desde la idea de *Infinito*, así, si hay un *supuesto* (*Dios* y el *otro*) que como ex-cepción antecede la luminosidad panóptica de la conciencia tematizadora y de la sincronía del *ser*, entonces el *yo* y su *cogito* no son absolutos, rompiéndose así el dominio del sujeto, emergiendo entonces la subjetividad del *yo* como concepto relativo y dependiente de lo *otro* como *rostro* y de lo radicalmente *Otro* como idea de *Dios*. Ya hemos indicado que a la *subjetividad ética* no se llega por una descripción de la ética sino por la búsqueda fenomenológica de la alteridad, subjetividad que alcanza, por tanto, su significación desde la principalidad de la ex-cepción de «lo otro que ser». La ex-cepción de «lo otro que el ser» desde donde se determina la nueva hipóstasis del *yo* sólo puede darse, como ex-cepción, más allá de la sincronía del tiempo. El capítulo

intenta por tanto describir desde la diacronía del tiempo en que irrumpe la idea de *Dios* y la idea del *otro*, cómo es constituida, desde esta irrupción y desde esta concepción distinta de la temporalidad, la hipóstasis del yo, emergiendo así desde esta hipóstasis la *subjetividad* pasiva y ética. Se impone pues en este capítulo una reflexión profunda y seria sobre la temporalización del tiempo, recuperando así Levinas para la *subjetividad*, desde la diacronía temporal, la *vivencia sensible* como punto de contacto y de encuentro con el *otro* en el ahora del fluir del tiempo, superando así la sincronía formal en que se mueven el *ser* y el *yo trascendental* (Heidegger y Husserl), el tiempo para Levinas es punto de encuentro con el otro y ruptura del sí-mismo. La ex-cepción de «lo otro que el ser» modifica pues, de manera radical, el modo como habitualmente se piensa en occidente la asunción y la determinación del sujeto, descubriéndose desde la ex-cepción y la diacronía del tiempo, dimensiones nuevas en la unicidad del sí-mismo como subjetividad, dimensiones nuevas que antecederán pre-originariamente a la representación y a la razón práctica formal y autorreferente que de esta representación emerge. De esta manera, en la subjetividad, desde la ex-cepción de «lo otro que el ser» como Infinito y rostro, se recupera, en contraste con el sujeto moderno, el *Decir* enigmático del como-si, la diacronía del instante en la temporalización del tiempo, la sensibilidad pasiva ante la irrupción de lo radicalmente *otro* y la responsabilidad heterónoma brotada de la entraña (*rehem*) que surge de la invocación y llamado, responsabilidad que como razón práctica material con pretensión de universalidad brotará del *entre nous* como *substitución* y *expiación*, *substitución* y *expiación* desde donde se propone en Levinas la heteronomía ética, en una constitución pasiva del yo desde la irrupción del *otro* en el encuentro, irrupción y encuentro que anteceden a la actividad tematizadora y dominadora del sujeto.

Finalmente en el capítulo cuarto, una vez constituida la subjetividad pasiva y ética desde la irrupción del *panîm* y el *Infinito*, se pasa, desde el desmantelamiento del yo como sujeto, a la *crítica* de su idea de *Dios* y de su idea del *otro*, así como a la crítica de su *razón práctica* formal y autónoma que emerge como modo de relación, contrastándose en esta crítica, nuevamente, la postura de Heidegger (Nietzsche), Husserl y Kant en estos temas, con lo propuesto por Levinas, siendo el contraste de estos temas con estos pensadores uno de los contenidos últimos de los cursos dados por Levinas en el último año de docencia regular en la Sorbona (1977), contenidos y cursos que darán a luz la publicación de la

penúltima obra de Levinas (1993) *Dios, la muerte y el tiempo*,<sup>2</sup> de ahí la importancia de este cuarto capítulo al abordar y desarrollar las inquietudes fenomenológicas últimas propuestas por Levinas.<sup>3</sup> Comencemos pues, con el desarrollo del primer capítulo, cuyo contenido en síntesis ya hemos mencionado en esta introducción.

---

<sup>2</sup> Levinas E., *Dieu, la Mort et le Temps*, Editions Grasset-Fasquelle, 1993. (Trad. española *Dios la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1998.)

<sup>3</sup> En la segunda parte de su obra *Dios la muerte y el tiempo* Levinas desarrolla el tema de *Dios* y la onto-teología, tema que nosotros tratamos de manera exhaustiva en el último capítulo de esta tesis, distinguiendo en dicho capítulo cuatro modos de entender la idea de *Dios*: el teológico, el racional-filosófico, el fenomenológico y el religioso, modos de entender que determinan la manera de concebir la idea del *otro* y el modo de relación práctico con él: "Regresemos ahora a las preguntas de esta lección. ¿Cómo «recuperó» a Dios la ontología, cuyas características hemos perfilado en las lecciones anteriores? ¿Cómo se introdujo, «cómo entró» en una inteligibilidad de este tipo? Y aún más: ¿Es posible concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía? ¿Es posible formular un modelo de inteligibilidad que permita ese pensamiento? y, más concretamente, puesto que esta va ser aquí nuestra cuestión: a partir de una *ética* que ya no sería el corolario de una simple visión del mundo, ¿no se podría formular un modelo de inteligibilidad que permita concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía?". Levinas E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1998, p.162. El acceso *fenomenológico-religioso* a la idea de *Dios* propuesto por Levinas, permitirá el develamiento de un nuevo *modelo de inteligibilidad* y un modo *ético* de entender el trato con el *otro*, pues el tema de *Dios*, como afirmaremos en el capítulo cuarto, es el tema del *otro*.

# CAPITULO PRIMERO

## EXPERIENCIA FILOSOFICA

“En contraste con Descartes nosotros nos sumimos en *la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental* [...] Descartes omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito...”. Edmundo Husserl. *Meditaciones Cartesianas*.

La fenomenología como método es el intento de explicación de una *relación* en “pura inmanencia”, sea esta entre cogito y cogitatum, entre noésis y noéma o entre subjetividad y otredad, por citar solo algunos ejemplos de *relación*. La *relación* mantendrá siempre como punto de partida o *términus a quo* de la misma, el carácter intencional de la conciencia, pues toda conciencia es siempre “conciencia de algo”. El problema surgirá en el “modo” que se establece para llegar a la referencia y en la manera misma de entender el *términus ad quem* de la relación,<sup>4</sup> pues mientras que Husserl postulará la «epistemológica» para llegar al objeto y Heidegger la «ontológica» para establecer la estructura existencial del Dasein como ser-en-el-mundo, Levinas postulará la «ética» en la responsabilidad por el *otro* como el punto de partida concreto del “despertar” fenomenológico que él propone, invirtiendo así la dirección clásica del análisis fenomenológico como más adelante veremos.

Cualquier forma de fenomenología, desde la más pura ortodoxia husserliana, hasta la más impura heterodoxia de los desarrollos fenomenológicos posteriores, son “modos” de entender una *relación*, “modos” en los que dependiendo de la forma en que ésta se explique se descubrirán las variantes en el *término a quo* y en el *término ad quem* de la misma. La fenomenología es primeramente, pues, la descripción de un “modo” de relación y

---

<sup>4</sup> En Su obra *De Dios que viene a la idea* Levinas, hablando de las circunstancias fenomenológicas que permiten entender el término Dios como una palabra significativa, distingue de la célebre teleología «de la conciencia trascendental», siempre abocada a un término, el *modo* de relación fenomenológica que se da desde la idea de lo Infinito: “Ahora bien, es preciso distinguir entre, por un lado el puro fracaso de no-dar con nada de la mención intencional (visée), que todavía incumbiría a la finalidad, a la célebre teleología de la «conciencia trascendental» abocada a un término, y por otro la «deportación» o la trascendencia más allá de todo fin y de toda finalidad: pensamiento de lo absoluto”. Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1982. *De Dios que viene a la idea*, [Trad. Castellana de Graciano González R-Arnaiz y Jesús María Ayuso, Caparrós, Madrid, 2001, Pág. 13. (10).] Lo que nos interesa destacar aquí es cómo también Levinas concibe la fenomenología como explicación de una relación entre dos términos.

posteriormente la descripción del sujeto o del objeto, del ser o del Dasein, de la subjetividad o de la otredad.

El problema de la relación entre fenomenología husserliana-hermenéutica heideggeriana con el pensamiento de Levinas, es problema, primeramente, de la metodología del método,<sup>5</sup> y, en un segundo momento, de descripción de la subjetividad, es decir, es primero problema de la variación en el “modo” de la relación, y, después es descripción de las modificaciones que surgen a partir de esta variación en los términos de la relación fenomenológica. De esta manera, como veremos, Husserl utilizará la fenomenología desde una filosofía, que como ciencia rigurosa presupone el *paradigma relacional sujeto-objeto*, haciendo un uso epistemológico de la fenomenología en la búsqueda de una conciencia trascendental cuya estructura fundamental es una intencionalidad formal desde la cual se instala al mundo y al otro. Heidegger, por su parte, hará un uso de la fenomenología desde lo no pensado, desde la facticidad, en la búsqueda de la estructura existencial del Dasein, Dasein cuya historicidad fundamental será el ámbito del *ser* y de toda comprensión de su sentido, Heidegger presupone, por tanto, el *paradigma relacional ser-ente* haciendo un uso ontológico de la fenomenología. Levinas, por contrapartida, querrá superar la conciencia trascendental de Husserl al descubrir, allende de la conciencia, el “despertar”<sup>6</sup> o estado de vigilia desde el que propondrá, una vez superado el estado de conciencia epistemológico, la *relación subjetividad-Infinito*. Desde esta *relación* Levinas pretenderá también superar la temporalidad sincrónica del *ser* de Heidegger y establecer un escape o evasión de lo *Mismo*. La identificación posterior del *Infinito* con el *rostro* del *otro* permitirá a Levinas hacer un uso ético de la fenomenología, en este sentido, al ser la relación de *encuentro* con el *otro* la que ocupa las investigaciones fenomenológicas de Levinas y la que hace posible el contraste y la crítica del modo de hacer fenomenología en Husserl y Heidegger, nos obliga a estudiar también en este capítulo, al *otro* y su *encuentro* en el pensamiento filosófico de estos dos últimos pensadores.

---

<sup>5</sup> El mismo Heidegger en *Ser y tiempo* nos dice: “La expresión “fenomenología” significa primeramente el *concepto de un método*. No caracteriza el “que” material de los objetos de la investigación filosófica, sino el “como” formal de esta”. Heidegger M., *El ser y el tiempo*, F. C. E., México, 1998, Pág. 38.

<sup>6</sup> La noción de “insomnio” o “despertar” como opuesta a *conciencia* aparece, por primera vez, en la obra de Levinas *De l'existence à l'existant*, y es recurrente a lo largo de toda la obra levinasiana, toma especial relevancia en uno de los textos que conforman *De Dieu qui vient à l'idée* titulado a propósito: *De la conciencia a la vigilia*, trad. española pp. 33-55. ( 34-61).



Por todo esto, proponemos, en un primer momento, en este primer capítulo, hacer hincapié en la relación husserliana entre la noésis y el noéma, punto de arranque de toda fenomenología. Pasaremos después a explicar otras maneras en que se ha entendido la relación fenomenológica como prolongación y desarrollo de la relación fenomenológica “estática” impuesta por Husserl. Denominaremos a estas otras maneras de entender la relación fenomenológica: fenomenología “hermenéutica”, fenomenología de la “pasividad”, fenomenología “genética” y, finalmente, nuestra propuesta desde Levinas, la fenomenología de la “alteridad”. Estos tipos de variación fenomenológica resaltarán uno u otro término de la relación, así por ejemplo la fenomenología de la “pasividad” al preguntarse por la estructura de la subjetividad, privilegiará el término “*a quo*” de la relación, al descubrir otro “modo” de los distintos “modos del cogito”, haciendo a un lado, por tanto, las “*cogitaciones*” del cogito, verdadero campo de la experiencia fenomenológica trascendental propuesta desde Husserl. Por su parte, la fenomenología “genética” y la fenomenología de la “alteridad”, intentarán despejar realmente el campo infinito de dicha experiencia, pero liberando al término “*ad quem*” de su relación con el acto dóxico y de su relación con la manifestación del *ser*.

Por tanto, la propuesta metodológico-fenomenológica levinasiana es un esfuerzo sostenido por superar el *ser* y la *presencia*, es decir, la racionalidad de la *evidencia* y *manifestación* del *ser*. La *conciencia onto-epistemológica* de la evidencia del *ser* que metodológicamente guía la reducción trascendental de Husserl en su relación sujeto-objeto y el *ser-en-el-mundo* del «*ser-ahí*» de Heidegger, será sustituida, después de un largo proceso de modificación conceptual desencadenado desde la relación subjetividad-Infinito, por el *estado de vigilia*. Al mismo tiempo este nuevo ámbito fenomenológico descubierto más allá de la *conciencia*, más allá de la *evidencia* y de la *manifestación*, permitirá a Levinas proponer la <evasión del *ser*>, así, una vez dadas las condiciones de la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia por la irrupción de la alteridad, se establecerá desde este “otro modo que *ser*”, la plataforma de superación del *ser* y del objeto.

Dentro de este proceso de modificación en el *modo de relación* propuesto por Levinas, juega un papel fundamental la manera en que se articula el enunciado levinasiano a nivel discurso y a nivel frase. Así, Levinas necesitará un tipo especial de lenguaje que no suponga la correspondencia noético-noemática que identifica, como sucede en Husserl, la intuición y el significado con el referente, necesitará también un lenguaje que tenga la pretensión de situarse más allá del *logos ontológico* heideggeriano, en el cual la

significatividad y el referente se sitúan en el ser-en-el-mundo del Dasein. Por tanto, cuando Levinas propone los nuevos ámbitos descubiertos en la conciencia desde los cuales se da la relación con lo Infinito, hará surgir también, más allá de la *mención pura* que encierra la correlación noético-noemática y más allá también del lenguaje considerado como *casa del ser*, la posibilidad en la conciencia como *vigilia* del lenguaje indirecto.<sup>7</sup> Del Infinito como referente o término “ad quem” de la relación sólo podrá hablarse de manera indirecta<sup>8</sup> desde la *tensión* semántica de la frase, pues sólo así se respeta el excedente al que está sujeto el referente levinasiano. Es en este momento cuando lo “judío” tomará su verdadera dimensión en el pensamiento filosófico de Levinas, y esto no como añadidura externa que descubre el lado teológico-religioso de su pensamiento, sino más bien *tensionándose* dentro de la estructura racional del mismo. Lo “judío” en Levinas se introduce en el problema del lenguaje que se abre desde la variación en el *modo* de relación, produciendo la *tensión* en el discurso y en la frase, estirando el pensamiento de lo *Dicho al Decir*. La cuestión “judía” en Levinas es, por tanto, la búsqueda de un nuevo *locus enuntiationis* para la filosofía, respuesta a los límites que Levinas encuentra en la sincronía del lenguaje noético-noemático y en la verbalización nominalizada del lenguaje del ser, por tanto, la cuestión “judía” en Levinas no es un palimpsesto<sup>9</sup>, una huella que se descubre por debajo del texto escrito, la supuesta huella es más bien palabra articulada al pensamiento, influencia ética que lo modifica. De esta manera, el recurso de Levinas a la *tradición judía* para responder a los límites de la filosofía, muestra, a nuestro juicio, el agotamiento de la *tradición greco-occidental*, así, el acercamiento de Levinas a su *tradición* madre en la búsqueda de un nuevo lugar de enunciación para la filosofía, nos permitirá descubrir en el *Decir* levinasiano: tensión metafórica y responsabilidad ética en un método fenomenológico de des-centración creativa.

---

<sup>7</sup> Levinas en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, dedica un amplio estudio a “este otro discurso” que surge desde la relación fenomenológica con el Infinito. Cfr. Levinas E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1991, pp. 55-99 *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, (Trad. Castellana. Antonio Pintor Ramos. Sígueme, Salamanca, 1999, Pág. 78-113). Levinas une al cambio en *el modo de relación*, una reflexión profunda sobre el lenguaje o el modo en que se dice el fenómeno.

<sup>8</sup> En el estudio antes citado *de la Conciencia a la Vigilia* de su obra de *Dios que viene a la Idea*, Levinas una vez que ha constatado fenomenológicamente la posibilidad de la idea de Infinito: “...como si Dios pudiera contenerse en mí...”, afirma de ello “... nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del fenómeno, de lo no-representable: testimonio anterior a la tematización [...] no-sentido de una huella indescifrable [...] significatividad enigmática y, solo así, significando más allá del ser...”. Trad. española pág. 47 nota 24.( 51 nota 24). En la subjetividad se darán las condiciones del lenguaje indirecto porque previamente se da en ella la relación con el Infinito.

<sup>9</sup> Cfr. Rabinovich S., *La huella en el palimpsesto.Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005, pág. 69-121.

Por tanto, Levinas explicará, no la aparición fenomenológica del *objeto* en la evidencia del ser que se manifiesta, sino la revelación fenomenológica de lo *otro*, esta relación con el *otro* tendrá como figura concreta la *responsabilidad* por él y será llamada *relación ética*.<sup>10</sup> Sin embargo, la *relación ética* aparece en el pensamiento de Levinas, después de un largo y penoso recorrido de transformación interna de la conceptualidad propia del método fenomenológico, transformación a la que haremos referencia en este primer capítulo. La *ética* como *filosofía primera* es pues, conclusión que se da después de este largo recorrido, recorrido que tiene su punto de partida fenomenológico en la intencionalidad de *la relación noético-noemática*, primer punto a tratar después de esta introducción. En estas disquisiciones se centrará pues este primer capítulo, comencemos diciendo algo acerca de la fenomenología estática y del modo de relación que desde ella se impone.

---

<sup>10</sup> Nos dice Levinas: "Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes – se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro". Levinas. E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, p.195.

# I. FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA

Este primer apartado del capítulo que se refiere a Husserl lo desarrollaremos básicamente tomando como punto de referencia tres de sus obras: por un lado *Las ideas relativas a una fenomenología pura* (Ideas I)<sup>11</sup> y *Las Meditaciones Cartesianas*,<sup>12</sup> y por el otro *Las Investigaciones Lógicas*.<sup>13</sup> Las dos primeras obras nos mostrarán la guía trascendental escogida siempre por Husserl, en ellas es claro el primado irreductible de una tendencia intelectualista que privilegia, desde la distinción entre el objeto de la representación y el acto de la representación, al acto dóxico. En estas dos obras la fenomenología como método depende exclusivamente de la correlación epistemológica sujeto-objeto, donde la fenomenología se resuelve, desde esta «epistemológica», en la estructura relacional noético-noemática. La estructura noéisis-noéma es el centro de éste análisis fenomenológico y el punto a superar por toda propuesta fenomenológica heterodóxa posterior. Esta *relación epistemológica* va a ser “expresada” a través de la «mención pura», la cual pospone a un segundo plano, la semántica notificativa de la expresión en su función comunicativa, y resalta la “epistemología monológica” de la frase por la coincidencia simétrica en ella entre la noéisis y el noéma. La «mención pura» tiene la virtud de respetar la relación estática que se da entre la noéisis y el noéma, en este sentido, la fenomenología en Husserl se adjetiva como estática<sup>14</sup> porque considera al sujeto y al objeto como una unidad ya consumada que sirve de criterio para mostrar la correspondiente relación entre lo constituyente y lo constituido.

---

<sup>11</sup> Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die rein Phänomenologie*. (1913), edición de K. Schuhmann, Hua., tomo III/1, 3ª edición, 1976. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (traducción española de José Gaos, F.C.E., México, 1983, 529 p.), en adelante citare *Ideas I*.

<sup>12</sup> Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, (1931) Edición de S. Strasser, 1950, 2ª. edición a cargo de R. Boehm, Hua, tomo I, 1973. *Meditaciones Cartesianas*, (Traducción española de M. A. Presas, Técnos, Madrid, 1986 o de José Gaos y Miguel García-Baro, F.C.E., México, 1996), en adelante citaré *Meditaciones*.

<sup>13</sup> Husserl E. *Logische Untersuchungen* (1900/1) edición de E. Holstein y U. Panzer, Hua., tomos XVIII, XIX/1 y XX/2, 1975, 1984 y 1984, respectivamente. *Investigaciones Lógicas* (traducción española de J. Gaos y M. García Morente, Alianza, 1 vol., Madrid 2001), en adelante citaré *Investigaciones Lógicas*.

<sup>14</sup> La adjetivación de la fenomenología de Husserl como una fenomenología *estática* hace referencia también a su deficiente concepción de la temporalidad como presencia permanente del objeto ante el sujeto: “Cuando Husserl analiza la temporalidad como el propio fluir interno de la conciencia, esa temporalidad queda constituida a su luz como una sincronía total y transparente dentro del acto noético, algo que en su radicalidad parece presentarse como «una fenomenología sin fenómeno». González R.- Arnaiz G., *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Universidad Complutense, Madrid, 1994, p.27.

Las *Investigaciones Lógicas*, por su parte, conjuntamente con las *Ideas relativas a una fenomenología pura*, nos ayudarán a esclarecer la relación dada entre la noésis y su noéma con el lenguaje. Noéma, objeto y enunciado son la conclusión a la que llega la guía trascendental del método fenomenológico tal como lo propone Husserl.

Levinas, como veremos más adelante, negará a la intencionalidad de la estructura noético-noemático el título de estructura primordial, y después de un largo recorrido de variación del marco conceptual fenomenológico cambiará, por el *vis-a-vis*, la relación noético-noemático, anteponiéndose entonces a la *fenomenología estática* husserliana, una *fenomenología* que llamaremos *de la alteridad*. Esto conlleva una desarticulación de la «epistemológica» de la guía trascendental del método tal como lo usa Husserl, pues en el *cara-a-cara* no se da una relación de conocimiento entre los polos de la relación. El desacuerdo de Levinas con Husserl se situará pues, en el noéma, el objeto y el lenguaje epistemológico<sup>15</sup> que como «mención pura», surge del modo en que éste último hace fenomenología. Desde la propuesta fenomenológica de Levinas desaparecerá el noéma como objeto y la univocidad monológica del lenguaje y, al emerger la *alteridad* como polo de la relación, surgirá la plurivocidad dialógica del lenguaje en la metafórica de la *huella*. Todo esto se tratará más adelante con detenimiento, comencemos por señalar cómo llega Husserl a proponer, desde la «epistemológica» de su fenomenología, la estructura noético-noemática como estructura primordial, y cómo al “decirse” el contenido de dicha estructura, se identifican en la expresión, significante y referente.

### **A) La relación noético-noemática**

Nos interesa este estudio sobre Husserl para tener claro el punto de partida de toda fenomenología ortodoxa o heterodoxa: la conciencia intencional, y para descubrir la guía trascendental escogida siempre por Husserl, guía que privilegia al acto dóxico por la distinción entre el objeto de la representación y el acto de la representación que dicha guía

---

<sup>15</sup> Contra Husserl, para Levinas la *designación* y la *resonancia* no vendrán a añadirse desde fuera al fenómeno mediante el efecto de un código convencional que reglamenta el uso de un sistema de signos: “Lo dicho, la palabra no son simplemente signos de un sentido, ni incluso tan solo *expresiones* de un sentido (contra el análisis husserliano en la primera de las *Investigaciones Lógicas*) si no que la palabra al mismo tiempo proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo *ya dicho*”. Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, Pág. 86.(64). Para Levinas el lenguaje no es algo aleatorio sino la culminación que supone el *proceso* por el cual una cosa es lo que es.

propone, y que nos lleva a la relación noético-noemática, relación fundamental en la filosofía de Husserl.

El encasillamiento de la conciencia intencional en el acto dóxico, es el reproche más constante de las fenomenologías divergentes que surgen después de la de Husserl, como la de Levinas, por eso para nosotros el problema de la relación entre fenomenología husserliana y fenomenología levinasiana, es problema de método primeramente, no de descripción de la subjetividad, aunque el método o la manera de hacer fenomenología de ambos implique, de fondo, una manera de entender la subjetividad del yo, de tal modo es esto, que el sujeto trascendental residual de Husserl es conclusión del “modo” como éste último ejercita su fenomenología.

Queremos, por tanto, aquí delinear de una manera básica, la guía trascendental escogida por Husserl en su modo de hacer fenomenología, guía que concluirá en la relación noético-noemática. Para esto tomaremos como referencia de manera intercalada, como ya hemos dicho, dos de sus principales obras: *Las Meditaciones Cartesianas (Meditaciones)* y *Las Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica (Ideas I)*, comencemos, pues, por la primera.

## 1) La cogitación

El que Husserl parta de la “meditación” para proponer su filosofía no es algo gratuito, en realidad está poniendo la base y el punto de partida de toda fenomenología y de todo pensar fenomenológico:

“Volviéndonos ahora al contenido de las *Meditaciones*, tan extraño para nosotros, los hombres de hoy, nos encontramos con que en ellas se lleva a cabo un regreso hacia el yo filosofante *en un segundo y más hondo sentido*, hacia el ego de las puras *cogitaciones*.”<sup>16</sup>

Aquí Husserl añade ya el elemento intencional de la conciencia que para él surge del cogito: la *cogitación*, elemento que le alejará definitivamente de Descartes y que le abrirá todo el ámbito fenomenológico de su filosofía: la explicación de la “experiencia trascendental” de la *cogitación*. Husserl establece aquí, más allá de la cogitación del cogito, el punto de

---

<sup>16</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, (traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, § 1.)

partida de todo pensar fenomenológico: que toda conciencia es siempre conciencia de “algo”, punto de partida que Levinas nunca abandonará, pues la filosofía de Levinas también es una filosofía de la conciencia, con la diferencia de que mientras Husserl repite un flexionarse sobre sí mismo epistemológico, Levinas buscará en la re-flexión de sí el ámbito de la exterioridad y de la ética en la responsabilidad por *otro*, y esto no desde la conciencia tematizadora sino desde la *vigilia*.<sup>17</sup> Así, no obstante lo dicho, Husserl sigue unido a la creencia cartesiana de que el único ámbito de la conciencia es el ámbito epistemológico.

Husserl buscará pues, desde estos supuestos fenomenológicos fundamentales (la cogitación y el cógito), una “ciencia auténtica y universal”:

“La idea directriz de nuestras meditaciones será como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal.”<sup>18</sup>

La pretensión de Husserl de una completa reforma de la filosofía en *una ciencia* de fundamentación absoluta, lo sitúa en un punto nuevamente epistemológico, donde toda conciencia intencional es conciencia de algo epistemológicamente explicado, por eso una tal pretensión nos conduce necesariamente al tema de la *evidencia* y de su *apodicticidad*.

Para Husserl, más allá de Descartes, la *evidencia* fundamental apodíctica no es el pienso del cógito, sino la cogitación misma, el punto de partida de Husserl no es “ego cogito”, sino “ego cógito cogitatum”, donde la *evidencia* y su *apodicticidad* se orientan al *cogitatum* del cógito:

“El carácter fundamental de ésta puede describirse como sigue. Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo de «ella misma», con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda.”<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Este paso de la *epistemológica* a la *ética* que Levinas da, dista mucho del paso que Kant hace de la *crítica de la razón pura* a la *crítica de la razón práctica*. Para Kant el paso de una a otra se da en un mismo nivel, el de la tematización, mientras que para Levinas el descubrimiento del ámbito de lo ético es anterior al estado de *conciencia* porque se da en la *vigilia*. De lo ético que se aprehende en un acto intencional análogo al conocer Levinas apunta: “Comprendida como un conjunto de reglas de conducta fundadas en la universalidad de las máximas [...], la moral comportaba una razón. Lograba su evidencia y se aprendía en un acto intencional análogo al conocer. Al igual que el imperativo categórico, la axiología pertenecía al logos”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.19. (17).

<sup>18</sup> Husserl E., *Meditaciones* § 3.

<sup>19</sup> *Ibidem* § 6.

De esta manera, la *evidencia* en Husserl establece que todo pensamiento es pensamiento de algo, la *apodicticidad* añade ahora la absoluta imposibilidad de su no-ser, es decir la imposibilidad de tener un pensamiento sin objeto:

“Pero una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable.”<sup>20</sup>

La *apodicticidad* reafirma taxativamente que todo pensamiento es *indubitablemente* pensamiento de algo. La *indubitabilidad* del objeto afirma la existencia del ser de las cosas en el pensamiento de quien las piensa. La *apodicticidad* es la absorción definitiva de toda posible epistemología en la ontología, un contubernio entre ambas, pues en el acto de conocer la captación en sí mismo de algo que es, ese algo es, uniendo definitivamente el objeto al pensamiento, ya que el objeto debe ser pensado, debe manifestarse, para poder ser.<sup>21</sup>

La *apodicticidad* de que todo pensamiento es pensamiento de algo, determina para siempre en Husserl el carácter noemático de la relación fenomenológica, cimentando de manera inconvencible la relación en “pura inmanencia” entre la noésis y el noéma.

La *apodicticidad*, como evidencia indubitable del ser de las cosas, corrige al cógito cartesiano en su vaciamiento total de las mismas, y aunque hay evidentemente un retorno al cógito, esto se hace en cuanto que este último es base apodícticamente cierta de todo juicio sobre el cual ha de cimentarse la filosofía:

“Al llegar aquí, damos, siguiendo a Descartes, el gran giro que llevado a cabo de la manera justa conduce a la subjetividad trascendental: el giro hacia el *ego cógito*, como la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Idem § 6.

<sup>21</sup> Levinas, enfrentándose a este contubernio, a este *totum filosófico*, criticará su interpretación ontológico-epistemológica de la razón como lucidez que se ejerce a la luz del ser y propondrá una *apodicticidad* distinta, como veremos más adelante.

<sup>22</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 8.



Que el cógito sea la base apodícticamente cierta de todo juicio significa que el ego cógito es “pensado”, el yo que piensa “algo” se piensa a sí mismo como base apodícticamente cierta, recuérdese que en Husserl la conciencia intencional es siempre conciencia de algo, y aquí el cógito es conciencia de sí mismo como pensamiento que piensa:

“La cuestión inmediata es la de si esta reducción hace posible una evidencia *apodíctica* de la realidad de la subjetividad trascendental. Sólo en el caso de ser apodíctica la expresión trascendental del yo propio, puede servir de fundamento para juicios apodícticos; sólo en tal caso habrá, pues, perspectivas favorables a una filosofía, a una construcción sistemática de conocimientos apodícticos, partiendo del campo de la experiencia y del juicio primero en sí.”<sup>23</sup>

El ego cógito como evidencia que tiene el grado máximo de apoditicidad, equivale al “pienso que pienso”, no es ya sólo como en Descartes el *cógito ergo sum*, sino *cógito cogitatum*, siendo el primer cogitatum de este cógito el cógito mismo en cuanto pensante. La relación del ego consigo mismo es una relación cosificante. El ego sólo puede conocerse a sí mismo como objeto pensado.

El cógito tiene consigo mismo una relación en “pura inmanencia” epistemológica, donde él es la primera base apodíctica de su propia realidad inmanente, él mismo es noéma<sup>24</sup> de su noésis y fundamento de toda relación noética-noemática posible:

“Que el *ego sum*, o el *sum cogitans*, puede calificarse de apodíctico, que encontramos por ende bajo nuestros pies una primera base apodíctica de la realidad, es cosa vista ya.”<sup>25</sup>

La evidencia apodíctica de la subjetividad trascendental, es el fundamento de toda ciencia que nos permite acceder a la esfera trascendental de una vida reflexiva e interior<sup>26</sup> a

---

<sup>23</sup> Ibidem § 9.

<sup>24</sup> Para Levinas el yo presente a sí mismo no es la objetualización de sí sino la desnucleación de la propia atomicidad de lo uno pues en “... la identidad del estado de conciencia presente a él mismo, en esta tautología silenciosa de lo pre-reflexivo, *vela* una diferencia entre lo mismo y lo mismo jamás en fase, que la identidad no llega a encerrar: precisamente el *insomnio*...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pág. 46. (50).

<sup>25</sup> Husserl E., *Meditaciones* § 9.

<sup>26</sup> Levinas nos hablará también de la vida, sin embargo será un *vivir* desde el *despertar*, no una vida pura desde la conciencia: “*Se trata de volver encontrar la vida en la presencia*”, Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pág. 49.

partir de la cual será puesto entre paréntesis lo “objetivo ingenuo”, es decir, el mundo, las sensaciones y la creencia de que las cosas son como se dan en la experiencia. Esta puesta entre paréntesis de lo “objetivo ingenuo” será llamado por Husserl *epokhé* fenomenológica:

“Esta universal suspensión («inhibición», «invalidación») de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse, esta *epokhé* fenomenológica.”<sup>27</sup>

Todo lo que no se funda en la *evidencia apodíctica* es *epokhé*. El yo desde su meditación y desde la evidencia apodíctica de sí mismo, niega toda verdad, toda validez, toda universalidad a la creencia natural en el ser.

La *epokhé* es el medio por el cual la subjetividad trascendental, una vez descubierta su evidencia y su apodicticidad, descubriéndose ella misma como objeto de su propio pensamiento, se apropia de su vida pura, de sus vivencias puras:

“...esta *epokhé* fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en sentido de la fenomenología.”<sup>28</sup>

La única relación válida con el “ser” es la que se da en el “yo” desde su ser fundamento como evidencia apodíctica. La *epokhé* es negar la relación con el ser más allá de la evidencia apodíctica del sí mismo: la ontología prisionera de la epistemología. El ser que es, es el pensado, no hay ser exterior al pensamiento, por eso una vez negada toda experiencia “real” con el ser, o lo que Husserl llama también, toda relación real con el ser *trascendente puesto ahí*,<sup>29</sup> se abre la vida pura del yo trascendental:

---

<sup>27</sup> Husserl E., *Meditaciones* § 8.

<sup>28</sup> Idem

<sup>29</sup> Cfr. Husserl E., *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica*, (Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, § 87.)

“La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí. Todo ser mundanal, todo ser espacio-temporal es para mí, esto es, vale para mí, y precisamente por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de algún modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc.”<sup>30</sup>

Toda experiencia es objetualizada en cuanto pensada para poder “ser”, donde la conciencia práctica, axiológica, etc, es, también para Husserl, conciencia de objeto, así por ejemplo, el deseo y la sensibilidad que éste conlleva son tratados por Husserl dentro de un esquema epistemológico de conciencia trascendental.<sup>31</sup> Esta objetualización de toda experiencia producida desde la *epokhé*, por medio de la cual el yo capta puramente como yo, va a ser explicada más adelante desde la *relación* noética-noemática de toda vivencia.

Husserl pues, contrapone por medio de la *epokhé* la base natural de la realidad y la base trascendental de la misma, poniendo entre paréntesis la pretensión de una realidad natural, el “ingenuo objetivo”, abriendo así para el yo la posibilidad de apropiarse, desde sus vivencias puras, del mundo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología. El método por el cual se llega a esta autocomprensión trascendental de sí mismo a través de la retracción de la realidad natural, es llamado *reducción fenomenológica trascendental*.<sup>32</sup>

“El fundamental método fenomenológico de la *epokhé* trascendental, en la medida que retrotrae a ésta última realidad, puede llamarse de reducción fenomenológica-trascendental.”<sup>33</sup>

*Apodicticidad, epokhé y reducción fenomenológica trascendental* son los medios por los cuales el sujeto, como fundamento cierto, constituye su propia experiencia, objetualizando al ser convirtiéndolo en objeto de sí, permitiendo el punto de partida

<sup>30</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 8.

<sup>31</sup> Levinas, por el contrario, no caminará en línea recta hacia el estatuto ontológico de lo sentido, pues siendo la *sensibilidad* el medio a través del cual se relacionan *subjetividad* e *infinito*, irá más bien remarcando, desde ella, la pasividad de la subjetividad en detrimento de la actividad del sujeto.

<sup>32</sup> Para Levinas será la *ética* en la responsabilidad por el *otro* la que hará posible la *reducción de la reducción*: “La excepción al ser que nosotros denominamos desinteresamiento va a tener –como más adelante se verá– un sentido ético. De esta manera, la ética sería la posibilidad de un movimiento tan radical como la reducción trascendental. Levinas E., *De Dios que viene a la idea...*, pág. 22. Nota 3.( pag. 21. Nota 3).

<sup>33</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 8

fenomenológico de que toda conciencia es “conciencia de algo”, centrándose así Husserl en la *cogitación* del cógito, preludio de la distinción básica de su filosofía: la noésis y el noéma. El sujeto justifica mediante estos pasos el aprisionamiento del *ser* y la intoxicación del yo de sí mismo, ya que la única relación válida con el *ser* es la que se da en el «Yo». El sujeto va construyendo mediante estos pasos el término “ad quem” de su relación, que en realidad será siempre “sí mismo”.

*Apodicticidad, epokhé y reducción trascendental*, después de haber puesto entre paréntesis la base natural de la realidad, crean también el ámbito del yo trascendental.<sup>34</sup>

“El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre y que siempre puede existir, con todo sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la epokhé fenomenológica trascendental.”<sup>35</sup>

Este *yo trascendental* es la evidencia apodíctica fundamental, origen de las pretensiones epistemológicas de una ciencia universal, en él encontramos ya, implícita en su *experiencia trascendental*, la distinción fenomenológica básica, de que toda conciencia es “conciencia de algo”, las cogitaciones del cógito:

“Pero acaso con el descubrimiento cartesiano [por vía de la meditación<sup>36</sup>] del *ego trascendental* se inicia *una nueva idea de la fundamentación del conocimiento*, la fundamentación trascendental. Efectivamente, en vez de pretender utilizar el *ego cógito* como premisa de evidencia apodíctica para hacer presuntas inferencias relativas a una subjetividad trascendente, dirijamos nuestra mirada al hecho de que la epokhé fenomenológica pone al descubierto (para mí, el filósofo que medita) *una nueva e infinita esfera de realidad*, la experiencia trascendental.”<sup>37,38</sup>

---

<sup>34</sup> *Apodicticidad, epokhé y reducción trascendental*, tal como las redimensionará Levinas, abrirán, no a lo *trascendental*, sino a la *trascendencia*, al Infinito.

<sup>35</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 11.

<sup>36</sup> Siempre que aparezcan corchetes en las citas directas, son míos.

<sup>37</sup> La *experiencia* en cuanto trascendental es una *experiencia* “pensada”, reducida desde la *épokhé* al campo del pensamiento. Es la *experiencia* del *pensar*, del “sentir” en el “en sí” la relación noético-noemática, del “sentir” en sí como pensamiento la intencionalidad de la conciencia y el carácter consciente del objeto.

<sup>38</sup> Husserl E., *Meditaciones...* §12.

Partiendo de la evidencia apodíctica del yo fenomenológico, Husserl pasa, en la *meditación* segunda, a explorar el campo infinito de la *experiencia trascendental*. Dentro de esta *experiencia trascendental*, siempre como “conciencia de algo” desde la relación noético-noemática, nos interesa destacar, por las modificaciones del marco conceptual fenomenológico que Levinas introducirá posteriormente, la relación de este yo trascendental con los otros yos.<sup>39</sup>

## 2) La relación entre el yo trascendental y los otros “yos”

En principio, los otros “yos” son alcanzados por la *epokhé* inicial del método, y son para el yo trascendental, una mera pretensión de realidad:

“... el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás yos, de tal suerte que en rigor no podemos seguir hablando en plural comunicativo.”<sup>40</sup>

Husserl reconoce el peligro de solipsismo en el que cae, y el cual se sostiene más allá de la “intersubjetividad trascendental” por él propuesta:

“Ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, como en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes otros ego.”<sup>41</sup>

En realidad desde la evidencia apodíctica del “yo trascendental” no puede haber intersubjetividad pues el yo sigue siendo él mismo en toda posible experiencia. La constitución egológica del yo desde la reducción fenomenológica es la objetualización de sí

---

<sup>39</sup> Levinas en la relación con el “otro” no determinará al “otro yo” desde el término *a quo* de la relación, es decir, no dirá como lo hace Husserl “otros ego”. El “otro yo” quedará indeterminado desde la tercera persona y *su relación* con la subjetividad se dará precisamente, no desde la *actividad de la conciencia* sino desde la *pasividad de la vigilia*, de modo que la relación con el “otro” quedará situada, más allá del *ser* y del objeto, en el *vis-a-vis*.

<sup>40</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 8.

<sup>41</sup> *Ibidem* § 13.

mismo, el yo que pienso algo, se piensa a sí mismo, la primer *cogitación* es *cógito cogitatum*, donde la experiencia de sí mismo es como objeto:

“ Con esta estructura [se refiere a la estructura universal y apodíctica de la experiencia] está en conexión, y a ella misma es inherente también, el que el yo esté *bosquejado apodícticamente* para sí mismo como un yo concreto [...] bosquejado dentro de un horizonte como un objeto accesible a lo largo de una posible experiencia de *sí* mismo.”<sup>42</sup>

Si la experiencia del yo como sí mismo es experiencia de *objeto*, la relación con el *otro* no puede variar mucho de la relación consigo mismo. La relación epistemológica objetualizante de *sí mismo* anticipa la relación objetualizante con el *otro* de la *quinta meditación*, ya que no hay intersubjetividad sino objetualidad de sí y del *otro*.<sup>43</sup> El término “ad quem” de la relación es siempre “sí mismo”, no hay *otro* sino objeto construido y representado en el término de la relación, encuentro consigo mismo que no es *relación*:

“Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro ego».”<sup>44</sup>

Es, por tanto, el modo epistemológico de entender “conciencia de algo”, bajo el paradigma noético-noemático, lo que impone el solipsismo e impide la relación intersubjetiva. Levinas se lanzará a la búsqueda de una ciencia fenomenológica que aún siendo “conciencia de algo”, descubra el ámbito ético de la conciencia, en donde el *otro* exista sin “conocerlo”, es decir, donde el *otro* se sitúa más allá de la relación noética-noemática.

---

<sup>42</sup> Ibidem § 12.

<sup>43</sup> Levinas dejando atrás la relación con el *otro* desde la *conciencia* epistemológica, donde el *otro* aparece en la *evidencia del ser* que se manifiesta, accederá, desde el *despertar*, a la *inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia*, y, por ende, a la relación con el *Infinito*, además, tomando la relación con el *otro* como concreción de la relación con el *Infinito*, encuentra, en la reducción intersubjetiva colocada ya en este nuevo ámbito, la posibilidad de des-nuclear al yo de sí-mismo: “La Reducción intersubjetiva llevada a cabo a partir del otro (autre) va a sustraer al yo de su coincidencia consigo mismo...”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pág. 48. (52).

<sup>44</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 42.

### 3) La noésis y el noéma

Una vez que Husserl distingue, más allá de Descartes, entre *cógito* y *cogitatum*, se centrará en este último, pues lo considera el campo dejado intacto por Descartes y el verdadero terreno a explorar por toda fenomenología, siendo el lugar donde se concentra la verdadera “experiencia trascendental”:

“Vamos, pues, ahora [...] a desplazar el peso de esta evidencia desde el *ego* idéntico, hacia sus variadas *cogitaciones* hacia la corriente de la vida de conciencia en que vive el yo idéntico [...] por ejemplo, a sus percepciones y representaciones sensibles, o a sus juicios, valoraciones, voliciones, contemplarla y ponerla de manifiesto y describir sus contenidos.”<sup>45</sup>

Husserl se detiene, más allá de la investigación psicológica de la conciencia, en la investigación fenomenológico-trascendental de la misma,<sup>46</sup> es decir, en la corriente de vida de la conciencia, a la cual llama *vivencia*, afirmando que toda conciencia es en sí misma, conciencia de “esto” o de lo “otro”:

“En general, toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia *de* esto o de lo otro [...]. El título trascendental del *ego cógito* tiene que ampliarse en un miembro: todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos, también *asume algo*, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*.”<sup>47</sup>

Lo anterior abre ya desde ahora al problema de la referencia que como “objeto intencional” será, en la fenomenología de Husserl, el noéma de la noésis. Levinas mantendrá el carácter intencional de la conciencia pero desde una dura crítica al noéma como referente, y propondrá, desde una *fenomenología de la alteridad*, un referente desconocido mediante un lenguaje en el que, contrariamente a Husserl, intuición y significado no coinciden con el referente. Todo esto lo veremos en detalle posteriormente.

---

<sup>45</sup> Ibidem § 14.

<sup>46</sup> El tema de la “experiencia trascendental” es el tema de la *conciencia*, la cual no es conciencia del “pienso” sino de lo “pensado”, de “algo”, no importa de qué, lo que importa es la orientación *intencional* fundamental de la *conciencia* y el carácter *conciente* del *objeto*. Es importante para Husserl puntualizar ésta orientación *formal* de la conciencia.

<sup>47</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 14.

Para poder distinguir esta orientación formal de la conciencia donde toda conciencia es siempre conciencia de “esto” o de “aquello”, Husserl divide dentro de la *vivencia* la “reflexión natural” y “reflexión trascendental”, la primera mantiene una relación directa con el mundo dado como real, mientras que la segunda abandona, por la *epokhé*, esta creencia, y se fija sólo en el “pensamiento” reducido trascendentalmente, “pensamiento” en el cual descubrirá el *carácter intencional de la conciencia* y el *carácter conciente del objeto mentado*, donde la tarea de la reflexión trascendental no es repetir la vivencia natural de la conciencia, sino “intuirla” y exponer lo que se encuentra en ella, así a Husserl, no es la *percepción* de la cosa lo que le interesa, sino el *percibir* mismo:

“Esto quiere decir sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, que tienen que tomarse exactamente como se dan en la simple evidencia, de un modo puramente «intuitivo», y mantenerse libres de todas las interpretaciones que les atribuyan algo más de lo puramente intuido.”<sup>48</sup>

Situados en la “reflexión trascendental” de cualquier vivencia de conciencia, podemos ya entonces descubrir, en cualquier *cogitación*, la distinción formal básica entre *noésis* y *noéma* a la que tanto hemos hecho referencia:

“Por un lado, las descripciones referentes al objeto intencional en cuanto tal, a las determinaciones que le son atribuidas asuntivamente en los respectivos modos de la conciencia, que a su vez resaltan al dirigirse la mirada a ellos (así, los «modos del ser», como «ser cierto», «ser posible o probable», etcétera, o los modos temporales «subjetivos», ser presente, pasado, futuro). Esta dirección descriptiva se llama la *noemática*. Frente a ella está la *noética*. Esta concierne a los modos del cógito mismo, los modos de la conciencia, por ejemplo la percepción, el recuerdo, la retención, con las diferencias modales inherentes a ellas, como la de la claridad y distinción.”<sup>49</sup>

Para Husserl el poner al descubierto la estructura *noético-noemática* de la vivencia, le permite delimitar los temas que deberá describir el fenomenólogo trascendental y que no

---

<sup>48</sup> Ibidem §15.

<sup>49</sup> Idem.



pueden ser otros sino los *objetos* en tanto que *correlatos intencionales de sus respectivos modos de conciencia*:

“Por consiguiente, yo el fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular, como en los grandes conjuntos universales, exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de mis modos de conciencia.”<sup>50</sup>

Más adelante veremos que será esta *correlación* entre el *carácter intencional de la conciencia* y el *carácter conciente del objeto*, la que será desarrollada y cuestionada por los movimientos fenomenológicos posteriores. Todos mantendrán la intencionalidad de la conciencia, sin embargo, algunos de ellos explotarán los *modos del cógito* en la línea de una descripción de la vertiente noética de la relación, mientras que otros, entre ellos Levinas, propondrán una relación distinta entre los términos de la misma. Así, para Levinas, hay una relación que nace de la *intencionalidad de la conciencia* como *vigilia*, y que sin embargo no es epistemológica, pues no tiene un correlato con carácter conciente de objeto, para él habrá otro tipo de *vivencia trascendental*, donde la trascendencia del *Infinito* permitirá la superación de la relación epistemológica sujeto-objeto.<sup>51</sup> Esto lo veremos más adelante, por lo pronto quedémonos con que toda *cogitación* formalmente estará constituida por la *noésis* y su *noéma*, y a estos dos elementos se reducirá, en sus distintos modos,

---

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> En la relación psicoanalítica, por ejemplo, se da una disonancia entre el *carácter intencional de la conciencia* y el *carácter conciente del objeto*, donde la *intencionalidad* de la conciencia en realidad no se corresponde con su *objeto conciente*. La vivencia sintetizada por la conciencia como objeto con carácter conciente en realidad no se corresponde a la intencionalidad de la conciencia, es decir, donde el sujeto en realidad no se conoce, porque el carácter conciente del objeto en realidad es un *carácter inconsciente*, por describir y sintetizar, no conocido, rompiéndose, así, la relación entre lo noético y lo noemático, pues el sujeto tiene en su conciencia una intencionalidad, y, sin embargo, dicha intencionalidad no se orienta al carácter conciente del objeto, sino al *inconsciente*, es decir, el objeto no es correlato intencional de su respectivo modo de conciencia. En el “yo psicoanalítico” no se da una relación “epistemológica” entre la conciencia intencional y el objeto conciente, por eso mientras que el “yo trascendental” se conoce a sí mismo porque coinciden en él la intencionalidad, la conciencia y su objeto conciente, el “yo psicoanalítico” se des-conoce a sí mismo, pues el carácter conciente del objeto y el carácter intencional de la conciencia no se corresponden, la conciencia tiene otra intencionalidad, descubierta solo en la “hermenéutica” del objeto. El “yo psicoanalítico” propone una relación “hermenéutica” en el ego consigo mismo. En este tipo de relación propuesta, el ego no es “objeto” de conocimiento para sí mismo, no hay evidencia, pues la captación en sí mismo de algo que es, en realidad no es. El “yo psicoanalítico” es un atentado contra el “yo trascendental”, pues en él no hay evidencia ni apodicticidad, y porque propone consigo mismo y con el *otro*, una relación no “epistemológica” sino “hermenéutica”, no de lo «dicho» sino del «querer decir». Levinas no se situará en la “hermenéutica” a la hora de explicar el modo en que el carácter intencional del estado de *vigilia* entra en relación con el *otro*, sino en la “poética”. Descubrimos, por tanto ya, que el “modo” en que se relaciona la noésis y el noéma en sus distintas variaciones, exige un tipo determinado de lenguaje: *epistemológico, hermenéutico o poético*.

cualquier actividad de conciencia, de hecho Husserl en su obra: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, al hablar de la vivencia intencional como “conciencia de algo”, distingue, en ella, los componentes básicos: la *noésis* y el *noéma* como las peculiaridades esenciales o fenomenológicas de toda vivencia, sea ella lo experimentado, lo percibido, lo recordado, lo juzgado, lo valorado, lo deseado o cualquier vivencia posible. Toda vivencia intencional será, pues, siempre “conciencia de algo” bajo la estructura formal epistemológica noético-noemática. De lo noético en esta obra Husserl nos dice:

“Toda vivencia intencional es gracias a sus elementos noéticos, justo noética; es su esencia albergar una cosa como la que llamamos “sentido” [...] Elementos noéticos semejantes son, por ejemplo: el dirigir la mirada el yo puro al objeto “mentado” por él en virtud del dar sentido al objeto que “tiene en la mente”; aprehender este objeto y fijarlo mientras que la mirada se vuelve a otros objetos que se han hecho presentes al “mentar”; análogas operaciones de explicitar, referir, juntar, tomar posición variadamente en el creer, conjeturar, en el valorar. Todo esto cabe encontrar en las respectivas vivencias por variada que sea su estructura y mudables que sean en sí.”<sup>52</sup>

De lo noemático afirma:

“Donde quiera responde a los múltiples datos de los ingredientes, del contenido noético, una multiplicidad de datos comprobables en una intuición realmente pura e integrantes de un correlativo “*contenido noemático*”, o más brevemente, de un “noéma.”<sup>53</sup>

Por tanto, la *noésis* corresponde a los *modos del cógito* mientras que el *noéma* corresponde a los *modos del objeto intencional*. Así, por ejemplo, al hablar de la “posición variada” que puede tomar la *noésis* como percepción, esta tiene como dato comprobable o *noéma lo percibido en cuanto tal* justo como suyo, como es consciente en ella. Esta inmanencia del *noéma* en la *noésis*, por la intuición, es la realización fáctica de la *epokhé* que concluye con la *apodicticidad* del *noéma* en el yo trascendental por la *reducción*. Desde aquí

---

<sup>52</sup> Husserl E., *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (traducción de José Gaos, FCE,) México, 1986, § 88.

<sup>53</sup> Idem.

Husserl propondrá la distinción entre “*relaciones reales*” y “*relaciones en pura inmanencia*”, las cuales nos abren al problema fenomenológico de la *referencia*:

“Supongamos que miramos con agrado en un jardín a un manzano en flor, al verde nuevo y fresco del césped, etc. [...]. En tal actitud natural es para nosotros el manzano algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio, la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales en sentido estricto. Entre una y otra realidad, en este sentido, el ser humano real o la percepción real y el manzano real, existen relaciones reales [...] Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente queda “colocado entre paréntesis”; practicamos la *epokhé* por referencia a su ser *de veras*. Y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración que es el agrado. Con el mundo entero físico y psíquico, ha quedado desconectada la “verdadera” existencia de la relación real [...]; y, sin embargo, ha quedado patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a darse esencialmente en “pura inmanencia.”<sup>54</sup>

Desde esta perspectiva considero que el problema fenomenológico básico es el problema de la *referencia*, problema que sintetiza la inquietud fenomenológica de Husserl, el cual quiere descubrir el modo como el sujeto se relaciona aun dentro de su misma inmanencia.

Hablar de *referencia* es hablar de lenguaje, por eso inmediatamente después de distinguir entre “*relaciones reales*” y “*relaciones en pura inmanencia*”, relaciones que nos sitúan en el problema de la *referencia*, Husserl pasa a hablar, por “el mandato descriptivo” del método fenomenológico, de las “*proposiciones noemáticas*”<sup>55</sup>, es decir, del enunciado que describe la relación en pura inmanencia con su referente:

“Es claro que todas *estas* proposiciones descriptivas, a pesar de que pueden sonar igual que las proposiciones

---

<sup>54</sup> Idem.

<sup>55</sup> Levinas acercándose a la percepción heideggeriana de un *lenguaje históricamente constituido*, y aceptando, más allá del presentismo noético-noemático husserliano, que la fenomenalidad del fenómeno no puede separarse de su temporalidad, criticará abiertamente la concepción husserliana del lenguaje, donde lo dicho es solamente signo o expresión de un sentido estáticamente representado, como ya hemos apuntado.

de realidad, han experimentado una *radical* modificación de sentido; exactamente igual que lo descrito mismo, aunque se da como “exactamente lo mismo”, es sin embargo algo radicalmente distinto.”<sup>56</sup>

Es aquí donde se da, por la relación en “pura inmanencia”, la coincidencia en la fenomenología de Husserl entre intuición, referente y significado, con la consiguiente subordinación completa del lenguaje al orden epistemológico, según lo veremos a continuación.

Son importantes estas consideraciones, porque Levinas continuará con el problema fenomenológico de la referencia para dismantelar el marco conceptual fenomenológico propuesto por Husserl, uniendo a la referencia, como Infinito, un lenguaje que, lejos de subordinarse al orden epistemológico en el que coinciden referente y significado, destacará más bien la *tensión* semántica en el enunciado y en el discurso como el medio a través del cual se respeta la *alteridad referente*. De la vivencia husserliana Levinas mantendrá el carácter intencional, pero no ya bajo la estructura noético-noemática, pues para Levinas la intencionalidad de la conciencia estará dirigida a algo más que un objeto de conocimiento. Consideremos, por lo pronto, cómo trata Husserl el problema del *enunciado* y de su *referente* dentro del contexto de su vivencia intencional.

## **B) La mención pura**

Para Husserl, pues, al menos el de *Ideas I* y el de las *Meditaciones Cartesianas*, la subjetividad humana se resuelve en la estructura noético-noemática de la conciencia, y cualquier actividad, sea teórica o práctica, se reduce a ella:

“La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo. Todo ser mundanal, todo ser espacio-temporal es para mí, esto es, vale para mí, y precisamente por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de algún modo en el, lo juzgo, lo valoro, lo deseo.”<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Husserl E., *Ideas I*...§ 89.

<sup>57</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, versión en Castellano de A. Presas, Técnos, Madrid, 1986, § 8.

Donde la conciencia epistemológica, práctica, axiológica, etc., es, pues, para Husserl, una conciencia de objeto.

En este sentido, hay también un lenguaje derivado desde esta *epokhé* fenomenológica: la «mención pura», lenguaje que supone toda la «epistemológica» de la guía trascendental empleada por Husserl en su método fenomenológico, y que si bien, pospone la sintaxis y la semántica “notificativa” de la “expresión”, propone el “espacio lógico” del concepto y de la frase como desarrollaremos más adelante:

“...esta *epokhé* fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por lo tanto, con una nada. Más bien aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio, o dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de *sus menciones puras*,<sup>58</sup> el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología.”<sup>59</sup>

Este lenguaje derivado de la *epokhé* fenomenológica y propuesto desde *las Meditaciones Cartesianas* como «mención pura», que encierra en sí mismo, desde la intuición fenomenológica: *expresión, significación y objeto*, es presentado en *Ideas Relativas a una fenomenología Pura (ideas I)* de diversas maneras: “Juicio sobre esencias”,<sup>60</sup> “fiel expresión de Términos unívocos”,<sup>61</sup> “proposición noemática”,<sup>62</sup> “Juicio pronunciado en cuanto eidos”<sup>63</sup> y finalmente “mención dóxica”.<sup>64</sup> Todas estas denominaciones de la frase o *expresión*, antes de ser *significación y objeto*, se ajustarán a la «epistemológica» de la «mención pura» desarrollada en la reducción trascendental del método.

La «epistemológica» de este lenguaje en su *significación y referencia*, será completada en las *Investigaciones Lógicas*<sup>65</sup> cuando Husserl hable de la “coincidencia” en la *expresión* entre la *objetividad mentada* y su *correlato ideal* en el acto del cumplimiento

---

<sup>58</sup> Las cursivas son mías

<sup>59</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 8.

<sup>60</sup> Husserl E. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. (Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica), México, 1994, § 5.

<sup>61</sup> *Ibidem* § 66.

<sup>62</sup> *Ibidem* § 89.

<sup>63</sup> *Ibidem* § 94.

<sup>64</sup> *Ibidem* § 117.

<sup>65</sup> Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Edic., de E. Holstein y U. Panzer, *Investigaciones Lógicas* (trad. Esp., de Gaos J.- García M., Alianza, Vol. 1) Madrid, 2001.

significativo, es decir, en la coincidencia entre el contenido intencional y el contenido impletivo. *Epistemológica, significación y referencia*, o lo que es lo mismo *noéma, juicio fenomenológico*<sup>66</sup> y *objeto* coinciden y se imponen en este estudio desde la «mención pura».

### 1) Epistemológica de la «Mención Pura»

La *epistemológica* de la «mención pura» no es determinación terminológica, más bien ella establece los límites que articulan primordialmente el *espacio de sentido* del concepto y de la frase, por eso para Husserl el lenguaje sólo es signo o expresión de un sentido. La «mención pura» no es, pues, la *semántica* de la determinación conceptual, no es *expresión*, no es *frase*, su función está más bien en establecer el *espacio conceptual lógico* abierto por la *epokhé* por el que todo enunciado debe ser noésis o sentido de un noéma. La «mención pura» no es “semántica” sino “epistemológica”, *espacio noético-noemático*. Por lo tanto, la «epistemológica» de la «mención pura», como un “metalenguaje”, es la condición de posibilidad de lo conceptual-terminológico, y su acción está presente en todas las tentativas por ordenar los elementos principales de la representación intuitiva. Es desde la guía trascendental fenomenológica usada por Husserl, que la «mención pura» crea el horizonte o el *espacio lógico* a partir del cual se da la elucidación (*Aufklärung*) noético-noemática de la intención significativa de todo concepto o frase. De hecho en *Ideas I* toda alusión directa a la frase o a la expresión se ajustará primero a esta «epistemológica», así por ejemplo, cuando Husserl habla de “Juicio sobre esencias” y “Juicio de validez universal eidética” ambos necesitan de la “*intuición esencial*”, es decir, de una forma de conciencia análoga a la experiencia, a la aprehensión de existencias, en que se aprehende objetivamente una esencia. Los “objetos” sobre los cuales versan estos juicios son proporcionados por la “intuición”:

“Semejantes juicios -en cuanto juzgan, como se supone aquí, sobre singularidades individuales en el modo indicado- han menester, para su fundamentación noética, esto es, para hacerse intelectualmente evidentes, de una cierta intuición esencial; que también se pudiera designar [...] como aprehensión esencial, y también ésta, así como la intuición que hace de las

---

<sup>66</sup> Husserl E., *Ideas I...* § 89.

esencias sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias.”<sup>67</sup>

La afirmación y lo que se afirma en el juicio, están determinados por la *epistemológica* de la intuición, más adelante en las *Investigaciones lógicas* a esta “*conciencia*” de la afirmación y lo afirmado en la intuición se le llamará coincidencia en el *objeto uno*.

Husserl también propone en *Ideas I*, que toda expresión debe tener datos claros y unívocos, proporcionados evidentemente por la «epistemológica» de lo intuitivamente dado:

“En la fenomenología, que no quiere ser nada más que doctrina de esencias dentro de una intuición pura, intuimos, pues, directamente esencias en datos ejemplares de la conciencia pura trascendental y fijamos las esencias intuidas por medio de conceptos a términos [...] En la medida en que “corresponden” en la forma de la expresión actual con lo intuitivamente dado, cobran un sentido determinado, que es su claro sentido actual hic et nunc.”<sup>68</sup>

Hay, por tanto, una *adaptación* de la *palabra* a la *esencia intuitivamente aprehendida*, donde la *adaptación* exige expresar en la frase lo intuitivamente «dado» por la relación noético-noemática. La *semántica* depende de la «epistemológica», en donde el sentido que llena la palabra o a la proposición proviene de la coordinación de éstas últimas con lo intuitivamente aprehensible en el acto dóxico:

“A todo esto es inherente también el que las mismas palabras y proposiciones se coordinen *inequívocamente*<sup>69</sup> esencias intuitivamente aprehensibles que constituyen el “sentido que los llena”. Sobre la base de la intuición bien ejercitada de ejemplares singulares, se las provee, pues, de significaciones claras y únicas.”<sup>70</sup>

Como si el equívoco en la palabra o la expresión se alejara una vez que la palabra o expresión correspondiesen a lo intuitivamente dado, siendo entonces posible discernir en la

---

<sup>67</sup> Ibidem § 5.

<sup>68</sup> Ibidem § 66.

<sup>69</sup> Las cursivas son mías

<sup>70</sup> Husserl E., *Ideas I...* § 66.

significación de la expresión un sentido «uno y mismo». Más adelante veremos que Levinas, en sentido inverso cuestionará el *orden epistemológico* desde la *semántica tensional* de la frase, en el equívoco del como-si del no-fenómeno.

Por otro lado, donde se ve con mayor claridad el *ajuste* epistemológico de la frase y la subordinación de la misma a lo intuitivamente «dado», es en lo que Husserl denomina “proposición noemática”, la cual está supeditada a la lógica de la fenomenología y al espacio abierto por esta desde la relación en “pura inmanencia” entre la nóesis y el noéma, donde la *proposición* sería la descripción de la percepción en su aspecto noemático:

“Es claro que todas estas proposiciones descriptivas, a pesar de que pueden sonar igual que las proposiciones de realidad han experimentado una *radical* modificación de sentido, exactamente igual que lo descrito mismo [...] “En” la percepción [nóesis] reducida (en la vivencia fenomenológicamente pura) encontramos, como imborrablemente inherente a su esencia, lo percibido [noema] en cuanto tal, expresable como “cosa material”, “planta”, “árbol” [...]. Las comillas son patentemente importantes: expresan [...] la radical modificación respectiva del significado de las palabras. *El árbol pura y simplemente*, la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido, el árbol en cuanto tal*, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción y lo es inseparablemente.”<sup>71</sup>

La modificación en el significado de las palabras sólo se da en cuanto estas expresan que *lo percibido en cuanto tal* en la vivencia fenomenológicamente pura, está invariablemente unido a la percepción reducida, en donde *la proposición noemática* depende en su significación del método. *Lo expresable* depende de la vivencia fenomenológicamente reducida y de la “relación inmanente” en esa vivencia entre la nóesis y el noéma. En la *proposición noemática* no es la semántica la que importa sino el método, que ésta surja desde una vivencia en la que se da una relación en pura inmanencia entre la percepción y lo percibido, entre la nóesis y el noéma.

Husserl también, al hablar de la nóesis y el noéma en el dominio del juicio (frase o expresión), es decir, de *lo juzgado en cuanto tal* en la descripción de la percepción hecha por la frase, distingue entre lo que él llama el “pronunciar el juicio” y el “juicio pronunciado en

---

<sup>71</sup> Ibidem § 89.



cuanto eidos”, invitando a colocar entre paréntesis el “pronunciar el juicio” si es que queremos obtener justo el puro noéma de nuestra vivencia del juzgar. El Juicio no se pronuncia, porque es sometido su pronunciar empírico a la reducción fenomenológica:

“Pero no hay que pasar por alto la reducción fenomenológica que requiere de nosotros, si es que queremos obtener justo el puro noéma de nuestra vivencia del juzgar, el “colocar entre paréntesis” el pronunciar el juicio. Si así lo hacemos se alza frente a frente en su pureza fenomenológica la plena esencia concreta de la vivencia del juzgar, o como vamos a expresarlo ahora, *la noésis del juzgar apresada concretamente como esencia*, y el noéma de juicio correspondiente necesariamente unido con ella, esto es, el “*el juicio pronunciado*” en cuanto eidos y también en su pureza fenomenológica.”<sup>72</sup>

*El juicio “pronunciado” en cuanto eidos al someter a reducción fenomenológica el pronunciar el juicio se ajusta a la epistemológica y retrasa la aparición de la semántica de la frase, al quedarse sólo con el juicio como idea o como esencia. Husserl subordina la aparición sintáctica de la frase y la significación semántica de la misma, así como su objeto referencial, a la «epistemológica» noético-noemática, «epistemológica» que limita la frase, por la reducción fenomenológica del “pronunciar el juicio” y por la exigencia de “correspondencia” en lo intuitivamente «dado», a una univocidad monológica.<sup>73</sup> Más adelante, cuando la «mención pura» se fenomenalice como «expresión», veremos qué sucede con su sintaxis, con su semántica y con su referencia.*

Podemos finalizar este recorrido de la «epistemológica» de la «mención pura» en *Ideas I*, con la siguiente cita:

“Podemos, según esto, decir también: todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo “lógico”, explícita o implícitamente. Es siempre explicitable lógicamente a saber, en virtud de la universalidad esencial con que la capa noética del “expresar” se

---

<sup>72</sup> Ibidem § 94.

<sup>73</sup> Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, al hablar de las expresiones en la vida solitaria del alma nos dirá: “En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia de actos psíquicos, pues semejante señal, aquí sería inútil, ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento”. Husserl E., *Investigaciones Lógicas 1*, versión de Gaos J.-Morente G. Manuel, Alianza Editorial, Madrid, 2001, Pág. 242. Para Levinas la *palabra (dbr)* como modo de relación en la escucha (*šmā*) del *otro* será fundamental en su fenomenología. Para Levinas la *palabra* no estará apresada sincrónicamente a lo intuido en la reducción, sino sometida a la diacronía misma del tiempo en el encuentro del *otro* que pasa.

adapta a todo lo noético (o la de la expresión a todo lo noemático).”<sup>74</sup>

Donde el resultado de todo esto es que todos los actos en general, incluso los actos del sentimiento y de la voluntad, son “objetivantes”, constituyentes originariamente de objetos, viniendo mediante la actualización de su contenido dóxico a estar *mentados dóxicamente (mención pura)* y luego como lógicamente expresados (la aparición fenomenológica de la expresión). Pasemos ahora, después de todo lo dicho sobre la <epistemológica> de la *mención pura* en *Ideas 1*, a rastrear este mismo tema en las *Investigaciones Lógicas*.

También en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl hace algunas distinciones fenomenológicas en la *expresión*, y distingue entre el *fenómeno físico expresivo*, el *acto de dar sentido* y el *acto de cumplir el sentido*. Consideramos que la segunda de estas distinciones, *el acto de dar sentido*, hace referencia a la «epistemológica» previa a toda expresión:

“Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión [...] se articula así: por una parte, el *fenómeno físico*, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada.”<sup>75</sup>

Es evidente que los *actos* que dan *plenitud intuitiva* a una objetividad expresada se refieren al metalenguaje epistemológico de la «mención pura». Inclusive cuando Husserl se preguntan por lo que una expresión expresa pone como primer referente de la expresión, antes inclusive de la objetividad mentada en la significación, los *actos* que hacen *intuitiva* la mención del enunciado:

“Los términos: *lo que una expresión expresa* tienen, según las consideraciones anteriores, varias significaciones esencialmente distintas. *Por una parte* se refieren [...] a los actos de dar sentido [...] En un enunciado por ejemplo, damos expresión a nuestro juicio (lo notificamos), pero también a percepciones y

---

<sup>74</sup> Husserl E., *Ideas I...* § 117.

<sup>75</sup> E. Husserl., *Investigaciones...*, pág. 243.

demás actos que cumplen el sentido y hacen intuitiva la mención del enunciado.”<sup>76</sup>

Husserl hace derivar el objeto y la significación de la expresión, del acto fenomenológico *de dar sentido*.

Más aún para explicar la conexión entre la significación y la referencia objetiva en la frase, propone un estudio de *la función cognoscitiva* de las expresiones, dejando como *esencia* de la expresión sólo la *significación*, ya que es la “intuición” la que le da fundamento y objeto. La *significación* de la frase no se refiere a un objeto que como realidad trascendente esta puesto ahí, sino más bien a lo intuitivamente «dado»:

“Pero una misma intuición puede –como luego demostraremos- ofrecer cumplimiento a diferentes expresiones, en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos [...] Las expresiones y sus intenciones significativas se miden [...] en el nexos del pensar y del conocimiento [...] por las distintas formas intelectuales, por las cuales los objetos meramente intuidos se convierten en objetos definidos con arreglo al entendimiento.”<sup>77</sup>

Al *objeto* al que se hace referencia desde la función cognoscitiva de la expresión, se llega por la *intuición*. El *objeto* es aprehendido categorialmente, y de objeto meramente intuido se convierte en *objeto* definido con arreglo al entendimiento.

Agregar además, en este estudio de *la función cognoscitiva de las expresiones*, que la expresión solo designa al objeto mediante su significación. El objeto pertenece a la expresión solo en cuanto designado, y al mismo tiempo le corresponde un correlato ideal, en el acto de su cumplimiento significativo, acto que lo constituye sobre la base de su intuición correspondiente:

“[...] vemos que en la referencia al objeto, si está realizada, pueden señalarse como expresadas dos cosas más: por una parte *el objeto mismo* como objeto mentado de una u otra manera, y por otra parte, y en sentido propio, su correlato ideal en el acto del cumplimiento *significativo* (acto que le constituye), este es, el sentido impletivo. En efecto cuando la intención

---

<sup>76</sup> Ibidem pág. 248.

<sup>77</sup> Ibidem pág. 251.

significativa está cumplida sobre la base de la intuición correspondiente...”<sup>78</sup>

Añadir también en esta *correlación* entre *significación* y *cumplimiento de la significación* antes apuntada, la coincidencia en la frase entre *significación* y *cumplimiento de la significación*, es decir, entre *objeto mentado* y *objeto «dado» en la intuición*, donde el *objeto* de la *significación*, siendo al mismo tiempo «dado», no está como duplicado entre nosotros, sino solo como *uno*:

“En la unidad de cumplimiento «coincide» este contenido impletivo con aquel contenido intencional; de manera que, en la vivencia de esta unidad de coincidencia, el objeto de la intención, siendo al mismo tiempo «dado», no está como duplicado ante nosotros, sino solo como *uno*.”<sup>79</sup>

No obstante, aquí el *objeto* es *uno* en la *significación* y en el correlato ideal del acto de su cumplimiento. El *objeto* mentado en la *significación* no hace referencia a “otro objeto puesto ahí”, su correlato ideal en el acto del cumplimiento significativo se lo proporciona la intuición, en una coincidencia en el objeto *uno*. Coincide la objetividad mentada en la *significación*, con lo «dado» desde el cumplimiento significativo. La objetividad mentada no es una “expresión” del objeto real trascendente puesto ahí, es una “expresión” del objeto intuido, por eso el objeto mentado es el objeto «dado». En esta “coincidencia” hay una mezcla en *la referencia de la expresión* entre objeto mentado e intuición, donde el enunciado no sólo da expresión a la percepción sino también al contenido de la misma, permitiendo que la objetividad mentada se nos ponga delante intuitivamente como siendo. Esto abrirá, más adelante, al problema hermenéutico de la referencia.

Sin embargo, no está claro en esta conclusión del objeto *uno*, si Husserl distingue entre *intuición* y *significación*, o si más bien está confundiendo al referente intuido con la *significación*. En el estudio posterior que hagamos en Levinas deberá distinguirse nítidamente entre el *referente* y la *significación de la frase*, para ello será necesario un distanciamiento radical entre *significación* e *intuición*, de manera que el referente de la *significación* quede libre de la «epistemológica».

---

<sup>78</sup> Ibidem pág. 251-252.

<sup>79</sup> Ibidem pág. 252

Concluyendo, la *expresión* en Husserl no puede liberarse de la «epistemológica», y aunque en ocasiones la «epistemológica» aparezca como *discurso segundo* en el orden del descubrimiento en relación al discurso articulado a nivel frase, sin embargo la «epistemológica» determina la significación y referencia de lo dicho ya que la «epistemológica» de la *mención pura* es y será siempre *discurso primero* en el orden de fundación.

## 2) Las expresiones

Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*, trata el tema de las *expresiones* y expone algunas distinciones fenomenológicas e intencionales que pertenecen a las *expresiones* como tales y que nos ayudarán a entender, desde la aparición fenoménica de la *expresión*, el modo como Husserl entiende y usa el lenguaje, así como su opinión acerca de la sintaxis, la semántica y la referencia de la *expresión*, junto con su función comunicativa monológica.<sup>80</sup> No olvidemos, claro está, que estas exteriorizaciones del discurso estarán ya siempre determinadas por la «epistemológica» de la *mención pura* antes vista.

Comencemos diciendo que para Husserl las *expresiones* son exteriorizaciones, en el sentido del discurso, que están unidas en unidad fenoménica con las vivencias, y que al exteriorizar estas manifestaciones el sujeto tiene la intención de presentar unos «pensamientos» (*la epistemológica*) en modo expresivo:

“Estas exteriorizaciones [se refiere a los gestos y ademanes] no son expresiones en el sentido del discurso; no están como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada; al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos «pensamientos» en modo expresivo, ya a otros, ya a sí mismo, en cuanto se halle solo consigo mismo.”<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Como ya hemos dicho, Husserl en sus *Meditaciones Cartecianas* al suspender, por la *epokhé*, el modo natural de la creencia en la realidad, incluyendo aquí a los otros *yoes*, suspende toda comunicación, imponiéndose ya desde la *epokhé* el lenguaje monológico: “En lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de un modo natural en la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás *yoes*, de tal suerte que en rigor no podemos seguir hablando en el plural comunicativo.” Husserl E., *Meditaciones Cartecianas*, F.C.E. México, 1996, § 8.

<sup>81</sup> Husserl E., *Investigaciones Lógicas*... pág. 238.

Con referencia a toda *expresión* Husserl suele distinguir en principio dos cosas:

“1ª. La expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado, el signo escrito en el papel, etc.,

2ª. Cierta conjunto de vivencias psíquicas [la epistemológica], que, enlazado por asociación a la expresión, convierte ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido o significación* de la expresión...”<sup>82</sup>

Husserl reconoce, no obstante, que esta distinción entre signo físico y vivencia dada en la *expresión*, no es suficiente para los fines lógicos en la actualización del contenido dóxico de la vivencia mentada y luego lógicamente expresada, por eso añade como parte esencial de toda *expresión*: la notificación, la significación y el objeto:

“Los términos *notificación, significación y objeto*, pertenecen, *esencialmente* a toda expresión. En toda expresión hay algo notificado, algo significado y algo nombrado o de otro modo designado.”<sup>83</sup>

A estas distinciones se añadirá una aclaración fenomenológica más profunda de la *referencia* (el objeto) en la función cognoscitiva de las *expresiones*, retornando aquí de *la expresión*, a la «epistemológica» de la mención pura. Solo teniendo en cuenta, pues, estas distinciones fenomenológicas, puede llevarse a cabo una pura delimitación del segundo elemento de toda expresión: el sentido o significación.

Comencemos por la *notificación* de la significación, que Husserl sitúa en la función comunicativa de las expresiones. La significación se entiende, en la comunicación, por la correlación establecida entre la parte física del discurso y las vivencias psíquicas mutuamente implicadas entre el que notifica vivencias psíquicas con la palabra y el que toma nota de las mismas por la audición:

“Ahora bien, esta comunicación se hace posible por que el que escucha[...] concibe al que habla no como una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que le *habla*, que ejecuta, pues con las voces ciertos actos de prestar sentido [...] correlación,

---

<sup>82</sup> Ibidem pág. 239.

<sup>83</sup> Ibidem pág. 251.

establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas [...] El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en la audición, hallanse en coordinación mutua.”<sup>84</sup>

Para Husserl todas las expresiones en el discurso comunicativo funcionan como *señales*. Son para el que escucha, señales de los «pensamientos» del que habla, es decir, señales de las vivencias psíquicas que dan sentido. Sin embargo, hay que reconocer, que Husserl no se detiene en la sintáctica y en la semántica de la comunicación emitida, establecida, por asociación, entre la parte física de la expresión y la vivencia psíquica, y que es aceptada ya entre el que habla y el que escucha. Para Husserl detrás de la sintáctica y semántica de la comunicación está la significación epistemológica de la «mención pura», que une la significación de la expresión al objeto intuido y «dado», por tanto, una cosa es la sintáctica y la semántica de las expresiones comunicadas, y otra la significación epistemológica de la mención pura, las primeras son meras *señales* de la segunda.

Esto explica que para Husserl en un momento determinado la no existencia de la palabra no importe mucho, sobre todo cuando el pensamiento ha de ser sólo expresado en el modo de una significación:

“La no existencia de la palabra no nos perturba, pero tampoco nos interesa. Pues para la función de la expresión como expresión, no tiene la menor importancia.”<sup>85</sup>

Desde aquí también se entiende el que para Husserl tenga mayor preponderancia el “Juicio pronunciado” *en cuanto eídos* o el “juicio” *como idea o como esencia*, sobre el “pronunciar” empírico del Juicio que es colocado entre paréntesis por la reducción fenomenológica.<sup>86</sup> De esta manera, al evitar pronunciar el juicio se suspende la sintáctica y la semántica de la expresión comunicativa, es decir, se suspende la comunicación, quedándose el yo en el discurso monológico del objeto «dado» y significado en sí mismo desde la epistemológica de la mención pura. El *juicio pronunciado en cuanto eidos* pertenece

---

<sup>84</sup> Ibidem pág. 240.

<sup>85</sup> Ibidem pág. 242.

<sup>86</sup> El llamado *sensible* del *otro* en Levinas como primer palabra, contrasta con la *formalidad* epistemológica del *juicio pronunciado en cuanto a eidos* brotado del yo trascendental. Esta primer palabra del *otro* es acallada y sometida a reducción por el yo moderno.

a un lenguaje monológico y solitario al que, la no existencia de la palabra, no lo perturba. De hecho las expresiones, más allá de su función notificativa, desempeñan un gran papel en la vida solitaria del alma, y esto, sin menoscabo de lo que hace que una expresión sea una expresión:

“Ahora bien, las expresiones desempeñan también un gran papel en la vida del alma, que no se comunica en comercio mutuo. Es claro que la función modificada no menoscaba en nada eso que hace que una expresión sea una expresión. Las expresiones ahora como antes, tienen sus significaciones y las mismas significaciones que en el discurso comunicativo.”<sup>87</sup>

Por tanto, la relativización hecha por Husserl de la función notificativa del lenguaje, suspende la sintaxis y la semántica de la expresión comunicativa e impone la univocidad monológica del lenguaje.

Pasemos ahora a otra de las distinciones hechas por Husserl en la expresión: *la significación*. Para Husserl la *significación* no es la semántica notificativa de la expresión comunicada por la asociación, mutuamente aceptada, por el hablante y el oyente, entre la parte física de la expresión y la vivencia psíquica. La *significación* es más bien llenar de sentido la representación verbal:

“Vivimos ambas, la representación verbal y el acto de dar sentido. Pero mientras estamos viviendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación. Y al hacer esto, al anegarnos en la verificación de la intención significativa y eventualmente en su cumplimiento, todo nuestro interés se vierte sobre el objeto de la intención, nombrado por ella (Bien mirado dicen lo mismo una y otra).”<sup>88</sup>

En Husserl, *significación* y *epistemológica* se identifican, por tanto, la significación o el acto de dar sentido a la palabra es “llenarla de sentido”, donde como ha dicho Husserl, “nuestro interés se vierte sobre el objeto de la intención nombrado por ella”. Husserl confunde *significación* con referente, identificando así *significación* y *epistemológica*. La

---

<sup>87</sup> Husserl E., *Investigaciones Lógicas...* pág. 241.

<sup>88</sup> *Ibidem* pág. 244.



*semántica de la significación* nunca podrá cuestionar el orden epistemológico puesto que se identifica con él. Para nosotros la significación no es el referente, más bien esta hace referencia, pero como en Husserl desde sus “relaciones de inmanencia”, no hay referente como algo que está puesto ahí en la realidad trascendente, se suprime la referencia de la significación y se identifica a esta misma con su referente inmanente: el objeto «dado» por la intuición. Esto explica por qué toda alusión a la *frase* sea como: “juicio sobre esencias”, “proposición noemática”, “juicio fenomenológico” o “mención dóxica”, ya vistas, se ajusta primero a la *epistemológica*, pues su significado no hace referencia, es el referente, el objeto mismo intuido y «dado».<sup>89</sup>

El *objeto* en la fenomenología estática de Husserl no puede ser interpretado desde una semántica creativa, porque ya es un *objeto* conocido, la significación se ajusta unívocamente a lo intuitivamente dado. El sentido unívoco de la *epistemológica* suprime la *hermenéutica* y la *poética*. Desde esto dicho podemos ya movernos a la siguiente distinción fenomenológica hecha por Husserl en la expresión: el *objeto*.

Para Husserl lo que una *expresión* expresa tiene varios sentidos esencialmente distintos, ya aludimos a uno de ellos al hablar de la «epistemológica» de la mención pura, ahora al situarnos ya en la *expresión*, Husserl entiende el sentido de la *expresión* así:

“El tercer sentido de la expresión -que ahora vamos a explicar- se refiere a la *objetividad* mentada en la significación y expresada por medio de ella.”<sup>90</sup>

En la *expresión* Husserl distingue entre la significación y la objetividad mentada, en una no coincidencia en la expresión, entre el objeto y la significación, sin embargo, inmediatamente después afirma que ambas pertenecen a la expresión en virtud del acto psíquico de dar sentido:

“Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca de algo*; no sólo tiene su sentido, sino que también se refiere a algunos objetos. Esta referencia es, a veces, múltiple para una y la misma expresión. Pero nunca coinciden el objeto y la significación.

---

<sup>89</sup> Para Levinas el *Infinito* como referente queda más allá de la “mención dóxica”, instituyéndose, desde el *enigma del como-si*, una semántica de la significación que cuestiona el orden epistemológico.

<sup>90</sup> Husserl E., *Investigaciones Lógicas...* pág. 249.

Naturalmente ambos pertenecen a la expresión merced al acto psíquico de dar a ésta sentido.”<sup>91</sup>

Por tanto, la *objetividad* mentada en la *significación* de la *expresión* tiene su fundamento en la “epistemológica”, esto nos abre a la última distinción fenomenológica propuesta por Husserl en las expresiones, su *función cognoscitiva* desde la cual se propone una aclaración fenomenológica más honda de la *referencia*.

Desde esta *función cognoscitiva* de la expresión, en su referencia al objeto, Husserl distingue dos cosas más:

“[...] vemos que en la referencia al objeto, si está realizada, pueden como expresarse dos cosas más: por una parte el *objeto mismo*, como objeto mentado de una u otra manera, y por otra parte, y en sentido propio, su correlato ideal en el acto del cumplimiento *significativo* (acto que le constituye), esto es, el sentido impletivo.”<sup>92</sup>

De esta manera, toda objetividad mentada en la expresión exige el correlato ideal del cumplimiento significativo, y, por tanto, la significación está cumplida sobre la base de la intuición correspondiente, donde finalmente coinciden significación y cumplimiento significativo en el objeto *uno*, es decir, cuando Husserl pone a la objetividad mentada en la significación, un “correlato ideal”, entonces el objeto de intención (la significación), siendo al mismo tiempo «dado» no está como duplicado en nosotros, sino sólo como *uno*, por tanto, a la objetividad mentada en la significación no corresponde el objeto como realidad trascendente puesto ahí, sino el objeto intuido. El objeto *uno* es lo significado. La coincidencia en el objeto *uno* quiere decir que lo intuido es lo significado, es decir, que primero se da la construcción epistemológica para poder significar y para poder tener referente. *Intuición* y *referencia* coinciden en la significación de la *expresión*. Para Levinas, por el contrario, desde la *tensión semántica*, intuición y referencia no coincidirán en la significación de las expresiones, y liberando a la significación de la univocidad epistemológica que se le impone desde el objeto *uno*, se dará a la tarea, desde esta *tensión semántica* de la frase, de describir un referente liberado ya de la vivencia intencional noética, como veremos más adelante.

---

<sup>91</sup> Idem.

<sup>92</sup> Idem.

De esta manera, en la *fenomenología estática* de Husserl el término *ad quem* de la relación fenomenológica es determinado como *noema* u objeto representado por la conciencia intencional, y esto desde la *epokhé* y *apodicticidad* exigidas por la *reducción trascendental* del método. A esta *reducción* y al resultado que arroja corresponde, en el modo de decir lo reducido, el *lenguaje monológico* de la «mención pura», lenguaje que no hace sino subrayar el solipsismo radical en el que queda encerrado el *yo trascendental* de Husserl, incapacitado desde su formalidad para entrar en contacto y comunicación con el *otro*, otro que a lo más es considerado “*alter ego*”. Más adelante, en el último capítulo de esta tesis veremos la *empatía* husserliana como el medio a través del cual Husserl querrá superar la soledad del yo, explicando, desde ella, el modo a través del cual se da la relación y contacto del *yo trascendental* con el “*otro yo*”. Bástenos ahora con dejar indicado en la *fenomenología estática* de Husserl su fundamental solipsismo, en una relación clausurada del yo con un objeto construido en la inmanencia de sí mismo, referencia autorreferente dicha para sí. Una vez visto el modo de relación que se establece en la fenomenología husserliana como método, pasemos ahora a explicar el modo de relación establecido, desde la *fenomenología hermenéutica*, en los términos de la relación fenomenológica propuesta por Heidegger entre *ser* y *Dasein*, resaltando también en ella su lenguaje y el modo de contacto que se establece con el *otro* como *ser-ahí-con* en el *ahí* del mundo del *Dasein*.

## II. FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Para Heidegger la filosofía no tiene por que aspirar al tipo de conocimiento de la *episteme* propuesto por su maestro Husserl visto en el apartado anterior, conocimiento que tiene como actitud fundamental la visión impasible de las cosas (*theoría*). A esta filosofía de la vida contemplativa Heidegger contrapone la *doxa* (la opinión) y reinterpretando a Aristóteles,<sup>93</sup> da un giro de la *fenomenología trascendental* a la *hermenéutica de la facticidad*, desde la que buscará acceder al fenómeno de la vida humana sin contaminarlo. Así, para Heidegger, la *praxis*, la *frónesis* y la *doxa* son los elementos que configuran la facticidad humana. Heidegger, pues, cuestiona el modelo husserliano de la visión contemplativa de las cosas, y afirma que frente a este modelo existe el de la *frónesis*, que aplicado a la fenomenología es interpretación (*Ausslegung*). La *interpretación* es el momento hermenéutico de la fenomenología desde donde Heidegger propone una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*.<sup>94</sup> Heidegger por tanto, utiliza la fenomenología, contrariamente a Husserl, desde la facticidad, desde lo no pensado, lo presupuesto, en la búsqueda de la estructura existencial del Dasein.<sup>95</sup> Heidegger hace un uso ontológico de la fenomenología tomándose de la mano de la hermenéutica, para desde ella interpretar lo humano como ser-en-el-mundo.<sup>96</sup>

“La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del «ser-ahí», la que a su vez, como analítica de la *existencia* ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge y retorna*.”<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles*.(1922), en *Dilthey-Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaft*, vol. 6, 1989 ), 234-274. (Traducción francesa de J.F. Courtine: *Interprétations Phénoménologiques d' Aristoteles*),TER, Mauvezin, 1992.

<sup>94</sup> “La tarea consiste en llegar de una manera fenomenológicamente radical [radikal phenomenologisschen] a los fenómenos, tal es el camino que busca recorrer la hermenéutica de la facticidad.” Heidegger M., *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*, curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo, edición de K. Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, tomo 63 , Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maim, 1988, p. 76.

<sup>95</sup> “Der Gestand der philosophischen forschung is das menschliche Dasein von ihr befragt auf seinen Seincharakter” Heidegger M.,*Phänomenologische Interpretatione zur Aristoteles* en *Dilthey-Jahrbuch für philosophische und Gescichte des Geisteswissenschaft*, Vol. 6, (1989), pp. 234-274.

<sup>96</sup> Cfr.Heidegger M., *Ser y tiempo*, (trad. De José Gaos, F.C.E., México, 1971, Pág. 49). Donde Heidegger nos explica la relación entre ontología, fenomenología y hermenéutica.

<sup>97</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927. *Ser y tiempo*, (traducción de José Gaos, FCE, México, 1971, Pág. 49).

Para el Heidegger de “*Ser y Tiempo*”, como ya sabemos, la «historia de la metafísica» fue la carrera de la búsqueda de una unificación de las diversas maneras en que el *ser* se dice, aislando y privilegiando a un ente, al que se desgajaba del resto («metafísica») como lugar propio del sentido del *ser*. Con ello, según Heidegger, quedaba en el olvido el *ser* mismo, y el ente se desfondaba en ese olvido de su referencia al *ser* por el cual es. Desde que Parménides pusiera en relación la identidad del *ser* y el pensar, era lógico que la última peripecia de esta historia consistiera en la centralidad del sujeto pensante, visto como origen absoluto y foco de luz en el cual se constituye la totalidad de los entes: el yo trascendental husserliano.

Sin embargo, si la primacía de este ente se desfonda, no queda más alternativa que desplazar la pregunta inicial desde los “modos” en que el *ser* se dice, hacia el “*ser*” mismo que en ellos se dice. El desplazamiento de la pregunta exige un desplazamiento del foco de luz, donde la luz de la conciencia era sólo la de un satélite que reflejaba la luz ajena, por una de sus caras. Estamos, por tanto, en Heidegger, en el final de la metafísica de la subjetividad, gracias a la restitución del *ser* olvidado, donde el impulso de trascendencia de todo los entes recibe su cumplimiento definitivo en el círculo del *ser*, en el *Dasein* como *ser-en-el-mundo*.

Dos puntos concretos de la analítica del *Dasein* dotan de relieve la reducción trascendental del yo realizada por Husserl, nos referimos a la *mundanidad* y la *historicidad*, entendidas desde la *temporalidad* del *ser-en-el-mundo* del *Dasein*. Veamos pues, cómo Heidegger critica y supera a Husserl desde su ontología universal y fenomenológica, la cual parte de la hermenéutica del «*ser-ahí*».

### **A) La crítica a Husserl**

Heidegger afirma, pues, que la filosofía moderna occidental se caracteriza fundamentalmente por la noción de sujeto y sus consecuentes implicaciones, tales como la centralidad del problema del conocimiento y la problemática relación sujeto-objeto, por eso intentará, por todos los medios, superar la conciencia trascendental egológica de su maestro Husserl. La acusación fundamental de Heidegger sobre sus predecesores, entre ellos Husserl, es el «*olvido del ser*» y su refugio en la subjetividad. En opinión de Heidegger, con la idea de la conciencia pura, como absoluto, se olvida la *comprensión del ser* del

existente que tiene la conciencia. Husserl ha olvidado analizar al «*ser*» previo de la propia conciencia.

En el “yo trascendental” de Husserl la experiencia de la temporalidad se da como el propio fluir interno de la conciencia, donde la temporalidad queda constituida como una sincronía estática, presente total y transparente dentro del acto noético. Para Heidegger, el “yo trascendental” se encontraría constituido, en su existencia misma, fuera de la temporalidad y fuera del ser, por tanto, la diferencia es concerniente a la «existencia» del “yo trascendental”, si es que se puede hablar aquí de existencia, ya que el “yo trascendental” tiene una constitución puramente epistemológica, en él la vida se hace subjetividad en la medida en que permanece dentro de sí, pensándose a sí mismo como su propio objeto de conocimiento. Heidegger, por el contrario, pone de nuevo en escena la cuestión del «*ser*» y su relación con el *tiempo*, en él la vida se hace subjetividad en la medida en que pertenece a un ser temporal-finito, a un Dasein, es decir, es como si Heidegger historizara el “yo trascendental” husserliano, como si la subjetividad se definiera, en él, por un modo de existencia anterior, por el hecho de estar inscrita en el devenir, por eso, para Heidegger el sentido del *ser* del ente que llamamos “ser-ahí” se muestra en la *temporalidad*.

Podemos ya afirmar que el análisis fenomenológico heideggeriano se dirige a comprender el «*ser*» de la existencia humana en su *temporalidad*, así como el *ser* de los entes en relación al Dasein y todo lo que a éste se hace presente, es decir, la mundanidad. Su aplicación del método fenomenológico se convierte, así, en una *hermenéutica* aplicada al Dasein para que éste pueda acceder a interpretar su propia estructura fundamental. Se nos presentan, pues, dos puntos a tratar, el primero es la superación del paradigma de la conciencia por parte de Heidegger a través de la puesta en escena de la ontología como intento de superación del ego, y el segundo, la superación del solipsismo encerrado del yo trascendental por medio de la analítica existencial del ser-en-el-mundo del Dasein.

## **B) La superación del paradigma de la conciencia**

Es sabido que Heidegger se aplicó en *Sein und Zeit* a la construcción de una nueva filosofía, concebida como una ontología universal fenomenológica a partir del análisis del Dasein. Heidegger tiene claro, desde su perspectiva, que la filosofía anterior a él,

fundamentalmente la alemana, ha caído en el olvido del «ser» y se ha refugiado en la subjetividad, como ya hemos afirmado. En opinión de Heidegger, con la idea de la conciencia pura se olvida la comprensión del existente que tiene la conciencia. Se ha olvidado analizar al «ser» propio, previo, de la propia conciencia. La filosofía es entonces para Heidegger, como ya hemos dicho, una ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del «ser-ahí».

En Heidegger el existente no es descubierto por una operación de tipo gnosceológico o trascendental, es la existencia como hecho desnudo la que hace aparecer al existente moviéndose en ella, no hay otra forma de habérselas con la existencia, sino existiéndola y, por supuesto como existente. Aquel que «es», no entra en comunicación con su existencia en virtud de una decisión tomada previamente, más bien, él asume precisamente esta existencia, existiéndola ya. Esta existencia es anterior a toda iniciativa u operación de la conciencia, anterior al sujeto y al objeto. La conciencia, el pensamiento y el cogito están siempre en un “aquí”, tienen un punto de partida, tienen donde hacer hincapié, tienen un “desde donde”, tiene su aquí.

La existencia es inicialmente concebida bajo el modo de la anterioridad con respecto a todo lo que se puede designar por mundo y con respecto a todo lo que se puede llamar relación con el mundo. La existencia no coincide con el mundo, ella es anterior al mundo, la existencia es fáctica y óntica, el mundo es ontológico. Esta anterioridad es la relación originaria con el *ser*. Existir es fácticamente habérselas con el hecho de que “se es” y de que las cosas “son”, con el hecho de que “hay”. El “hay” es el ser en general, última meta de las investigaciones ontológicas de Heidegger en *ser y tiempo*.

Ya quedó establecido que antes de la conciencia está la existencia, y que el transfondo ontológico esta conformado por el *ser* que se da, como hecho desnudo, en la existencia del existente. Lo que sigue no puede ser otra cosa que la descripción fenomenológica de la existencia y de la vía por la cual se pasa de ella al existente.

Heidegger mismo nos dirá respecto al Dasein:

“El “qué es” (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él tiene que concebirse partiendo de su ser (*existencia*).”<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Heidegger M., *El Ser y el Tiempo*, (traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica), Bogotá, 1998, pág. 54, § 9. En adelante citaré *El ser y el tiempo*.

Esto significa que la esencia del “ser-ahí” está en su existencia. Todo “ser tal” de este ente, es primeramente «*ser*»; su existencia no es lo que aparece metafísicamente como “ser ante los ojos”, un género de entes ante los ojos, sino lo que «*es*». Heidegger, por tanto, no pondrá el acento en el «*cogito*» de la frase “*cogito ergo sum*” con el que inicia la actitud fenomenológica, sino en el «*sum*», por tanto, el acento recae no en el «yo» implícito del verbo «*cogito*» conjugado en primera persona de singular, sino en el presente de indicativo del verbo «*essere*» que sigue después. El acento recae no en el «yo» o el «tú» del verbo conjugado, sino en el «*ser*» que es en cada caso mío por el «*soy*» o tuyo por el «*eres*», el “yo” o el “tu” son concreciones del «*ser*». El «ser-ahí» significa *ser* en mí y en tí, ser en cada caso mío o tuyo. El «ser-ahí» se determina, como ente, partiendo de la posibilidad de que él «*es*», este es el sentido formal del tener el «ser-ahí» por constitución la existencia. Por tanto, si la esencia del «ser ahí» está en su existencia, entonces la frase cartesiana del “*cogito*”, punto de partida de muchos filósofos, entre ellos Husserl, es invertida, pues en lugar de poner el acento en el «*pienso*» y en «lo que se piensa», se pone más bien en el «*existir*», en el «*sum*». Lo programático para el desarrollo posterior de toda la filosofía, no sería ya “*cogito ergo sum*”, ni “*cogito cogitatum*”, sino «*existo*» luego *pienso*. No se analiza ya “*pienso*” o “lo que se piensa”, si no que se impone la analítica existencial del *existir*.

“Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare del ego* dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originariamente como el *cogito*. La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del *sum*. Únicamente determinado este ser, resulta apresable la forma de ser de las *cogitaciones*.”<sup>99</sup>

Para Heidegger hacer de la conciencia algo inmediatamente dado es desconocer la raíz de la constitución fenoménica del «ser-ahí». Heidegger se pregunta, pues, por el «*ser*» de la conciencia. Por el contrario, la cosa que piensa, la *res cogitans*, se conecta con el afán de obtener una definición de la esencia del ente “hombre” que olvida la cuestión de su «*ser*», hasta el punto de concebirse este ser, como “comprensible de suyo” en el sentido particular heideggeriano del “ser ante los ojos”, es decir, una cosa imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido. Lo directamente vivido es para Heidegger la existencia del ser-ahí

---

<sup>99</sup> Ibidem pág. 58, § 10.



en la temporalidad, verdadero punto de partida fenomenológico que supera el paradigma de la conciencia en el que se mueve Husserl.

### **C) Solipsismo del yo trascendental y analítica existencial del ser-en-el-mundo del Dasein**

Heidegger parte, en su pregunta de quién es el «ser-ahí», de una ausencia de fundamento, pues a esta pregunta no se puede responder identificando la conciencia y el «ser-ahí», o lo que es lo mismo el «ser-ahí» como *res cogitans*, ya que esto supone una cosa imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido, como ya se ha señalado. Heidegger partirá del “yo”<sup>100</sup> para dar inicio a la respuesta del quién, del «ser-ahí»:

“El “ser-ahí” es un ente que en cada caso soy yo mismo; el ser es en cada caso el mío. Esta caracterización *indica* una estructura *ontológica*, pero solo esto. Contiene al par la indicación *óptica* –si bien rudimentaria- de que en cada caso es un yo este ente y no otros.”<sup>101</sup>

Sin embargo, el “yo” dado ópticamente de ser “yo” el «ser-ahí», no responde adecuadamente, ni reproduce el contenido fenoménico del «ser-ahí» cotidiano, pues este “yo” óptico, que se mantiene como algo idéntico a través del cambio, conserva el sentido del “ser ante los ojos” y el “ser ante los ojos” es la forma de ser de un ente que no tiene la forma del «ser-ahí», pues el «ser-ahí» no es lo ópticamente dado como *subjectum*.

La respuesta a la cuestión acerca del “quien” del «ser ahí» cotidiano se obtiene mediante el análisis de aquella forma de ser en que inmediatamente se mantiene el «ser-ahí», por tanto, la investigación busca la orientación en el “ser-en-el-mundo”, estructura fundamental del «ser-ahí», por la cual resultan codeterminados todos los modos del ser de este. De esta manera, si el mundo era puesto en entredicho en la meditación husserliana y era, en principio, excluido de la conciencia como algo no necesario para el “pienso” y su “existencia”, para Heidegger la “situación” del ser de estar en un “aquí” y un “ahora”, en el mundo, es la estructura fundamental del «ser-ahí». Si Husserl dudaba de su mundo, para

---

<sup>100</sup> Anticipando la conclusión a lo que se llegará, Heidegger nos dice “En el decir “yo” se expresa el “ser-ahí” como “ser en el mundo.” Heidegger M., *El ser y tiempo*, F.C.E., México, pág. 349, § 64.

<sup>101</sup> Heidegger M., *El Ser y El Tiempo...* pág. 130, § 25.

Heidegger el “ser-en-el-mundo” es la forma de ser inmediata y en la que regularmente se mantiene el «ser-ahí»:

“La respuesta a la cuestión acerca del “quien” del “ser-ahí” cotidiano debe obtenerse mediante el análisis de *aquella* forma de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el “ser-ahí”. La investigación busca la orientación en el “ser en el mundo” estructura fundamental del “ser ahí”...”<sup>102</sup>

Si en Husserl el ego está en una soledad total, sin mundo y sin otros, ya que la determinación del “yo husserliano” es solo su pensar la cogitación, pues basta en el fondo con pensar para existir, en Heidegger el «ser-ahí» deja la soledad del sólo pensar de la *res cogitans*, para él no hay sujeto sin mundo, y es precisamente el *ser-en-el-mundo* la estructura fundamental del «ser-ahí». El «ser-ahí» está dentro del mundo y hace frente a “lo a la mano,” a “lo ante los ojos” y al “ser-ahí con”:

“El mundo del “ser-ahí” da, según esto, libertad a entes que no solo se distinguen del útil [lo a la mano] y las cosas en general [lo antes los ojos], sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del “ser-ahí”*, son ellos mismos, en el modo del “ser en el mundo”, “en” el mundo dentro del cual hacen frente al par. Estos entes no son ni “ante los ojos”, ni “a la mano”, sino que son *tal como* el “ser-ahí” mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí*.”<sup>103</sup>

El “yo” en Heidegger no está, como en Husserl, implícito en el *cogito-cogitatum*, pues cuando Husserl dice *cogito-cogitatum* sobrentiende un “yo” no localizado, el supuesto “aquí yo” husserliano es la conciencia del pensamiento, donde prácticamente el “aquí” sale sobrando. En Heidegger, por el contrario, se puede intentar una equivalencia entre el pronombre personal “yo” y el adverbio de lugar “aquí”, destacándose así la espacio-temporalidad existencial del «ser-ahí», como ser “en”, por el “ahí” del mundo. Cuando Husserl dice *cogito-cogitatum* no quiere distinguir una espacialidad existencial, como si el *cogitatum* fuera “lo a la mano”, o “lo ante los ojos”, o “el ser-ahí-con” en el mundo, el lugar donde se encontrase el *cogito*, más bien la *cogitación* se encuentra “en” el *cogito*, es producto de él. Como ya hemos dicho para Heidegger la *cogitación* de la conciencia no es lo

---

<sup>102</sup> Ibidem pág. 133 § 26.

<sup>103</sup> Ibidem pág. 134 § 26.

directamente vivido por el yo, sino la *existencia*, por eso el “ahí” de Heidegger muestra la *mundanidad* del Dasein, el plexo de referencia fijado al “ser” del “ser-ahí”. Para Heidegger no hay sujeto sin mundo, el “yo” tiene una *espacialidad existencial*, estructura fundamental del Dasein. Esa *espacialidad* existencial es ser-en-el-mundo, por la cual el «ser-ahí» está dentro del mundo y hace frente “a lo a la mano”, a “lo ante los ojos” y “al ser-ahí-con”. Heidegger descubre que el “sí mismo” del «ser-ahí» cotidiano, es ser-en-el-mundo, donde el ser-en-el-mundo del Dasein, rompe aparentemente el solipsismo del “yo trascendental”.

#### D) El solipsismo del “ser-ahí con”

El ser-en-el-mundo plantea, pues, también, el tema “secundario” de la *intersubjetividad*<sup>104</sup>, tema capital en la modificación a la que Levinas someterá posteriormente al marco conceptual fenomenológico. El *otro* en Heidegger, no es aprehendido por una operación de tipo gnoseológico, como la objetualización de sí y de los otros propuesta en la interpretación fenomenológica de Husserl. Los *otros* hacen frente más allá de las explicaciones del “ser ante los ojos” teóricamente construidas, ellos más bien, también están como el «ser-ahí», en el “ahí” del mundo:

“Frente a las “explicaciones” del “ser ante los ojos” de otros teóricamente construidas que con facilidad se imponen, hay que atenerse al indicado hecho fenoménico de su hacer frente *en el mundo circundante en cuanto tal.*”<sup>105</sup>

Entre el «ser-ahí» y los *otros* que tienen la forma del *ser-ahí*, se da una relación no categorial sino existencial en el “ahí” del mundo:

“Hay que comprender el “con” y el “también” *existencial* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* “ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El

---

<sup>104</sup> Para Levinas la relación básica con la alteridad se limitará a la relación con el *otro*. El mismo Heidegger destaca, dentro de las posibles relaciones del «ser-ahí» con lo otro, la relación “ser-ahí-con”, de las otras posibles relaciones como “ser a la mano” y “ser ante los ojos”: “Esta limitación no era solo necesaria a fin de simplificar la explicación, sino que ante todo la forma de ser del “ser ahí” de los otros que hace frente dentro del mundo se diferencia del “ser a la mano” y del “ser ante los ojos”. El mundo del “ser-ahí” da, según esto, libertad a antes que no sólo se distinguen del útil y las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del “ser-ahí”*, son ellos mismos en el modo del “ser en el mundo”, “en” el mundo dentro del cual hacen frente al par”. Heidegger M., *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1998, pág. 134, § 26.

<sup>105</sup> Heidegger M., *El Ser y El Tiempo...* pag 134, § 26.

mundo del “ser-ahí” es un “mundo del con”. El “ser en” es “ser con” otros.”<sup>106</sup>

El ser-en-el-mundo, punto de encuentro entre el «ser-ahí» y el “ser-ahí-con”, no hace referencia a una determinación de lugar, es decir, no mienta un punto ocupado por la cosa que sería yo o el otro, sino que es más bien un espacio existencial común en el “hay” o en la existencia, o en el imperio del “uno”.

La “existencia”, “el hay” o el imperio del “uno” funcionan como *término medio* entre el «ser-ahí» y el “ser-ahí con”, y proporcionan el plexo de referencia de la significatividad común. Del “uno”, dice Heidegger:

“El “uno mismo”, por mor del cual es cotidianamente el “ser-ahí”, articula el plexo de referencias de la significatividad.”<sup>107</sup>

El “uno” se constituye como un existencial del «ser-ahí», donde ontológicamente es inherente a todo «ser-ahí» el imperio del “uno”, es decir, su plexo de referencias. A tal grado es esto que Heidegger llega a afirmar que el “sí mismo” del “ser-ahí” cotidiano es el “uno mismo”:

“El “sí mismo”, del “ser-ahí” cotidiano es el “uno mismo”, que distinguimos del “si mismo” propio, es decir, realmente “empuñado.”<sup>108</sup>

Si esto es así, el *otro* o “ser-con”, está en el “uno mismo” del «ser ahí», Heidegger, por tanto, no obstante criticar las explicaciones metafísicas de la relación con el *otro* como explicaciones que caen dentro del ámbito del “ser ante los ojos”, no supera, sin embargo, el solipsismo, pues el *otro* aparece dentro de los límites fijados por el término medio del “uno” existencial del «ser –ahí»:

“El mundo del “ser ahí” da libertad a los entes que hacen frente sobre el fondo de una totalidad de conformidad que es familiar al “uno” y dentro de los límites fijados con el término medio del “uno.”<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> Ibidem pag. 146. § 27.

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> Idem

Por tanto, el modo de relación del «ser-ahí» no dista mucho del modo de relación del “yo trascendental”. Ambos intentos fenomenológicos se refieren a la capacidad del yo de volver sobre sí mismo, pues si ante el problema establecido por Husserl entre el mundo y la subjetividad, éste propuso la intencionalidad de la conciencia para resolver dichas cuestiones, Heidegger mostrará, a su vez, que la intencionalidad husserliana se encuentra fundada existencialmente en una estructura ontológica, estructura ontológica donde “lo ante los ojos”, “lo a la mano” o el “ser ahí con” aparecen en el término medio del “uno mismo”. Ambos privilegian, pues, el término “a quo” de la relación fenomenológica inicial, sea la conciencia intencional o el Dasein y su ser-en-el-mundo. Levinas, frente a Heidegger, luchará contra el impersonal “hay” de la existencia como término medio y llevará a cabo una reflexión profunda, no sobre la *existencia*, sino sobre el *existente* como término “ad quem” de la relación fenomenológica, una reflexión, no sobre la capacidad del sujeto de volver sobre sí mismo, sino sobre la *alteridad* que provoca la intencionalidad de la conciencia y que está más allá del plexo de referencia del ser-en-el-mundo del “uno mismo”. Si para Husserl la relación fundamental es sujeto-objeto y para Heidegger «ser-ahí»-“ser-en-el-mundo”, para Levinas será subjetividad-Infinito, epistemología, ontología y ética respectivamente. Sin embargo, todavía tendremos que analizar, el modo como Levinas modifica el marco conceptual fenomenológico para proponer la ética como filosofía primera desde una “meta-ontología” de la separación y la exterioridad radicales.

Finalmente, para concluir este apartado, y una vez que hemos mencionado el *plexo de significatividad* que se establece desde el imperio del *uno*, se hará a continuación una breve reflexión sobre la *referencia* y el *significado* en Heidegger.

### **E) Referencia y significado en Heidegger**

La reflexión de Heidegger sobre la palabra “fenómeno”, de la palabra compuesta *fenomenología* hecha en *ser y tiempo*, es un intento de fijar el *referente* de su investigación. Ya hemos afirmado que el problema básico y fundamental de toda fenomenología es el problema relacional de la *referencia*. Evidentemente el referente en Heidegger como fenómeno, serán los entes que puedan ponerse a la luz del *ser* que *aparece*.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Ibidem pag. 39, § 7.

“Los “φαινόμενα”, los “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con “τά ὄντα” (los entes).”<sup>111</sup>

Ahora bien, la dificultad comienza cuando Heidegger nos dice que los entes pueden mostrarse y *aparecer* de distintos modos, pues el *aparecer* en cuanto apariencia “de algo” no quiere justamente decir mostrarse la cosa misma:

“La expresión “apariencia” puede por su parte significar dos cosas: primero, el *aparecer* en el sentido del anunciarse en cuanto no-mostrarse, y luego, aquello mismo que anuncia –aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra de suyo. Y finalmente puede usarse *aparecer* para designar el genuino sentido de fenómeno en cuanto un mostrarse.”<sup>112</sup>

Los dos primeros sentidos del “aparecer” el fenómeno citado, son los que provocan la dificultad y los que obligan a Heidegger más allá de la *metafísica de la subjetividad*, a proponer el largo camino de la *ontología fenomenológica* para mostrar el *ser* que aparece, ya que muchas veces, desde el ente, el *ser* no se muestra directamente en cuanto tal. El “aparecer”, en el sentido del anunciarse en cuanto no-mostrarse, nos indica un camino a recorrer para alcanzar el fenómeno, camino que Husserl recorrió epistemológicamente desde la *epokhé*, la *apodicticidad*, y la *reducción fenomenológica* hasta llegar a la *experiencia trascendental*, en unas relaciones en pura inmanencia con su referente, como ya hemos visto. Heidegger, por su parte, recorrerá este camino desde la *ontología*, teniendo la pretensión de poder alcanzar, en su analítica existencial el *ser* del ente desde la apertura al *ser* del Dasein como ser-en-el-mundo. Se sitúa, así, el Dasein pretendidamente más allá de unas relaciones en pura inmanencia. Heidegger quiere, desde el ente mismo, pasar de su no-mostrarse el *ser* en la apariencia, al mostrarse el *ser* en sí mismo desde lo que el ente anuncia:

“*Apariencia*, por el contrario, mienta una relación de referencia dentro del ente mismo –y que es ella misma un ente-, de tal suerte que *lo que hace referencia* (lo

---

<sup>111</sup> Idem pag. 39.

<sup>112</sup> Idem pag. 40.

que anuncia) sólo puede cumplir función cuando se muestra en sí mismo o es “fenómeno”.<sup>113</sup>

Heidegger, pues, tendrá como referente el *ser* del ente que se muestra como fenómeno desde la apertura al ser del Dasein, teniendo también, el *ser*, como horizonte de su aparecer, la *temporalidad* en la cual se inscribe el “ser-ahí”.

Ya que hemos tocado el problema de la referencia en Heidegger como la manifestación del *ser* del ente como fenómeno, se impone ahora, tal como sucedió en Husserl, un estudio sobre el significado, o el modo como se dice lo que se muestra. Así, si lo que se muestra en Heidegger aparece en la temporalidad, entonces la *palabra* en Heidegger articulará *ser* y *tiempo*, pues la *palabra* reunirá en nombres y proposiciones la dispersión de la duración y dejará entender el *ser* y el *ente*.

De esta manera, la exégesis que realiza Heidegger de las palabras que conforman la expresión “fenomenología”, ratifican lo propuesto de que todo intento fenomenológico incluye una relación entre *referente* y *lenguaje*, entre lo que aparece y el modo de significarlo y de decirlo, tal como lo hemos propuesto desde Husserl, de hecho Heidegger afirmará:

“La expresión “fenomenología” puede formularse en griego así: “λέγειν τὰ φαινόμενα”.<sup>114</sup>

Donde referente y significado, lenguaje y fenómeno aparecen, en la expresión misma “fenomenología”, íntimamente unidos:

“En la manera concreta de llevarlo a cabo tiene el hablar (permitir ver) el carácter del proferir sonidos, voces, vocablos, palabras. El “λόγος” es “φωνή” y además “φωνή Μετά φαντασίας” –sonidos o voces en que siempre se avista algo.”<sup>115</sup>

Si lo que se avista en Heidegger es el *ser* que tiene como horizonte de su aparecer el *tiempo*, entonces, en la palabra, la *esencia* se muestra en el momento de tornarse nombre, la palabra entraña, en Heidegger, el lapso de tiempo y la memoria que lo recupera.

---

<sup>113</sup> Idem pag.41.

<sup>114</sup> Idem pag.45.

<sup>115</sup> Idem pag.43.

Heidegger superaría así la visión estática de la palabra husserliana, la cual sólo se ajusta al sentido epistemológico que se le da después del recorrido noético-noemático desde el que Husserl construye su referente. En Heidegger, la palabra, desde su referente, será *kerigma* en el fondo de un *fiat* desde un lenguaje históricamente constituido. Sin embargo en Heidegger, desde su ontología fenomenológica también se da una adecuación entre lo que se dice y lo que se muestra dentro del lenguaje ontológico del ser:

“El “λόγος” permite ver algo (“φαίνεσθαι”), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros.”<sup>116</sup>

Al igual que en Husserl donde el aparecer noético-noemático del fenómeno determina el lenguaje con el corsé epistemológico de la “proposición noemática”, también en Heidegger el fenómeno que se muestra ontológicamente, determinará el lenguaje, es decir, el lenguaje estará determinado por el *ser* que se muestra desde la analítica existencial:

“El “ser verdad” del “λόγος” como “αλήθειαι” quiere decir: en el “λέγειν” como “αποφαίνεσθαι”, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto*.”<sup>117</sup>

El lenguaje descubre, pues, los entes, descubre y manifiesta lo que el *ser* es, el corsé ahora no es epistemológico sino ontológico. Así, para Heidegger, el lenguaje será siempre apofántico, manifestativo<sup>118</sup> del *ser*, donde referencia y significación, fenómeno y logos vuelven a coincidir. En Heidegger pues, la *hermenéutica* no obstante haberse liberado del yugo epistemológico impuesto al lenguaje por Husserl, está ya determinada por el *ser* que en ella aparece:

“ El “λόγος” de la fenomenología del “ser ahí” tiene el carácter del “ἐρμηνευειν”, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al “ser ahí” mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser.”<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Idem

<sup>117</sup> Idem

<sup>118</sup> En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger nos hablará del lenguaje como *casa del ser*, sintetizándonos, en esta expresión, la adecuación entre ser y logos supuesta en él. Cfr. Heidegger M., *Carta sobre el humanismo*, (Trad. Elena Cortés y Arturo Leyté, Alianza Editorial), Madrid, 2000, Pág. 19.

<sup>119</sup> Heidegger M., *El Ser y El tiempo...* § 7



Levinas, por su parte, buscará precisamente decir su fenómeno, el aparecer de la *alteridad*, más allá del lenguaje epistemológico y ontológico, de ahí que este trabajo de investigación proponga, más adelante, la *tensión* semántica y metafórica del *como-si* para decir el no-fenómeno, como el único modo en que lo que “aparece” en Levinas, puede ser dicho en el *Decir*, relación fenomenológica con el exceso del *Infinito* que después se concretizará en una relación ética. Queda así concluido, de manera breve, este apartado sobre la *fenomenología hermenéutica* de Heidegger, la cual versa sobre el aparecer del ser en el *ahí* existencial del Dasein, fenomenología que en apariencia es una superación de la *fenomenología estática* de Husserl y su deficiente concepción del tiempo, pero que en realidad se mueve en los mismos supuestos de la sincronía de la representación, sólo que ahora el tiempo en el devenir existencial del ser-ahí, es el tiempo presente del ser, tiempo presente del ser que domina la *palabra* e introduce la *referencia* en la ontología, dominación en donde la relación con el *otro* como ser-ahí-con se da en el *ahí* abierto en el ser-en-el-mundo del Dasein. Pasemos ahora, antes de acercarnos a la fenomenología de Levinas y a su modo de explicar la relación fenomenológica, a la *fenomenología de la pasividad*, intentando descubrir en ella como propuesta explicativa de la filosofía de Levinas, los mismos elementos que hemos destacado en Husserl y en Heidegger.

### III. FENOMENOLOGÍA DE LA PASIVIDAD

El modo de hacer fenomenología y el uso del lenguaje con el cual dicen su referencia tanto Husserl como Heidegger, son los antecedentes fenomenológicos que se encuentran detrás del pensamiento de Levinas. La *fenomenología de la pasividad*, propuesta por Pedro Enrique García Ruíz, en su tesis de maestría: *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad*,<sup>120</sup> mantenida y desarrollada en sus investigaciones posteriores, es un intento explicativo del *modo* como Levinas hace fenomenología. De hecho es una explicación que surge tomando como punto de referencia la primera obra publicada de Levinas: *La Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,<sup>121</sup> obra que desarrolla la primera exposición seria y relativamente completa en lengua francesa de la madurez de Husserl y que al mismo tiempo señala ya, en Levinas, una inicial apertura hacia Heidegger. La *fenomenología de la pasividad* como intento explicativo de la fenomenología de Levinas se sitúa en este nivel inicial del pensamiento levinasiano, pues es un intento de explicación muy heideggeriano<sup>122</sup> que no toma en cuenta la evolución posterior del pensamiento de Levinas en su retorno a Husserl<sup>123</sup> ya que confunde, desde las “síntesis pasivas” por la recuperación de la «sensibilidad», la *alteridad* con el *horizonte de sentido*,<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> García Ruiz P. E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1999, 211pp.

<sup>121</sup> Levinas E. *Théorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930, 3ª. Edición (Paris, Vrin, 1970). Trad. española: *La Teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

<sup>122</sup>“En la crítica de Levinas a la analítica intencional elaborada en la *Theoría de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, constatamos la apropiación de la revisión heideggeriana del concepto de intencionalidad.” García Ruíz P.E., *Emmanuel Levinas, Fenomenología y subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1999, p. 127.

<sup>123</sup> Retorno que en sus articulaciones concretas exige una explicación muy detallada a la cual nos referiremos posteriormente desde las obras: Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1978, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (traducción al castellano por Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 67-115.) y, Levinas E., *De Dieu qui vient à l'idée, Librairie philosophique*, Vrin, Paris, 1982. *De Dios que viene a la idea*, (Trad. española Graciano González R. – Arnaiz y José María Ayuso, Caparrós Editores, Madrid, 1994, Pág. 19-71.)

<sup>124</sup> La postura de Pedro Enrique García Ruíz es ambigua a este respecto, pues no obstante recuperar en estudios posteriores la «sensibilidad» en detrimento del «Stimmung» (estado afectivo pre-reflexivo), seguirá uniendo a la «síntesis pasiva» una “intencionalidad horizontal”, negándose así en la interpretación que hace de Levinas, a retornar definitivamente de Heidegger a Husserl, de esta manera afirma: “Frente a las dos alternativas que ofrecen los planteamientos fenomenológicos –alternativas íntimamente unidas en el pensamiento de Husserl– a saber, concebir a la subjetividad como el origen (*Ursprung*) del sentido o como el resultado de múltiples síntesis pasivas, Levinas optará por la segunda. Esta tesis implica la idea de horizontes de sentido, y dicha “intencionalidad horizontal” “existe siempre antes que la exponga el sujeto de la reflexión”. Desde una perspectiva de análisis genético, lo anterior significa que cuando el sujeto reflexiona “ya tiene un mundo dado de antemano.” García Ruíz P. E., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas” en *Theoría*, Junio 2000, pag. 51. Nosotros creemos que el primer contacto de la subjetividad pasiva desde la sensibilidad se da en el encuentro con el *otro*, encuentro primero en el que no media ni mundo ni horizonte de sentido, y en el que el *otro* es absolutamente *otro* y no *ser-ahí-con* en el horizonte del mundo. Pedro Enrique García une a las “génesis

siendo que Levinas llama a la ética filosofía primera precisamente porque la relación que a él le interesa, es la relación con el *otro*,<sup>125</sup> con el *existente*, no con la *existencia*:

“Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes – se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro.”<sup>126</sup>

Levinas, pues, en el desarrollo posterior de su pensamiento, no hablará de una relación con el *horizonte de sentido*, sino con el *otro*. Desde estos propuestos entremos más en detalle en lo que se entiende por *fenomenología de la pasividad*.

### A) El concepto

Se entiende por *fenomenología de la pasividad* la confluencia dada en el pensamiento Levinas entre el *análisis genético* de Husserl y el *análisis afectivo* de Heidegger:

“Levinas [...] logra hacer confluír el análisis genético de Husserl con el análisis afectivo<sup>127</sup> de Heidegger de una manera sumamente creativa en tanto que articula ambos métodos en lo que podríamos llamar una *fenomenología de la pasividad*.”<sup>128</sup>

---

pasivas” el *horizonte de sentido*, entonces la pregunta sería, el *horizonte de sentido* como ser-en-el-mundo ¿es alteridad o mismidad?.

<sup>125</sup> “Lo otro (*autre*), absolutamente otro, es el Otro (*Autrui*). El Otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino la original excepción al orden”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pág. 31.(32).

<sup>126</sup> E. Levinas. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, p.195.

<sup>127</sup> Las síntesis de correlación pre-temática que se dan en el sujeto como afecciones por su pasividad, corresponderían, según Pedro Enrique García Ruíz, al *Stimmung* heideggeriano, a ese abrirse a ser-en-el-mundo pre-reflexivo abierto por la afección. Creemos, más bien, que la afección pasiva levinasiana, se da en la subjetividad por su relación con la *alteridad* desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, y no desde un mundo “dado de antemano”. Además la afección pasiva desde la *alteridad* permite la irrupción de la temporalidad diacrónica, mientras que la afección del *Stimmung* heideggeriano desde el mundo dado de antemano presupone una temporalización del tiempo como sincronía, temporalización que se aleja del modo de concebir el tiempo desde la sensibilidad levinasiana. En Levinas se da una afección diacrónica no sincrónica.

<sup>128</sup> García Ruiz P. E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1999, pág. 120.

La *fenomenología de la pasividad*, en su vertiente heideggeriana, señala, en el origen, las “sedimentaciones de sentido” que conforman la historia de la subjetividad, posibilitando así el planteamiento de cuestiones fundamentales para la *hermenéutica*. Pone el origen en lo pre-reflexivo heideggeriano, en lugar de ir a la *alteridad* como punto de partida, aterrizando así, desde la “intencionalidad horizónica”, en un mundo dado de antemano:

“Esta tesis [se refiere a las “síntesis pasivas”] implica la idea de horizontes de sentido, y dicha “intencionalidad horizónica” “existe siempre antes que la exponga el sujeto de la reflexión. Desde una perspectiva de análisis genético, lo anterior significa que cuando el sujeto reflexiona “ya tiene un mundo dado de antemano”. Las sedimentaciones de sentido, que conforman la historia de la subjetividad, posibilitan el planteamiento de cuestiones fundamentales para la hermenéutica<sup>129</sup> filosófica.”<sup>130</sup>

Por tanto, un problema fundamental de la *fenomenología de la pasividad* es que confunde en el núcleo mismo de lo pasivo, la «sensibilidad diacrónica» ante el encuentro del *otro* que Levinas recupera desde las «síntesis pasivas» en su retorno a Husserl, con la «afección sincrónica» pre-reflexiva heideggeriana la cual supone un mundo dado de antemano:

“El análisis heideggeriano del Stimmung, no se encuentra alejado de ciertas tendencias que la fenomenología husserliana empezaba por entonces a desarrollar plenamente, me refiero al carácter pasivo de la subjetividad.”<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Nosotros propondremos, interpretando a Levinas no desde una “fenomenología de la pasividad” sino desde una “fenomenología de la alteridad”, que a la relación subjetividad-otredad se accede no desde una “hermenéutica” sino desde una “poética”, la *poética* de la “exasperación de sentido”. Más allá de la fenomenología husserliana de la «mención pura» donde coinciden la noésis y el noema, está la *hermenéutica* como paso de la «mención pura» a la libertad del *ser* y del sentido, y más allá de «hermenéutica» está la “*poética*” como lo *más allá* del ser. Levinas se situará en este último nivel siguiendo la siguiente secuencia: de la «mención pura» a la hermenéutica del *ser* y del sentido, y de ésta última a la creación poética de la “exasperación del lenguaje” como indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo, exasperación donde como punto de partida lo noético con la noemática no coinciden. En realidad el pensamiento de Levinas se presenta como un problema de lenguaje.

<sup>130</sup> García Ruiz P. E., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas” en *Theoria*, Junio 2000, p.51.

<sup>131</sup> García Ruiz P. E., *Emmanuel Levinas: fenomenología y subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1999, pág. 120.

Nosotros creemos más bien que el punto de partida de Levinas, por el movimiento de retorno a Husserl que hemos señalado, es la crítica a la relación fenomenológica originaria noé-sis-noema,<sup>132</sup> desde la que Levinas yendo hacia atrás de ella en una búsqueda del origen más allá del origen establecido por Husserl, descubrirá la «sensibilidad» como la mediación pasiva entre los términos de la relación, *sensibilidad* que no es *afección* (*Stimmung*) ante un mundo dado de antemano, sino pasividad radical provocada por el encuentro de la alteridad absoluta del *Otro*. Por tanto, desde la *sensibilidad*, ya no sería la actividad del sujeto, y la evidencia y manifestación del ser surgida de la adecuación entre noé-sis y noema la que se impondría, sino la pasividad desde la inadecuación como modo originario ante la irrupción de lo totalmente *Otro*. La *sensibilidad* abriría paso a trascender el ser y el mundo dado de antemano. Levinas retorna a Husserl para descubrir, desde la pasividad de la *sensibilidad*, el ámbito de alteridad más allá de cualquier horizonte de sentido. Levinas se da cuenta que la única manera de superar a Heidegger es volviendo al punto de partida de toda fenomenología: la relación noético-noemática, y desde aquí, mediante su crítica, reconstruir nuevamente la reflexión fenomenológica, de ahí que el título de uno de los apartados más importantes de su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia sea: de la intencionalidad al sentir*.<sup>133</sup>

## **B) La pasividad: sensibilidad o afección**

El *Stimmung* ofrece pues una relación con el “mundo”, la *sensibilidad* con lo “otro”, el primero presupone una temporalidad sincrónica, el segundo una temporalidad diacrónica. Hay, por tanto, una diferencia fundamental entre pasividad como «sensibilidad» y pasividad como «afección». Para poder entender esta diferencia hagamos la siguiente distinción: a la pasividad como «sensibilidad» correspondería lo *pre-dóxico*, ámbito en que se pretende liberar la fenomenalidad del fenómeno de la conciencia hasta recibirlo como alteridad en la diacronía, por tanto, en la pasividad como «sensibilidad» el “fenómeno” del conocimiento será sustituido por la *revelación* de la “alteridad”. Por su parte a la pasividad como «afección» (*Stimmung*) correspondería lo *pre-reflexivo*, que pretende descubrir más allá de la metafísica de la conciencia una ontología fundamental de la existencia desde el “ser-ahí”, por

---

<sup>132</sup> “Una de las tesis principales sostenida en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noé-sis-noé-ma* el título de estructura primordial.” Levinas E., *Totalidad e Infinito ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 299.

<sup>133</sup> Levinas E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 69–117.(43-99).

tanto, en la pasividad como «afección» el “fenómeno” del conocimiento es sustituido por la sincronía de un mundo dado de antemano como estructura de la existencia, descubierto este desde la afección pre-reflexiva. Levinas y Heidegger coinciden en que el plano experiencial es anterior a la actividad teórica del sujeto que piensa, sin embargo el plano experiencial de Levinas va más allá de un simple modo de ser ontológico, la *experiencia* que invoca Levinas no es experiencia del ser (*Seinserfahrung*), ni siquiera experiencia del mundo (*Welterfahrung*), sino una *experiencia inmediata* y bruta que será explicada como sensibilidad en la diacronía, en un sentido muy próximo a la utilización del término por el empirismo clásico,<sup>134</sup> distinguiéndose, no obstante, a la vez de éste, porque la sensibilidad levinasiana no describirá un movimiento *centrípeto* hacia el interior de la actividad del sujeto en el conocimiento su objeto, la sensibilidad levinasiana como punto de partida, más bien, describirá un movimiento *centrífugo* que le permitirá descubrir la pasividad originaria del sujeto y su absoluta dependencia de lo totalmente *otro*. El plano experiencial pre-dóxico del que parte Levinas no se sitúa, pues, en el plano del *Stimmung* (temple anímico) heideggeriano como estado afectivo pre-teórico que ofrece una relación con el mundo anterior a la establecida por la reflexión del sujeto trascendente, y que se constituye ontológicamente como uno de los modos de ser del Dasein. Evidenciamos en Levinas desde la «sensibilidad» que hace posible la experiencia, un retorno de Heidegger a Husserl, retorno

---

<sup>134</sup> La experiencia en el sensualismo está abocada al conocimiento de los objetos y de las cosas, así, Bacon identifica el conocimiento humano con la *experiencia*, negando por completo todo conocimiento que no fuera experimental, todo raciocinio del llamado entendimiento puro que tuviera la pretensión de ser un conocimiento de las cosas, siendo así, objeto de experiencia, sólo los objetos naturales, dando así, Bacon sólo valor, a una cosmología racional empírica. Por su parte, Locke limita aún más el alcance científico de la *experiencia*, pues no será ya ésta un conocimiento de las cosas naturales, sino de las cosas perceptibles o sensibles, de esta manera, si Bacon había declarado imposible la ciencia de lo sobrenatural, Locke va más lejos y declara imposible la ciencia de lo suprasensible, así, sólo se puede conocer lo que es percibido por nuestros sentidos dentro del ámbito de lo comprobable. Berkley, por su parte, analiza las cosas sensibles y encuentra que éstas están compuestas únicamente de impresiones sensibles, es decir, de representaciones o ideas formadas en nosotros, identificando así, Berkley, las cosas sensibles y las ideas, ideas que, como hemos dicho, son impresiones sensibles. Por consiguiente, el conocimiento experimental para el sensualismo como filosofía consiste en percepciones sensibles, percepciones que son impresiones, impresiones que son representaciones que tienen como punto de partida la experiencia sensible. El sensualismo quiere evitar la sincronía representacional y a-experiencial de las construcciones puras y, sin embargo, al buscar el conocimiento de las cosas, no abandona el paradigma de la sincronía y la representación. La pretendida aposterioridad de la sensación con la que los sensualistas quieren cuestionar las construcciones puras del racionalismo, se mueve aún en el apriorismo de la representación, pues la sensación, en esta filosofía, está orientada inmediatamente a la actividad del conocimiento dado en la ciencia. Por el contrario, en Levinas, la aposterioridad de la sensación y la recuperación de lo sentido, más allá de ser la base de la actividad del conocimiento al proporcionar a éste el material para la sincronización representativa de la impresión, nos descubre más bien, una pasividad radical ante lo *otro*, campo infinito de una experiencia de la trascendencia situada más allá de la sincronía del conocimiento, así, la aposterioridad de la sensación en Levinas es un cuestionamiento a la ciencia de lo sensible y a la construcción pura, siendo el punto de arranque para un nuevo modo de relación más allá del objeto. En Levinas pues, la sensación, no está orientada a la sincronía de la representación, sino a la diacronía de lo radicalmente *otro*.

que establece como punto de partida de su análisis de la «experiencia», una crítica a la relación noética-noemática, crítica que permite la irrupción de lo *otro* en diacronía y la superación del *ser*.

De esta manera, si hablamos de lo *pre-dóxico* como *estado afectivo* desde una analítica del Dasein que nos lleva a una estructura de la existencia como ontología fundamental, estaríamos hablando del *ser* y no de la *alteridad*, ya que desde la «afección» se descubre, por el mundo dado de ante mano, que el «ser-ahí» es ser-en-el-mundo, y desde este existenciarío ontológico se descubre también lo “a la mano”, lo “ante los ojos” y el “ser-ahí-con” con los que se enfrenta el Dasein. Unir *alteridad* y *ser* en el pensamiento de Levinas es contradictorio ya que eso es precisamente lo que Levinas quiere evitar, y es a nuestro juicio en lo que cae la *fenomenología de la pasividad*:

“Mi mundo (*Selbswelt*) como mundo entorno ha sido constituido pasivamente: la alteridad ha hecho posible, en tanto sedimentación de sentido, que este mundo sea un mundo a interpretar, por el que adquiero conciencia de mi propia dimensión personal. El mundo común (*Mitwelt*) es resultado de una interacción entre la subjetividad y las capas de sentido que conforman el horizonte histórico y social.”<sup>135</sup>

Por tanto, la *fenomenología de la pasividad* se detiene en el primer nivel de evolución del pensamiento levinasiano en la aproximación temprana de Levinas a Heidegger, no recuperando el camino posterior de retorno de Heidegger a Husserl que emprenderá Levinas. De esta manera, la *fenomenología de la pasividad* no pasa de la relación sujeto-objeto a la relación subjetividad-alteridad, es decir, de lo epistemológico a lo ético para superar lo ontológico, más bien pasa de lo epistemológico a lo ontológico deteniéndose ahí, por eso cuando afirma:

“La necesidad [besoin] es un estado afectivo irreductible a un acto dóxico.”<sup>136</sup>

Tal afirmación en lugar de hacer hincapié en la pasividad de la necesidad, como estado que remarca la acción de la alteridad sobre la pasividad de la subjetividad, hace

---

<sup>135</sup> García Ruiz P. E., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Theoria*, Junio 2000, Pág. 53.

<sup>136</sup> García Ruiz P. E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México 1999, pag. 126.

hincapié más bien en la necesidad como afección pre-reflexiva que descubre desde la estructura de la existencia el ser del ente, la ontología fundamental. Por tanto, así como para Heidegger una de las preguntas base de su pensamiento es la pregunta ontológica sobre la *estructura* de la existencia, así el cuestionamiento base de la *fenomenología de la pasividad* es la pregunta por la *estructura* de la subjetividad, pero es una *estructura* que emerge, al menos desde su vertiente heideggeriana, desde un mundo dado de antemano:

“Por ello, Levinas –siguiendo a Heidegger- rechaza el análisis de la fenomenología estática en tanto que atribuye a los actos de conciencia el carácter de *fundamentum* del sujeto. [...] Así, la subjetividad se presenta como afectividad, es decir, es en el ámbito pretemático de los estados afectivos donde la existencia del sujeto se constituye.”<sup>137</sup>

Así, la *fenomenología de la pasividad* privilegiando el término *a quo* de la relación fenomenológica, da cuenta del problema de la subjetividad, no de la relación fenomenológica en cuanto tal y de las variaciones del marco conceptual fenomenológico que Levinas introduce:

“La fenomenología de la pasividad, con la cual Levinas pretende estudiar la estructura básica de la subjetividad, retoma a mi juicio, los siguientes elementos...”<sup>138</sup>

Su estudio quiere descubrir la estructura básica de la subjetividad desde un mundo dado de antemano. Las modificaciones del marco conceptual fenomenológico son vistas en función de la subjetividad que describen, cuando en realidad como ya hemos afirmado, el problema de la relación entre fenomenología husserliana–hermenéutica heideggeriana, con la manera de hacer fenomenología de Levinas, es primero problema de la variación del marco conceptual fenomenológico, por tanto, problema de método no de descripción de la subjetividad, problema de cómo se dice lo que aparece y de cómo se accede hasta ello, el “λέγειν τὰ φαινόμενα” apuntado desde Heidegger.

---

<sup>137</sup> Idem.

<sup>138</sup> Ibidem pag.122.



### C) Referente y significación

Por otro lado, la *fenomenología de la pasividad* al centrarse en la descripción de las estructuras básicas de la subjetividad, pierde el *referente*, es decir, pierde una reflexión de lo que por *sí mismo aparece*, y por lo mismo, al no tocar el problema del *referente*, no tiene una reflexión sobre la significación o lenguaje en el que el *referente* es dicho. Heidegger entendió perfectamente desde su maestro Husserl que el centro de todo análisis fenomenológico es el fenómeno y la manera en que el fenómeno se dice. Es desconcertante que la *fenomenología de la pasividad*, no obstante que recupera la “génesis pasiva” en la interpretación que hace de la fenomenología de Levinas, hable brillantemente de la subjetividad y no reflexione sobre el acceso que Levinas propone a la *alteridad* que por sí misma aparece. Por tanto, la propuesta de explicación de la fenomenología de Levinas llamada *fenomenología de la pasividad* se centra en los modos del cogito, en la línea de una descripción de la vertiente noética de la relación noético-noemática original. Le interesan las variaciones de los “modos” de la conciencia, no desarrollando el “*cogitatum*” del “*cogito cogitatum*” fenomenológico original. Se sitúa, pues, esta explicación en el paradigma cartesiano del pienso. Por el contrario, para nosotros la fenomenología antes que descripción del sujeto, es el estudio de una “relación”, estudio de la manera en que nos enfrentamos con *lo otro*, por eso para nosotros la propuesta fenomenológica levinasiana es un esfuerzo sostenido por superar la relación con *lo otro* más allá del *ser* y del *objeto*.

En resumen la *fenomenología de la pasividad* como clave de interpretación del pensamiento levinasiano, es un estudio dado desde la subjetividad descrita por las variaciones metodológicas que el primer Levinas (el de la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*) introduce en el método fenomenológico original. Esta fenomenología, teniendo presente la variación del marco conceptual, pero sin detenerse pausadamente en ella, hace una descripción de la subjetividad, pasándole inadvertido que son precisamente estas variaciones, del objeto a la alteridad y del sujeto a la subjetividad, las que permiten la pasividad de la subjetividad. La pasividad de la subjetividad es una consecuencia de la variación del marco conceptual; el descubrimiento paulatino de estas variaciones es uno de los cometidos de la presente investigación.

El análisis genético de Husserl recogido en el pensamiento levinasiano, correlato que conforma la *fenomenología de la pasividad*, introduce lo pasivo en todo análisis fenomenológico, de esta manera las «síntesis pasivas», no obstante decirnos algo de la

*subjetividad*, en realidad está en relación directa con la *alteridad* desde la que el sujeto será constituido, donde entonces el “yo” no es igual ya a sí mismo, pues es resultado de una acción que descansa sobre él en acusativo, en un «acusativo absoluto»:

“En dépouillant le Moi de son impérialisme, l’hétéro-  
affection instaure une indéclinabilité nouvelle: le soi,  
soumis à l’accusatif absolu...”<sup>139</sup>

Por tanto, la *pasividad* más que decir *subjetividad* apunta a la *alteridad*, o, en otras palabras, a la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, *inadecuación* situada en la diacronía, más allá de la sincronía del *ser* y del *objeto* de un mundo dado de antemano. Esto sucede, pues, como consecuencia de la variación a la que Levinas somete el término “ad quem” de la relación fenomenológica inicial pasando, del objeto, al “*Autrui*” de *Alter-huic*, es decir al “otro aquí”, variación en la que se vislumbrará la ética como filosofía primera. Sin embargo, esto sólo sucederá después de un largo y penoso recorrido de transformación del marco conceptual fenomenológico al que inmediatamente haremos referencia. Por tanto, la ética como filosofía primera es conclusión a la que se llega después de un largo camino recorrido y no punto de partida. Entremos ahora, desde la consideración de la fenomenología como *modo de relación*, al estudio de la *fenomenología genética*.

---

<sup>139</sup> “Al despojar al Yo de su imperialismo, la hetero-afección instaure una nueva indeclinabilidad: el sí mismo, sometido al acusativo absoluto”. Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, Pág. 192 -193.(193).

## IV. FENOMENOLOGÍA GENÉTICA<sup>140</sup>

Si las tres denominaciones de la fenomenología vistas anteriormente privilegiaban el término “a quo” (el sujeto) de la relación fenomenológica original, la *fenomenología genética* centra su atención en el término “ad quem” (el objeto), dando inicio así a la variación del marco conceptual fenomenológico. Este desajuste en la relación indicado ya en los principios mismos de la fenomenología, motivará, en el pensamiento de Levinas, un retorno a Husserl desde Heidegger, retorno que será el fundamento de la *inversión* en la dirección clásica del análisis fenomenológico, en donde la relación entre los términos, por la pasividad ante el encuentro del *otro*, termina invirtiéndose. Se propondrá entonces desde esta inversión dada entre los términos de la relación fenomenológica: *la génesis activa de la alteridad en el origen pasivo de la subjetividad*, inicio de lo que más adelante llamaremos una *fenomenología de la alteridad*.

El impulso que en Husserl lleva siempre hasta la cuestión del «principio» es capaz de sobrepasar las filosofías concretas que surjan después de él, incluida la del propio Husserl, eterna condena de volver a comenzar más allá de Husserl, porque después de todo, «la gran enseñanza de la reducción, es la imposibilidad de una reducción completa».<sup>141</sup> La arquitectónica en la obra misma del maestro invita a muchos fenomenólogos a buscar otros comienzos para dar satisfacción a la exigencia husserliana de originariedad,<sup>142</sup> por tanto, en la misma obra de Husserl, Levinas encontrará sugerencias que más allá del acto dóxico, apuntan ya hacia otros ámbitos fenomenológicos que serán desarrollados por él.

Partiendo de que la estructura noético-noemática es el centro de todo análisis fenomenológico y de que el carácter «constituyente» de la intencionalidad no crea objetividad, sino que la intencionalidad siempre parte de algo «dado», es que Levinas, en una potenciación del detalle crítico del «espíritu» husserliano más allá de la «letra»,<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Tomo la *fenomenología genética* como el primer momento explicativo de una *fenomenología de la alteridad*, es decir, las <génesis pasivas> son consideradas ya como el primer elemento que Levinas toma de Husserl en su afán de superar el *ser* de Heidegger. Así pues, las <síntesis pasivas> están ya en función de una *fenomenología de la alteridad* y de la *inversión* en la dirección clásica del análisis fenomenológico.

<sup>141</sup> Merleau Ponty M. *Phénoménologie de la perception*, (París, Gallimard, 1945) p. VIII.

<sup>142</sup> “La phénoménologie est pour une bonne part l’histoire des hérésies husserlinnes. La structure de l’oeuvre de maître impliquait qu’il n’y eût pas d’orthodoxie husserlienne”, Ricoeur P., *A l’école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1993, p. 156.

<sup>143</sup> “Este esquema [se refiere a la contraposición espíritu-letra] rige siempre la relación de Levinas con Husserl. El teoreticismo y el objetivismo serían la conclusión y la letra husserlianas que traicionan el espíritu del análisis

vuelve al problematismo de las cosas. Temas como la intuición, la intencionalidad y la sensibilidad serán tratados en sus obras posteriores a 1929. En este sentido se da en Levinas un retorno a Husserl desde Heidegger para superar a este último, como veremos a continuación. Detengámonos pues, en este retorno del pensamiento de Levinas rastreándolo en sus obras *De otro modo que ser o más allá de la esencia*,<sup>144</sup> *en Dios que viene a la idea*<sup>145</sup> y en *el Humanismo del otro hombre*,<sup>146</sup> teniendo en cuenta que las «génesis pasivas» a las que haremos referencia, no son el único punto que Levinas recupera de Husserl para superar al Heidegger de la concepción ontológica de la razón y de la dimensión sincrónica del tiempo.

### A) El retorno a Husserl desde Heidegger

El discurso filosófico levinasiano, en línea de continuidad fenomenológica criticará a Husserl y a Heidegger. Para lograr esto, se dará en Levinas el siguiente movimiento: retornará a Husserl desde Heidegger para corregir al primero y superar a éste último, según desarrollaremos en este apartado. El *totum* filosófico al que se enfrenta Levinas está determinado por una *concepción ontológica de la razón* y una *dimensión sincrónica de la temporalidad*, ambas características son supuestas por Levinas, tanto en Husserl como en Heidegger, en la crítica que de ellos hace. Sin embargo, Levinas encontrará en Husserl los medios necesarios para superar esta sincronía temporal y esta razón ontológica, así, desde la «sensación» se aproximará a las *síntesis pasivas* de Husserl, lo cual le llevará a descubrir que la fenomenalidad remite a algo *no develado*, trastocándose así la relación epistemológica sujeto-objeto propuesta desde la intencionalidad noético-noemática, ampliándose entonces el campo de la «experiencia trascendental» a “más allá” del *ser* y del *objeto*. Así, desde la *sensación* y la no actividad de las *síntesis pasivas* Levinas propondrá la relación de la subjetividad con el *Infinito*. La «sensación» desde el *otro* hará también que Levinas descubra como anterior a la “razón” intencional-ontológica, la «vigilia», como anterior a la “actividad” del “sujeto”, la «pasividad» de la subjetividad, y, finalmente,

---

intencional y de la fenomenología”. Derrida J., “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, pag. 117, Nota 10.

<sup>144</sup> Levinas E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1978, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, (Trad. española de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1999, 267 pp.).

<sup>145</sup> Levinas E., *De Dieu qui vient à l’idéé*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982. *De Dios que viene a la Idea*. (Trad. española De Graciano González-Jesús María Ayuso. Caparrós Editores, Madrid, 2001, 289 pp.)

<sup>146</sup> Levinas E., *Humanisme del’Autre Homme*, Fata Morgan, 1972, *El Humanismo del Otro Hombre* (trad. española Graciano González R.- Arnaiz, Caparrós, Editores, Madrid, 1998, 113pp.).

como anterior a la “temporalidad sincrónica” del *ser* y su “significación”, la «temporalidad diacrónica» del *Infinito* y la «no-significatividad». Desarrollaremos pues, primero, las dos características mencionadas que configuran el “totum” al que Levinas se enfrenta, para señalar después, los puntos donde Levinas retorna a Husserl para superar a Heidegger, no sin antes encontrar en la «sensación» el punto específico donde Husserl y Heidegger se encuentran en el pensamiento filosófico de Levinas, siendo ésta, el eje desde el que se corrige al primero y se supera al segundo. La comparación de algunos puntos de las obras de Levinas: *De Dios que viene a la idea* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, con las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, nos descubrirá el retorno fenomenológico que Levinas hace hacia Husserl para superar el impersonal neutro del *ser* de Heidegger, y poder así, afirmar, el aparecer diacrónico del *otro* como referente desde la *no-significatividad*. Para entender mejor la *no-significatividad* nos serán de mucha ayuda las reflexiones de Levinas sobre la *huella* hecha en su obra *el Humanismo del otro hombre* y la obra de Ricoeur *La metáfora viva*. En la *no-significatividad* también descubriremos, al final de este capítulo, y por la *tensión* de la frase metafórica y la *interanimación* que en ella se da entre *discurso especulativo* y *discurso religioso*, lo “judío” como parte integrante del pensamiento filosófico de Levinas, comencemos.

### 1) Concepción ontológica de la razón

Para Levinas el conjunto de la filosofía occidental esta montada en una *racionalidad onto-epistemológica*, la cual tiene como fundamento *el ser y la presencia*:

“Et cette nécessité pour la philosophie de demeurer, en tant que savoir, savoir de la *présence* et de l’être, ne pourra chez Husserl, pas plus que dans l’ensemble de la philosophie occidentale, ne pas signifier l’ultime figure du sensé...”<sup>147</sup>

Desarrollaremos aquí, brevemente, el punto en el que en Husserl, conciencia y *ser* se dan la mano, pues presuponemos en la “certeza del ser” de la *apodicticidad de la evidencia*, no el momento en que el sujeto deja de ser dueño del *ser* subordinándose a él,

---

<sup>147</sup> “ Y esta necesidad que tiene la filosofía de continuar siendo, en tanto que saber, un saber de la *presencia* y del *ser*, no podrá evitar significar en Husserl como en el conjunto de la filosofía occidental, la figura última de lo dotado de sentido.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag.51.(56).

para convertirse en su pastor, sino el momento en que los pensamientos de Husserl y Heidegger están más cercanos.

Ya hemos afirmado que la *evidencia* en Husserl establece, que todo pensamiento, es pensamiento de algo:

“Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo de «ella misma», con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda.”<sup>148</sup>

La *apodicticidad* añade a la *evidencia*, la absoluta imposibilidad de su no-ser, es decir, la imposibilidad de tener un pensamiento sin objeto:

“Pero una *evidencia apodíctica* tienen la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser.”<sup>149</sup>

La *apodicticidad* reafirma taxativamente que todo pensamiento es *indubitadamente* pensamiento de algo. La *indubitabilidad* del objeto afirma la existencia del *ser* de las cosas en el pensamiento de quien las piensa. Por tanto, la *apodicticidad* desde la *indubitabilidad* del *ser* es la absorción definitiva de toda posible epistemología en la ontología,<sup>150</sup> un contubernio entre ambas: la *apodicticidad* como *presencia* indubitable del *ser* de las cosas. Se dibuja ya aquí el privilegio que tiene el *dasein* heideggeriano, más allá de toda metafísica, de ser el hilo conductor hacia una apertura constitutiva que irremisiblemente desemboca en el *ser* mismo, pues los entes o las cosas sólo son por el *ser* que en ellos se hace manifiesto.

Levinas enfrentándose a este contubernio, criticará su interpretación ontológica de la razón e ira a la búsqueda de un otro pensamiento fundado en otro tipo de racionalidad:

---

<sup>148</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas...* § 6.

<sup>149</sup> Idem.

<sup>150</sup> Esta coincidencia entre ontología y epistemología también es tocada por Levinas en el *Humanismo del otro hombre* cuando afirma: “El «sujeto pensante» que busca esta disposición inteligible se interpreta, desde entonces, a pesar de la penosa tarea de su búsqueda y del genio de su invención, como un rodeo que el sistema del ser adopta para organizarse; rodeo que describe sus términos o estructuras para fijarse, para reunirse en un gran presente y también para resplandecer de verdad por todas partes, para aparecer. El sujeto deja ser al ser”. Levinas E., *Humanisme del' Autre Homme*, Fata Morgana, 1972. *El Humanismo del otro hombre* (trad. española González Graciano, Caparrós, Madrid, pag. 14).

"¿Quelle est cette pensée autre qui – ni assimilation, ni intégration- ne ramènerait pas l'absolu dans sa nouveauté au «déjà connu» et ne compromettrait pas la nouveauté du neuf en le déflorant dans la corrélation entre pensée et être, que la pensée insataure ?"<sup>151</sup>

La crítica la iniciará Levinas desde lo que él llama *inseguridad de la razón*, la cual supone una racionalidad que como lucidez se ejerce a la luz del *ser*, pero que está amenazada por la posible inconsistencia del ser manifestado:

"Parler d'*insécurité de la raison*, n'est-ce pas admettre, implicitement, une raison en guise de lucidité s'exerçant dans la lumière de l'être, mais menacée par l'inconsistance possible de l'être manifesté, menacée par l'illusion? "<sup>152</sup>

Levinas propondrá desde esta crítica y siempre en línea de continuidad fenomenológica, otro tipo de racionalidad, indicando ya en la unicidad del sí-mismo dimensiones que quedan más allá del sujeto cognoscente de Husserl y del *Dasein* de Heidegger:

"...cependant, dans le présent essai, on conteste précisément cette interprétation ontologique de la raison pour s'acheminer vers une raison entendue comme *veillee* où objectivité et objectivation ne se lèvent qu'à une certaine profondeur, là où le sommeil n'est pas encore dissipé. "<sup>153</sup>

La razón como *vigilia* es la apertura abierta en el sí-mismo desde la novedad de lo *otro*, para tener un pensamiento más allá de la correlación dada entre *evidencia* y *ser*.

Levinas propondrá también otro tipo de *apodicticidad*, según desarrollaremos con mayor amplitud más adelante:

---

<sup>151</sup> "¿Cuál sería este otro pensamiento que -sin ser asimilación, ni integración- no recondujera lo absoluto en su novedad a lo «ya conocido» y no comprometiera la novedad de lo nuevo desflorándolo en la correlación entre pensamiento y ser, que el pensamiento mismo instaura?". Levinas E., *De Dios que viene a la idea....* pag. 12. (9).

<sup>152</sup> "Hablar de inseguridad de la razón ¿no es admitir, implícitamente, una razón como lucidez que se ejerce a la luz del ser, pero que está amenazada por la posible inconsistencia del ser manifestado, que está amenazada por la ilusión?". Ibidem pag. 33 Nota 1. (35 Nota 1).

<sup>153</sup> "Sin embargo en este ensayo criticamos precisamente esta interpretación ontológica de la razón para conducirla hacia una razón entendida como *vigilia* en la que objetividad y objetivación no surgen más que en una determinada profundidad, allí donde el sueño no se ha disipado todavía". Ibidem pag.33 Nota 1. (35 Nota 1).

"L'indubitable apodictique ne vient d'aucun trait nouveau de l'évidence qui lui assurerait une meilleure ouverture sur l'être ou une nouvelle approche. Il ne tient qu'à l'approfondissement de l'évidence, à un changement de niveau où, de l'évidence qui l'éclaire, le sujet se réveille comme d'un 'sommeil dogmatique'."<sup>154</sup>

Levinas pues, en contra de la racionalidad ontológica en la que se encuadran Husserl y Heidegger propone, por el cambio de nivel, y siempre en línea de continuidad fenomenológica, una racionalidad del espíritu que no se reduce ni a saberes, ni a certezas, y que yendo más allá del *ser* y la *presencia*, es designada con el término *despertar*. Este otro nivel, distinto y anterior a la racionalidad ontológica, en que la unicidad del sí-mismo se despierta, será todo el ámbito de la subjetividad descrita desde la irrupción y novedad de lo totalmente *otro*, tema a tratar en el capítulo tercero de esta tesis.

## 2) Dimensión sincrónica de la temporalidad

El *totum* filosófico al que se enfrenta Levinas está determinado también por *una concepción sincrónica de la temporalidad*, sea esta epistemológica u ontológica.<sup>155</sup> Así, cuando Husserl analiza la temporalidad como el propio fluir interno de la conciencia,<sup>156</sup> esa temporalidad queda constituida a su luz como una *sincronía total* y transparenten dentro del acto noético, como «presencia» permanente del objeto ante el sujeto. Se da, pues, en Husserl, una *sincronía temporal* en la permanencia constante del objeto en el acto intencional noético.

Heidegger, por su parte, criticando toda «metafísica», afirmará que Husserl sostiene una deficiente concepción de la temporalidad desde su «presencia» permanente del objeto ante el sujeto, traducida ésta, en la «intuición» y presentada como acto cognoscitivo por

---

<sup>154</sup> "Lo indubitable apodíctico no proviene de ningún rasgo nuevo de la evidencia que viniera a asegurarle una apertura mejor sobre el ser o un acercamiento nuevo. No tiene que ver sino con la profundización de la evidencia, con un cambio de nivel en el que sujeto, partiendo del evidencia que le ilumina, se despierta como de un «sueño dogmático»". Ibidem pag.42. (45-46).

<sup>155</sup> Más adelante veremos que esta *temporalidad sincrónica* está implícita en la vivencia intencional del objeto husserliano y en el estatuto ontológico de lo sentido desde el *Stimmung* en Heidegger. Por el contrario, Levinas, desde la *sensación*, pretende situarnos más allá de la sincronía dada en el *Stimmung* y en la vivencia intencional, en un otro modo de sentir el tiempo desde el *otro*.

<sup>156</sup> Concepción que Husserl llevo a su perfección en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, un texto editado por Heidegger en 1928 a partir de una redacción de E. Stein, obra a la que haremos referencia en el estudio de la temporalidad que llevaremos a cabo en el capítulo tercero.



excelencia. Para Heidegger esta concepción del tiempo, conduce por fuerza, a una pseudoconcepción de la temporalidad, en la que el presente es realidad actual y en plenitud del pasado y hasta del futuro en tanto que proyectado, en otras palabras, el *anhelo* que Heidegger descubre en toda metafísica de ofrecer su propio presente como plenitud total, por identificar su presente con la eternidad en plenitud. Esto lleva a Heidegger a denunciar cómo la «metafísica» confunde el *ser* mismo con un *ente* concreto, al que gratuitamente se privilegia como encarnación suficiente del *ser* eterno.

En línea de continuidad fenomenológica, para Heidegger, la fenomenalidad de lo que aparece (no ya los *objetos* en la conciencia, sino el *ser*) no puede separarse del tiempo. El tiempo ofrece el aspecto de un peso exterior para toda intencionalidad consciente, algo que la conciencia no puede dominar.<sup>157</sup> No es ya la conciencia en su eterno presente la que constituyen las cosas, sino el *Dasein*, el que, desde su *historicidad*, permite que la *temporalidad* sea el sentido de la comprensión del *ser* por el cual todas las cosas son, el *Dasein* tiene el privilegio ontológico de ser la apertura al *ser* de las cosas. Para Heidegger el *Dasein* no sólo tiene una *historia* narrable, sino que es *histórico*, es decir, no es realidad dada, más bien, es proyecto que tiene en su *historicidad* el hilo conductor hacia el *ser* y hacia toda comprensión de su sentido. En Heidegger el *ser* que aparece, es, pues, inseparable de la comprensión del *ser* que se desarrolla como *tiempo*.

Paradójicamente si Heidegger critica a Husserl su deficiente concepción de la temporalidad por su presentismo gnosceológico en el acto intencional noético, Levinas criticará como *sincrónica* la temporalidad del *ser* de Heidegger, es decir, para Levinas no están lejos uno del otro, y Heidegger cae en lo que él mismo critica. Si en Husserl el objeto está presente y permanece nítidamente presente en la conciencia como noema después de la reducción trascendental, en Heidegger, no obstante que este propone la temporalidad como hilo conductor de la comprensión del *ser*, el único tiempo es la temporalidad sincrónica del *ser* o la neutralidad sincrónica impersonal del "hay".<sup>158</sup> Levinas igualará el eterno

---

<sup>157</sup> La historicidad apuntada en el *Dasein* permite descubrir que la conciencia del sujeto reducido no domina el tiempo íntegramente. Para Heidegger el ámbito descubierto desde la historicidad del *Dasein* más allá de la presencia del objeto del acto intencional noético, es el ámbito del *ser* y de toda comprensión de su sentido, ámbito en el que el sujeto es sólo uno de sus momentos. El que la conciencia no domine el tiempo íntegramente permite a Heidegger la irrupción del *ser* en su sincronía. Por el contrario, para Levinas, el descubrimiento de que la conciencia no domina el tiempo tendrá un significado que le permitirá situarse, más allá de la razón ontológica y de la sincronía, en el contacto y el encuentro con el *otro*.

<sup>158</sup> Desde sus obras más tempranas Levinas hace referencia a este impersonal neutro del *Hay*. "Pues el *ser* ante el que, con la desaparición del mundo, nos volvemos vigilantes no es una persona, ni una cosa, ni la

presente del objeto en el acto intencional noético con la temporalidad sincrónica del *ser* de Heidegger. La presencia inmutable del objeto y la permanencia del *ser* son equivalentes. La sincronía ontológica se iguala a la sincronía epistemológica. Levinas buscará, entonces, una salida de este círculo agobiante que unifica lo real dentro de la primacía de la totalidad y que se constituye como dueño del ente y del discurso. Para lograr esto Levinas retornará a Husserl desde Heidegger, y, en línea de continuidad fenomenológica, reafirmará las “síntesis pasivas” recobradas desde la «sensación» y propondrá, desde la irrupción del *Infinito*, la temporalidad diacrónica sentida desde el *otro*. Una concepción ontológica de la razón y una dimensión sincrónica de la temporalidad son pues, las dos características básicas que Levinas encuentra en el *totum* filosófico al que se enfrenta y al que pretende superar.

### 3) El retorno a Husserl

Entre 1930 y 1945 para Levinas pasaron muchas cosas y la mayoría de ellas no eran ajenas al pensamiento de Heidegger, de esta manera, Auschwitz no es un hecho aislado, sino que responde a una *lógica* en toda la brutalidad de su desenmascaramiento, lógica en la que el círculo sincrónico del *ser* se cierra en medio de una actitud de alérgia a *lo otro*, aniquilando, para siempre, los deseos de trascendencia de este último desde la oscuridad de una noche en la que no hay nada pero que todo lo invade con su presencia desde la neutralidad impersonal del *ser*. Levinas, sobreviviente de la totalidad ontológica que fundamenta el totalitarismo político y la visión dialéctica de la historia del nazismo, invirtiendo el sentido de la diferencia ontológica heideggeriana, pondrá de pie de nuevo al sujeto no aniquilado por el sistema ni por el poder político, esto constituye *el primer punto de retorno* a Husserl frente a Heidegger, así, Levinas, afirmará frente al impersonal *hay* de la sincronía del *ser*, la excentricidad de la conciencia y la permanencia de una vida subjetiva que, como singularidad, se complace en su excepción:<sup>159</sup>

---

totalidad de las personas y de las cosas. Es el hecho de que se es, el hecho de que *hay*” Levinas E., *De l’existence à l’existant*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1947. *De la existencia al existente* (trad., española Patricio Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2000, pag. 24). *Hay*, en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal. Anonimato esencial. Ya en esta obra Levinas indica la dirección que tomará su enfrentamiento con Heidegger: una restitución del ente frente a la neutralidad del *ser*, del existente frente a la existencia, en la diacronía del tiempo.

<sup>159</sup> Más adelante veremos cómo Levinas afirma en la *hipóstasis* misma de la subjetividad una excepción que no se dice ya en términos de ser: “Nuestra interrogación sobre *lo de otro modo que ser* presenta en la hipóstasis misma del sujeto, en su subjetivación, una excepción, un no-lugar más acá de la negatividad [...] un al *margin*

“Mais cet écart vient-il du sujet? Vient-il d'un *étant* soucieux de son être et persévérant dans l'être, d'une intériorité revêtue d'une essence de personnage, d'une singularité se complaisant dans son exception, soucieuse de son bonheur – ou de son salut – avec ses arrière-pensées privées au sein de l'universalité du vrai? Est-ce le sujet lui-même qui aura creusé un vide pour idéologie, entre lui et l'être? Ce vide ne dérivet-il pas d'une rupture antérieure aux illusions et aux ruses qui l'emplissent, d'une interruption de l'essence, d'un nonlieu, d'une «utopie», d'un pur intervalle de l'*epoché* ouvert par le désintéressement?”<sup>160</sup>

La cuestión, por tanto, no es volver a Husserl por volver, porque terminaríamos desembocando en lo mismo, más bien, desde este retorno, se buscará una salida que rompa el círculo del *ser*. El *desinteresamiento* que pone de pie al sujeto, nos llevará, al mismo tiempo, a modificar la teleología del acto de conciencia tal como lo entiende Husserl, pues el *Infinito* que provoca este *desinteresamiento*, no será ya término *ad quem* de la relación sino punto de partida que invertirá la dirección clásica del análisis fenomenológico. Levinas restituirá pues, al sujeto como *subjetividad* desde el *desinteresamiento* por la interrupción de la esencia, encontrando, en la excentricidad de la conciencia provocada por la irrupción del *Infinito*, un reducto que escapa a la sincronía del ser.<sup>161</sup> La «sensación» que lleva a la pasividad, será la característica principal de esta *subjetividad*.

---

de lo absoluto que ya no se dice en términos de ser.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 63.(35). En el capítulo tercero analizaremos la relación que se da entre *lo de otro modo que ser* y la unicidad del sí-mismo para que se de la subjectivación o la hipóstasis del yo, resaltamos sólo aquí cómo Levinas propone en la subjectivación misma una ex-ception.

<sup>160</sup> “Ahora bien, ¿proviene esta separación del sujeto? ¿Proviene de un *ente* preocupado por su ser y perseverante en el ser, de una interioridad revestida de una esencia de personaje, de una singularidad que se complace en su ex-ception, preocupada por su felicidad - o por su salvación -, con sus reticencias privadas en el seno de la universalidad de lo verdadero? ¿Es el propio sujeto quien ha cavado un vacío en forma de ideología entre él y el ser? ¿Este vacío no deriva de una ruptura previa a las ilusiones y a las astucias que lo saturan; no deriva de una interrupción de la esencia, de un no-lugar, de una «utopía», de un puro intervalo de la *epoché* abierto por el desinterésamiento?”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pag. 22. (21).

<sup>161</sup> Levinas hablará de esta excentricidad de la conciencia, de este más allá, como una *vigilia* o *despertar*: “De esta manera, introducimos en el acontecimiento impersonal del *hay* no la noción de conciencia sino la de *vigilia* de la que la conciencia participa [...]. La conciencia es una parte de la *vigilia*, es decir la *vigilia* ha desgarrado ya la conciencia. Precisamente la *vigilia* supone un abrigo frente a ese ser al que, despersonalizándonos, alcanzamos en el insomnio”. Levinas E. *De Dios que viene a la Idea...* pag. 47 Nota 24. ( 51 Nota 24).

## a) La «sensación»

La «sensación»<sup>162</sup> principal característica de esta subjetividad, es el punto donde Husserl y Heidegger se encuentran en el pensamiento filosófico de Levinas,<sup>163</sup> dentro de la dinámica, aproximación a Husserl desde Heidegger para corregir al primero y superar al segundo. Así, para Levinas, la «sensación», inicio de la nueva relación fenomenológica, supone la *temporalidad*<sup>164</sup> indicada desde Heidegger pero interpretada no desde el *ser* y su actividad, sino desde la pasividad de la subjetividad por la fluencia temporal de la vivencia ante la irrupción del *otro*, así, para Levinas, la sensación es:

“...l’ambigüité de la fluence temporelle du vécu et de l’identité des êtres et des événements que les mots désignent.”<sup>165</sup>

Al mismo tiempo, la «sensación», acercándose a Husserl, es, para Levinas, el medio a través del cual, por medio de *lo vivido*,<sup>166</sup> emergen, las identidades en el acto intencional:

---

<sup>162</sup> Más allá de la vivencia intencional del objeto a la que se accede desde la *experiencia* reducida del mundo (*Welterfahrung*), y más allá del estatuto ontológico de lo *sentido* que nos lleva a una experiencia del *ser* (*Seinserfahrung*), la *sensación* levinasiana recupera lo sensible más allá del conocer como receptividad que lleva al *nombre* y al *ser*. En la *sensación*, Levinas pretenderá recuperar la *verbalidad* originaria del sentir desde la que el Infinito es sentido en diacronía.

<sup>163</sup> Levinas ampliará la significación de lo *sensible* a más allá del *conocer* como *receptividad*. Aceptará, aproximándose a *Husserl*, que ella es el punto desde donde emergen las *identidades*, pero reconocerá también en ella, acercándose a *Heidegger*, la *temporalidad* desde la fluencia temporal de la vivencia donde la opacidad sustancial de la identidad se deshace en duración: “Todo parece indicar que lo sensible (cuya significación es múltiple y cuyo estatuto en la conciencia solo se ha fijado a partir del *conocer* como receptividad) es un elemento *sui generis* donde se disuelven y de donde emergen las identidades, pero donde su opacidad sustancial se deshace en duración, aún cuando la fluencia de la vivencia está siempre a punto de cuagularse en identidades ideales”. Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 79.(56).

<sup>164</sup> La *temporalidad* es el punto de contacto de Heidegger y Levinas, y también el punto de su más grande divergencia. Ya afirmamos que la *historicidad* apuntada en el *Dasein* le permite descubrir a Heidegger que la conciencia del sujeto reducido no domina al tiempo íntegramente, y, desde esta historicidad, Heidegger descubre también el ámbito del *ser* y toda comprensión de su sentido. Por el contrario, para Levinas, el hecho de que la conciencia no domine el tiempo le permite descubrir, desde la *sensibilidad pasiva*, el ámbito de la *excepción de lo otro que el ser* en la *diacronía*, descubriendo también desde esta *excepción* en la unicidad del sí mismo, el ámbito del no-lugar o la utopía. Por tanto, cabe la pregunta ¿la *temporalidad* está en la fluencia temporal de la vivencia vivida por la subjetividad del sujeto, o esta en la sincronía del *ser* donde el sujeto se desenvuelve y de la cual el sujeto es sólo uno de sus momentos? Para Levinas, la *temporalidad*, antes de ser sincronía desde la identidad, es diacronía de la fluencia temporal vivida y sentida por la subjetividad desde la pasividad ante la irrupción de lo totalmente *otro*.

<sup>165</sup> “...la ambigüedad de la fluencia temporal de la vivencia y la identidad de los seres y acontecimientos que designan las palabras”. Levinas E., *De otro modo que ser...* pag.78.(55).

<sup>166</sup> Recuérdese hasta que punto es importante desde el inicio del discurso husserliano el término *Erlebnis* para designar la subjetividad de lo subjetivo. No podemos, por tanto, pasar por alto el pasado husserliano de este término en Levinas mismo, de hecho la cita a pie de página anterior y la que sigue, aparecen en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en un párrafo subtítulo: “La vivencia sensible”.

“Tout se passe comme si le sensible [...] était un élément *sui generis* où se dissolvent et d'où émergent des identités.”<sup>167</sup>

De esta manera, Levinas, al unir el paso del tiempo al acto intencional que crea identidad, realiza una crítica a la deficiente concepción de la temporalidad en la relación noético-noemática de Husserl como “presencia permanente” del objeto ante el sujeto, así, desde su interpretación del tiempo como diacronía dada en la fluencia temporal de lo vivido, equiparará la sincronía del acto intencional noético con la temporalidad del *ser* y de la esencia de Heidegger, ambos pensadores se moverían, para Levinas, en el *ahora*, Husserl en el *presente* de la *representación* desde la cual explicará la temporalización del tiempo según veremos en el capítulo tercero, Heidegger en la *verbalización nominalizada* del *presente* del *ser*, el cual permanece inmutable no obstante las contingencias históricas del *Dasein*, dándose así, entonces, para Levinas, desde Husserl y Heidegger, la unidad de la conciencia y de la esencia desde su concepción compartida del tiempo:

“Il faut le temps – rémission de l'éternité immobile, de l'immanence du tout au tout - pour que s'établisse la tension nouvelle – unique en son genre- par laquelle, dans l'être, se réveille l'intentionnalité ou la pensée. La vérité est retrouvailles, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'aperception [...] Temps qui est réminiscence et réminiscence qui est temps – unité de la conscience et de l'essence.”<sup>168</sup>

Por el contrario, la temporalidad de la vivencia desde la «sensación» le hará descubrir a Levinas, en contra de la eternidad inmóvil de la inmanencia del todo al todo, que el análisis noético parte de algo ya «dado», pues éste actúa sobre unos datos «hyléticos»:

“Le sensible ne se révèle pas dans l'ostension qui serait l'instant fulgurant d'une *noèse* de pur accueilli. La *noèse* elle-même a un étirement temporel et une constitution

---

<sup>167</sup> “Todo parece indicar que lo sensible [...] es un elemento *sui generis* donde se disuelven y donde emergen las identidades”. Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 79.(56).

<sup>168</sup> “El tiempo (remisión de la eternidad inmóvil, de la inmanencia del todo al todo) es necesario para que se establezca la nueva tensión, única en su género, mediante la cual en el ser se despierta la intencionalidad o el pensamiento. La verdad es recuperación, evocación, reminiscencia, reunión bajo la unidad de la apercepción [...] Un tiempo que es reminiscencia y una reminiscencia que es tiempo: unidad de la conciencia y de la esencia”. Ibidem 75-76. (51).

dans le temps; elle se réfère, dans son intention, à la matérialité d'une *ύλη*.<sup>169</sup>

Por tanto, y esto es lo importante ya que Levinas se sitúa en su punto de partida fenomenológico, la fenomenalidad debe remitir a algo no develado que queda más allá de la inmanencia de la sincronía.<sup>170</sup> La *temporalidad* introducida en la vivencia que modifica la deficiente concepción del tiempo en Husserl, permitirá también a Levinas superar el tiempo inmanente del *ser* de Heidegger, al descubrir, desde la temporalidad de lo vivido, lo hylético, y desde esto último, el ámbito que escapa a la sincronía, ámbito que se constituye en el verdadero campo de la <experiencia trascendental> por despejar. Levinas ha descubierto en este retorno a Husserl desde Heidegger, el modo de superar a éste último, y esto desde una temporalidad diacrónica propuesta a partir de la «sensación».<sup>171</sup>

Por tanto, Levinas, más allá de la experiencia del *ser* (*Seinserfahrung*) y de la experiencia reducida del mundo (*Welterfahrung*) pretende otro *principio* desde la «sensación», dándose así el *segundo punto de retorno* a Husserl, ya que la superación diacrónica de la temporalidad sincrónica acontece en la vuelta a las *cosas mismas* desde la «sensación». No obstante, este retorno no pretende exponer nuevamente las tesis husserlianas, es, más bien, un retorno metodológico a Husserl como paso necesario para superar la concepción ontológica de la razón y la temporalidad sincrónica de la existencia. No es un retorno al «más acá», sino un retorno en la búsqueda del «más allá».

Levinas, por tanto, retorna a Husserl desde Heidegger para corregir al primero y superar a este último. Ya hemos afirmado que para él la «sensación» es la ambigüedad de la fluencia temporal de la vivencia y la identidad de los seres y acontecimientos que designan las palabras. La «sensación», por tanto, hará posible a Levinas la superación de la sincronía epistemológica de Husserl y de la sincronía histórica del *ser* de Heidegger, al descubrir un nuevo ámbito desde la materialidad de la hylé.<sup>172</sup> Por otro lado, Levinas, no obstante reafirmar al sujeto frente a la totalidad, lo transforma desde la «sensación» en *subjetividad*,

---

<sup>169</sup> “Lo sensible no se revela en la ostentación que sería el instante fulgurante de una *nóesis* de acogida pura. La propia *nóesis* tiene un desarrollo temporal y una constitución en el tiempo; se refiere en su intención a la materialidad de una *hylé*”. Ibidem 79.(55-56)

<sup>170</sup> Esto que queda más allá como *alteridad* y que determina a la subjetividad desde la *sensación pasiva* es el *Infinito*, la idea de *Dios* o el *rostro del otro*. *Alteridad* a la que haremos referencia en el capítulo segundo.

<sup>171</sup> Esta *sensación* de la pasividad y diacronía, se aplicará, en el capítulo tercero, a la relación intersubjetiva.

<sup>172</sup> La *sensación* es el modo de sentir el *tiempo* desde el *otro*, esto nos lleva a la pasividad, pues la *sensación* nos descubre que la subjetividad es resultado.

*subjetividad* cuya característica principal no es ya la *actividad* epistemológica de la conciencia al estilo Husserl, ni el *pastorear* el *ser* del Dasein de Heidegger, sino que al remitir la fenomenología levinasiana a algo no develado desde la «sensación», propondrá la *pasividad* como otra característica principal de esta *subjetividad*, invirtiéndose, así, la dirección clásica del análisis fenomenológico. El término *ad quem* de la relación fenomenológica levinasiana es ahora la subjetividad y el término *ad quo* como punto de partida no develado por la actividad del sujeto, será denominado *Infinito*, modificándose, así, desde la «sensación» la teleología del acto de conciencia de la relación fenomenológica:

“...pensee de l’absolu sans que cet absolu soit atteint comme une fin, ce qui aurait signifié encore la finalité et la finitude. Idée de l’Infini – pensée dégagée de la conscience, non pas selon le concept négatif de l’inconscient, mais selon la pensée peut-être la plus profondément pensée, celle du dés-interessement: relation sans emprise sur un être, ni anticipation d’être, mais pure patience.”<sup>173</sup>

En resumen, hemos dicho ya que la restitución del *sujeto* como *subjetividad* y la búsqueda de *otro principio* desde la «sensación» que nos lleva a la *pasividad*, constituyen los dos primeros puntos de retorno a Husserl, que Levinas recupera para superar la concepción ontológica de la razón y la dimensión sincrónica del tiempo. El retorno de Levinas a Husserl no es, pues, un retroceso, una *simple vuelta* al pensamiento husserliano, es, más bien, como ya hemos dicho, el paso metodológico necesario para superar la totalidad neutra e impersonal del *hay* heideggeriano. Pasemos pues, ahora, desde lo ya visto, a localizar otros puntos donde Levinas se aproxima a Husserl desde Heidegger, para corregir al primero y superar a este último.

## **b) Variación del marco conceptual fenomenológico husserliano**

Levinas desarrolla su pensamiento en línea de continuidad fenomenológica con Husserl, aunque irá variando la conceptualidad propia del método tal como fue propuesta por

---

<sup>173</sup> “...pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin, lo que significaría aún la finalidad y la finitud. Idea de lo Infinito, pensamiento desgajado de la conciencia, no a la manera del concepto negativo del inconsciente, sino a la manera del pensamiento quizás más profundamente pensamiento, el del des-inter-esamiento: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia”. Levinas E., *De Dios que viene*.... pag.13. (10).

éste, al descubrir, desde la «sensación», la relación pasiva de la subjetividad con el *Infinito*. A esta nueva relación que en Levinas es conclusión, sólo se llega después de una transformación de la conceptualidad propia del método fenomenológico, transformación a la que queremos aquí hacer referencia, siempre tomando en cuenta que Levinas, para variar la conceptualidad del método que le llevará a la nueva relación fenomenológica, retornará a Husserl desde Heidegger para corregir al primero y superar a este último. De esta manera, tomando la *evidencia apodíctica*, tan importante en la metodología husserliana para llegar a la relación noético-noemática, como punto de partida en este contraste entre Husserl y Levinas, digamos que cuando Husserl afirma acerca de esta evidencia apodíctica:

“Pero una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no solo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable.”<sup>174</sup>

Levinas identificará en esta *evidencia apodíctica* de la cogitación pura del ego la concepción ontológica de la razón en la que se instala el *totum* al que se enfrenta, pues, como ya hemos dicho, la evidencia apodíctica es, por la *imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser*, la absorción definitiva de todo posible epistemología en la ontología. No obstante, Levinas no rechazará este paso del método husserliano, y, buscando un nuevo ámbito más allá de la conciencia onto-epistemológica, propondrá, una *apodicticidad* distinta desde el *despertar*, constituyéndose así, aquí, el *tercer punto* de acercamiento a Husserl por parte de Levinas:

“L’indubitable apodictique ne vient d’aucun trait nouveau de l’évidence qui lui assurerait une meilleure ouverture sur l’être ou une nouvelle approche. Il ne tient qu’à l’approfondissement de l’évidence, à un changement de niveau où, de l’évidence qui l’éclaire, le sujet se réveille comme d’un ‘sommeil dogmatique’.”<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Husserl E., *Meditaciones...* § 6.

<sup>175</sup> “Lo indubitable apodíctico no proviene de ningún rasgo nuevo de la evidencia que viniera a asegurarle una apertura mejor sobre el ser o un acercamiento nuevo. No tiene que ver sino con la profundización de la evidencia, con un cambio de nivel en el sujeto, partiendo de la evidencia que le ilumina se despierta como de un «sueño dogmático»”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag. 42.(45).



Si Husserl accedía al término *ad quem* de su relación fenomenológica desde la *evidencia apodíctica* a partir de la *conciencia*, Levinas propondrá, desde la profundización de la evidencia, el *despertar* como el ámbito de la subjetividad en el cual se puede manifestar, más allá de la actividad noético-noemática, una relación con lo *otro* irreductible a la alienación y a la asimilación, *otro* que como término *a quo* determinará, para siempre, la unicidad del sí-mismo:

“Dans le réveil, entre le Même et l’Autre se montre une relation irréductible à l’adversité et à la conciliation, à l’aliénation et à l’assimilation.”<sup>176</sup>

Por tanto, para Levinas, el punto de llegada de Husserl, la *evidencia apodíctica*, es punto de partida, y, criticando la interpretación onto-epistemológica de la razón como lucidez que se ejerce a la luz del ser, propone una racionalidad del espíritu que no se reduce ni a saberes ni certezas, la cual es designada, como ya hemos dicho, con el término *despertar*. Levinas al proponer *la vigilia* o *el despertar* como racionalidad, no pretende restituir la conciencia, volver al *cogito sum* del cartecianismo o a la conciencia trascendental del husserlianismo, sino que una vez superado el núcleo de presencia viva del yo a sí mismo que da la evidencia, situado ya el sujeto en el *despertar* por el cambio de nivel, Levinas descubre en la presencia a sí, como presencia viva a sí, más allá de la identidad, la posibilidad, en la unicidad del sí- mismo, de la *trascendencia en la inmanencia*:

“La présence à soi comme présence vivante à soi [...] se réveille de son identité d’état et se présente à un moi «transcendant dans l’immanence».”<sup>177</sup>

La *apodicticidad* dada en el *despertar* por la profundización de la evidencia y el cambio de nivel, es *la indubitabilidad de la trascendencia en la inmanencia*, pensamiento de lo absoluto, campo de la verdadera experiencia trascendental a despejar, experiencia accesible sólo desde la sensación pasiva.

En Husserl la *apodicticidad trascendental* del yo propio, es decir la presencia a sí como presencia viva a sí, no lleva a la trascendencia sino a la inmanencia, pues el cogito

---

<sup>176</sup> “En el despertar se manifiesta entre lo Mismo y lo Otro una relación irreductible a la diversidad y a la conciliación, a la alienación y a la asimilación”. Levinas E. *De Dios que viene a la idea..* pag. 44.(48).

<sup>177</sup> “La presencia así como presencia viva así [...] se *despierta* de su identidad de estado y se presenta a un yo (*moi*) «trascendente en la inmanencia»”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea....* pag. 43. (46)

intencional es conciencia de sí mismo como *cogitatum*, ya que se *piensa* como pensamiento: yo *cogito* que *cogito cogitatum*, siendo en Husserl, la apodicticidad trascendental del yo, el fundamento de la presencia inmanente en ese yo, de toda evidencia apodíctica posible:

“La cuestión inmediata es la de si esta reducción hace posible una evidencia *apodíctica* de la realidad de la subjetividad trascendental. Sólo en el caso de ser apodíctica la expresión trascendental del yo propio, puede servir de fundamento para juicios apodícticos; sólo en tal caso habrá, pues, perspectivas favorables a una filosofía, a una construcción sistemática de conocimientos apodícticos, partiendo del campo de la experiencia y del juicio primero en sí.”<sup>178</sup>

En Husserl, pues, el *cogito* tiene consigo mismo una relación en pura “inmanencia”, donde él es la primera base apodíctica de su propia realidad inmanente, él mismo es noéma de su nóesis y fundamento de toda relación noético-noemática posible.

Para Levinas, por el contrario, el yo presente a sí mismo no es la objetualización de sí, pues en la identidad del estado de conciencia vela una diferencia orientada hacia lo pre-reflexivo desde el *insomnio* o *despertar*:

“...Dans l'identité de l'état de conscience présent à lui-même, dans cette tautologie silencieuse du pré-réflexif, *veille* une différence entre le même et le même jamais en phase, que l'identité n'arrive pas à enserrer : précisément l'*insomnie*...”<sup>179</sup>

Levinas reafirma así, desde el insomnio, en el sujeto, en la unicidad del sí-mismo, un vacío excluido y excluyente de la identidad del *ser*. El pensamiento de lo *absoluto* (*Infinito*) determina, de esta manera, la *unicidad del sí mismo* y abre las condiciones en el yo para su irrupción.

Para Levinas la “presencia a sí” como presencia viva a sí, al situarla en lo pre-reflexivo, no es la objetualización de sí, no es el fundamento de la inmanencia de toda evidencia apodíctica posible, sino el punto de partida de la desarticulación de la atomicidad del yo. Levinas descubrirá pues, en este *despejarse* del *despertar*, en este *insomnio*, la des-

---

<sup>178</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas...* § 15.

<sup>179</sup> “En la identidad del estado de conciencia presente a él mismo, en esta tautología silenciosa de lo pre-reflexivo, *vele* una diferencia entre lo mismo y lo mismo jamás como fase, que la identidad no llega a encerrar: precisamente el insomnio...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag. 46.(50).

nucleación de la propia atomicidad y la referencia original de la conciencia en su más íntima identidad, a *lo otro*, una escisión en la identidad del *ser*:

“Catégorie irréductible de la différence *au* coeur du Même, qui perce la structure de l'être, en l'animant ou en l'inspirant [...] l'identité de cet identique se déchire par la différence de l'insomnie faisant un vide qui toujours se recrée non pas par détachement de tout acquis, mais par résistance, si on peut dire, à toute condensation de ce vide même qui me gagne comme somnolence (ou comme être de l'étant). Insomnie comme dénucléation de l'atomicité même de l'un...”<sup>180</sup>

Levinas propone desde el *despertar* la indubitabilidad de un *yo trascendente* en la inmanencia, *trascendencia* que más allá de la certeza del objeto deja ver, en el *yo*, la posibilidad de la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, y, por ende, la posibilidad de que se de en él, el pensamiento de lo *Infinito*:

“Insomnie ou déchirement qui est non pas la finitude d'un être incapable de se rejoindre et de «demeurer en repos» en guise d'état d'âme, mais transcendance déchirant ou inspirant l'immanence qui, de prime abord, l'enveloppe comme si de l'Infini il pouvait y avoir idée, c'est-à-dire comme si Dieu<sup>181</sup> pouvait tenir en moi.”<sup>182</sup>

Levinas cuestiona así la certeza del *ser* y del objeto, y pretenderá superar, desde la idea de *Infinito*, el *ser* y la *presencia* del *totum* filosófico al que se enfrenta.

Levinas pues, desde esta “presencia a sí”, como presencia viva a sí, como categoría irreductible de la diferencia en el corazón de lo mismo, modifica el sujeto trascendental de Husserl, para que una vez dada la posibilidad de la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, se establezca desde este “otro modo de pensar”, la plataforma de

---

<sup>180</sup> “Categoría irreductible de la diferencia *en el corazón* de lo Mismo, que perfora la estructura del *ser*, animándolo o inspirándolo [...] la identidad de esto idéntico se desgarrar por la diferencia del insomnio que produce un vacío que se recrea siempre no por el desprendimiento de todo lo adquirido, sino por la resistencia, si así se puede decir, a toda condensación de ese mismo vacío que se adueña de mí como somnolencia ( o como *ser del ente*). Insomnio como desnucleación de la propia atomicidad de lo uno...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag. 46-47.(50-51).

<sup>181</sup> La palabra *Dios* como *Infinito* o *alteridad* será objeto de estudio concienzudo en el último capítulo de esta tesis.

<sup>182</sup> “Insomnio o desgarramiento que no es la finitud de un ser incapaz de reunirse y de «permanecer en reposo» como estado de alma, sino que es trascendencia que desgarrar o inspira la inmanencia que, de repente, la envuelve como si pudiera haber idea de *Infinito*, es decir, como si Dios pudiera contenerse en mí ”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea...*p 47.(51).

superación del *ser* de Heidegger como único objeto del pensamiento. Para Levinas en el yo presente a sí mismo, no desde la *conciencia trascendental* que es la objetualización de sí, sino desde el *despertar*, vela una diferencia entre lo mismo y lo mismo irreductible a la identidad que permitirá, por la referencia original de la conciencia en su más profunda intimidad a lo *otro*, pasar de la sincronía a la diacronía, y de la significatividad a la no-significatividad.<sup>183</sup> No obstante, el catalizador de todo este proceso sigue siendo el pensamiento de Husserl.<sup>184</sup>

Por otro lado, continuando con la aproximación de Levinas a Husserl, si para este último, desde la evidencia apodíctica del sujeto trascendental como vida reflexiva e interior, se ponía entre paréntesis lo “objetivo ingenuo”, es decir el mundo:

“Esta universal suspensión (inhibición, invalidación) de todas las posiciones tomadas ante el mundo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse, esta epokhé fenomenológica.”<sup>185</sup>

Para Levinas, desde la *presencia a sí como presencia viva a sí*, entendida como categoría irreductible de la diferencia en el corazón de lo mismo, desde esta *indubitabilidad* de la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, también se cuestionará y se pondrá entre paréntesis la evidencia ingenua del *hombre-en-el-mundo*, constituyéndose así el *cuarto punto* de aproximación a Husserl por parte de Levinas:

“La phénoménologie aurait alors pour but de remonter à la conscience réduite, de mettre et de remettre en cause la prétendue suffisance du monde donné dans l'évidence naïve de l'homme-au-monde ou de l'être donné comme monde, après avoir découvert que, dans

---

<sup>183</sup> Esta *diacronía* y esta *no-significatividad* desde el *otro* en el *despertar*, se plantea en *De Dios que viene a la idea*, de la siguiente manera: “Nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del no-fenómeno, de lo no-representable: testimonio, anterior a la tematización, que testifica *un «más»-despertando-un «menos»* al-que-subvierte-o-inspira, de «la idea de lo Infinito», de «Dios en mí»; y después el no-sentido de una huella indescifrable, caos del *hay*. Diacronía no sincronizable”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag. 47 Nota 24.(51 Nota 24).

<sup>184</sup> Para Levinas la unidad de la apercepción trascendental de Husserl y la lucidez del saber serán paso necesario para el *despertar*, punto de partida para el descubrimiento de nuevas dimensiones en la conciencia: “La Reducción trascendental de Husserl tiene la vocación de despertarlo del entumecimiento, de reanimar su vida y sus horizontes perdidos en el anonimato”. Levinas E. *De Dios que vienen a la Idea...* pag.48. (52).

<sup>185</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas...* § 8.

l'intuition dirigée sur le monde [...] la pensée n'est jamais comblée par la présence de ce qu'elle vise..."<sup>186</sup>

Levinas redimensiona, desde Husserl, la vida interior, cuestionando desde la presencia viva a sí como *despertar*, no la evidencia ingenua del mundo, sino el ser-en-el-mundo heideggeriano. También en este paso Levinas recupera a Husserl para superar Heidegger:

"Elle comporte précisément un abri contre cet être auquel, en nous dépersonnalisant, nous atteignons dans l'insomnie..."<sup>187</sup>

Al mismo tiempo en Husserl, esta puesta entre paréntesis del "objetivo ingenuo" será llamada *epokhé* fenomenológica:

"[...] esta *epokhé* fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo no nos enfrenta por tanto con una nada."<sup>188</sup>

Levinas retoma también desde ésta puesta entre paréntesis del ser-en-el-mundo, desde este des-interesamiento, una *epojé* cuando trata de la interrupción de la esencia, dándose así el *quinto punto* de aproximación a Husserl para superar a Heidegger:

"¿Est-ce le sujet lui-même qui aura creusé un vide pour idéologie, entre lui et l'être? Ce vide ne dérive-t-il [...] d'une interruption de l'essence, d'un nonlieu, d'une «utopie», d'un pur intervalle de l'époché ouvert par le désintéressement?"<sup>189</sup>

Desde su *epojé* fenomenológica Husserl accederá a la vida pura del yo trascendental:

---

<sup>186</sup> "Entonces la fenomenología tendría como fin remontarse a la conciencia reducida, cuestionar y volver a poner en entredicho la pretendida suficiencia del mundo dado en la evidencia ingenua del hombre-en-el-mundo o del ser dado como mundo, tras haber descubierto que, en la intuición dirigida sobre el mundo [...] el pensamiento jamás queda colmado por la presencia de aquello a lo que se dirige." Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag.40. (43).

<sup>187</sup> "Precisamente la vigilia supone un abrigo frente a ese ser al que despersonalizándonos, alcanzamos en el insomnio". Ibidem pag.47 Nota 24. (51Nota 24).

<sup>188</sup> Husserl E., *Meditaciones cartesianas...* § 8.

<sup>189</sup> "¿Es el propio sujeto quien ha cavado un vacío en forma de ideología entre él y el ser? ¿Este vacío [...] no deriva de una interrupción de la esencia, de un no-lugar, de una «utopía», de un puro intervalo de la *epojé* abierta por el desinteresamiento?" Levinas E. *De Dios que viene a la Idea...* pag.22.(21).

“Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología.”<sup>190</sup>

Levinas nos hablará también, desde el vacío que el sujeto forma entre él y el ser, de la *vida*, pero no de una *vida pura* desde la conciencia, sino que superando a Husserl por el cambio de nivel más allá de la evidencia, Levinas presentará también un vivir, pero será un *vivir desde el despertar* que querrá ir más allá de la vida como conocimiento y sincronía, *sexto punto* de aproximación a Husserl para superar a Heidegger.

“Il s’agit, dans la présence, de retrouver la vie. Comme si la conscience dans son identification du Même, s’endormait en ’s’éveillant’ aux choses, comme si l’objet contemplé était celui qui méduse et pétrifie la vie en connaissance.”<sup>191</sup>

Pasemos ahora al *séptimo punto* de aproximación de Levinas a Husserl. Al contraponer Husserl por medio de la *epokhé* la base natural de la realidad y la base trascendental de la misma, abre para el yo, como ya hemos dicho, las posibilidades de apropiarse de sus vivencias puras. Los pasos por los cuales se llega a ésta autocomprensión trascendental de sí mismo a través de la retracción de la realidad natural, es llamado por Husserl *reducción fenomenológica trascendental*:

“El fundamental método fenomenológico de la *epokhé* trascendental, en la medida que retrotrae a esta última realidad, puede llamarse de reducción fenomenológica trascendental.”<sup>192</sup>

Para Levinas, en cambio, la *reducción*, más allá de permitir la autocomprensión trascendental de sí mismo, la cuestiona, al perturbar lo Mismo en el seno de su identidad y despertar la vida a más allá de la evidencia:

---

<sup>190</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas...* § 8.

<sup>191</sup> “Se trata de volver a encontrar la vida en la presencia. Como si la conciencia en su identificación de lo Mismo se adormeciera «al despertar a las cosas», como si el objeto contemplado fuera el que dejara estupefacta y petrificada la vida en conocimiento.” Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag.61(53).

<sup>192</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas...* § 8

“La Réduction, ce sera, avant tout,[...] réveillera la vie [...] Vie appelée, certes, commodément existence absolue, mais dont l’absoluité sera ab-solution ou dégrisement, ou réveil ou tenue-en-éveil dans l’exposition du ‘réduit’ à de nouvelles réductions, défaisant le dogmatisme rémanent ou revenant sous les identités idéales, réactivant des intentions assoupies, ouvrant des horizons oubliés, dérangeant le Même au sein de son identité.”<sup>193</sup>

La retracción del ser-en-el-mundo que se da en Levinas por el des-interesamiento o excepción al ser desde el descubrimiento fenomenológico de la *vigilia*, nos permite abrir un camino de comprensión de la subjetividad más allá del propuesto por la *reducción fenomenológica trascendental* de Husserl, la cual nos lleva a una autocomprensión *inmanente* y clausurada del sí mismo. El camino propuesto por Levinas para lograr que la subjetividad se abra a la *trascendencia* tiene como paso necesario, desde el descubrimiento de la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, la relación de la subjetividad con el *Infinito*, relación que tendrá su concreción en la relación de encuentro con el *otro* como más adelante veremos, por eso para Levinas la excepción al ser que se da desde la *reducción* que él propone, tendrá un sentido ético. Es en este sentido que *la ética* será para Levinas la posibilidad de un movimiento tan radical como *la reducción trascendental* de Husserl:

“L’ex-ception à l’être que nous appelons désintéressement aura - comme on le verra plus loin - un sens éthique. L’étique serait ainsi la possibilité d’un mouvement aussi radical que la réduction transcendantale.”<sup>194</sup>

Así, mientras que para Husserl la *reducción trascendental* permite la *apropiación* en el yo de su vida pura y del universo de *los fenómenos* en el sentido de la fenomenología, para Levinas el *encuentro* con el *otro* abierto desde una apodicticidad o “presencia a sí”

---

<sup>193</sup> “La Reducción será, ante todo [...] despertar la vida [...] Una vida ciertamente denominada por comodidad, existencia absoluta, pero cuya absolutidad va a ser ab-solución, estar despejado, despertar o alerta que expone «lo reducido» a nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo remanente o que retorna bajo las identidades ideales, reactivando intenciones adormecidas, reabriendo horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad.” Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag.49-50.(53-54).

<sup>194</sup> “La ex-ception al ser que nosotros denominamos desinteresamiento va a tener -como más adelante se verá- un sentido ético. De esta manera, la ética sería la posibilidad de un movimiento tan radical como la reducción trascendental.” Ibidem pag. 22 Nota 3.(21 Nota 3).

entendida como categoría irreductible de la diferencia en el corazón de lo mismo, provocará la *des-nucleación* de la propia atomicidad de lo uno, es decir *la reducción de la reducción* por la puesta entre paréntesis del *ser* dado como mundo, de su sincronía y de su significatividad. De esta manera, la *ética* como encuentro con *el otro* sería la posibilidad de un movimiento tan radical como el que provoca en su momento la *reducción trascendental* de Husserl, pues si este último desde su propuesta fenomenológica suspendía el mundo dado ingenuamente, Levinas desde la *reducción de la reducción* pondrá en cuestión el impersonal *hay* del *ser* heideggeriano, así como su concepción ontológica de la razón y su dimensión sincrónica de la temporalidad. Levinas descubrirá pues, desde *el encuentro* con el *otro*, la diacronía y la no-significatividad.

Podemos, pues, concluir que Levinas desarrolla su pensamiento en línea de continuidad fenomenológica con Husserl, aunque variando la conceptualidad propia del método tal como fue propuesta por éste último, según hemos visto. Por tanto, el *retorno* de Levinas a Husserl no es un retroceso, una simple vuelta al pensamiento husserliano, más bien Levinas se aproxima a Husserl desde Heidegger, para corregir al primero por el descubrimiento de dimensiones nuevas en la unicidad del yo, y superar a éste último desde el *otro* que irrumpe y que abre un vacío en la identidad del sí-mismo, vacío excluido y excluyente de la identidad del *ser*. Este *otro* en sentido ético y las repercusiones suscitadas en el sí mismo ante su encuentro, serán los temas a tratar en el siguiente apartado, apartado en el que hablaremos del *otro*, de la diacronía y de la no-significatividad.

### **c) El otro, la diacronía y la no-significatividad**

El *otro*, que en Husserl emanaba desde la inmanencia de la conciencia trascendental como “alter ego”:

“Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego*; en donde el *ego* aludido en parte por esta expresión («alter ego») soy yo mismo en lo mío propio. El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un analogón de mí mismo.”<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas...* § 44.



Y que en Heidegger surgía como “ser-ahí-con” desde la apertura del ser iniciada por el *Dasein* en su ser-en-el-mundo:

“El mundo del “ser ahí” da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil y de las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser , *que es la del “ser ahí”*, son ellos mismos, en el modo del “ser en el mundo”, “en” el mundo dentro del cual hacen frente al par. Estos entes no son ni “ante los ojos”, ni “a la mano”, sino que son *tal como* el “ser-ahí” mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí.*”<sup>196</sup>

Tomará en Levinas una inusitada relevancia, pues el *otro* ya no se determinará como imagen de la conciencia trascendental,<sup>197</sup> ni como extensión de la apertura al ser del *Dasein* en su ser-en-el-mundo,<sup>198</sup> más bien *el encuentro* con el *otro*,<sup>199</sup> que desencadenará un movimiento tan radical como la reducción trascendental de Husserl por la *reducción de la reducción* que provoca, es abierto desde una *apodicticidad* o “presencia así” entendida como categoría irreductible de la diferencia en el corazón de lo mismo, la cual al suponer la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, abre el pensamiento a lo *Infinito*, por eso el encuentro con el *otro* es tomado como concreción de la relación con el *Infinito*.<sup>200</sup>

“Nous pensons que l’idée-de-l’Infini-en-moi - ou ma relation à Dieu - me vient dans la concrétude de ma relation à l’autre homme dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain.”<sup>201</sup>

---

<sup>196</sup> Heidegger M., *El ser y el tiempo...* pag 134. § 26.

<sup>197</sup> “La alteridad de lo absolutamente otro no es una *quididad* inédita cualquiera”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag.31.

<sup>198</sup> En Heidegger entre el “ser ahí” y el *otro* que tiene la forma de ser del “ser ahí”, se da una relación no categorial sino existencial, ambos encuentran su ser en la existencia, en el *hay*.

<sup>199</sup> “Lo otro (autre), absolutamente otro, es el Otro (Autrui). El Otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino la original excepción al orden”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag. 31.

<sup>200</sup> Lo *Otro* como idea de *Infinito* y su concreción en el encuentro con el *otro*, así como la transferencia al encuentro ético de las modificaciones fenomenológicas contenidas es esta idea, serán estudiadas y desarrolladas en el segundo capítulo de ésta tesis, el cual se dedicará íntegramente a la tarea de describir la alteridad como *Infinito* y *rostro*, alteridad desde donde será descrita la subjetividad en el capítulo tercero.

<sup>201</sup> “Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mí -o mi relación con Dios- me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag.14.(11).

Levinas supera pues, desde el encuentro con el *otro* como *reducción intersubjetiva*, la reducción trascendental de Husserl<sup>202</sup> y el *hay* anónimo y neutro del ser de Heidegger:<sup>203</sup>

“La Réduction intersubjective à partir de l’autre arrachera le moi à sa coïncidence avec soi et avec le centre du monde.”<sup>204</sup>

Levinas pretende superar así la epistemología y la ontología, y desde el *encuentro* con el *otro* como *responsabilidad* propondrá la *ética*, según hemos visto, como posibilidad para una ruptura de la clusura de la esencia:

“On peut éter surpris par le radicalisme d’une affirmation où la rupture de l’essence de l’être [...] signifie *sous les espèces* de la responsabilité pour l’autre homme approché dans la nudité de son visage...”<sup>205</sup>

Es, por tanto, la relación con el *otro*, la que altera la identidad de la totalidad y la que cuestiona su concepción ontológica de la razón:

“Autrui, à qui s’adresse la demande de la question, n’appartient pas à la sphère intelligible à explorer. Il se tient dans la proximité. C’est là que la *quis-nité* du *qui* s’excepte de la quiddité ontologique du *quoi* recherché et orientant la recherche.”<sup>206</sup>

Así pues, el encuentro con el *otro* es, en el pensamiento de Levinas, la posibilidad del inicio de un movimiento tan radical como la reducción trascendental de Husserl por la *reducción de la reducción* que provoca, *reducción de la reducción* desde donde se dará una

---

<sup>202</sup> “La reducción como explosión de lo Otro en lo Mismo de camino al insomnio absoluto, es una categoría bajo la que el sujeto pierde la consistencia atómica de la apercepción trascendental”. Ibidem pag. 51.

<sup>203</sup> “La manifestación del ser —el resultado— ciertamente es un acontecimiento primero, pero *el primado mismo de lo primero está en la presencia del presente*. Se trata de un pasado más antiguo que todo presente, un pasado que nunca fue presente [...] un pasado que *significa* más allá de la manifestación del ser”. Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia...* pag. 71.

<sup>204</sup> “La reducción intersubjetiva llevada a cabo a partir del otro (autre) va a sustraer al yo de su coincidencia consigo mismo y de su coincidencia con el centro del mundo.” Levinas E. *De Dios que viene a la Idea...* pag.48. (52).

<sup>205</sup> “Uno puede sentirse sorprendido por el radicalismo de una afirmación en la que la ruptura de la esencia del ser [...] signifique «*bajo las especies*» de la responsabilidad para con el otro hombre al que uno se aproxima en la desnudez de su rostro.” Ibidem pag.30.(30).

<sup>206</sup> “El otro al que se dirige la pregunta por la cuestión no pertenece a la esfera inteligible que se debe explorar; se mantiene dentro de la proximidad. Es aquí donde la *quis-nidad* del quien se exceptúa de la quiddidad ontológica del *qué* investigado y orientador de la investigación.” Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 71. (46)

nueva comprensión del sí-mismo desde la *diacronía* y la *no-significatividad* a las que pasaremos a continuación.

Para Levinas, la relación dada en el *encuentro* con el *otro*, altera la sincronía en la que la totalidad se instala desde su razón ontológica, surgiendo entonces la ***diacronía*** como horizonte de *encuentro* entre el sujeto y el *otro*, cuestionándose así la dimensión *sincrónica de la temporalidad* establecida desde Heidegger:

“Mais cela nous amène à surprendre le *Qui regarde* – sujet identique, prétendument placé dans l’ouverture de l’être - comme noeud d’une intrigue dia-chronique<sup>207</sup> (qui reste à déterminer) entre le Même et l’Autre [...] intrigue où se noue – de l’Autre commandant le Même - le noeud de la subjectivité, même quand, tourné vers l’être en sa manifestation...”<sup>208</sup>

Levinas pretende recuperar en la unicidad del sí-mismo por el *encuentro* con el *otro*, la *temporalidad diacrónica* más allá del sujeto idéntico colocado pretendidamente en la apertura al *ser* como sincronía desde su razón ontológica. La *diacronía* irrumpe con el *otro*, *otro* desde donde se determinará la unicidad del sí-mismo.

Levinas explica, pues, la dimensión temporal en Heidegger desde la *historicidad* del *Dasein*, como el desdoblamiento de la *esencia*, la cual designa el *proceso de ser* de toda entidad:

“Le mot *être* désigne-t-il une entité qui est – idéale ou réelle - ou le *processus d’être* de cette entité: *l’essence* ?”<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> La *intriga diacrónica* que falta por determinar entre lo Mismo y lo Otro inicio de la modificación del sí-mismo, tendrá su solución en el *encuentro pasivo* de la unicidad del sí-mismo con el *otro* desde la *sensación*. Levinas desde la *verbalidad originaria del sentir* pretende recuperar la *temporalidad* como *diacronía* más allá de la sincronía del *ser* encerrada en el *nombre*. La *diacronía* en que irrumpe el *otro* queda más allá del sujeto idéntico colocado desde su razón ontológica en la sincronía de su apertura al *ser*, por tanto, la *verbalidad originaria del sentir* como *diacronía* surgirá desde la irrupción del *otro* en su *encuentro* con la subjetividad pasiva. Así, la *sensación* será el modo de sentir el tiempo desde el *otro*. El tema lo desarrollaremos ampliamente en el capítulo tercero.

<sup>208</sup> “Esto nos conduce a sorprender el *Quien mira* (sujeto idéntico, colocado pretendidamente en la apertura del ser) como nudo de una intriga dia-crónica –que falta por determinar- entre el Mismo y el Otro [...] intriga en la que se anuda –desde el Otro que gobierna al Mismo– el lazo de la subjetividad, incluso cuando el pensamiento se sabe él mismo, volcado al ser en su manifestación.” Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 71.(46).

<sup>209</sup> “La palabra *ser* ¿designa una entidad que es –ideal o real -, o designa el *proceso de ser* tal entidad, es decir, la *esencia*?. “ Ibidem pag.69.(43).

Heidegger desde este *proceso de ser* descubre la *verbalidad del ser*, sin embargo, que el *ser* sea *proceso* como *esencia*, nos permite entender, el proceso temporal mismo, como *presente*, por la cristalización sincrónica de la *esencia*, por tanto, el *ser* y su temporalidad como proceso se condensarán en el *presente* inmutable del *ser*, *ser* que finalmente aparecerá desde su *conatus essendi* en todo proceso, surgiendo la verbalización nominalizada de la ontología.

Así, para Heidegger, según Levinas, desde este *proceso* de desdoblamiento la *fenomenalidad* o mostración del *ser*, no puede separarse del tiempo evidentemente dado como sincronía:

“L’ostension –la phénoménalité de l’être– ne peut se séparer du temps.”<sup>210</sup>

Por tanto, en su concepción de la temporalidad, Heidegger aparentemente daría un paso más delante de Husserl, pues este último tendría una deficiente concepción de la temporalidad como presencia permanente del objeto ante el sujeto, algo que, desde Heidegger, se presentaría como una fenomenología sin fenómeno<sup>211</sup> por la ausencia de un estudio adecuado de la temporalidad. Sin embargo, para Levinas, Husserl y Heidegger no están lejos uno del otro, pues la presencia permanente del *objeto* y la presencia permanente del *ser* dentro del proceso que lleva a la *esencia*, presupondrían una sincronía del tiempo, la *esencia* como *proceso de ser* en la sincronía del *ser* no dista mucho de la *presencia permanente del objeto*, ambos tienen pues, como fundamento, una concepción sincrónica del tiempo. Levinas iguala, pues, la presencia inmutable del *objeto* en el acto intencional, con la temporalidad sincrónica del *ser* de Heidegger, y propone, desde el *encuentro* responsable con el *otro*, un tiempo que se temporaliza más allá de la sincronía del presente, en un pasado irrecuperable conformado por épocas separadas, *diacronía* de la temporalidad en línea de discontinuidad:

“Par-delà la thématization et le contenu qui s’y expose [...] l’*apophansis* signifie comme une modalité de l’approche d’Autrui. Elle renvoie à un Dire en deçà l’amphibologie de l’être et de l’étant, lié comme *responsabilité pour Autrui* à un passé irrécupérable –

---

<sup>210</sup> “La ostentación, la fenomenalidad del ser no puede separarse del tiempo”. Ibidem pag. 78.( 55).

<sup>211</sup> Cfr. Granel G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968 pag. 47.

irreprésentable - se temporalisant selon un temps à époques séparées, selon sa diachronie.”<sup>212</sup>

Es, pues, desde la relación fenomenológica entre subjetividad e *Infinito* propuesta en el paso de la conciencia al *despertar*, relación que tiene su concreción en *el encuentro* con el *otro*, que Levinas no sólo cuestiona la concepción ontológica de la razón, sino que también, al tomar el *encuentro* con el *otro* desde la dis-continuidad cuestiona la dimensión sincrónica de la temporalidad, y propone la *diacronía* como el horizonte de *encuentro* entre la subjetividad y el *otro*, pues éste último está más allá de toda memoria y de toda retención.

Por otro lado, será desde este nuevo ámbito fenomenológico descubierto a partir del *encuentro* con el *Infinito*, desde esta *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, desde esta nueva manera de entender la *temporalización*, que Levinas avanzará su teoría del **lenguaje** como *Decir*, la cual intentará mantener la asimetría y el roce diacrónico en la relación con el *otro*:

“Mais lucidité extrême, la philosophie, encore corrélative de l'être et s'exprimant dans un langage que Derrida appelle logocentrique – deja se dédit. Dans son dit se distinguent les voies qui amènent à la connaissance et à la présentation d'une part, et la vie qui – autrement qu'être ou avant l'essence de l'être – signifie l'Infini de l'Autre. Distinction qui demeure énigme et diachronie.”<sup>213</sup>

Así, pues, en su teoría del lenguaje, Levinas propondrá un *referente* des-conocido mediante un lenguaje en el que contrariamente a Husserl, intuición y significado no coinciden con el referente. De esta manera, del *encuentro* con el *otro* y la *diacronía* derivamos la *no-significatividad* del *referente* como último momento de este apartado.

---

<sup>212</sup> “Más allá de la tematización y el contenido que en ella se expone [...] la *apofansis* significa en tanto que modalidad de un acercamiento al Otro. Remite a un Decir al margen de la anfibología del ser y el ente, unido en tanto que *responsabilidad para con el Otro* a un pasado irrecuperable e irrepresentable, que se temporaliza conforme a un tiempo conformado por épocas separadas, conforme a su diacronía.” Levinas E., *De otro modo que ser...* pag.99.(80).

<sup>213</sup> “Pero en tanto que lucidez extrema, la filosofía, todavía correlativa del ser y expresándose en un lenguaje que Derrida llama logocéntrico, se desdice ya. En su dicho se distinguen los caminos que conducen al conocimiento y a la presentación por un lado y el camino que, de otro modo que ser o anterior a la esencia del ser, significa lo Infinito del Otro. Distinción que resta enigma y dia-cronía.” Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag. 53 Nota 29.(58 Nota 29).

La cuestión, por tanto, para Levinas, va a ser encontrar un lenguaje que hable del *otro* como *referente* más allá del *ser* y la conciencia, un lenguaje que al querer decir lo imposible escape al carácter apofántico del *ser* y al carácter epistemológico de la proposición noemática, un lenguaje que sea testimonio anterior a toda tematización. Levinas en ésta búsqueda revalorará la *equivocidad enigmática* del lenguaje, pues en el <como si> encontrará el no-sentido de lo no representable, la *diacronía* no sincronizable que respeta la alteridad del *Infinito*:

“Nous entendons dans le «comme si» l'équivoque ou l'énigme du non-phénomène, du non-représentable: témoignage, d'avant la thématization attestant *un-«plus»- éveillant-un-'moins' qu'il-dérange-ou-inspire*, de «l'idée de l'Infini», de «Dieu en moi»; et *puis*, le non-sens d'une trace indéchiffrable, remue-ménage de *l'il y a*. Diachronie non synchronisable, signifiante énigmatique...”<sup>214</sup>

Así pues, el *Decir* de Levinas como teoría del *lenguaje del no-sentido*, es la conclusión lógica de un pensamiento que tiene como referente *el encuentro con el Infinito* y como horizonte donde se da este encuentro, *la temporalidad diacrónica*.

Ya hemos afirmado en otro apartado, que el problema fenomenológico básico es el problema de la referencia, por ejemplo, dar luz sobre el modo en que la conciencia intencional se relaciona con su *noema* como referente, o descubrir el modo en que el Dasein se relaciona con el *ser* como apertura. Ambos modos de relacionarse con la referencia encierran, en el *modo* de relación, distintos tipos de lenguaje: en Husserl la *mención pura* o *proposición noemática* y en Heidegger el lenguaje entendido como «casa del ser» desde la manifestación apofántica de éste último. Por su parte, Levinas, como ya hemos visto, al hablar del lenguaje como *Decir*, tiene presente un *referente* que surge desde el *encuentro* con el *otro* en la *diacronía*. Para presentar su teoría del lenguaje, Levinas seguirá también el movimiento antes mencionado de retornar a Husserl desde Heidegger para corregir al primero y superar a este último, sigamos pues este movimiento aplicado ahora a la teoría del lenguaje y al referente, movimiento en el que podremos apreciar en el sí-mismo, desde el *otro* que abre un vacío excluido y excluyente de la identidad del *ser*, la *equivocidad del Decir*

---

<sup>214</sup> “Nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del no-fenómeno, de lo no-representable: testimonio, anterior a la tematización, que testifica *un «más»-despertando-un«menos» al-que-subvierte-o-inspira*, de «la idea de lo Infinito», de «Dios en mí»; y después el no-sentido de una huella indescifrable, caos del *hay*. Diacronía no sincronizable, significatividad enigmática...” Ibidem pag.47 Nota 24.(51 Nota 24).

como aproximación que respeta la *diacronía* en que irrumpe el *otro* como referente. En este movimiento describiremos pues, el intento de Levinas por unir el tiempo y la palabra más allá del *ser*.

Ya hemos dicho que en Husserl se da una *adaptación* de la palabra a la esencia intuitivamente aprehendida, donde la adaptación exige expresar en la frase lo intuitivamente «dado» por la relación noética-noemática, por tanto, la semántica, en Husserl, depende de la «epistemológica», pues el sentido que llena la palabra o proposición proviene de su coordinación con lo intuitivamente aprehensible en el acto dóxico:

“A todo esto es inherente también el que a las mismas palabras y proposiciones se coordinen inequívocamente esencias intuitivamente aprehensibles que constituyen el “sentido que los llena”. Sobre la base de la intuición bien ejercitada de ejemplares singulares, se las provee, pues, de significaciones claras y únicas [...] de tal suerte que retengan con fijeza su significación conceptual en todo posible contexto de pensamiento actual y pierdan la capacidad de adaptarse a otros datos intuitivos a los que correspondan otras esencias que llenen dichas significaciones.”<sup>215</sup>

Así, pues, en Husserl, la proposición y el contenido de la misma están determinados por la «epistemológica» de la intuición.

Levinas criticará abiertamente esta concepción husserliana del lenguaje. La crítica principal que Levinas hace a la manera que Husserl tiene de decir *lo que aparece* como fenómeno, es que el lenguaje en Husserl se reduce, por el corsé epistemológico en que se introduce la *proposición noemática*, a ser sólo signo o expresión de un sentido:

“Le dit – le mot - n’est pas simplement signe d’un sens, ni même seulement *expression* d’un sens (contrairement à l’analyse husserlinne de la première Recherche logique) – le mot, à la fois, proclame et consacre une identification de ceci à cela dans le *déjà dit*.”<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Husserl E., *Ideas relativas a una fenomenología...* § 66.

<sup>216</sup> “Lo dicho, la palabra no son simplemente signos de un sentido, ni incluso tan solo *expresión* de un sentido (contra el análisis husserliano en la primera de las *Investigaciones lógicas*), sino que la palabra al mismo tiempo proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo *ya dicho*.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia...* pag 86.(64).

Así, Levinas criticará el intuicionismo sincrónico de la palabra presente en Husserl, y, tomando como punto de partida el movimiento de retorno a Husserl desde Heidegger, se acercará, desde lo *ya dicho* como *esencia* donde resuena el *proceso* por el cual un ente es, a la concepción heideggeriana de un lenguaje históricamente constituido:

“Désignation et résonance qui ne viennent pas s’ajouter du dehors au phénomène par l’effet d’un code conventionnel réglementant l’usage d’un système de signes. C’est dans le *déjà-dit* que les mots - éléments d’un vocabulaire historiquement constitué - trouveront leur fonction de signe et un emploi...”<sup>217</sup>

Así pues, Heidegger y Levinas tendrán una concepción distinta del lenguaje respecto a Husserl, al romper el presentismo epistemológico de la noésis y el noema por la introducción de la *temporalidad* en la que aparece el referente. En ellos el lenguaje intentará decir esta temporalización. Ambos aceptan, pues, que la fenomenalidad del fenómeno no puede separarse del tiempo, aunque después difieran en lo que irrumpe como fenómeno y en el modo de entender su temporalización:

“La découverte de toutes choses dépend de leur insertion dans cette lumière - ou cette résonance - du temps de l’essence. Les choses se découvrent dans leurs qualités, mais les qualités dans le vécu qui est temporel. L’ostension - la phénoménalité de l’être - ne peut se séparer du temps.”<sup>218</sup>

Sin embargo, para Levinas, en el *logos* de lo *Dicho* como lenguaje del *ser*, sea este palabra o proposición predicativa, se conjugan la anfibología del *ser* y el ente de la ontología con la *esencia* como *proceso* de ser de cualquier ente, proceso que deja ver la temporalidad sincrónica.<sup>219</sup> Por eso lo *Dicho* es para Levinas la manera que tiene Heidegger de decir la manifestación apofántica del *ser* en el tiempo. Levinas ha captado muy bien el modo que

---

<sup>217</sup> “La designación y la resonancia no vienen a añadirse desde fuera al fenómeno mediante el efecto de un código convencional que reglamenta el uso de un sistema de signos. Es en lo *ya dicho* donde las palabras - elementos de un vocabulario históricamente constituido- hallarán su función de signos y un uso.” Ibidem.pag 87.(65).

<sup>218</sup> “El descubrimiento de todas las cosas depende de su inserción en esta luz (o esta resonancia) del tiempo de la esencia. Las cosas se descubren en sus cualidades, pero las cualidades se descubren en lo vivido, que es temporal. La ostentación, la fenomenalidad del ser no puede separarse del tiempo.” Ibidem pag. 78.(55).

<sup>219</sup> “El tiempo y la *esencia* que él despliega al manifestar el *ente*, identificado en el tema del enunciado o de la narración, resuenan como un silencio sin convertirse ellos mismos en temas.” Ibidem pag. 88.(67).



tiene Heidegger de decir lo que aparece, pues en *lo Dicho* descubre que *la esencia* resuena en el momento de tornarse nombre:

“Mais dans le Dit, l'essence résonne sur le point de se faire nom. Dans la copule *est*, scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'essence et de la relation nominalisée. Le Dit comme verbe, est essence ou temporalisation.”<sup>220</sup>

De esta manera, en *lo Dicho*, el lenguaje, conforme al discurrir de la esencia, reúne en nombres y proposiciones la dispersión de la duración:

“A l'ontologie – à l'exposition de l'être dans son amphibologie d'être et d'étant - appartiennent temps et langage, en tant que le langage, rassemblant en noms et en propositions la dispersion de la durée, laisse entendre être et étant.”<sup>221</sup>

La palabra en Heidegger, según Levinas, tiene que ver con la fluencia temporal y con la identidad de los seres,<sup>222</sup> y hace posible la mostración de la fenomenalidad del fenómeno, la ostensión de la esencia misma, por eso lo *Dicho* es kerigma en el fondo de un fiat:

“Le mot est nomination, autant que dénomination, consécration de «ceci en tant que ceci» ou de «ceci en tant que cela» - dire qui est [...] kerygme au fond d'un fiat.”<sup>223</sup>

La palabra es, pues, en lo *Dicho*, la *esencia* como lapso de tiempo y memoria que lo recupera, es sincronía:

---

<sup>220</sup> “Pero en lo Dicho la esencia resuena en el momento de tornarse nombre. En la cópula es relampaguea o pestañea la ambigüedad de la *esencia* y de la relación nominalizada. Lo Dicho como verbo es *esencia* o temporalización.” Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 92.(72).

<sup>221</sup> “A la ontología, a la exposición del ser en su anfibología de ser y ente, pertenecen tiempo y lenguaje en tanto que el lenguaje, reuniendo en nombres y proposiciones la dispersión de la duración deja entender el ser y el ente.” Ibidem pag. 73.(48).

<sup>222</sup> “La identidad de los entes [...] remite a un Decir *correlativo* de lo Dicho o que idealiza la identidad del ente constituyéndolo también, recuperando lo irreversible, coagulando la fluencia del tiempo en un «algo»...” Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 86.(64-65).

<sup>223</sup> “La palabra es nominación tanto como denominación o consagración de «esto en tanto que esto» y de «esto en tanto que tal»; se trata de un decir que es [...] kerigma en el fondo de un *fiat*.” Ibidem 85.(63).

“C’est dans le Dit seulement [...] que la diachronie même du temps se synchronise en temps mémorable, se fiat thème.”<sup>224</sup>

Levinas, por su parte, al tener otro referente más allá del *ser* por el *encuentro* con el *otro* desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, cuestionará<sup>225</sup> la sincronía temporal a la que es sometida la palabra en lo *Dicho*, y desde la dis-continuidad provocada por este *encuentro*, romperá la sincronía e intentará captar en el *Decir* una significación en la cual lo significado no es un algo identificado en el tema de lo *Dicho*, intentará captar la *diacronía* de la relación con el *Infinito*:

“...la diachronie ne se caractérise-t-elle que négativement? Est-elle en pure perte? Ne comporte-t-elle pas de signification? Il s’agirait d’une signification dont le signifié n’est pas un «quelque chose», identifié dans le thème du Dit, «ceci en tant que cela», éclairé dans le temps mémorable de l’essence. La temporalisation ne saurait-elle pas signifier autrement qu’en se laissant entendre dans le Dit où sa diachronie s’expose à la synchronisation?”<sup>226</sup>

Levinas pues, une al tiempo como diacronía una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de *lo Dicho*, clarificado en el tiempo memorable de la esencia. La fenomenalidad del fenómeno en Levinas al igual que en Heidegger, no se separa de la temporalidad, solo que al ser una temporalidad de la dis-continuidad por el *encuentro* con el *otro*, rompe la sincronía como horizonte de su aparecer. El fenómeno en Levinas como referente no aparece en una *línea de continuidad* del *ser* al ente, sino en la *dis-continuidad* propuesta desde la relación fenomenológica subjetividad-Infinito. A este referente dis-continuo Levinas unirá una significación en la cual lo significado no es un

---

<sup>224</sup> “Es solamente en lo *Dicho* [...] donde la propia diacronía del tiempo se sincroniza en tiempo memorable, se convierte en tema”. Ibidem 87.(65).

<sup>225</sup> “A partir de la anfibología del ser y el ente en lo *Dicho* será necesario remontarse al *Decir* que significa antes de la *esencia*, antes de la identificación y al margen de esta anfibología [...] refiriendo su significado al otro, al prójimo, mediante una significación que hay que distinguir de la que tienen las palabras en lo *Dicho*. Se trata de una significación referida al otro en la proximidad”. Levinas E., *De otro modo que ser...* p.97.(78). En lo *Dicho* el ente es contenido en la significación, en el *Decir* la apófansis sólo se aproxima a su referente, el cual se mantiene en la proximidad evitando así la sincronía.

<sup>226</sup> “¿Acaso la diacronía se caracteriza sólo negativamente? ¿Se presenta como una pura pérdida? ¿No comporta significación? Se trataría de una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de lo *Dicho*, «esto en tanto que tal», clarificado en el tiempo memorable de la *esencia* ¿No podrá la temporalización significar de otro modo que dejándose entender en lo *Dicho*, allí donde la diacronía se expone a la sincronización?” Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 88.(66-67).

«algo» identificado en el tema de lo *Dicho*, significación que Levinas cree encontrar en el *Decir*.

“Par-delà la thématization et le contenu qui s’y expose – étants, relation entre étants se montrant dans le thème - l’*apophansi* signifie comme une modalité de l’approche d’Autrui. Elle renvoie à un Dire en deçà l’amphibologie de l’être et de l’étant, lié comme *responsabilité pour Autrui* à un passé irrécupérable – irréprésentable - se temporalisant selon un temps à époques séparées, selon sa diachronie.”<sup>227</sup>

Por tanto, la teoría del lenguaje levinasiana del *Decir* supone pues, un referente discontinuo desde una temporalidad diacrónica y un uso de la palabra en la cual lo significado no se clarifica en el tiempo memorable de la esencia, significación referida al *otro* en el acercamiento, en la proximidad.

El *otro* como referente dis-continuo permitirá a Levinas superar la sincronía temporal a la que es sometida la palabra en lo *Dicho*, al mismo tiempo y ya que lo *Dicho* coagula la fluencia del tiempo en un <algo>, la temporalización de lo *Dicho* será igualada al presentismo en que se da el noéma como referente en la *proposición noemática*, estando así el lenguaje condicionado, tanto en Husserl como en Heidegger, por el horizonte sincrónico en que aparece su referente, de esta manera, el sentido que llena la palabra en lo *Dicho*, proviene de su coordinación con el aparecer sincrónico de la esencia al igual que en Husserl el sentido que llena la palabra proviene de su coordinación con lo intuitivamente apresable en el acto dóxico. En ambos autores Levinas descubre pues, entre el referente, la palabra y el tiempo, una línea de continuidad, por ello en la *tematización* de lo *Dicho* Levinas encuentra los trazos de la conciencia:

“Et, certes, de par cette thématization du Dire s’accusent en lui les traits de la conscience: le *Dit*, dans la corrélation du *Dire* et du *Dit*, s’entend comme noème d’un acte intentionnel, le langage se rétrécit en pensée; en pensée conditionnant le parler; en pensée se montrant dans le *Dit* comme acte supporté par un sujet – comme *étant* placé, pour ainsi dire «au nominatif»,

---

<sup>227</sup> “Más allá de la tematización y el contenido que en ella se expone –entes y relaciones entre entes que se muestran en el tema- la *apófansis* significa en tanto que modalidad de un acercamiento al Otro. Remite a un Decir al margen de la anfibología del ser y el ente, unido en tanto que *responsabilidad para con el Otro* a un pasado irrecuperable e irrepresentable, que se temporaliza conforme a un tiempo conformado por épocas separadas, conforme a su diacronía. Ibidem pag. 99.(80).

dans la proposition, le Dire et le Dit, dessinant dans leur corrélation la structure sujet-objet.”<sup>228</sup>

Por el contrario, el *Decir* levinasiano que refiere su significado a la proximidad del *otro* y que pretende unir significación y diacronía, al situarse más allá de la epistemología y la ontología, rompe la estructura sujeto-objeto y supone, desde la *equivocidad* de la aproximación, la posibilidad del sin-sentido que amenaza la significación:

“La signification comme l’un-pour-l’autre, sans assumption de l’autre par l’un, dans la *passivité*, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification.”<sup>229</sup>

Ya que *Decir* significa *aproximarse* al prójimo, el sin-sentido de Levinas en realidad está orientado a purificar la relación con el *otro* de todo trato ontológico o epistemológico que incluya al referente dis-continuo en la sincronía. De manera más directa y entrando ya en el *campo ético*, en la aproximación al *otro*, la comunicación<sup>230</sup> como proximidad, no es una modalidad del conocimiento sino del no-sentido:

“L’intrigue de la proximité et de la communication n’est pas une modalité de la connaissance. Le déverrouillage de la communication - irréductible à la circulation d’informations qui le suppose - s’accomplit dans le Dire. Il ne tient pas aux contenus s’inscrivant dans le Dit et transmis à l’interprétation et au décodage effectué par l’Autre. Il est dans la découverte risquée de soi. [...] dans la rupture de l’intériorité et l’abandon de tout abri, dans l’exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité.”<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> “Es sin duda por esta tematización del Decir por lo que se acusan en él los trazos de la conciencia: lo *Dicho* en medio de la correlación del *Decir* y lo *Dicho* se entiende como noema de un acto intencional, con lo que el lenguaje se transforma en pensamiento; un pensamiento que condiciona el hablar, un pensamiento que se muestra en lo Dicho como acto asentado en un sujeto, como *ente* colocado «en nominativo», por decirlo así, dentro de la proposición en la que el Decir y lo Dicho designan la correlación propia de la estructura sujeto-objeto.” *Ibidem* p. 98.(79).

<sup>229</sup> “La significación, en tanto que uno-para-el-otro sin que el otro quede asumido por el uno, en medio de la pasividad, supone la posibilidad del sin-sentido puro que invade y amenaza la significación.” *Ibidem* p.103.(85).

<sup>230</sup> Mas adelante tocaremos con más detenimiento el tema de la comunicación en el encuentro con el *otro*.

<sup>231</sup> “La intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento. El descerrojamiento de la comunicación, irreductible a la circulación de informaciones que ya la supone, se cumple en el Decir. No depende de los contenidos que se inscriben en lo Dicho y que se transmiten para la interpretación y la decodificación realizada por el Otro. Reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo [...] en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad.” Levinas E., *De otro modo que ser...*p.101.(82).

Así pues, en el *Decir* como sin-sentido, el sujeto se aproxima al prójimo dejando todo abrigo onto-epistemológico, ex-presándose en el sentido literal del término, esto es expulsándose de todo lugar. La *equivocidad* de la aproximación en el Decir exige el desinteresamiento del sí-mismo, su vaciamiento, permitiéndonos descubrir, en el trato con el *otro*, el ámbito de la *relación ética* más allá de la relación ontológica o epistemológica. El *Decir*, por la ruptura de la interioridad, es la posibilidad de la comunicación y de la quiebra de la clausura por la apertura al *otro*. El *para- el- otro* del *Decir* no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de o de intencionalidad tematizadora. El *Decir* como significación referida al *otro* en la proximidad previa a la identificación, deja ver el modo de relación diacrónica entre la subjetividad y el *Infinito*, y desde esta diacronía mantenida en la relación surgirá pues, el modo de *relación ética*. La diacronía discontinua mantenida en el aparecer del referente del *Decir*, deja ver, desde el desinteresamiento por la ruptura de la interioridad, a la *ética* como mediadora de la relación fenomenológica. Así, la diacronía temporal en el *encuentro*, por los términos que Levinas utiliza para explicar la relación, se convierte en *Ética*, y el encuentro es explicado, más allá de la *actividad* onto-epistemológica, en la *pasividad*<sup>232</sup> del sin-sentido y en la exposición:<sup>233</sup>

“L'exposition a ici un sens radicalement différent de la thématization. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. En deçà de l'ambiguïté de l'être et de l'étant, *avant le Dit*, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri.”<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> “Esta pasividad radical nunca puede ser recuperada en su plenitud por la luz de una conciencia que se constituye y constituye sus objetos. El lenguaje descriptivo, el régimen de «lo dicho», marca con sus silencios las salidas del círculo de su economía. Por eso, la primacía de la ética se funda en que su lenguaje es básicamente prescriptivo y tiene la forma de una orden que, procedente de la excelencia externa, interpela al destinatario sujetándolo y constituyéndolo en el acto de hacerse cargo de ella. Quizá «ética» es al final un tropo imprescindible para decir la exposición a la alteridad...”. González R. - Arnaiz G., *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Universidad Complutense, Madrid, 1994, p 54.

<sup>233</sup> “Que lo otro (*autre*) en tanto que otro no sea una forma inteligible unida a otras formas en un proceso de «develamiento» intencional [...] que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad para con el otro, sustitución del otro, expiación por el otro, condición –o incondición– de rehén [...] todos ellos son términos éticos a través de los que se significa la trascendencia como humanidad o el éxtasis como desinteresamiento”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* p. 32.(33).

<sup>234</sup> “La exposición tiene aquí un sentido radicalmente distinto al de la tematización. El *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea. Al margen de la ambigüedad del ser y del ente y *antes de lo Dicho*, el Decir descubre al *uno* que habla, no como si fuese un objeto encomendado a la teoría, sino como se descubre en el momento de descuidar las defensas, de abandonar el abrigo.” Levinas E., *De otro modo que ser...* p.102.(83).

La diacronía discontinua mantenida en el aparecer del referente del *Decir* por la *equivocidad* de la aproximación, nos permite acceder, por la ruptura de la interioridad, a la dimensión de la *relación ética* en la proximidad del *encuentro* con el *otro*. La *equivocidad* de la aproximación en el *Decir* es el indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo, seña inequívoca de la oportunidad de otro modo de relación. Así, la diacronía temporal en que se da el encuentro con el *otro*, establece, en el *Decir* de Levinas, una línea de dis-continuidad entre la palabra y el referente, discontinuidad que al evitar la sincronía del tiempo del *ser* dada en la manifestación de la esencia en la palabra de lo *Dicho*, permite el desinteresamiento del sí-mismo, y lleva al lenguaje levinasiano al sin-sentido por la disociación entre significado y significante que el *Decir* de Levinas propone, respetando así, la distancia diacrónica entre los términos de su relación fenomenológica, surgiendo entonces la *relación ética*.

Ya hemos afirmado que el sin-sentido de Levinas en realidad está orientado a purificar la relación con el *otro* de todo trato onto-epistemológico que incluya al referente discontinuo en la sincronía. Al mismo tiempo nos hemos dado cuenta que el *encuentro* con el *otro* como proximidad en la diacronía, es explicado mejor con términos *éticos*. La *ética* es, por tanto, en Levinas, un *tropo* imprescindible para decir la exposición a la alteridad en el encuentro diacrónico con el *otro* como referente. Los términos *éticos* usados por Levinas *significan*, en la subjetividad, el éxtasis de su des-interesamiento<sup>235</sup> en su relación con el *otro* más allá de la ontología y la epistemología. Por tanto, el lenguaje *ético* en Levinas, como mandato *significa, quiere decir* la sujeción paciente de la subjetividad al *otro* en la diacronía, más allá de la actividad sincrónica, intencional y tematizadora de la onto-epistemología:

“Dans la patience de sénescence où s’articule l’irrécusable de la proximité, de la responsabilité pour l’autre homme, «contractée», si on puet dire, en deçà du temps mémorable, de *derrière* la «synthèse de l’appréhension» qui se reconnaît identique dans le Dit et l’Écrit .”<sup>236</sup>

Por tanto, el *Decir* en Levinas, como superación de lo *Dicho*, será un lenguaje evocativo *del querer decir*. De esta manera el *Decir* como *lenguaje ético* y como *lenguaje*

---

<sup>235</sup> “[...] un *uno* sin identidad pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad”. Ibidem p.108.(90).

<sup>236</sup> “En la paciencia de la senescencia donde se articula lo irrecusable de la proximidad, de la responsabilidad para con el otro hombre «contraída», si puede hablarse así, al margen del tiempo memorable, *detrás* de la «síntesis de la aprehensión» que se reconoce idéntica en lo Dicho y lo Escrito.” Idem.

*aproximativo* pretende significar algo situado más allá, al *margin* del tiempo memorable de lo Dicho, e intentará remontarse a *este al margin*, a partir de la *huella*:

“Il s’agit de remonter à cet *en deçà*, à partir de la trace qu’en garde le *Dit* où tout se montre. La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l’indescriptible se décrit.”<sup>237</sup>

En lo Dicho, se conserva, pues, la *huella* del *Decir*, por tanto, el *Decir* es el lenguaje de la *huella*, de la presencia ausente, lenguaje que por la descripción de lo indescriptible que pretende exige una disociación entre significado y significante que impida la sincronización del referente en el tema, referente del cual sólo se tiene indicios, indicios señalados desde el lenguaje ético y aproximativo. El lenguaje ético y aproximativo son las huellas del *otro* marcadas en el sí-mismo.

Lo significado en lo *Dicho* es *presencia* sin devenir o conversión del devenir en *presencia*, síntesis de presentes que constituyen el tiempo memorable, sincronía que contiene al referente en el *ser* desde la manifestación apofántica de la *esencia*. Por el contrario, la *huella* en el *Decir* “marcada” desde el *lenguaje ético* o *aproximativo*, indica la relación con una *ausencia*<sup>238</sup> radicalmente sustraída al develamiento, relación con un pasado absolutamente pretérito. La *huella*, pues, permite invocar la significancia de lo ausente en su irreductibilidad a lo tematizado. La ausencia en *la huella*, que es diacronía y que mantiene el *encuentro* con el *otro* en la proximidad, conlleva también un significado a pesar de que el *otro* se mantenga en el margen de lo mismo, significado pretendidamente descrito desde el lenguaje ético o aproximativo.

Por tanto, en el *Decir*, una significación que mantenga al *otro* como referente discontinuo en la diacronía, sólo puede ser la significación de la *huella*, en la cual la relación entre significado y significación no es correlación sincrónica, sino *irrectitud* irreverente al orden del develamiento, *irreverencia* mantenida en el *lenguaje aproximativo* y en el *lenguaje ético* al que hemos hecho referencia como *lenguaje evocativo*:

---

<sup>237</sup> “Se trata de remontarse hasta este al margen a partir de la huella que conserva de él lo Dicho en que todo se muestra. El remonte hasta el Decir es la reducción fenomenológica en la que se describe lo indescriptible”. Ibidem. Idem.

<sup>238</sup> “Lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no-manifestación y en una cierta ausencia. Solo de él puede decirse que su fenómeno es una cierta no-fenomenalidad, que su presencia (es) una cierta ausencia” Derrida J., “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, pag. 123.

“La relación entre significado y significación no es, en la huella, correlación, sino la *irrectitud* misma [...] La significación de la huella nos pone en una relación «lateral», inconvertible en rectitud (lo cual es inconcebible en el orden del desvelamiento y del ser) y responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria podría perseguir ese pasado en la huella.”<sup>239</sup>

Por consiguiente, la significación de la *huella*, más allá de la memoria del tiempo que se recupera, consiste en significar sin hacer aparecer, sin traer a la memoria:

“Si la significancia de la huella consiste en significar sin hacer aparecer; [...] si por consiguiente, la huella no pertenece a la fenomenología, a la comprensión del *aparecer* y del *disimularse*, al menos cabría aproximarse a ella por otra vía, poniendo esa significancia a partir de la fenomenología que interrumpe.”<sup>240</sup>

Lo *otro* del ser-en-sí sería, pues, lo intempestivo, lo que interrumpe la síntesis de presentes que constituyen el tiempo memorable. La metáfora de la *huella* permitiría entonces, a Levinas, mantener al referente dis-continuo fuera de la sincronía, en su ausencia, en un pasado absolutamente pretérito; al mismo tiempo *esta metáfora* tiene un papel insustituible en el pensamiento de nuestro autor, ella es quien hace posible su análisis de lo ausente frente a la primacía de la presencia, y además, en la práctica, ella viene a ocupar también el lugar que deja vacío la tradicional prioridad de la representación:

“La huella es la presencia de lo que, hablando con propiedad, nunca ha estado ahí, de lo que siempre es pasado.”<sup>241</sup>

En síntesis, la metáfora de la *huella* se aplica en Levinas a un referente dis-continuo y ausente de la sincronía del tiempo de la esencia, el cual al tener como horizonte de su aparecer la diacronía, rompe el presente memorable en que aparecen tanto el noema como referente respecto de su nóesis, como el ente respecto al *ser*. Por consiguiente, el *lenguaje de la huella*, el *lenguaje aproximativo* y el *lenguaje ético* que constituyen en Levinas el *Decir*

---

<sup>239</sup> Levinas E., *El Humanismo del otro hombre...* p.56.

<sup>240</sup> *Ibidem* pag.57.

<sup>241</sup> *Ibidem* pag.59.



como *lenguaje evocativo*, tienen en común que los tres suponen, en la palabra, un referente dis-continuo en una temporalidad diacrónica.

En el lenguaje ontológico se da una correspondencia entre la coagulación de la esencia en un «*algo*» y lo *Dicho*, en donde la manifestación de la esencia llena la palabra, por el contrario, el horizonte diacrónico del aparecer *el otro* en el *Decir* exige forzar el lenguaje ontológico de lo *Dicho* por la disociación entre significado y significante que la diacronía exige para evitar que el referente discontinuo aparezca en el presente y se sincronice. El *lenguaje metafórico* de la *presencia ausente*, cumple esta función en Levinas.

Por tanto, creemos que la estructuración semántica de la frase metafórica<sup>242</sup> en su no correspondencia entre sujeto y modificador<sup>243</sup> dentro de la frase misma, respeta la diacronía del aparecer *el otro*, y evita la sincronización temporal a la que es sometida la palabra en lo *Dicho*. La no-correspondencia entre significado y significante en el *Decir*, esta directamente relacionada con la no-correspondencia entre sujeto y modificador dentro de la frase metafórica. La *tensión* entre sujeto y modificador también se *refiere* a un «*algo*» que pretende estar más allá del *ser*, por eso se altera lo *Dicho* con la alteración de la relación entre sujeto y modificador dentro de la frase, alteración que lleva al *Decir*. La *alteración* de la relación entre sujeto y modificador se da por la aparición de la *alteridad* como referente. La estructura del lenguaje metafórico trasluce la diacronía del referente discontinuo del *Decir*, al lograr la disociación del significado y el significante del lenguaje ontológico. La relación entre *metáfora* y *alteridad* la veremos con mayor detenimiento al final de este primer capítulo.

Con la *presencia ausente* como metáfora que respeta la diacronía del aparecer *el otro* en el encuentro, cerramos este apartado que inicialmente titulamos: *el otro, la diacronía y la no-significatividad*, descubriendo cómo, desde la irrupción del *otro*, se cambia, en la unicidad del sí-mismo, su forma de temporalización del tiempo y su lenguaje, comenzándose así, a perfilar, un nuevo modo de hacer fenomenología, modo que hemos

---

<sup>242</sup> “Se podría mostrar, sin duda, que la escritura de Levinas tiene esta propiedad, la de moverse siempre, en sus momentos decisivos, a lo largo de estas grietas, progresando con maestría mediante negaciones y negación contra negación. Su vía propia no es la de un «o bien... o bien», sino de un «ni...ni tampoco». La fuerza poética de la metáfora es muchas veces la huella de esta alternativa rehusada y de esta herida en el lenguaje. A través de ella, en su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio” Derrida J., “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, p.123.

<sup>243</sup> Cfr. Ricoeur P., *La Metaphoré Vive*, Editions du Seuil, Paris 1975. *La Metáfora Viva* (trad. Española de Agustín Neira, Trota-Cristiandad, Madrid, 2001, 434 pp.) Estudio al que haremos referencia al final de este capítulo.

llamado *fenomenología genética*. Pasemos ahora a decir algo más de esta fenomenología genética en sus “síntesis pasivas”.

## **B) Las «síntesis pasivas»**

Ya hemos afirmado que las reflexiones fenomenológicas vistas en los apartados anteriores hacen hincapie en uno de los elementos que conforman la relación fenomenológica inicial propuesta por Husserl, así por ejemplo, la *fenomenología de la pasividad* se centra en los *modos del cogito* en la línea de una descripción de la vertiente noética de la relación noético-noemática, le interesan las variaciones de los modos de la conciencia en el estudio que realiza sobre el Levinas fenomenólogo. Como ya hemos dicho, nosotros creemos que en realidad lo que Levinas propone es variar primero el modo de relación entre la noésis y el noéma, por tanto, no propone en primer lugar la descripción del sujeto, sino un cambio en la relación noético-noemática que hasta Husserl se pensó en términos de “correlación”, cambio en la relación que evidentemente describirá, en un segundo momento, un yo como subjetividad. Levinas pues, no encontrará entre los términos de la relación fenomenológica la correspondencia que en Husserl nos llevó a la sincronía y a la mención pura. De esta manera, al variar, desde las «síntesis pasivas», el modo de relación, Levinas desplazará el centro de atención fenomenológica del sujeto a la huella de lo *no develado*, al *Infinito* y su diacronía como nuevo punto de partida o termino a *quo* de la relación. Ahora en lugar de la “correspondencia” entre los términos de la relación que en Husserl nos llevaba a la sincronía y a la proposición noemática, se impone la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, inadecuación de lo dado que nos llevará desde la diacronía a la no correspondencia entre significado y referente, a la exacerbación de sentido, y por ende, a descubrir la importancia del lenguaje metafórico en filosofía como ya hemos apuntado. Por lo pronto, entremos brevemente en el punto de partida de la fenomenología genética: las «síntesis pasivas», sin olvidar lo ya dicho acerca de la *sensación* como experiencia dada desde el *otro* y su relación con la temporalidad diacrónica.

Ya apuntamos en el apartado anterior la relación que se da entre la «sensibilidad» y las «génesis pasivas» para descubrir que la fenomenalidad remite, desde los datos hyléticos, a algo no develado, añadamos ahora que el punto de partida de la *fenomenología genética*

es la disociación entre el *acto* y el *objeto* puesta ya en el inicio de la fenomenología: “esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo de llevar en sí misma, en cuanto cogito, su cogitatum.”<sup>244</sup> Sin embargo, en la *fenomenología genética* desde las «génesis pasivas», esta disociación se radicaliza a tal grado que el *acto* tal como lo entiende Husserl pierde su *objeto*. Así, la *fenomenología genética* tiene su punto de partida en esta disociación originaria establecida en el principio de la fenomenología, de hecho para Levinas la afirmación husserliana que separa el *objeto* de la representación del *acto* de la representación será la afirmación más fundamental de la fenomenología de Husserl<sup>245</sup> y el trampolín desde el cual se accederá, al radicalizarla, a una *fenomenología de la alteridad*.

Esta separación originante y originaria de la fenomenología es primordial en las «génesis pasivas» pues, más allá de la actividad constituyente del objeto, nos llevará, por la ruptura de esta actividad y desde la pasividad supuesta en la subjetividad desde esta separación, al descubrimiento de la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, al “afuera adentro”, al ámbito de la *alteridad* en la conciencia y a la *alteridad* misma. De esta manera, la separación establecida por Husserl entre *intentio* e *intentum* desde la conciencia reflexiva, es solo aparente, el yo no puede más que reconocer que hay algo «ahí-dado» que establece la separación y que le es pasivamente predonado, sin lo cual no puede realizar activamente su síntesis intencional activa de donación de sentido:

“En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad predonante.”<sup>246</sup>

Husserl solo apuntó, desde su fenomenología, la idea de una *alteridad* originaria como constitutiva de la identidad del sujeto. Levinas radicalizará esta postura, pues para él solo cabe hablar del yo y la conciencia cuando se introduce lo *otro*. Es en este punto donde Levinas se separa de Husserl: la *alteridad* es constituyente de la subjetividad, es un momento anterior, y a partir de ese *primado* de *lo otro* sobre el yo, Levinas edificará toda su filosofía.

---

<sup>244</sup> E. Husserl., *Meditaciones Cartesianas...* § 14.

<sup>245</sup> “El objeto de la representación se distingue del acto de representación esta es la afirmación fundamental y más fecunda de la fenomenología husserliana.” E., Levinas., *Totalité et infini essais sur l'exteriorité*, La Haya, M. Nijhoff, 1961, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [trad. Española de D.F. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1974, pag. 142.(128).]

<sup>246</sup> E. Husserl., *Meditaciones Cartesianas...* § 38.

Así pues, el aspecto “genético” del análisis fenomenológico, destaca las distintas «génesis pasivas» que operan en la constitución del sujeto, en donde afirmar el carácter pasivo de la subjetividad supone afirmar en el origen al *otro*. Esto implica la variación de la ecuación fenomenológica inicial, su desarticulación. La *fenomenología genética* permite, pues, hablar, de una subjetividad en constante constitución, cuya estructura básica está conformada desde una *alteridad* irreductible a ella. La *fenomenología genética* se centra en las referencias retrospectivas en las que se encuentra el sujeto en relación con su objeto intencional:

“La génesis pasiva introduce la alteridad en la esfera trascendental [el “afuera adentro”]; la evidencia absoluta que la filosofía moderna había encontrado en la región de la conciencia gracias al método reflexivo, consistía en la total adecuación entre el pensamiento y lo pensado; con la fenomenología genética la *inadecuación* es concebida como un modo *originario* de lo dado a la conciencia. Según esto, la intencionalidad de la conciencia, no logra coincidir totalmente con lo intencionado; hay, como lo comprendió Husserl, un *abismo* infranqueable entre *intentio* e *intentum* que constituye la naturaleza misma de la subjetividad. La fenomenología conduce inevitablemente a la alteridad.”<sup>247</sup>

Desde esta abismo infranqueable entre *intentio* e *intentum*, desde esta ruptura de la relación fenomenológica inicial, Levinas accederá de la sincronía a la diacronía, de la conciencia ontológica a la *vigilia* y de la significatividad a la no-significatividad, en una fenomenología que llamaremos, por la distancia que media entre los términos de la relación fenomenológica, *fenomenología de la alteridad*, invirtiendo así, para siempre, la dirección clásica de la relación fenomenológica. Entremos, pues, ahora, al estudio de la *fenomenología de la alteridad*, una vez que hemos dicho algo sobre la *fenomenología genética*.

---

<sup>247</sup> García Ruíz P. E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1999, pag. 124.

## V. FENOMENOLOGÍA DE LA ALTERIDAD

Por el estudio del apartado anterior llegamos a la conclusión de que la búsqueda de la *alteridad* en el pensamiento de Levinas está motivada, de fondo, por la ruptura de la relación fenomenológica sujeto-objeto. La aparición de un espacio para la *alteridad* en la conciencia ha hecho explotar la relación noético-noemática, así, Levinas se separa definitivamente de la postura de Husserl pues, para el pensador judío, la *alteridad* es constitutiva de la subjetividad. Las «génesis pasivas» nos han permitido concebir la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, e introducir la *alteridad* en la esfera trascendental:

“Así, se abre el camino a una idea de alteridad consistente en la irreductibilidad de un dato *originario* otro que la conciencia, a la presencia *adecuada* de este dato a la conciencia.”<sup>248</sup>

Todo el estudio hecho sobre las variaciones del marco conceptual fenomenológico que Levinas introduce en la propuesta husserliana, ha ido encaminado a justificar, en la subjetividad, la existencia de un ámbito en el que ésta última pueda relacionarse con lo *otro*. De esta manera, el paso de la “conciencia” al “despertar” que establece en el yo una nueva manera de relacionarse más allá de la relación epistemológica y objetualizante, establece también, desde la categoría irreductible de la diferencia en el corazón de lo mismo, la apertura en la subjetividad para relacionarse con lo *otro*. Esto *otro* con lo que nos encontramos, que está más allá de la sincronía ontológica, es denominado por Levinas *Infinito*.<sup>249</sup> La relación con el *Infinito* se concretiza, según hemos apuntado ya, en el

---

<sup>248</sup> De Greff J., “Levinas et phenomenologie”, en *Reveu de Métaphysique et de morale*, vol.76 (1971), p.450.

<sup>249</sup> La *irreductibilidad* de un *dato* originario otro que la conciencia a la presencia adecuada de este *dato* a la conciencia, a la que se orienta una *fenomenología de la alteridad*, es llamado *Infinito*. Idea de *Infinito* contenida ya desde Descartes en la tradición filosófica occidental, en la que el *ideatum* supera la idea que pretende contenerlo, superación en la que en Levinas el *Infinito* deja de ser resultado de la sincronía de una serie de representaciones, punto de llegada de una teología basada en una onto-epistemología, pasando a ser, más bien, punto de partida fenomenológico en el que Levinas encontrará amplísimas posibilidades para su filosofía. *Infinito* que trastoca de manera radial desde el *épékeina tes ousías* en que se sitúa, el marco conceptual fenomenológico, desencadenándose así, en Levinas, toda la cuestión de la *alteridad* desde donde surgirá, como veremos más adelante, la hipóstasis abierta del sujeto. La misma función tendrá en el discurso fenomenológico levinasiano la *ex-cepção* de «lo otro que el ser» y la idea de *Dios*, al establecerse desde ellas, también, una crítica fenomenológica. La aproximación fenomenológica del *Infinito* a la idea de *Dios*, justifica el estudio de la idea de Dios *ʾIohîm-yhwy* que realizaremos en el capítulo segundo, idea de *Dios* de la tradición religiosa a la que Levinas pertenece que desde el verbo *hāyāh* que le sustenta, encierra otra manera de concebir el tiempo

encuentro ético con el rostro del *otro*, encuentro en el cual no hay mediación de experiencia trascendental o de experiencia del *ser*, sino inmediatez que desde la sensación permite que el otro se mantenga en la diacronía y en la no-significatividad. Por lo tanto, es desde el encuentro con lo radicalmente *otro* que Levinas supera la ontología y la epistemología, pues el encuentro ético con el rostro del *otro* provoca la reducción de la reducción según ya hemos dicho. En este sentido el cara-a-cara significará fenomenológicamente primero vaciamiento y después responsabilidad.<sup>250</sup> En este apartado que hemos llamado ya *fenomenología de la alteridad*, estudiaremos pues primero la *subjetividad* como término *ad quem* de una *fenomenología de la alteridad*, subjetividad que encuentra en la *sensibilidad* el medio a través del cual se relaciona con el *otro* cuando este irrumpe más allá de la experiencia trascendental husserliana y la experiencia del *ser* heideggeriana. Pasaremos después al *cara-a-cara* como concretización de la relación de la subjetividad con el *Infinito* y como punto final de la búsqueda de la *alteridad* en el pensamiento fenomenológico de Levinas. Posteriormente, en el estudio que haremos sobre el lenguaje, intentaremos analizar la *vertiente enigmática* del *Decir*, lenguaje con el que Levinas se refiere a lo que aparece más allá de la conciencia objetivante, encontrando en la semántica indirecta de la frase metafórica una manera evocativa de hablar del *Infinito* en la diacronía más allá del lenguaje del *ser*, manera evocativa de relacionarse que permite que en el *vis-a-vis* el *otro* aparezca como interlocutor en su presencia ausente. Finalmente, desde esta semántica indirecta y articulándose a ella, descubriremos la parte judía de Levinas como una de las causas que provocan la *tensión* semántica dentro del discurso fenomenológico levinasiano.

## A) La Subjetividad

Contrariamente a lo que una fenomenología de corte tradicional supone, para la *fenomenología de la alteridad* originariamente el sujeto es resultado, algo que pasivamente resulta de la mordedura de las cosas, algo que originariamente es acusativo de una acción que el sujeto sólo puede llegar a apropiarse en tanto que la siente. Desde aquí entonces se

---

en el encuentro, deduciéndose de ello grandes implicaciones fenomenológicas. La idea de *Infinito* y la idea de *Dios* contenida en el *ʿIohîm-yhwy* serán, como veremos más adelante, complementarias, pues si bien Levinas desde el *Infinito* carteciano encuentra los límites fenomenológicos del *ser* y del objeto, la idea de *Dios* de su tradición religiosa, por su vinculación al rostro del *otro* como *panîm*, le sugerirá desde el *p<sup>e</sup>nî'ël*, la concretización del *Infinito* en el *rostro* del *otro* en el encuentro, introduciéndose así la relación intersubjetiva y su lenguaje ético como objeto de estudio fenomenológico.

<sup>250</sup> Vaciamiento dado desde la idea de *Infinito* que hace explotar la identidad del yo, abriendo así, el espacio ético de encuentro.

puede entender la *génesis activa* de la *alteridad* en el origen pasivo de la *subjetividad* como tesis principal de una *fenomenología de la alteridad*, tesis en la que el movimiento intencional queda invertido. El cambio en el modo de relación entre el término “a quo” y el término “ad quem” de la relación fenomenológica es lo que hace posible esta inversión, a la base ya no está la «experiencia trascendental» que entablaba una relación de «correspondencia equivalente» entre la intencionalidad de la conciencia y el carácter conciente del objeto,<sup>251</sup> tampoco la experiencia del develamiento del *ser* del Dasein en la que todo ente se adecua al *ser*. La “experiencia” en *la fenomenología de la alteridad* no es, pues, como ya vimos, experiencia del *ser* (*Seinserfahrung*), ni experiencia de un mundo reducido (*Welterfahrung*), sino la *experiencia inmediata* en un sentido que se aproxima a los sensualistas,<sup>252</sup> de ahí que Levinas pretenda otro principio desde la *sensación*, recuérdese lo ya visto acerca de la *sensibilidad* como cualidad fundamental de la *subjetividad* levinasiana, ella es el eje en el que se encuentran Husserl y Heidegger en el pensamiento de nuestro autor, pues, en ella Levinas encontrará el nuevo punto de partida fenomenológico, ya que lo sensible no se rebela en el instante fulgurante de una *noésis* de acogida pura, más bien se refiere siempre a la materialidad de una *hylé*:

“Le sensible ne se révèle pas dans l’ostension qui serait l’instant fulgurant d’une *noèse* de pur accueil. La *noèse* elle-même a un étirement temporel et une constitution dans le temps; elle se réfère, dans son intention, à la matérialité d’une *ύλη*.”<sup>253</sup>

Así, Levinas considera que el interés de Husserl por los «datos hyléticos» sólo podría llevarlo, si era consecuente consigo mismo, a la ruina de la concepción clásica de la relación fenomenológica, ya que después de todo el análisis noético sólo actúa sobre unos datos «hyléticos» y, por lo tanto, la fenomenalidad debe remitir a algo no develado, ya que el camino de reflexión no es la totalidad absoluta, sino que aparece siempre como «un

<sup>251</sup> “La idea de la intencionalidad ha comprometido la idea de la sensación al quitar el carácter de dato concreto a este estado [...] Ya el análisis clásico ha mostrado [se refiere a la sensación], su carácter construido, la sensación aprensible por la introspección que ya es una percepción”. Levinas E., *Totalidad e Infinito ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.201.(203).

<sup>252</sup> “La especificidad de cada sensación, reducida precisamente a esta «cualidad sin soporte ni extensión» que buscaban los sensualistas, indica una estructura que no se reduce necesariamente al esquema de un objeto dotado de cualidades. Los sentidos tienen un sentido que no está predeterminado como objetivación”. Ibidem 202.(204).

<sup>253</sup> “Lo sensible no se revela en la ostentación que sería el instante fulgurante de una *noésis* de acogida pura. La propia *noésis* tiene un desarrollo temporal y una constitución en el tiempo; se refiere en su intención a la materialidad de una *hyle*.” Levinas E., *De otro modo que ser...* 79.( 55-56).

camino de retorno».<sup>254</sup> Levinas pues desde la «sensibilidad» no precipita el análisis fenomenológico hacia la “vivencia intencional” del objeto sentido, es decir, no busca el estatuto ontológico de lo sentido, sino que siguiendo el camino inverso pasa más bien de la “*intencionalidad al sentir*”.<sup>255</sup> La «sensibilidad» como índice material de la *subjetividad*, se sustenta en la enseñanza más perdurable de la fenomenología: la disociación del acto y del objeto, sólo que al radicalizar Levinas esta disociación como ya hemos dicho, el acto pierde su objeto, abriéndose entonces la fenomenología desde la sensación a la alteridad, a la diacronía y a la no-significatividad; la teoría levinasiana sobre el carácter insaciable del deseo<sup>256</sup> metafísico mantiene esta disociación radical del acto y del objeto indicada en esta subjetividad sensible y pasiva, así este deseo no es una pulsión que se acalla asimilando su objeto, ni mucho menos “intención” conciente que busque la plenificación por parte del correspondiente objeto en la luz de su mutua presencia, más bien, este deseo, es pura “tensión” y vulnerabilidad que no permite al ente descansar sobre sí mismo:

“Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend*  
l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre.”<sup>257</sup>

Dentro de esta *insatisfacción* originaria que espera el alejamiento y la exterioridad de lo otro, se va configurando la *subjetividad* antes que pueda presentarse como sujeto constituyente. Por lo anterior podemos concluir, que el sujeto como término *ad quem* de una *fenomenología de la alteridad* no es igual a sí mismo, es más bien el resultado de una acción que descansa en él en un “acusativo absoluto”,<sup>258</sup> el sujeto es inicialmente alteración. La *fenomenología de la alteridad* permite hablar entonces de una *subjetividad* en constante constitución, cuya estructura básica está formada por una *alteridad* irreductible a ella.

---

<sup>254</sup> Levinas E., *De otro modo que ser...* pag. 140.(129).

<sup>255</sup> Título general para el capítulo 2 de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* al que hemos hecho referencia constante en el apartado anterior, en donde la dirección clásica de los análisis fenomenológicos termina invirtiéndose.

<sup>256</sup> Recuérdese que Husserl trata el tema del deseo bajo el esquema epistemológico de la “vivencia pura”, “vivencia pura” desde donde la intencionalidad del deseo se subordina a la relación epistemológica sujeto-objeto pues la distancia con lo deseado es suprimida, ya que lo deseado desde el deseo, antes de ser deseado, es conocido. Cfr. E., Husserl. *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1996, p.62 § 8.

<sup>257</sup> “Deseo sin satisfacción que, precisamente espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo otro.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 58.(23).

<sup>258</sup> “La subjetividad, para Levinas, no se define por ser un “Yo” (Je), sino por ser “yo” (moi); se debe tomar en un sentido literal el significado del acusativo: es la declinación misma del sujeto ante el otro.” García Ruíz, P. E., “Ética y Fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Theoria*, Junio, 2000, pag. 59, Nota 44.



La recuperación de la “sensibilidad” de la *subjetividad* nos abre a la dimensión de una fenomenología de la sensación como gozo<sup>259</sup> o dolor, donde la subjetividad es presentada fundamentalmente como alteración:

“Cela réhabilite dans une certaine mesure la notion de la sensation. Autrement dit la sensation retrouve une «réalité» quand on voit en elle, non pas le pendant subjectif des qualités objectives, mais une jouissance «antérieure» à la cristallisation de la conscience, moi et non moi, en sujet et objet.”<sup>260</sup>

Todo lo anterior nos permite proponer la génesis activa de la alteridad en el origen pasivo del sujeto como tesis principal de una *fenomenología de la alteridad*. Analicémos ahora cómo Levinas se esfuerza por descubrir una *alteridad* inadecuada a los conceptos de una fenomenología tradicional hasta concretizar, finalmente, esta *alteridad*, en el *rostro del otro*.

## B) El rostro e Infinito

Levinas se esfuerza por descubrir desde los años treinta y cuarenta una *alteridad* inadecuada a los conceptos de una fenomenología tradicional como termino *a quo* de su relación fenomenológica, pues lo considera fundamental para la recta comprensión de su propuesta filosófica.<sup>261</sup> Así, en las reflexiones en torno al goce, la casa, la caricia, el erotismo o la feminidad, Levinas perseguirá con paciencia los ecos de esta *alteridad*. En su obras tempranas: *De l'évasion* (1935/36), *De l'existence à l'existant* (1947) y *Le temps et l'autre* (1948) el modelo fenomenológico de lo sensible es recuperado y surge la

---

<sup>259</sup> “Se impondría una fenomenología de la sensación como gozo, un estudio de eso que se habría podido llamar función trascendental que no finaliza necesariamente en el objeto, ni en la especificación cualitativa de un objeto, como tal simplemente visto”. Levinas E., *Totalidad e Infinito ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.203.(205).

<sup>260</sup> “Esto rehabilita en cierta medida la noción de la sensación. Dicho de otra manera, la sensación recobra una «realidad» cuando se ve en ella, no el correlato subjetivo de cualidades objetivas, sino un gozo «anterior» a la cristalización de la conciencia, en yo y no-yo, en sujeto y objeto.” E. Levinas., *Totalidad Infinito...* p. 202.(204).

<sup>261</sup> Cfr. El artículo ya citado de García Ruiz P.E., *Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas*, artículo que busca el momento cronológico exacto en que la Ética pasa a ser el hilo conductor de la fenomenología de Levinas: “Los escritos de los años cincuenta suponen un gran cambio al respecto: la fenomenología sigue siendo el principal interés de Levinas pero ahora el hilo conductor de sus investigaciones lo proporciona la ética”. García Ruiz P.E., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas” en *Theoria* Junio 2000, p. 55. Nosotros suponemos en obras ya tardías como: *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y *De Dios que viene a la Idea*, una combinación fenomenológica para designar la *alteridad*, combinación dada, entre el *Infinito* buscado como *épékeina tes ousías* en las obras de los años treinta y cuarenta, con el *rostro del otro* propuesto en sus obras de los años cincuenta. Combinación en la que, a nuestro juicio, Levinas siempre destacará primero la excedencia fenomenológica del *Infinito* concretizada después en el encuentro del *rostro del otro*.

preocupación de Levinas por establecer un ámbito de *alteridad* radical. Así, en *De la existencia al existente* Levinas se situará bajo el signo de la fórmula platónica que sitúa el bien más allá del *ser*: el *èpékeina tes ousías* que marcará para siempre su pensamiento como punto de partida de crítica fenomenológica, y que es constantemente retomado en la idea de *Infinito*, en la idea de *Dios* y en la circunlocución <de otro modo que ser o más allá de la esencia>. Este movimiento que para Levinas no es teología,<sup>262</sup> que no es trascendencia hacia una existencia superior, será llamado «excedencia», «excedencia» desde donde se indican los límites del conocimiento intencional a los que se constriñe el yo, indicando al mismo tiempo su apertura. En *el tiempo y el otro* Levinas propone que a través de la experiencia del eros y la paternidad, debería surgir una relación con lo *otro* que desde la separación radical, no se dejara comprender ya como modificación de la noción eleática del ser.<sup>263</sup>

En estas obras ya rige, como guía metodológica, la “inversión” en la dirección del análisis intencional, donde la *subjetividad* pasiva se siente «afectada» por el exceso de lo *otro*. Levinas, fiel a Husserl, no está haciendo otra cosa sino despejando el campo infinito de la «experiencia trascendental»,<sup>264</sup> pero no desde la actividad constitutiva sino desde la anterioridad pasiva que se supone detrás del sujeto ante el exceso y la irrupción del *otro*.

Las figuras del erotismo y de lo femenino, dominantes en sus obras de los años cuarentas, serán sustituidas en los años cincuentas por la noción mucho más sugerente del *rostro*<sup>265</sup> (*visage*) del *otro* como la alteridad del otro hombre. Por tanto, será precisamente la

---

<sup>262</sup> Efectivamente el *èpékeina tes ousías* no es teología, pero sí lleva implícito en su excedencia, una idea *fenomenológico-religiosa* de *Dios* concretizada por Levinas en el *Infinito*. Excedencia fenomenológica del *Infinito* que superará la inmanencia del *Dios* de la *onto-epistemología*, tal como lo veremos en el capítulo cuarto de esta tesis. La excedencia del más allá de la esencia aplicada al *Infinito*, rompe el círculo del *ser* bajo el que se ha encorsetado la palabra *Dios* y permite la crítica de toda teología.

<sup>263</sup> Levinas en *Totalidad e Infinito* recuperando la fenomenología del eros, describe el movimiento del *èpékeina tes ousías* en la experiencia misma de la caricia, sin intermediario y sin comunión, proximidad y distancia absolutas: “La voluptuosidad, como coincidencia del amante y de la amada, se nutre de su dualidad: simultáneamente fusión y distinción” cfr. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 279-282.

<sup>264</sup> “A diferencia de Descartes, nosotros ahondamos en la tarea de despejar el campo infinito de la experiencia trascendental”. Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, FCE. México, 1996, p. 77 §13.

<sup>265</sup> Levinas en su obra *De Dios que viene a la idea*, desde la puesta en escena concreta de lo que se dice en términos de abstracción como exceso en la palabra *Dios*, se lanza a la búsqueda de ese pensamiento no constreñido a la rigurosa correspondencia entre lo que Husserl denomina noésis y noéma. Esta idea de *Infinito* que trastoca la relación fenomenológica inicial, surge, según Levinas, desde la relación con *el rostro* del otro hombre, uniéndose ya aquí, la *alteridad* como *Infinito* o idea de *Dios*, al *rostro* como concretización de esta idea en el encuentro ético: “Más bien sería como si el rostro del otro hombre que, de entrada, me «exige» y me manda, fuera el nudo de la intriga misma del rebasamiento por *Dios* de la idea de *Dios* y de toda idea en la que Él (II) todavía pudiera ser mentado (*visé*), visible y conocido, y en la que lo Infinito vendría a quedar desmentido

relación con el *otro*, que en los análisis fenomenológicos tradicionales quedaba como un apéndice del yo constitutivo, sea como “alter ego” o «ser-ahí-con», la que vendrá a modificar de manera radical el marco conceptual fenomenológico:

“Le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l’identité du moi enveloppe l’altérité de l’objet qui précisément devient contenu.”<sup>266</sup>

Este cambio de perspectiva implica modificar los conceptos utilizados, la pasividad indica ya el desplazamiento de una cuestión epistemológica de sujeto constituyente a una cuestión ética de subjetividad constituida desde la relación pasiva con los demás.<sup>267</sup> Así, como ya hemos afirmado, la ética como filosofía primera es *conclusión* que se da después de un largo y penoso recorrido de transformación del marco conceptual fenomenológico.

Poco a poco se va, pues, abriendo, el espacio para denominar a la *alteridad: el otro*, en francés *autrui*, de *alter huic*.<sup>268</sup> Sólo la irrupción del *otro* permite acceder a la *alteridad* absoluta e irreductible de lo *otro*. Esta irrupción de la *alteridad* absoluta, es la que nos permite afirmar que la fenomenología levinasiana es una *fenomenología de la alteridad*, de la irrupción del *otro* en la conciencia pasiva del sujeto:

“Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la realidad sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda

---

por la tematización, en la presencia o en la representación”. Levinas E., *De Dieu qui vient à l’idée*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1982, *De Dios que viene a la Idea* [Trad. española de G. González-J. Ayuso, Caparrós Editores, Madrid, 1995, pag. 15 (12)]. Señalamos ya aquí, en esta nota, el vínculo que se da en el pensamiento levinasiano entre *Infinito* y *rostro*, vínculo al que haremos referencia en el capítulo segundo y que caracteriza y hace peculiar la fenomenología de Levinas, ya que el acercamiento que se da entre estos dos términos, posibilitará el paso de la alteridad fenomenológica a la heteronomía ética. No obstante, creemos que el *Infinito* tiene precedencia en el orden de la *crítica* que vacía al sujeto constituyente, mientras que el *rostro* tiene precedencia en el orden de la heteronomía ética que Levinas propone. El primero es punto de partida, el segundo punto de llegada que a su vez se convierte en nuevo punto de partida.

<sup>266</sup>“ El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.” Levinas E., *Totalidad e Infinito...* pag. 207.(211).

<sup>267</sup> Más adelante en los capítulos dos y tres analizaremos, con mayor detalle, cómo se pasa en Levinas, de la alteridad fenomenológica a la heteronomía ética, proponiendo que la concretización del *Infinito* en el *rostro* del otro que manda, viene sugerida, en la fenomenología levinasiana, desde la vinculación que se da en su tradición religiosa entre el *pānīm* como rostro y el *’elohīm-yhwy* como idea de Dios.

<sup>268</sup> cfr. Derrida J., “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, pp.141-42.

*Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes – se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro. En Husserl mismo, en la constitución de la intersubjetividad acometida a partir de actos objetivantes, despiertan bruscamente relaciones sociales irreductibles a la constitución objetivante que pretendía arrullarlas en su cadencia.”<sup>269</sup>

Por tanto, esta asimetría o inadecuación propuesta desde el *èpékeina tes ousías*, entre los términos de la relación fenomenológica que permite una *Sinngebung* ética, será denominada *vis-a-vis* o *cara-a-cara*. Este *vis-a-vis* desde la idea de *Infinito* es la modificación radical del marco conceptual de la relación fenomenológica,<sup>270</sup> pues implica un estar juntos como separación, una proximidad y distancia sin intermediario ni comunión desde las cuales el *rostro* permanece absoluto en la relación y se sitúa más allá del *alter ego* y del «ser-ahí-con», con los que Husserl y Heidegger caracterizan el encuentro con los demás:

“Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation.”<sup>271</sup>

En el *cara-a-cara*, no obstante que el *rostro* del *otro* mantiene una relación comunicativa a través del discurso, el *rostro* del *otro* se revela como único, imposible de reducir a otro elemento intercambiable dentro del sistema, así, en el *vis-a-vis* se produce la ruptura entre el significante y el orden de los significados codificables dentro del discurso mismo:

“La différence absolue [ le visage ], inconcevable en termes de logique formelle, ne s’instaure que par le

---

<sup>269</sup> Levinas E., “La ruina de la representación”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, p. 195.

<sup>270</sup> “La idea de lo Infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento, con lo que sobrepasa su capacidad [...] Esta es la situación que denominamos recibimiento del rostro.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.210.

<sup>271</sup> “El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo aliena en lo Mismo. Permanece absoluto en la relación.” *Ibidem*. 209.(213).

langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. Les termes, les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation. Le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire."<sup>272</sup>

El *Infinito* como termino *ad quo* de la relación fenomenológica de Levinas encuentra su concreción en el encuentro con el *rostro* del *otro*. En el *vis-a-vis* Levinas accede a la ansiada *alteridad* buscada para su relación fenomenológica, reemplazando, desde ella, las cuestiones onto-epistemológicas dominantes en la fenomenología, por la cuestión ética. No obstante, para nosotros, la ética desde las variaciones impuestas al marco conceptual fenomenológico desde la idea de *Infinito*, significará primero des-interesamiento y después responsabilidad. La última cita a la que hicimos referencia dentro del texto, establece, entre los términos de la relación ética, una dimensión comunicativa de responsabilidad como interlocutores, dimensión del lenguaje como *Decir ético* que aquí tocaremos sólo tangencialmente, centrándonos, ahora, en el siguiente apartado, en el *Decir enigmático* con el que en la filosofía de Levinas se entra en contacto con el *Infinito* en la diacronía,<sup>273</sup> lenguaje enigmático del *como-si* indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo con el que Levinas, mediante la semántica indirecta de la frase metafórica, habla tensionalmente de la *presencia ausente* como referente a través del lenguaje de la huella, lenguaje de la huella desde donde se criticará la univocidad del lenguaje del *ser* y del objeto.

### C) El lenguaje (*Decir enigmático* y *Decir ético*)

Es evidente que Levinas, al igual que Husserl y Heidegger, también vincula desde las variaciones conceptuales que introduce en el marco conceptual fenomenológico, la

---

<sup>272</sup> "La diferencia absoluta [el rostro], inconcebible en términos de lógica formal, solo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia." Ibidem pag. 208.(212).

<sup>273</sup> *Decir enigmático* apuntado ya cuando hablábamos de la relación dada entre diacronía y no-significatividad en la relación establecida en la palabra entre enigma y tiempo, diacronía enigmática del referente mantenida en la equivocidad del *como-si*: "Pero si el tiempo debe mostrar la ambigüedad del *ser* y de lo otro modo que ser, entonces es conveniente pensar su temporalización no como esencia, sino como Decir. La esencia plenifica lo dicho, o el epos del Decir; pero el Decir por su poder de equivocación -esto es, por el enigma cuyo secreto retiene- escapa al epos de la esencia que lo engloba y significa más allá, según una significación que titubea entre este más allá y el retorno del epos de la esencia. Sea equívoco o enigma, ahí está el poder inalienable del Decir y la modalidad de la trascendencia". Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p.53.(23).

relación fenomenológica subjetividad-Infinito con el lenguaje. Para Levinas la fenomenología también es «decir» “lo que aparece”, con la diferencia de que “lo que aparece”, aparece en la diacronía y la pasividad de la *inadecuación* como modo originario de lo «dado» en la conciencia. Antes de pasar a la relación ética y su *Decir* por la concretización de la idea de *Infinito* en el *rostro* del *otro*, nos preguntamos ¿cómo *digo* lo que aparece como *Infinito*? No lo puedo decir con «mención pura», pues ésta no respetaría la diacronía de la alteridad, por consiguiente se tiene que decir en un lenguaje que esté más allá de la coincidencia entre noésis y noéma, un lenguaje que rompa esta coincidencia lógica, esta sincronía. Sólo puedo decir lo que aparece como *Infinito* en el *rostro* del *otro* a través de un lenguaje indirecto ¿Qué clase de lenguaje indirecto respeta la distancia y lejanía del radicalmente *Otro* y del *rostro*?. Ya hemos dicho que es el lenguaje de la huella, de la presencia ausente, por tanto, la dimensión ética de la relación fenomenológica depende, en un primer momento, de una semántica indirecta que coloca al *otro*, más allá de cualquier significación noemática, en la huella de lo ausente:

“El rostro en la huella de lo ausente aparece absolutamente acabado [...]. La relación entre significado y significación no es, en la huella, correlación, sino la *irrectitud* misma.”<sup>274</sup>

El lenguaje de la subjetividad en relación con la alteridad absoluta no puede sino ser un lenguaje evocativo de la presencia ausente,<sup>275</sup> de la inadecuación o irrectitud como hemos señalado. Sin embargo, antes de desarrollar el problema de la mediación del lenguaje con el *Infinito*, detengámonos en el papel del *rostro* del *otro* dentro de la relación de encuentro comunicativo que se da en el *vis-a-vis*,<sup>276</sup> relación de *encuentro* que nos llevará

---

<sup>274</sup> E. Levinas., *Humanisme de l'Autre Homme*, Fata Morgana, 1972, *El humanismo del otro hombre*, (trad. española, G. González – R. Arnaiz, Caparrós Editores, Madrid, 1993 p.56).

<sup>275</sup> Ya hemos apuntado una distinción en el *Decir* fenomenológico que Levinas propone, distinguiendo, en este *Decir*, una vertiente *enigmática* y una vertiente *ética*. El lenguaje evocativo de la presencia ausente al que hacemos alusión, hace referencia a la vertiente *enigmática* del *Decir* con el que la subjetividad se refiere al *otro* como *Infinito*. Vertiente *enigmática* desarrollada en este capítulo al vincularla a la semántica indirecta de la frase metafórica, desde la que se da una apertura en el yo como indicio del *Otro* en la unicidad del sí-mismo, más allá del lenguaje monológico de la *mención pura*. Una vez constatada la asimetría en la relación del yo con el *Infinito* a través del *enigma*, se pasará a la significación ética de este encuentro al identificarse el *Infinito* con el *rostro* del *otro*. No obstante, el *Decir ético*, se estudiará en profundidad en el capítulo tercero de esta tesis.

<sup>276</sup> “La palabra que se refiere a otro como tema parece contener al otro. Pero ya se dice a otro que, en tanto que interlocutor ha dejado el tema que lo englobaba y surge inevitablemente detrás de lo dicho. La palabra se pronuncia aún en el silencio”. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.200. Aunque el lenguaje o expresión es usado por Levinas para indicar el momento en que la alteridad irrumpe como rostro que

del *Decir enigmático* al *Decir ético*, intentando descubrir en qué momento del *encuentro*, el *Decir enigmático* como indicio del *otro* es necesario en la comunicación.<sup>277</sup>

Si hemos afirmado la génesis activa de la alteridad en el origen pasivo de la subjetividad, cabe pues preguntarnos por el papel del *rostro* del *otro* en este encuentro comunicativo.<sup>278</sup> El *rostro* no se presenta como un signo, más bien se expresa. El *otro* no se señala a través de su *rostro* es ese *rostro*, no es signo sino palabra:

“Le visage, encore chose parmi les choses, perçoit la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement: le visage me parle et par là m’invite à une relation sans commune mesure...”<sup>279</sup>

En el *vis-a-vis* no hay medición contemplativa, no hay letra, sino sonido.<sup>280</sup> El rechazo levinasiano a la escritura se debe fundamentalmente a la necesidad que esta tiene del ojo y de su contemplación para ser leída, por el contrario, la palabra articulada en sonido no necesita de la contemplación visiva y, mantiene, además, la invisibilidad evocativa de quien la emite. La letra acallaría el sonido, es decir, suprimiría la «sensibilidad». La fenomenología de Levinas, desde la pasividad, es una fenomenología del contacto directo (de la «sensibilidad»), en donde el *rostro* no significa, no se presenta como un signo, sino que se expresa dándose. Por lo tanto, el rechazo levinasiano a la grafía se da porque ésta se

---

se expresa, como palabra que manda (*Decir ético*), sin embargo, en este momento, se intentará responder cómo Levinas dice lo que aparece *detrás de lo Dicho*.

<sup>277</sup> En la siguiente cita de Levinas coinciden en el *encuentro* a través de la palabra ambas vertientes del *Decir*: “La palabra resalta sobre la visión. En el conocimiento o la visión, el objeto visto puede ciertamente determinar un acto, pero un acto del que se apropia en cierto modo lo «visto», lo integra en un mundo al darle una significación y a fin de cuentas lo constituye. En el Discurso, la diferencia que se acusa inevitablemente entre el Otro como mi tema y el Otro como mi interlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo, pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor. Por ello, la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin ningún resabio «numinoso» su «santidad». Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, p.208-209.(212-213). Inviolabilidad ética y «santidad», *Decir ético y Decir enigmático* en el encuentro comunicativo con el *otro*. El *Decir enigmático* dentro del encuentro comunicativo exime al *otro* como mi tema, poniendo en tela de juicio el sentido que se da al interlocutor desde la unidad clausurada del sí-mismo. El *otro* con el cual entro en comunicación aparece en el *Decir enigmático*, indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo, más allá de cualquier sentido, en la santidad como separación.

<sup>278</sup> “La relación con el otro es una relación ética y el término “relación” designa ya una dimensión comunicativa que se encuentra a la base de esta reformulación del problema de la alteridad” García Ruíz, P.E., “Ética y Fenomenología en Emmanuel Levinas” en *Theroría*, Junio 2000, pag. 56.

<sup>279</sup> “El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo...” E. Levinas., *Totalidad e Infinito...* pag. 211.(215-216).

<sup>280</sup> Más adelante haremos una distinción en el sonido desde la *invocación* del *otro* que *llama* más allá de toda sincronía, entre la *diafonía* del sonido que pasa y la *sinfonía* del sonido representado que se queda en la palabra. En la relación *cara-a-cara* se daría, desde el llamado del *otro*, la *diafonía* del sonido que pasa, como distorsión de la *sinfonía* armónica del yo.

constituye en mediación entre la expresión originaria y el que escucha, suprimiendo así el contacto directo con la palabra pre-originaria, con el *rostro* del *otro* que me llama.

Por consiguiente, la fenomenología de Levinas propone también la trascendencia del oír con respecto al ver, y desde aquí pretende una modificación en el “*cogito*” y en el “*cogitatum*”, de esta manera, cuando Levinas afirma:

“El pensamiento es lenguaje y se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz.”<sup>281</sup>

Está proponiendo una pre-originariadad en el *cogito* desde el sonido y no desde la luz. En lugar de contemplar, originariamente el *cogito* escucharía,<sup>282</sup> en donde la sentencia cartesiana *cogito ergo sum* no significaría ya *contemplo luego existo*, sino originariamente *escucho luego existo*, es decir, el origen constitutivo del *cogito* es sonido que viene de fuera, antes que contemplación dóxica.<sup>283</sup> Así, originariamente a la conciencia de la existencia no se llegaría por la actividad contemplativa de la cosa, si no por la pasividad auditiva ante el llamado del *otro*. Por tanto, la diferencia estaría en que en la contemplación dóxica el *cogitatum* recibe la mirada del *cogito*, mientras que en el escuchar, el *cogito* es el que recibe pasivamente el sonido del *rostro* que viene de fuera. Cuando Levinas sobrepone el sonido a la contemplación, lo que quiere remarcar es el carácter activo del *rostro* que se expresa, en el origen pasivo de la subjetividad que, desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, «piensa escuchando» dentro del encuentro comunicativo en el cara-a-cara. Después de todo el problema fundamental de Levinas es un problema comunicativo de lenguaje y sonido, de descubrir en la subjetividad misma el ámbito donde el sonido del *otro* se escuche, y la capacidad en ella de responder a esta primer palabra-sonido desde más allá de la «mención pura».

Se vuelve a ratificar pues, que la relación entre ambos términos del *vis-a-vis* designa una dimensión comunicativa, y esto en ambas direcciones, tanto en la *subjetividad* en relación con la *alteridad* absoluta, como en el *rostro* del *otro* en relación con la *subjetividad* a

---

<sup>281</sup> Derrida J., “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*, Antrópos, Barcelona, 1989, p. 135.

<sup>282</sup> Más adelante veremos también las implicaciones fenomenológicas que los verbos escuchar (*sm'*) y ver (*r'h*) de la tradición religiosa a la que Levinas pertenece, tienen en la relación *cara-a-cara* desde el *Pānîm*.

<sup>283</sup> “Mejor que la comprensión, el *discurso* pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente...” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.208.



la que se expresa, pues como hemos visto, el rostro no es signo sino sonido que interpela.<sup>284</sup> Si hemos descubierto la inmediatez del sonido entre ambos términos de la relación más allá de la mediación contemplativa de la letra, podríamos estar tentados a afirmar sin más, que “el diálogo es en última instancia el “acontecimiento de lo humano”,<sup>285</sup> sin embargo, el simple hecho de “conversar” con el *otro* no lo excluye del ejercicio de poder como comprensión y de su reducción al noema de una noesis. La dimensión ética del encuentro no se identifica con el simple “conversar”, pues cuando no se mantiene la asimetría de la relación desde la pasividad de la subjetividad ante la interpelación del sonido de la palabra originaria del *otro*, es decir, cuando se nivela simétricamente la relación entre ambos términos de la acción comunicativa, no respetándose la alteridad del *otro*, entonces no hay diálogo sino monólogo.

Si queremos mantener el *cara-a-cara* con el *otro* en una palabra y en una mirada que mantengan la distancia e interrumpan todas las totalidades, necesitamos entonces una relación dialógica asimétrica más allá del «tuteo» de la relación recíproca yo-tu:

“On peut se demander toutefois si le *tutoiement* ne place pas l'Autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle. D'autre part la relation Je-Tu conserve chez Buber un caractère formel: elle peut unir l'homme aux choses autant que l'homme à l'homme.”<sup>286</sup>

Frente a este «tuteo» Levinas acentúa de nuevo la no-reciprocidad de la relación inicial:

“L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous. Il se révèle dans sa seigneurie. L'extériorité coïncide donc avec une maîtrise.”<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> La vertiente ética del *Decir* se encuadra en esta dimensión comunicativa como respuesta obligada ante el llamado heterónimo del *otro*, en donde el *Decir* no sólo es enigma sino también respuesta exigida.

<sup>285</sup> cfr. García Ruíz, P.E, “Ética y Fenomenología en Emmanuel Levinas” en *Teoría*, Junio 2000, pag. 58. Recuérdese que la *fenomenología de la pasividad*, por centrarse en los *modos* del cogito, pierde la referencia (el *cogitatum*) y, por tanto, no tiene una reflexión seria sobre el lenguaje o el modo de «decir» lo que aparece, por consiguiente, no explica adecuadamente el modo de relación dialógica en el encuentro dado en el *vis-a-vis*.

<sup>286</sup> “Puede preguntarse sin embargo si el *tuteo* no coloca al Otro en una relación recíproca y si esta reciprocidad es original. Por otra parte, la relación Yo-Tu conserva en Buber un carácter formal: puede unir el hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre.” Levinas E., *Totalidad e Infinito...* pag. 92.(64).

<sup>287</sup> “El Interlocutor no es un Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. La exterioridad coincide pues con un señorío.” *Ibidem* pag.124.(104).

Por tanto, decir, sin más, que el diálogo es el acontecimiento de lo humano, sin mantener la asimetría mediante un tipo especial de lenguaje en el diálogo, es caer en la reciprocidad y el «tuteo». La altura magistral del «usted» propuesto por Levinas en la dimensión comunicativa abierta en el *vis-a-vis*, marca la distancia y la diacronía del encuentro con el *otro*. El *usted*, en el diálogo, quiere decir, por tanto, diacronía, distancia, huella, presencia ausente. Por tanto, la relación en el cara-a-cara se dará, desde el *usted*, a través de un lenguaje indirecto que respete la distancia y la proximidad del *rostro* del *otro*. Es aquí, en la no-reciprocidad de la relación inicial desde el *usted*, donde encuentra su sentido y su necesidad el *Decir enigmático* y su semántica indirecta, la cual permite introducir el enigma y la huella en la relación comunicativa:

“La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu’interlocuteur, a quitté le thème qui l’englobait et surgit inévitablement derrière le dit.”<sup>288</sup>

De esta manera, aunque el lenguaje o expresión es usado por Levinas para indicar el momento en que la *alteridad* irrumpe como *rostro* en el sonido diafónico de su llamada como palabra que manda (*Decir ético*), sin embargo, es la semántica indirecta (*Decir enigmático*) la que explica cómo el *otro* surge inevitablemente como interlocutor, en la santidad del *usted*, detrás de lo dicho en el lenguaje de la huella.<sup>289</sup> En el lenguaje indirecto como indicio del *otro*, la unicidad del sí-mismo encuentra los límites del conocimiento y del objeto, indicándose desde la semántica indirecta, la dimensión de encuentro en donde el *otro* aparece como interlocutor en el *usted*. Por tanto, la relación ética en el *vis-a-vis* depende de una semántica indirecta que como indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo abre la clausura del sujeto, permitiendo la irrupción del *otro* como interlocutor en el encuentro comunicativo, justificándose así, el estudio que viene a continuación sobre la metáfora y la semántica indirecta y las implicaciones que éstas tienen en el pensamiento fenomenológico de Levinas. El lenguaje de la huella y su semántica indirecta permite, pues, invocar la significancia de lo ausente. De esta manera, Levinas se orienta, en su meditación de la huella, hacia una filosofía del *Ille*, de un él que no sería el objeto personal opuesto al tú, sino la trascendencia invisible del *otro*. La metáfora de la «huella» pues, juega un rol fundamental en el

---

<sup>288</sup> “La palabra que se refiere a otro como tema parece contener al otro. Pero ya se dice a otro que, en tanto que interlocutor ha dejado el tema que lo englobaba y surge inevitablemente detrás de lo dicho.” Ibidem p.208. (212).

<sup>289</sup> Cfr. Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pp. 54-61.

pensamiento de Levinas, porque unida al *El* hace posible la dimensión comunicativa entre los términos de la relación fenomenológica, manteniéndola en una diacronía dialógica que escapa de la sincronía monológica del tiempo de la esencia:

*“Más allá del ser, es una Tercera persona que no se define por el Sí mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esa tercera dirección de irrectitud radical que escapa al juego bi-polar de la inmanencia y de la trascendencia propio del ser, en el que la inmanencia gana siempre a la trascendencia. El perfil que en virtud de la huella toma el pasado irreversible es el perfil del «El» (II).”*<sup>290</sup>

Hemos concluido, por consiguiente, que en la relación fenomenológica dada en el *vis-a-vis* irrumpe, en la subjetividad, el lenguaje de la huella como indicio del *otro*, lenguaje desde el cual éste último se impone como interlocutor. Cabe ahora preguntarnos por el tipo de lenguaje que se supone detrás del lenguaje de la huella. Huella, evocación y presencia ausente, son *metáforas* que señalan el modo de relación que se da en el *cara-a-cara*, por tanto, la metáfora, como ya hemos dicho, juega un papel fundamental en el pensamiento de Levinas, ya que suprime la sincronía “epistemológica de la «mención pura»” y conserva, desde su semántica indirecta, el espacio de exterioridad abierto por la alteridad en la acción comunicativa del *via-a-vis*:

*“[...] la metáfora<sup>291</sup> -remisión a la ausencia- puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden por completo diferente a la receptividad pura. La ausencia hacia la que conduce la meta-fora no sería otro dato, sino todavía futuro o ya pasado. La significación no vendría a consolar la decepción de una percepción, únicamente la haría posible.”*<sup>292</sup>

Es, por tanto, la semántica indirecta de la *metáfora* la que mantiene la asimetría entre los términos de la relación, así como su proximidad y distancia en una *fenomenología de la alteridad* y de la huella. Proponemos, por tanto, que a una *fenomenología de la*

---

<sup>290</sup> Ibidem pag. 56-57.

<sup>291</sup> Aunque Levinas al proponer la univocidad de la expresión del *rostro* del *otro*, hable en contra de la *actividad poética* que podría envolver en equívocos la originalidad de la expresión (cfr. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.216), sin embargo, reconoce en la metáfora una excelencia que proviene de un orden completamente diferente a la receptividad pura. Por consiguiente, el *rostro* como palabra originaria se manifiesta sin equívocos a la subjetividad, mientras que ésta lo reconoce como interlocutor desde la existencia de una presencia ausente que desde la semántica indirecta queda más allá de cualquier sincronización.

<sup>292</sup> Levinas E., *El Humanismo del otro hombre...* pag. 21.

*alteridad* como relación asimétrica entre subjetividad y otredad, se accede por una «metafórica» de la semántica indirecta que, más allá de la coincidencia sincrónica entre noésis y noema de la “proposición noemática” propone, dentro de la semántica de la frase, la no correspondencia entre sujeto y «modificador», no-correspondencia desde la cual el *otro* como referente se sitúa, más allá del *ser* y de la sincronía de su palabra, en la diacronía del tiempo que pasa, dándose así una relación entre la semántica indirecta del lenguaje y la diacronía del tiempo en que el *otro* irrumpe. Desde esta vinculación, la semántica indirecta de la metáfora permite hablar de la presencia ausente, de lo radicalmente *otro*, como un referente que queda más allá de la sincronía del tiempo de la esencia.

Así, es desde el excedente provocado por la *tensión* dentro de la semántica de la frase metafórica, que se explica el modo en que se *dice* la *alteridad* “que aparece”, el “λέγειν τὰ φαινόμενα” apuntado desde Heidegger, dándose así el tránsito de una fenomenología trascendental de corte husserliano a una fenomenología heterodóxa descrita por Levinas en términos de “exasperación como método filosófico”:

“L’emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l’expression, une manière de s’exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot «hyperbole»: il y a des hypérboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c’est aussi faire de la phénoménologie. L’exaspération comme méthode de philosophie!”<sup>293</sup>

Se impone, por tanto, como punto a desarrollar, un estudio sobre la semántica indirecta de la frase metafórica y de sus implicaciones en el pensamiento filosófico de Levinas, como superación de la sincronía “epistemológica” de la «mención pura» y como el modo adecuado de co-responder en un primer momento, dentro de la acción comunicativa, al llamamiento de la palabra originaria del *rostro* del *otro*, respetando así, mediante la presencia ausente, el espacio ético de exterioridad que media entre los términos de la relación asimétrica en el *vis-a-vis*.

---

<sup>293</sup> “El énfasis significa a la vez una figura retórica, un exceso de la expresión, una manera de exagerarse y una manera de mostrarse. La palabra «énfasis» es muy adecuada, como lo es la palabra «hipérbole»: existen hipérboles en las que las nociones se transmutan. Describir esta mutación también es hacer fenomenología. ¡La exasperación como método filosófico!” . Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pp. 126-127.(142).

## D) La metáfora

La propuesta filosófica de Levinas es la propuesta del *Decir* como lenguaje indirecto,<sup>294</sup> el cual pretende situarse en los márgenes del lenguaje ontológico.<sup>295</sup> Los límites que Levinas encuentra en el lenguaje del *ser* lo llevan a la búsqueda de un lenguaje que respete el ámbito de alteridad abierto en la fenomenología por la relación ética, la cual indica proximidad y distancia desde la diacronía, entre ambos términos de la relación. Dicho lenguaje buscado y encontrado será la «metafórica» de la semántica indirecta, que desde la no-correspondencia entre sujeto y modificador dentro de la frase misma, respetará la diacronía como horizonte en que el *otro* aparece y abrirá, desde la no-significatividad, un ámbito de exterioridad para el *encuentro*, evitándose así la sincronización temporal a la que es sometida la palabra en lo *Dicho*. Por otro lado, si el lenguaje ético en Levinas como mandato, *significa o quiere decir* la sujeción paciente de la subjetividad al *otro* en la diacronía más allá de la epistemología y la ontología, entonces lo *hebreo*<sup>296</sup> que se añade al pensamiento fenomenológico levinasiano dentro del lenguaje ético, también *significa o quiere decir*, si esto es así, si lo *hebreo* en Levinas *significa o quiere decir*, entonces lo *hebreo* será uno de los medios a través de los cuales Levinas provocará, dentro de su discurso, la no-correspondencia entre sujeto y modificador, evitándose así la sincronización temporal de la palabra y la tematización del referente. Lo *hebreo* en Levinas lo situaremos, por tanto, en el *Decir* como alteración de lo *Dicho*. Lo *hebreo* se presentará, por consiguiente, como un problema de lenguaje, pues será uno de los medios a través de los cuales Levinas provocará, dentro de su discurso, la disociación entre significado y significante que evitará la sincronización del *otro* en la palabra de lo *Dicho*. Por todo esto, la «metafórica» del lenguaje indirecto, encontrará, un fuerte punto de apoyo, en la *conjugación* que se da, en el pensamiento filosófico de nuestro autor, entre lo *griego* y lo

---

<sup>294</sup> Los estudios claves para el amplio tema de las funciones de la metáfora en el lenguaje filosófico son: Ricoeur P., *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975. *La metáfora viva*, (Trad. española de Agustín Neira, Ediciones Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, 434 pp.) y Derrida J., "La Metáfora Blanca. La Metáfora en el texto filosófico", recogido en Derrida J., *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1984.

<sup>295</sup> Ricoeur nos dice a este respecto: "De esta conjunción entre ficción y redescipción concluimos que el «lugar» de la metáfora, su lugar más íntimo y último no es ni el nombre ni la frase, ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo ser. El «es» metafórico significa a la vez «no es » y «es como»." Ricoeur P., *La metáfora viva*, Edic. Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, pag. 13.

<sup>296</sup> Es interesante a este respecto el estudio de Chalier C., *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hebraïque* (trad. española: *La huella del infinito Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, 310 pp.). Obra en la que se hace referencia directa a la semántica de la lengua hebrea en la obra de Levinas. Semántica a la que haremos referencia, yendo directamente a la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a lo largo de toda esta tesis.

*hebreo*, pues muchas veces la superación del lenguaje ontológico se dará por la “tensión” que se origina en la frase o el discurso en la conjugación de ambos elementos como más adelante veremos. Estudiaremos, por lo tanto, la frase metafórica en su estructura semántica y en su hermenéutica referencial, así como las implicaciones filosóficas que ambas tienen en el modo en que Levinas nos “dice” lo que “aparece” desde su *fenomenología de la alteridad*.

Por tanto, lo primero que tenemos que afirmar es que el *lenguaje indirecto* en Levinas a nivel frase y a nivel discurso<sup>297</sup> no se debe considerar como un intento de colmar una deficiencia del lenguaje, como si el lenguaje indirecto a través de la metáfora, *sustituyera* una expresión literal que se hubiera podido enunciar de modo llano a través de una «mención pura». La pretensión de Levinas no es parafrasear sustitutivamente el lenguaje del *ser*, sino acceder «a más allá» del «ser» por el «no es» y el «es como » de la semántica indirecta de la *frase metafórica*, la cual nos abre, desde su hermenéutica, a una nueva verdad y a una *referencia* que está «más allá», en la diacronía, referencia que es entendida en Levinas desde la “presencia ausente” indicada por la huella. Por tanto, la «hermenéutica del discurso» levinasiano, no será “explicativa” sino “evocativa”, por el contrario, Ricoeur, desde su «hermenéutica del discurso» presentada en *La Metáfora viva*, aproxima la metáfora al lenguaje ontológico, rozando así la explicación *sustitutiva* de la metáfora por la *interacción* entre “discurso metafórico” y “discurso filosófico” que propone al final de su estudio. Parecería pues que Ricoeur mata la metáfora viva<sup>298</sup> al situar todo su potencial redescriptivo dentro del lenguaje del *ser*, sincronizando así al referente. Contrariamente, en Levinas, la *interacción* entre “discurso filosófico” y “discurso religioso” provoca el lenguaje indirecto de la frase metafórica, el «no es» y el «es como», antes citado, necesario para superar la filosofía del «ser». Por tanto, podemos concluir, que

---

<sup>297</sup> Consideramos «frase» y «discurso» como “equivalentes”, pues siguiendo la propuesta de explicación de la metáfora de Beardsley a partir de su *crítica literaria* presentada por Ricoeur, tomamos la metáfora como un poema en miniatura, por tanto, “si se puede dar razón satisfactoria de lo que está implicado en estos núcleos de significación poética, también puede ser posible extender la misma explicación a entidades más bastas, como el Poema” Ricoeur P., *La Metáfora viva...pag.128*. Por el contrario, para Ricoeur, el «discurso», momento hermenéutico y propiamente filosófico de su estudio sobre la metáfora, pues implica el problema de la verdad y la referencia, se sitúa en un momento posterior a la semántica de la «frase» metafórica. Nosotros consideramos que esta división de Ricoeur, entre «semántica de la frase» y «hermenéutica del discurso», es artificial, y corresponde, más bien, a su metodología explicativa, pues en la «frase metafórica» misma se encuentra ya la redescripción de la realidad que exige plantearnos el problema de su referencia y de su verdad. La semántica de la frase exige ya, desde sí misma, una hermenéutica.

<sup>298</sup> Cfr. Ricoeur P., “Metáfora y Discurso filosófico” en *La Metáfora viva*, Ediciones Cristiandad-Trotta, Madrid, 2001, pp.339-400.

mientras Ricoeur intenta *explicar* ontológicamente la metáfora, Levinas la *provoca*, el primero querrá situar la referencia en el «ser», mientras que el segundo intentará situar la referencia, «más allá del ser».<sup>299</sup> Tomando pues, como punto de partida la frase metafórica como el enunciado en el que en sí mismo se encuentran semántica indirecta y redescrición de la realidad, que exige replantearnos ya a nivel frase, el problema de la referencia y de su verdad, entremos de lleno al estudio de la metáfora, comenzando por aclarar qué se entiende por enfoque *sustitutivo* y por enfoque *comparativo* de la frase metafórica, tomando para ello, como guía de nuestro estudio, la obra de Ricoeur *La Metáfora viva*, aquí ampliamente citada.

### 1. Enfoque sustitutivo y comparativo de la metáfora

De la división artificial tripartita: palabra, frase y discurso que hace Ricoeur en su estudio acerca de la metáfora, a las que corresponden retórica, semántica y hermenéutica respectivamente, nos centraremos en el segundo elemento de ambas tríadas: *la semántica de la frase*,<sup>300</sup> por considerar que sintetiza en sí misma las otras dos, ya que la frase metafórica por su *innovación semántica* exige, en sí misma, la *hermenéutica* de su referencia, y porque, dependiendo de cómo se explique su articulación semántica, la frase puede ser tomada *palabra a palabra* como sustitución o comparación de una frase literal. La *semántica* de la frase metafórica encierra pues, en sí misma, retórica y hermenéutica tal como las entiende Ricoeur. Refiramonos así, en primer lugar, a este carácter “sustitutivo” o “comparativo” con los que algunas veces se explica la *semántica de la frase* metafórica.

Ricoeur recurre a Max Black, el cual en su obra *Models and Metaphors*<sup>301</sup> nos habla del enfoque *sustitutivo* y *comparativo* de la metáfora, denominando enfoque *sustitutivo* a cualquier tesis que sostenga que las expresiones metafóricas se utilizan en lugar de expresiones literales equivalentes a ellas.

De acuerdo con el enfoque *sustitutivo*, la frase metafórica desde su semántica indirecta, vale para la comunicación de un significado que podría haberse expresado de modo literal. En el enfoque *sustitutivo* el autor de la metáfora reemplaza la frase literal por la

---

<sup>299</sup> De ahí que Levinas hable de *otro modo que ser*, de *Infinito* o de *Idea de Dios* como referentes, en los tres, el referente supera la idea que intenta contenerlo, situándose el referente más allá del *ser*.

<sup>300</sup> Ricoeur mismo considera su tercer estudio de la *Metáfora viva* titulado “metáfora y semántica del discurso”, el estudio clave de su obra cfr. Ricoeur P., *La metáfora viva*, Ed. Cristiandad-Trotta, Madrid, 2001, pp.94-123.

<sup>301</sup> Black M., *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1992. (Trad. esp. *Modelos y Metáforas*, Técnos, Madrid, 1996.)

semántica indirecta de la frase metafórica, la tarea del lector consiste en invertir la sustitución llegando así a lo que directamente se quiso decir, conociéndose entonces el referente. La metáfora sería sólo un ocultamiento de la «mención pura» y de la “equivalencia” que dicha mención supone entre los términos que la conforman, siendo entonces el lenguaje utilizado para una mera transferencia de información.

La explicación *sustitutiva* de la metáfora, al no preguntarse por la composición intrínseca de la frase metafórica y por la *tensión* que se da entre sujeto y modificador dentro de la frase misma, ya que la considera un mero sustituto extrínseco de la «mención literal pura», no cuestiona el orden epistemológico, más bien se adecua a él. La relación noético-noemática de la «mención pura» quedaría intacta, pues no hay *innovación semántica*, y al no haber redescipción de la realidad y no haber *innovación semántica*, no hay tampoco otra referencia. La referencia metafórica comunicada como información sería el noéma de la noesis, noema al que se le impone la adecuación y la sincronía para poder conocerlo. Esta explicación *sustitutiva* del lenguaje indirecto suprimiría la distancia que debe mediar en la relación fenomenológica levinasiana por la diacronía en que el *otro* aparece como *referente*, quedando así el *referente*, como noema, encerrado dentro de la inmanencia de la mención dóxica. El orden semántico, desde este enfoque, no cuestiona la clausura del orden epistemológico:

“[...]si la metáfora es una expresión que sustituye a una expresión literal ausente, éstas dos expresiones son equivalentes; se puede, pues, traducir la metáfora por medio de una paráfrasis exhaustiva; entonces la metáfora no comporta ninguna información. Y si la metáfora no enseña nada, su justificación debe buscarse en otra parte y no en su función de conocimiento; o bien, como la catácrisis de la que entonces no sería más que una variedad, llena un vacío en el vocabulario –y entonces funciona como una expresión literal y deja de existir en cuanto metáfora - o bien es un simple adorno del discurso, que proporciona al oyente el placer de la sorpresa...”<sup>302</sup>

---

<sup>302</sup> Ricoeur P., *La Metáfora viva*, Edic. Cristiandad-Trotta, Madrid, 2001, pag.118. La función de conocimiento e información a la que se refiere Ricoeur para la metáfora, es el excedente de sentido buscado por nosotros, mientras que, por el contrario, la transferencia de información en el contexto husserliano de la *mención pura*, hace referencia a la transferencia analógica de lo intuitivamente apresado en el *juicio en cuanto eidos*.



Por otro lado, para el enfoque *comparativo* la metáfora consiste en la presentación de una analogía o “semejanza” subyacente, sosteniendo que el enunciado metafórico se puede comparar término a término, por la analogía, con un enunciado literal equivalente que hace de la expresión figurada una variación de una expresión literal. La expresión figurada estaría en *función* de la expresión literal:

“...una función «en el sentido algebraico», de una expresión literal previa.”<sup>303</sup>

Por tanto, la metáfora en este enfoque, sería sólo una comparación analógizante de un enunciado literal. Dándose entonces también aquí, una subordinación de la metáfora al lenguaje literal, y, por consiguiente, la metáfora no añade nada al conocimiento, ni lo cuestiona. En este punto de su estudio, Ricoeur, queriendo superar este enfoque *comparativo* de la metáfora propone que, una teoría en que la *semejanza* juegue un papel no es necesariamente una teoría en que la comparación constituye una paráfrasis de una frase literal, por eso afirma:

“[...] todavía no se ha demostrado que el destino de la semejanza esté ligado al de la comparación formal, ni que esta constituya un caso de interpretación por sustitución.”<sup>304</sup>

Ricoeur quiere desligar la *semejanza metafórica* del enfoque comparativo y sustitutivo, no obstante que para él “metaforizar sea descubrir lo semejante”. Por tanto, hay que matizar tal afirmación y considerar que la semejanza por *sustitución* siempre supone un término de *comparación extrínseco* al cual se adecua la frase metafórica, suprimiéndose así, cualquier tipo de *innovación semántica* que nos abra hacia una nueva *referencia*. Por eso cuando se dice que a la *innovación semántica* se llega también a través de la semejanza, hay que distinguir esta semejanza de la semejanza por sustitución, pues en la *innovación semántica* no se da una semejanza por “sustitución”, sino una semejanza por la *tensión intrínseca* entre modificador y sujeto dentro de la frase misma. La semejanza por “sustitución” se da término a término al nivel de la *retórica* de la metáfora según la entiende Ricoeur, y supone una frase literal extrínseca a la frase metafórica, mientras que la semejanza por *tensión* se da al nivel de la *semántica* dentro de la frase metafórica misma,

---

<sup>303</sup> Ibidem pag. 119.

<sup>304</sup> Ibidem pag. 120.

siendo esta última semejanza la que se abre a la *innovación semántica*. La semejanza intrínseca entre los términos al interior de la frase, abre pues, también, al problema de una nueva *referencia*.

Por tanto, la semejanza por *tensión* respeta la predicación no pertinente que crea la *innovación semántica*, es decir, respeta la «proximidad» inédita dentro de la frase entre dos ideas a pesar de su «distancia» lógica:

“Así la propia semejanza debe entenderse como una tensión entre la identidad y la diferencia en la operación predicativa desencadenada por la innovación semántica.”<sup>305</sup>

Es, por tanto, una semejanza desde dentro de la frase metafórica, desde la distancia y proximidad de sus componentes, manifestada como *tensión* entre la identidad y la diferencia en la operación predicativa. Esta “semejanza” sí cuestiona el orden epistemológico, pues la *innovación semántica* generada por la *tensión* entre modificador y sujeto dentro de la frase, no se corresponde a la *mención pura* en la cual no hay innovación pues la palabra es llenada por lo noemáticamente captado en la intuición. En la *mención pura* el referente se sincroniza en la palabra, mientras que la “semántica tensional” de la *innovación semántica* hace referencia a un referente dis-continuo por la diacronía de su aparecer. El carácter *tensional* de los componentes de la metáfora, por su proximidad y distancia, ponen en entredicho la correspondencia noético-noemática de la «mención pura», la intuición, en ellos, no llena la palabra, y, por tanto, el carácter conciente del objeto no se corresponde ya al carácter intencional de la conciencia, pues el objeto, desde la alteración de los elementos de la frase, es situado «más allá».

La *referencia* de la «mención pura» es el noema de la nóesis, pues se dice lo que se conoce. La *referencia* de la «mención poética» es inédita, se quiere decir lo que se desconoce, por tanto la relación entre nóesis y noéma es fracturada desde la «mención poética». La semejanza por correspondencia entre nóesis y noéma es rota por la identidad y la diferencia que se da entre los términos de la operación predicativa desencadenada por la *innovación semántica*, en donde al carácter intencional de la conciencia no corresponde ya a una «mención pura», pues la *referencia* de la *innovación semántica* no equivale ya al carácter conciente del objeto. Una es la *referencia* de la «mención pura»: el noema que no

---

<sup>305</sup> Ibidem pag. 12.

comporta exterioridad, pues no tiene ningún grado de alteridad dentro de la nóesis en que es dicho; y otra la *referencia* de la *innovación semántica* de la frase metafórica, la cual rompiendo la correspondencia entre nóesis y noéma, pretende, a través de la semántica de la frase, decir una *nueva referencia* sólo por aproximación, reconociéndose así la *alteridad* por la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia. La *referencia* «sugerida» por la *innovación semántica* es invocada y deja sólo su huella en el lenguaje ontológico de la «mención pura», por contrapartida, el noéma no es sólo huella sino representación del objeto en la conciencia, desde la «función icónica» de ésta última, como diría Ricoeur.

Por tanto, la *semántica* del enunciado metafórico cuestiona la *epistemológica* que encierra la simetría noético-noemática dentro de la «mención pura», epistemológica impuesta desde la «función icónica» de la conciencia, y propone, con mayor nitidez, la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia por la asimetría que se descubre, desde la *tensión* de los componentes de la frase, entre la palabra y su referencia, asimetría reflejada en los términos de la operación predicativa de la *innovación semántica*, que de algún modo respetan el espacio de exterioridad en la conciencia abierta por una *fenomenología de la alteridad*. Veamos, con más detenimiento, como funciona la *semántica* de la frase metafórica que, como veremos, supera con creces una explicación “sustitutiva” o “comparativa” de la metáfora, rompiendo, como hemos visto, con la simetría de la «mención pura», apuntando a una referencia que está «más allá» de la correspondencia entre nóesis y noéma. La explicación sustitutiva y comparativa de la metáfora supone detrás de ella la «mención pura» cuya referencia es el noéma de una nóesis. Para nosotros la frase metafórica como Decir enigmático, es el “λέγειν τὰ φαινόμενα” de una *fenomenología de lo otro*. Entremos pues de lleno a explicar la *semántica tensional* de la frase metafórica, desde la cual creemos que se respeta el modo en que se relacionan los términos de la relación fenomenológica en una *fenomenología de la alteridad*.

## **2. Semántica tensional de la metáfora**

Si la frase metafórica no es sustitución o comparación y por consiguiente no vela ni oculta el sentido y la referencia de una frase literal, entonces qué explicación dar de la metáfora y cómo entender, desde su *innovación semántica*, la *referencia*, pues al no ser

sustitución de una «expresión literal pura», su *referencia* rompe con la relación noético-noemática, ya que en la *referencia* metafórica el carácter conciente del objeto no coincidiría con el carácter intencional de la conciencia, rompiéndose la vinculación de esta última con su noéma referencial icónico. La «mención pura» dice adecuación referencial noético-noemática, donde el noéma coincide con su nóesis, mientras que la frase metafórica dice *inadecuación semántica* entre el sujeto y su modificador, donde la *referencia* que surge desde esta *inadecuación*, rompe con la equivalencia noético-noemática incluida en toda «mención pura». El orden *epistemológico* de la referencia es desafiado por el desorden *semántico* de la frase metafórica.

Hemos dicho anteriormente que el problema del lenguaje es el punto de llegada de todo el pensamiento levinasiano pues: superar el *ser* y su lenguaje ontológico es su intención. La pretensión de Levinas no es parafrasear *sustitutivamente* el lenguaje del *ser*, sino más bien, a través de él, acceder a «más allá» del *ser*. Esto lo consigue con un lenguaje que, viniendo de lo alto, deja su *huella* en el lenguaje ontológico. A nuestro juicio, y esta es nuestra tesis, en Levinas se da una práctica sistemática de una *semántica indirecta* que le permite acceder, referencialmente, al «más allá» del *ser* de la «mención pura» por el «no es» y el «es como» de la frase metafórica, y generalmente esto lo consigue por la *interacción* semántica en su pensamiento entre su lenguaje *filosófico* y el lenguaje *religioso* de la *tradición hebrea* a la que pertenece<sup>306</sup>. Ya hemos afirmado que lo *hebreo* en Levinas *significa* o *quiere decir*, aquí lo vinculamos a la semántica tensional de la frase como uno de los elementos que provocan dicha tensión y que nos permiten pasar de lo *Dicho al Decir*. Es necesario, por tanto, entender bien la semántica tensional indirecta de la frase metafórica para rastrear la huella, que el pensamiento de Levinas deja en el lenguaje ontológico desde una *fenomenología del otro*. Desde el desorden semántico de la frase metafórica, Levinas, pues, cuestiona el orden epistemológico de la mención pura y la sincronización del *referente* en lo Mismo.

---

<sup>306</sup> Para Ricoeur también el problema hermenéutico de la *referencia* surge desde la interanimación mutua entre “discurso especulativo” y “discurso poético” cfr. Ricoeur P., *La Metáfora viva*, Edit. Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, pp. 390-400. Si nosotros presuponemos una *tensión* en el pensamiento de Levinas, hemos de suponer también, dos elementos que hagan posible dicha *tensión* y que provoquen una *referencia* que, situada «más allá» del *ser*, respete la alteridad absoluta exigida desde la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia, postulada ésta, por Levinas, desde su *fenomenología de la alteridad*. Los elementos que provocan dicha *tensión*, son a nuestro juicio, el *modo* en que se conjugan en el pensamiento de Levinas, lo *griego* con lo *hebreo*, es decir, el “discurso especulativo” y el “discurso religioso”.

Si hemos estado hablando de *semántica indirecta*, entonces es la *semántica* de la frase, según la entiende Ricoeur, la que ocupa nuestra atención, en donde la frase metafórica como entidad primaria de significación es la portadora de la mínima significación completa, y en la que, más allá de la división artificial con la que Ricoeur estudia la metáfora (nos referimos a la división tripartita: retórica, semántica y hermenéutica), encontramos nosotros ya, no sólo sentido sino también *referencia*, *semántica* y *hermenéutica*, innovación y redescrición de la realidad.

Si como hemos dicho el orden epistemológico es cuestionado por el orden semántico de la frase metafórica, entonces es necesario que nos detengamos en la semántica de la metáfora. El estudio tercero de Ricoeur de su obra *La Metáfora viva*, titulado: “Metáfora y semántica del discurso”,<sup>307</sup> considerado por Ricoeur “como el estudio clave”<sup>308</sup> de su obra, guiará nuestra reflexión, no sin antes dejar nuevamente en claro que, siendo para nosotros la frase la unidad mínima de significación, encontramos ya en ella, no solo *semántica tensional* sino también la *hermenéutica referencia* que Ricoeur pospone hasta la aparición del «discurso».

Ricoeur presenta en su estudio clave *Metáfora y semántica del discurso*, las aportaciones de los autores de lengua inglesa I. A. Richards, Max Black y Monroe Beardsley, los cuales a pesar de los puntos de vista aparentemente inconexos de sus aportaciones, son colocados, por Ricoeur, dentro de la semántica de la frase. Sin embargo, en la semántica tensional producida por la relación “defectuosa” que estos autores encuentran entre los términos al interior del enunciado metafórico, se apunta ya, a nuestro juicio, por la innovación semántica, la creación de sentido<sup>309</sup> y el problema filosófico de la referencia.

---

<sup>307</sup> Cfr Ricoeur P., *La Metáfora viva*, Edit. Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, pp 94-123.

<sup>308</sup> Ibidem pag. 10.

<sup>309</sup> Este sentido “creacional” del lenguaje será remarcado por Ricoeur al final del estudio mencionado: “Metáfora y semántica del discurso”, como una crítica al carácter sustitutivo en el que, según él, se encuentran todavía Black y Beardsley por los «sistemas asociados de lugares comunes» y la «gama potencial de connotaciones» que éstos autores presuponen en la predicación defectuosa del enunciado metafórico. Para Ricoeur son más bien las metáforas de invención, “las que aumentan este tesoro de lugares comunes y esta gama de connotaciones” cfr. Ricoeur P., *La Metáfora viva...* pag. 132. La metáfora, para Ricoeur, es una creación que se da más allá de la designación primaria y las connotaciones secundarias del lenguaje, las cuales a su vez junto con la propiedad, cosa u objeto como materia informe, crean la posibilidad desde donde surgen nuevas significaciones y nuevas referencias: “Afirmar que una metáfora nueva no se saca de ninguna parte, es reconocerla como lo que es, una creación momentánea del lenguaje, una *innovación semántica* que no tiene estatuto en el lenguaje en cuanto algo ya establecido, ni a título de designación ni a título de connotación”. Ricoeur P., *La Metáfora viva*, Edit. Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001, p. 134.

El punto de partida es, pues, idéntico en Richards, Max Black y Beardsley: la función predicativa en el enunciado metafórico. Para Beardsley, la metáfora es un caso de «atribución» que precisa un «sujeto» y un «modificador»,<sup>310</sup> para Black la metáfora es un enunciado entero, pero la atención se centra en una palabra particular, Black hablará entonces de «foco» para designar esa palabra y de «marco» para el resto de la frase,<sup>311</sup> por su parte Richards propone llamar «dato» a la idea subyacente y «vehículo» a aquella bajo cuyo signo se percibe la primera, pero es importante señalar que la metáfora no es el «vehículo», es, más bien, un todo formado por dos mitades.<sup>312</sup> Los tres hablarán pues de la *relación ambigua* que se da entre los elementos de su respectiva bina dentro del enunciado metafórico. Así, para Richards la metáfora mantiene dos pensamientos sobre cosas diferentes simultáneamente activos en el seno de un enunciado,<sup>313</sup> para Black la atención se centra en una palabra particular, el «foco», cuya presencia justifica que el enunciado se considere como metafórico,<sup>314</sup> finalmente para Beardsley, como ya hemos apuntado, la metáfora es un caso de atribución que precisa un sujeto y un modificador.

Por otro lado, los tres señalarán que esta relación ambigua entre los términos del enunciado metafórico es *tensional*, apuntando ya a lo propiamente filosófico, pues, desde ésta *tensión*, el orden semántico cuestionará el orden epistemológico por la *innovación semántica* que surge y por el problema de la *referencia* al que abre este nuevo significado. Así, para Richards, en la metáfora los dos pensamientos aparecen de alguna forma “desnivelados”, en cuanto describimos uno con los rasgos del otro, para Black el carácter tensional aparece planteado en la “aplicación” del predicado metafórico, esta aplicación tiene efectivamente algo de “insólito” y “paradójico”,<sup>315</sup> para Beardsley la “novedad” estriba en que la «atribución» que se da entre «sujeto» y «modificador» es una “atribución lógicamente vacía”<sup>316</sup> o una «atribución» de incompatibilidad autocontradictoria, donde el «modificador» designa, por sus significaciones primarias, unas características incompatibles con las que son igualmente designadas por el «sujeto» en el orden de sus significaciones primarias.

---

<sup>310</sup> Ibidem pag. 130.

<sup>311</sup> Ibidem pag. 117.

<sup>312</sup> Ibidem pag. 112.

<sup>313</sup> Ibidem pag. 111.

<sup>314</sup> Ibidem pag. 117.

<sup>315</sup> Ibidem pag. 122.

<sup>316</sup> Ibidem pag. 130.

Los tres tratarán, desde la *tensión* señalada, la creación de sentido, dejando al mismo tiempo abierto ya el problema de la *referencia*, tal como lo hemos señalado. Para Richards, la metáfora mantiene dos pensamientos sobre cosas diferentes simultáneamente activos en el seno de una palabra o de una expresión simple, cuya *significación* es la resultante de su interacción. Para Black, la cuestión de la *emergencia de sentido*, aparece planteada más directamente, por lo que él llama, la *aplicación* del predicado metafórico, el cual traslada al tema principal caracteres que se aplican normalmente al tema subsidiario, finalmente, para Beardsley, la “incompatibilidad”, conflicto entre designaciones en el orden primario de la significación, obliga al lector a extraer de todo el abanico de connotaciones las significaciones secundarias susceptibles de hacer de un enunciado que se destruye a sí mismo, una «atribución autocontradictoria significativa».<sup>317</sup>

Sin embargo, Ricoeur crítica la manera en que estos autores explican el surgimiento del nuevo sentido en el enunciado metafórico, pues al presuponer Black y Beardsley, los «sistemas asociados de lugares comunes» y la «gama potencial de connotaciones» respectivamente, relacionan el proceso creador de la metáfora, con un aspecto no creador del lenguaje, no superando así, la teoría de la sustitución, como ya hemos afirmado, pues en lugar de sustituir la expresión metafórica, como en la retórica clásica, por una significación literal, se sustituye por un sistema de connotaciones y de lugares comunes. Para Ricoeur afirmar que una metáfora nueva, no se saca de ninguna parte, es reconocerla como lo que es, una *innovación semántica* que no tiene estatuto en el lenguaje en cuanto algo ya establecido, ni a título de designación ni a título de connotación, por eso, no es suficiente decir, que en un momento dado de la historia de una palabra todavía no han sido aplicadas todas sus propiedades y que existen connotaciones no conocidas de las palabras, es necesario, más bien decir, que tal vez existen connotaciones que, *despuntando en la naturaleza de las cosas con vistas a su actualización*, esperan ser captadas por la palabra, en donde el sentido verdaderamente creacional de la metáfora está unido al problema de la *referencia*:

“ Así la metáfora no se limita a poner en el primer plano de la significación connotaciones latentes, pone en juego propiedades hasta entonces no significadas.”<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> Ibidem pag.130.

<sup>318</sup> Ibidem pag.133.

Hablar de “propiedades” de cosas o de objetos todavía no significados, es admitir que la significación emergente no se saca del lenguaje ya establecido, sino de una nueva *referencia*. Para Ricoeur la metáfora es una creación «*ex nihilo*» que desde su *referencia* como cosa, objeto o propiedad aún no significadas, se da más allá de la designación primaria y de las connotaciones secundarias del lenguaje. La metáfora desde el *tohu-bohu* del objeto, cosa o propiedad no significados, crea la *innovación semántica*, dándose así una nueva significación desde una nueva *referencia*.

La referencia de la «mención poética» es inédita, se quiere decir lo que se “desconoce”, por consiguiente, la correspondencia entre noésis y noéma es rota, se vislumbra pues ya aquí, a nivel *frase*, el tema de la *hermenéutica*, que en Ricoeur aparece al nivel del *discurso*, nivel desde el cual, a nuestro juicio, Ricoeur nulifica el poder creacional de la metáfora, *matando* a la metáfora *viva*, al ir a la búsqueda de la *explicación ontológica* de su *referencia* por la *interanimación* mutua entre “discurso especulativo” y “discurso poético” que propone. Ricoeur cae en la crítica que hace a Black y a Beardsley, de no superar la teoría sustitutiva de la metáfora, pues en él, el término de la comparación, no son la «gama potencial de significaciones» ni los «lugares comunes asociados», sino el «lenguaje del ser» que nulifica el poder evocativo de la mención metafórica:

“ Hay que afrontar a la vez dos tareas: edificar sobre la diferencia admitida entre modalidades del discurso una teoría general de las intersecciones entre esferas del discurso y proponer una interpretación de la ontología implícita a los postulados de la referencia metafórica que satisfaga a esta dialéctica de las modalidades del discurso.”<sup>319</sup>

Ricoeur pretende introducir el poder evocativo de la metáfora, en el lenguaje ontológico del *ser* de la mención pura, borrándose así toda evocación y toda huella en la *referencia*.

Por el contrario, lo que a nuestro juicio se propone desde la *tensión* entre los términos de la enunciación metafórica, enunciación producida por la acción del «modificador» sobre el «sujeto» dentro de la frase misma, es el *intercambio de cualidades* entre ambos términos, no obstante su distancia lógica, en un intercambio que no es mera yuxtaposición, ni puro traslado de sentido de un término a otro, sino más bien la síntesis de

---

<sup>319</sup> Ibidem pag. 390.



ambos, donde el sujeto subsidiario se modifica, igual que el principal en su aplicación a éste. Es este intercambio de cualidades, no mensurable, lo que ocasiona el poder *evocativo* que nos permite hablar de la *referencia* como «más allá», como de una *huella*. La *semántica tensional* de la metáfora establecida *ad intra* de la frase, nos permite acceder referencialmente *ad extra* del *ser* y su lenguaje. Así, cuando se habla de un intercambio de cualidades entre los términos de la frase, se afirma la intención “realista” que se vincula al poder de redescrición del lenguaje poético, es decir, se pretende introducir la *tensión* en lo metafóricamente afirmado, donde la relación entre sujeto y modificador no es sólo semántica, sino que implica, además, la *descripción* de lo que se pretende esta «más allá» del *ser*. Esta aplicación de la *tensión* va más allá del sentido inmanente del enunciado y atañe a la *referencia*, y a la pretensión del enunciado metafórico de alcanzar, de alguna forma, la realidad «más allá» de la descripción directa de la «mención pura».

Antes de seguir adelante es necesario recordar aquí la distinción ya hecha entre “semejanza por sustitución” y “semejanza tensional”. Esta última explicaría la semejanza, más allá de un término de comparación, “ad intra” de la frase metafórica, en la proximidad inédita que se da entre los términos de la predicación más allá de su distancia lógica, suprimiendo así, el término de comparación exigido por la “semejanza por sustitución”, llegando así a la *innovación semántica* y a la *referencia por evocación*, producto del intercambio de cualidades entre los términos de la enunciación metafórica. Pasemos ahora, una vez que hemos hablado de la semántica tensional, a tratar, brevemente, el tema de la referencia metafórica.

### **3. La Referencia metafórica**

Ya hemos afirmado que para nosotros la frase metafórica encierra, como unidad mínima de significación, *semántica tensional* y *hermenéutica referencial*, y que esta última es una referencia por evocación. Pues bien, Ricouer retrasa el surgimiento de la hermenéutica hasta la aparición del discurso, y vincula la explicitación ontológica de la *referencia* poética a la *interanimación* que encuentra, desde su hermenéutica, entre “discurso especulativo” y “discurso poético”. De igual manera, la pretensión de Levinas de una «salida del *ser* y su referencia», está a mi juicio motivada por una *interanimación* constante a nivel discurso y a nivel frase, entre la *tradición fenomenológica* de la que Levinas es deudor, y que

llamaremos “discurso especulativo”, y la *tradición religiosa hebrea* a la que pertenece, y que llamaremos “discurso religioso”.

Constatamos pues, tanto en el Ricoeur de la *Metáfora viva*, como en el discurso filosófico de Levinas como «salida del ser», una *interanimación* de discursos que apuntan hacia distintas referencias. Mediante su interanimación Ricoeur quiere volver la metáfora al *ser*.

“Delimitemos, pues, nuestra tarea: se trata de demostrar que el paso a la ontología explícita, exigida por el postulado de la referencia, es inseparable del paso al concepto, exigido por la estructura del sentido del enunciado metafórico.”<sup>320</sup>

Contrariamente a Ricoeur, Levinas usa la metáfora tensional producida por la *interanimación* entre “discurso especulativo” y “discurso religioso” en su pensamiento, para proponer una salida del *ser*. Por tanto, el pensamiento filosófico de Levinas posee su posibilidad dentro del dinamismo semántico de la enunciación metafórica creada por la *intersección* de estos dos modos de discurso. Por consiguiente, mientras que Levinas *abre* la *referencia*, desde la interanimación que en él se da entre “discurso religioso” y “discurso especulativo”, a la *evocación* de la huella, la cual respeta la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia al mantener desde su semántica tensional, la asimetría entre los términos de la relación fenomenológica, Ricoeur *cierra* la referencia desde la interanimación que en él se da entre “discurso poético” y “discurso especulativo”, pues al buscar la ontología explícita del enunciado metafórico, se clarifica la referencia, encerrando su sentido nuevamente en el lenguaje del *ser*, implantando nuevamente la “correspondencia” en la que la referencia metafórica pierde toda su especificidad, pues al desvanecerse su carácter tensional evocativo, vuelve a ser noéma de una nóesis.

Ricoeur reconoce que la modalidad “especulativa” del discurso encuentra su “posibilidad” en el funcionamiento semántico del enunciado metafórico desde la ganancia en significación que resulta de la *tensión* entre los términos del enunciado, sin embargo, su *hermenéutica referencial* es una ontología explícita, que al exigir el paso al concepto hace que la referencia de la metáfora pierda toda su evocatividad. El paso al concepto impuesto por la *hermenéutica ontológica* deshace la *tensión* entre los términos y deja ver en Ricoeur

---

<sup>320</sup> Ibidem pag. 392.

una explicación *sustitutiva* del enunciado metafórico, donde el «es» metafórico, que significaba en su enunciado «no es» y «es como», es vuelto a la identidad del *ser*, rompiéndose la asimetría que el enunciado metafórico suponía en los términos de la relación fenomenológica, pues la referencia se sincroniza. Recordemos que el problema de la fenomenología en Levinas, es el problema de la relación lingüística entre dos términos asimétricos desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, donde el enunciado respeta la alteridad absoluta de uno de los términos de la relación, al dirigirse a él, no por el conocimiento de la «mención pura», en el que el noéma como referencia, corresponde a su noésis,<sup>321</sup> sino por la evocación del enunciado metafórico, de un lenguaje que venido de lo alto, solo deja su huella en el orden ontológico en el que la referencia no es noéma, sino *alteridad*.

Creemos que la filosofía de Levinas, desde la *tensión* propuesta por la interacción del “discurso filosófico” y del “discurso religioso” en su pensamiento, no exige a la *tensión* de los términos de la «mención poética» el paso al concepto, la *tensión* es, más bien, una *exigencia* al concepto:

“La metáfora no es viva solo en cuanto vivifica un lenguaje constituido. Sí lo es en cuanto inscribe el impulso de la imaginación en una «pensar más» a nivel del concepto.”<sup>322</sup>

Por tanto, la ganancia en significación resultante de la *tensión* entre los términos del enunciado, no es todavía una ganancia conceptual, sino una exigencia al concepto, el lenguaje de la huella. Para nosotros, que el “discurso especulativo” se base en lo producido por la enunciación metafórica, y lo ordene según su propio espacio de sentido, no significa la supuesta *interferencia* de discursos tal como la entiende Ricoeur,<sup>323</sup> *interferencia* que traiciona el enlace tensional del enunciado. La interferencia de discursos propuesta en el pensamiento de Levinas significa, más bien, que en los linderos limitados del lenguaje

---

<sup>321</sup> Ricoeur reconoce la capacidad del discurso poético de destruir el objeto, aunque al final traicione la “metáfora viva” al objetualizar su referencia desde la explicitación ontológica de su referencia, no obstante Ricoeur afirma: “Lo que el discurso poético aporta al lenguaje es un mundo pre-objetivo [...] es necesario, pues destruir el reino del objeto...” Ricoeur P., *La Metáfora viva...* pag. 404.

<sup>322</sup> Ibidem pag. 400.

<sup>323</sup> La “interferencia” de discurso que explica la relación entre *discurso poético* y *discurso especulativo* como dialéctica en Ricoeur, no desarrolla una *intersección*, sino más bien una *subsunción* del primero al segundo. Ricoeur subsume el lenguaje poético en el ontológico, perdiendo el primero su especificidad. Cfr. Ricoeur P., *La Metáfora viva...* pag.340.

ontológico está la enunciación metafórica, la cual proporciona al discurso especulativo la posibilidad de hacer avanzar el concepto a más allá del *ser*, al querer explicar discursivamente la *tensión* encerrada en la referencia. El “discurso poético” y la *tensión* que provoca son la posibilidad de crecimiento del discurso especulativo, el «pensar más» a nivel del concepto.

Resumiendo, Ricoeur en la “intersección” entre discurso *poético* y *especulativo* no remarca suficientemente las posibilidades que para éste último se encuentran contenidas en la enunciación metafórica desde la *tensión* entre los términos que se encuentran en el enunciado poético, más bien intenta *explicar* ontológicamente dicho enunciado, desde una dialéctica dada entre ambos discursos que pretende respetar su mutua interanimación, pero que al final termina por traicionar la riqueza de la enunciación metafórica al reducirla a la «mención pura» desde su interpretación ontológica de la referencia. Levinas, por el contrario, con la “intersección” en su pensamiento entre *discurso religioso* y *discurso especulativo*, al llegar al límite del lenguaje ontológico, *crea* la metáfora para “decir” lo que “aparece” desde su *fenomenología de la alteridad*, en un intento de ir «más allá del ser» desde la *práctica sistemática del exceso en su argumentación* o la *exasperación como método filosófico*, remarcando así, la posibilidad que representa el enunciado poético para el discurso racional. Sostenemos pues, como propuesta de ésta tesis, no sólo que el lenguaje *tensional metafórico* dado en la vertiente enigmática del *Decir*, es el medio a través del cual Levinas mantiene la asimetría entre los términos de la relación fenomenológica desde la variación del marco conceptual fenomenológico propuesto en el *vis-a-vis*, sino que el método fenomenológico levinasiano, por la intersección del *discurso religioso* y el *discurso especulativo* que en él se da, está lleno de esta práctica metafórica, como un recurso para superar el lenguaje del *ser* y de su «mención pura», y acercarse así, a la no-significatividad de la huella en el *como-si*. Más allá de una *descripción* del pensamiento filosófico de nuestro autor que destaque sólo al Levinas “fenomenólogo”, y más allá también de una *interpretación* de su pensamiento que tome lo *hebreo* como clave interpretativa del mismo, nosotros proponemos, desde la intersección del *discurso especulativo* y el *discurso religioso* que en él se da, la *tensión*, dada en su pensamiento y frases por la intersección de estas dos tradiciones, como la llave para abrir y descifrar la riqueza filosófica de un pensamiento que pretende situarse más allá del *ser*, en el no-fenómeno.

#### 4. Lo Judío

Teniendo en cuenta que desde una *fenomenología de la alteridad* el pensamiento filosófico de Levinas es fundamentalmente un problema de los límites del lenguaje, y habiendo propuesto, más allá de la “epistemológica” de la «mención pura», la *poética* a partir de la *metáfora tensional*, como el tipo de lenguaje que respeta la asimetría referencial entre los términos de la relación fenomenológica, es que se puede entender, a mi juicio, la articulación de *lo hebreo* en el pensamiento filosófico de nuestro autor. Por eso ya hemos afirmado la vinculación de *lo hebreo* a la *semántica tensional* de la frase que permite el paso de lo *Dicho* al *Decir*, lenguaje, éste último, que respeta la diacronía del aparecer del *Otro* en la relación fenomenológica levinasiana, situada siempre más allá de la epistemología y de la ontología. Lo *hebreo* se hace aún más explícito en la última etapa de transformación a la que Levinas somete la relación fenomenológica inicial nóesis-noéma, pues será fundamentalmente a partir del ámbito de exterioridad abierto en el *vis-a-vis*, es decir en el viraje ético que se da en la fenomenología, que lo *hebreo* se articula propiamente al pensamiento filosófico de Levinas.<sup>324</sup> Por tanto, lo *hebreo* significará y querrá decir la sujeción paciente de la subjetividad al *Otro* en la diacronía «más allá» de la actividad sincrónica, intencional y tematizadora de la onto-epistemología. Por consiguiente, lo *hebreo* en el pensamiento filosófico de nuestro autor tiene que ver con la *semántica tensional*, con el problema del lenguaje y sus límites, y con la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica, exceso que permite expresar el aparecer dis-continuo del *otro* en la temporalidad diacrónica en que irrumpe.

De esta manera, toda esta propuesta de transformación que inicia en la «mención pura» y termina en la *tensión referencial* de la «frase metafórica», tiene su origen en la *interanimación* entre lo *griego* y lo *hebreo* que se da en el pensamiento levinasiano, por tanto, se podría afirmar que la *tensión* metafórica como lenguaje en el que se «dice» «lo que aparece» en la diacronía de una *fenomenología de la alteridad*, es antecedida por la *interacción de tradiciones* o *interanimación de discursos*, interacción e interanimación que se

---

<sup>324</sup> “El sujeto como permanente “rehén” del otro, la atadura como un “vasallaje” en el “exilio”, la exposición permanente a la herida, la disponibilidad sin límites dentro de la durísima noción de “sustitución” hasta tener que ocupar el lugar del otro con sus propias miserias como “víctima” propiciatoria [...] son algunos de los puntos básicos del contexto [...] que diseña la escritura atonal en *De otro modo que ser*. Se trata así de el lugar en el cual el pensamiento filosófico de Levinas alcanza su mayor radicalidad, la cual hace posible «leer de otro modo» *Totalidad e Infinito* hasta alcanzar un «dicho de otro modo» que excede la jerga ontológica.” González R.-Arnaiz G., *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pag. 56.

palpará después en la *tensión* de la frase y en el modo en que se ira trenzando tensionalmente el discurso racional fenomenológico levinasiano. Descubrimos, por tanto, una *interanimación* entre *judaísmo* (discurso religioso) y *filosofía* (discurso especulativo) en el pensamiento filosófico de Levinas, origen del *Decir* desde el cual, por la *tensión ad intra* de la frase o discurso, se permitirá acceder referencialmente *ad extra* del *ser* y su lenguaje.<sup>325</sup> Proponemos pues, como clave interpretativa del pensamiento de Levinas, una *interanimación* de discursos que se reflejará en la semántica tensional de las frases y en la estructura racional del discurso mismo. No apostamos, por tanto, sólo por la fenomenología, en la consideración de que el polo *hebreo* del pensamiento levinasiano no incide de ninguna manera en su filosofía, tampoco sólo por el versículo que prueba por autoridad y tradición, sino por la *interanimación* de ambos discursos que llevará a Levinas a intentar traducir y aceptar las sugerencias de un pensamiento temáticamente no filosófico que pueda justificarse racionalmente en la medida en que el versículo permita la investigación fenomenológica de lo que se manifiesta:

“Mon souci partout c’est justement de traduire ce non-hellénisme de la bible en termes helléniques et non pas de répéter les formules bibliques dans leur sens obvie...”<sup>326</sup>

La exclusión unilateral de cualquiera de estas dos vertientes del pensamiento levinasiano no hace honor a su autor e implica una lectura reductora del mismo. Como ya hemos apuntado, en algunas lecturas de la obra levinasiana, la balanza se inclina al Levinas

---

<sup>325</sup> Patricio Peñalver rechaza, la *tensión* metafórica, como el modo de relación dado dentro del discurso fenomenológico levinasiano entre lo *griego* y lo *hebreo*, *tensión* que a nuestro juicio permite la aparición fenomenológica del referente como *Infinito* desde un lenguaje de la evocación y de la huella, así como también el situar al *otro* como mi interlocutor, en su presencia ausente, en la relación *vis-a-vis*, presencia ausente desde donde brotará la exigencia heterónoma y ética. Para Patricio Peñalver los tropos del lenguaje ético que Levinas incorpora a su discurso, se adecuan, a la descripción fenomenológica, desde una trasposición del lenguaje ontológico a los tropos del lenguaje ético: “*De otro modo que ser...* afronta abiertamente el problema planteado en dos contextos que con cierta artificiosidad aislamos de la trama de la obra. El primero de ellos es el de la trasposición del lenguaje ontológico a los tropos del lenguaje ético. El segundo en última instancia indisociable del primero, es el tema del límite esencial de la tematización, la inadecuación entre el Decir y lo Dicho. Levinas apela concretamente –y con una insistencia característica a lo largo del citado capítulo IV– a un recurso trópico o tropológico, más que metafórico, al explicar el sí-mismo de la subjetividad en su recurrencia o su repliegue prerreflexivo”. González R.-Arnaiz G., *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p.204. Sin embargo creemos que tomar la relación entre lo *griego* y lo *hebreo* en el pensamiento filosófico de Levinas como *transposición* de tropos, significa establecer entre ambos elementos una relación de *correspondencia* de ideas, nulificando así la posible innovación que lo *hebreo* pueda añadir a este pensamiento fenomenológico.

<sup>326</sup> “Mi preocupación, en toda mi obra, es justamente la de traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos, y no la de repetir las formulas bíblicas en su sentido obvio.” Levinas E., *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p.122.(137).

fenomenólogo griego, como si Levinas utilizara *expresiones hebreas* solo por extravagancia, pudiéndose haber comunicado directamente en *logos griego*, considerándose, por tanto, a la *expresión hebrea*, como un *sustituto* de la idea filosófica. Sin embargo, la *expresión hebrea*, desde la *tensión* propuesta, no es en Levinas simplemente sustituida y pasada al *logos griego*, como si se buscara en un guardarropa filosófico y sacando una pieza se la aplicaran. Más bien, en Levinas, tales versículos y adagios “dan testimonio de una tradición y de una experiencia.”<sup>327</sup> Por tanto, acorde con la *tensión semántica* del apartado anterior, se propone en el pensamiento levinasiano, una *tensión* entre una vertiente o *plano experiencial hebreo* y un *plano correlativo conceptual griego*, que apunta directamente a la *interanimación* de *discursos* apuntada por Ricoeur en la *Metáfora Viva*, aquí dada entre “discurso especulativo” y “discurso religioso”. Al mismo tiempo, por la *tensión*, se descubre que la *interanimación* no es mera yuxtaposición, ni puro traslado o transporte de sentido de una tradición a otra, sino más bien la síntesis y el intercambio de cualidades entre ambas tradiciones.<sup>328</sup>

Proponemos, pues, que lo *hebreo* cumple en el pensamiento filosófico de Levinas una función muy especial, que no es la *oposición* o la *confrontación* con lo *griego*. Levinas buscará en la *conjugación* de ambos elementos, el balance en el desarrollo racional de su pensamiento cuando éste toca los límites del lenguaje. Lo *hebreo*, articulado a una *fenomenología de la alteridad*, provoca la práctica sistemática del exceso en la argumentación desde la semántica *tensional* de la frase o discurso. Por consiguiente, en el pensamiento filosófico levinasiano, no hay que partir de lo *griego* para ir descubriendo externamente, desde las *huellas* que en él deja, el lado teológico-religioso del mismo, como una especie de extensión paralela o añadidura exterior, que algunos convierten en el fundamento de su pensamiento filosófico, más bien dichas “huellas” juegan un papel importante dentro de la arquitectónica misma de su pensamiento. Explicar cómo lo *judío* se *conjuga* dentro de la estructura racional de un pensamiento, permitiendo el paso de lo «dicho» al «decir», es descubrir la función de lo *hebreo* en el pensamiento filosófico de Levinas. Lo *hebreo* es respuesta a los límites que Levinas encuentra en el lenguaje, no es un

---

<sup>327</sup> Charlier C., *Levinas L'utopie del'humain*, Editions Albin Michel S. A., Paris, 1993. *La Utopía de lo humano*. (Trad. española de García-Barón M., Ríopiedras, 1995, p.28-34).

<sup>328</sup> No compartimos el punto de partida de Derrida que en su artículo: *Violencia y Metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, desde el inicio, con la cita de Matthew Arnold con la que abre su estudio, establece ya una *oposición* entre lo *griego* y lo *hebreo* que regirá toda su investigación.

palimpsesto,<sup>329</sup> una huella que se descubre por debajo del texto escrito, la «huella» más bien, es palabra articulada tensionalmente en el discurso, influencia que lo modifica.

Decir que Levinas es sólo un gran fenomenólogo «griego» cuyo discurso filosófico no muestra ninguna *alteración*, es no descubrir lo específico de su pensamiento, es evadir el problema de los límites del lenguaje a los que Levinas llega. Lo *hebreo* en Levinas debe ser situado cuando la fenomenología se vuelve problema de lenguaje, y sólo en cuanto articulado a un discurso racional dentro de la práctica sistemática del exceso en la argumentación, práctica que pretende respetar la asimetría de los términos de la relación fenomenológica dada en el *vis-a-vis*.

Veamos dos ejemplos donde al plano conceptual griego se une el plano *experiencial hebreo* para estirar lo «dicho» en el «decir», donde el plano *experiencial hebreo* produce el superlativo allí donde el *concepto griego* toca su límite. Por ejemplo, la asimetría en la relación fenomenológica descubierta por la *fenomenología de la alteridad* desde las «síntesis pasivas», es llamada *relación religiosa*, donde «religión» designa la relación originaria del yo con el *otro* en el sentido mismo que ofrece su significado: re-ligare, vincularse con lo separado, ¿No será la *experiencia hebrea* de la *creatio* la que mejor exprese este re-ligare, ya que en ella se indica una separación total y al mismo tiempo una dependencia, separación que la criatura nunca puede traspasar y que el creador no puede transgredir sin negarse a sí mismo? ¿No será a caso esta experiencia religiosa creacionista hebrea la que mejor exprese la asimetría en la variación conceptual del marco fenomenológico descubierto desde las «síntesis pasivas»? ¿No será esta experiencia creacionista la que unida a las «síntesis pasivas» descubiertas desde la relación noético-noemática husserliana, expresa mejor el alejamiento y cercanía entre ambos términos de la relación fenomenológica? El ámbito abierto en la conciencia donde lo otro aparece fenomenológicamente como proximidad y distancia ¿no será propuesto desde este estar unido al otro como separación, descubierto desde la *creatio*? En cada una de estas preguntas se propone en el pensamiento filosófico de Levinas, desde la *tensión* como clave de lectura interpretativa propuesta para su obra, un plano *experiencial judío* y un plano correlativo conceptual griego, en una unión que no es mera yuxtaposición sino más bien la síntesis y el intercambio de cualidades entre ambas tradiciones.

---

<sup>329</sup> Cfr. Rabinovich S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005, 489 pp.



Lo mismo sucede en la *escatología mesiánica* que hace referencia al advenimiento del *otro*, el cual irrumpe en las «génesis pasivas» del sujeto. Una idea judía para describir, en el límite del logos griego, la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, es decir, la irrupción del *otro*. Una palabra perteneciente al ámbito religioso hebreo, *escatología*, para corregir la *epistemología*, pues el *otro* no es un analogón<sup>330</sup> surgido desde mi propia actividad cognoscitiva, el *otro* es alteridad que irrumpe, *escatología*. La escatología hebrea como irrupción del *otro*, conceptualmente mantiene la pasividad y la asimetría de la relación fenomenológica desde las variaciones al marco conceptual que Levinas introduce.

En ambos ejemplos, pues, al plano conceptual griego se une el plano experiencial judío en una relación que no yuxtapone ambos discursos, sino que más bien los *conjuga*. *Interanimación discursiva* que a nivel frase provocará la *tensión* semántica que desencadenará en el pensamiento filosófico de Levinas la práctica sistemática del exceso en la argumentación, como ya hemos afirmado.

## 5. Las dos tradiciones

Ya sabemos que para Levinas, después de un largo recorrido de modificaciones del marco conceptual fenomenológico que desemboca en el vis-a-vis,<sup>331</sup> la ética es la filosofía primera. Hemos descubierto también que la asimetría y la alteridad absoluta en la relación con el *Infinito*, sólo se mantiene, cuando la relación con el radicalmente *Otro* está guiada por la *exasperación de sentido*, de modo que el *Otro* no cae, como referente, dentro de la sincronía de una «mención pura». Hemos propuesto también, que a esta exasperación de sentido muchas veces se llega por la *conjugación*, en Levinas, entre el *discurso especulativo* y el *discurso religioso*, o por el entrelazamiento dado entre el concepto griego con el plano experiencial judío, o lo que es lo mismo por la *interanimación* entre la *tradicón griega* y la *tradicón judía*, las cuales son conjugadas en la *semántica tensional* de la frase y del discurso.

---

<sup>330</sup> Como dice Husserl. "El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo, es un analogón de mí mismo". Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1996, § 44.

<sup>331</sup> No tomar en cuenta estas modificaciones y decir sin más que la ética en Levinas es la filosofía primera, es olvidar que la ética en el pensamiento filosófico levinasiano es resultado. No tomar en cuenta estas modificaciones es omitir el largo recorrido de transformación al que Levinas somete el marco conceptual fenomenológico desde la idea de *Infinito*, recorrido en el que ética significa desde la relación *vis-a-vis*, «más allá» de la ontología y de la epistemología, descubriéndose, desde aquí, a una subjetividad en el éxtasis de su des-interesamiento. Ética significa primero fenomenológicamente des-interesamiento y en un segundo momento responsabilidad.

Ya hemos analizado en este capítulo, por el seguimiento del aparecer el *fenómeno* y el modo de *decirlo* que hemos hecho, la tradición fenomenológica occidental de la que Levinas es deudor: su *discurso especulativo*. Nos falta ahora descubrir en los versículos y adagios empleados por Levinas, su pertenencia a la *tradición judía*, pues tales versículos y adagios dan “testimonio de una tradición y de una experiencia” como ya hemos afirmado. Pues bien, tal tradición y tal experiencia nos descubren la inclusión y pertenencia mutua, en la filosofía de Levinas, entre pensamiento y mundo pre-reflexivo: el pensamiento de Levinas pertenece pre-reflexivamente al mundo cultural semita.<sup>332</sup> Por la inclusión y pertenencia mutua del pensamiento y su mundo, podríamos afirmar, por tanto, que el *otro* aparece «más allá» de la conciencia trascendental de Husserl y del mundo de sentido de «ser-ahí» de Heidegger, cuando la fenomenología se aplica desde otra *tradición*, pues el uso que Husserl y Heidegger hacen de la fenomenología supone la actitud natural griega del «conocer» y del «ser». La actitud natural previa determina el uso de la fenomenología como método, por eso el resultado fenomenológico que Levinas obtiene del uso de este método, es distinto, pues parte de una *tradición* para la que más allá del conocer y del *ser*, está en primer lugar el sentido ético de la existencia, por eso Levinas intentará explicar cómo aparece fenomenológicamente, no el *objeto* ni el *ser*, sino el *Otro* como término *a quo* de la relación fenomenológica.

Por otro lado, hay que decir, que el plano experiencial pre-reflexivo del que parte Levinas no se sitúa en el plano del *Stimmung* heideggeriano (temple anímico), como estado afectivo pre-teórico que ofrece una relación con el mundo anterior a la establecida por la reflexión del sujeto trascendente y que se constituye ontológicamente como uno de los modos de ser del Dasein. Más bien, el plano experiencial pre-reflexivo de Levinas pertenece a otra *tradición*, tradición que al ser recuperada desde la fenomenología nos muestra la anterioridad de la responsabilidad por el *otro* respecto a la estructura ontológica del ser-en-el-mundo, y respecto a toda toma de conciencia del sujeto constituyente, es decir, nos muestra el éxtasis de la subjetividad como des-interesamiento.

---

<sup>332</sup> A este respecto Levinas nos dice: “Nunca he tendido de manera explícita a «hacer concordar» o a «conciliar» las dos tradiciones. Si ellas se han visto de acuerdo, probablemente es a que todo pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas, ya que la lectura de la Biblia ha pertenecido en mi caso a esas experiencias fundadoras. Ha jugado, pues, un papel esencial –y en gran parte sin yo saberlo– en mi manera de pensar filosóficamente, es decir, de pensar dirigiéndome a todos los hombres” Levinas E., *Ethique et Infini*, Fayard et Radio, France, 1982. *Ética e Infinito* (trad. española de Jesús María Ayuso Díez, Edit. A. Machado Libros, Madrid, 2000, p. 26).

Ante lo anterior, caben las siguientes preguntas: ¿Qué es primero, las variaciones del marco conceptual fenomenológico que después encuentran en su *conjugación* con la *tradición judía* un vehículo adecuado para expresar lo que en ellas se propone, o es más bien primero la *tradición judía*, en la cual se asienta el pensar de Levinas, la que motiva toda esta desarticulación del método fenomenológico original? Si primero es esto último, entonces la cuestión que surge no es preguntarnos si la fenomenología permite el cambio de paradigma dentro de una misma línea de tradición, como sucede en el paso de Husserl a Heidegger, sino más bien, en si lo permite por la influencia de una tradición distinta, es decir, si una fuente de sentido distinta a la griega puede ser afluente que enriquezca el cause del pensamiento universal. Si la respuesta a esta cuestión es afirmativa, entonces la aplicación de la fenomenología que hace Levinas pondría en entredicho el monopolio de la tradición griega en su pretensión de decirnos la significación última del hombre. Levinas es fenomenólogo, pero al mismo tiempo pertenece a una tradición cuya actitud natural como punto de arranque para el filosofar, es distinta a la tradición griega. Levinas, pues, desde la *tradición judía* a la que pertenece como mundo pre-reflexivo, se situaría de manera distinta en la línea de la filosofía del sujeto iniciada desde la modernidad, criticando está línea, y, pretendería la modificación, no sólo del paradigma parcial del sujeto moderno, sino de la tradición que lo soporta.

Después de dicho todo esto, podemos suponer una inversión en la dirección del desarrollo inicial de las investigaciones contenidas en este primer capítulo, es decir, ir no de las variaciones del marco conceptual fenomenológico a lo *judío* como último estrato de estas variaciones, tal como lo hemos propuesto, sino más bien tomar como punto de partida la actitud natural pre-reflexiva *hebrea*, la cual permea todo el pensamiento filosófico levinasiano, preguntándonos entonces, si el uso ético de la fenomenología no presupone primero una *descentración* del *locus enuntiationis*<sup>333</sup> del filosofar. Si la respuesta a esta cuestión es afirmativa, entonces, desde esta *descentración*, Levinas realizaría la *conjugación* y unión de la *tradición griega* y *judía*, pues aunque el *lugar de enunciación* cambie, Levinas sigue hablando en griego. Proponemos, por tanto, en Levinas, tomando como punto de partida de su pensamiento la tradición a la que pertenece, la creación de un nuevo método

---

<sup>333</sup> “ <Localización> indica la acción hermenéutica por la que el observador se “sitúa” (comprometidamente) en algún “lugar” socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar “desde-donde” se hace las preguntas problemáticas”. Dussel Ambrosini E., *Apuntes del Seminario de Historia de la Filosofía Latinoamericana*, semestre 2001-2, UNAM, México, pag.1.

filosófico llamado *método fenomenológico de descentración creativa*,<sup>334</sup> el cual produce un plus de sentido por la *conjugación e interanimación* que en él se da de dos tradiciones. De esta manera también aquí Levinas se situaría, en su uso de la fenomenología, más próximo a Ricoeur que a Husserl y Heidegger, pues la fenomenología se aplicaría al núcleo ético-mítico hebreo, pero mientras que Ricoeur descifra la estructura de las expresiones ético-míticas de doble sentido, introduciéndolas en el lenguaje del *ser*, Levinas, partiendo de la *tradicón hebrea* y su núcleo ético-mítico, pretende situarse más allá del *ser* por el uso de la fenomenología aplicada a otra tradición, uso que nos abre a la *conjugación* de planos y al surgimiento del lenguaje metafórico en filosofía, lenguaje que sitúa la alteridad del referente en la exterioridad del *ser* y de la mención pura. El logos griego aplicado a la heteronomía ética de la *tradicón judía*, provoca en el lenguaje mismo, una relación insospechada que abre lo «Dicho» al «Decir». Es esta unión de tradiciones la que hace surgir en el pensamiento de Levinas la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica. La fenomenología hermenéutica de Heidegger aplicada al Dasein solo se ajustaría en una misma línea de tradición: del sujeto al *ser*.

La fenomenología trascendental de Husserl se aplicaría de igual manera, en la misma línea de tradición del sujeto al objeto. Mientras que la fenomenología tal como la usa Levinas, aplicada a la facticidad de otra tradición, no sería un ajuste del sujeto al *ser* o del sujeto al objeto con su correspondiente «mención dóxica», más bien, desde la inadecuación entre los términos de la relación fenomenológica, la fenomenología en Levinas sería, desde la conjugación sintética de tradiciones, un acto lingüístico creativo<sup>335</sup> con su correspondiente tensión semántica.

---

<sup>334</sup> Método apuntado también en Dussel. De esta manera, aunque la *descentración* de la filosofía en Dussel comienza desde su contacto con Ricoeur, no será sino hasta el descubrimiento de Levinas, que Dussel encuentra para su filosofía, el largo proyecto de *descentración creativa* en el que se encuentra su pensamiento. Levinas no descubre, como Ricoeur, núcleos ético-míticos sobre los cuales descansa la civilización, Levinas, más bien, se atreve a filosofar desde un núcleo ético-mítico distinto al que sustenta toda la civilización occidental, cambiando así el *lugar de enunciación* desde el que habitualmente se venía filosofando. Levinas hace hermenéutica no *de* una tradición sino *desde* otra tradición, y, desde esta otra facticidad, hará fenomenología. Nunca se podrá aquilatar la importancia y trascendencia que tiene para Dussel el uso ético de la fenomenología que Levinas realiza desde otra tradición, pues el pensamiento dusseliano es una constante *descentración creativa*. De esta manera, la permanente reconstrucción histórica mundial como parte de la estrategia argumentativa en Dussel, debe tomarse como la constante intención *descentrativa* que Dussel encontró ya en Levinas: “Esta actitud crítica, de intentar tener el mayor grado posible de reflexividad sobre el “lugar” desde donde se enuncia el discurso (el “*locus enuntiationis*”) deberá mantenerse como posición permanente y para ello dedicamos a este tema las tesis provisionales de reconstrucción histórica mundial, como sendero crítico fundamental. La reconstrucción histórica es parte de la estrategia argumentativa”. Dussel Ambrosini E., *Apuntes del Seminario de Historia de la filosofía en América Latina*, semestre 2001-2, UNAM, México, pag. 1.

<sup>335</sup> La síntesis del logos griego con la tradición hebrea, “permite *enunciar* en griego los principios que Grecia ignoraba”, es a esta nueva *enunciación*, a la que se llega por la síntesis de planos, lo que llamo acto lingüístico creativo.

La fenomenología de Levinas no pretende pues, descubrir, lo que aparece en la conciencia activa y constituyente del sujeto, tampoco pretende descubrir el *ser* que desde la hermenéutica nos lleva a una ontología fundamental. No es en la relación sujeto-objeto de la relación noético-noemática ni en la relación ontológica ser-ente en lo que se detiene la fenomenología levinasiana, sino que más bien, partiendo de la heteronomía de la *tradición judía*, se detiene en la relación asimétrica heterónomamente responsable que fenomenológicamente encuentra entre subjetividad e *Infinito*. Desde la *tradición judía* Levinas descubre, por vía fenomenológica, la relación responsable entre sujeto y *alter huic*, relación ética que modifica la ecuación fenomenológica originaria, pues no es ya sujeto-objeto ni ser-ente lo que importa, sino la relación asimétrica sujeto-sujeto. Por tanto, desde la *tradición judía* Levinas descubre, por vía fenomenológica, la relación dis-continua que se da por el *cara-a-cara*, entre sujeto y sujeto, dicha relación diacrónica que fenomenológicamente surge entre ambos polos, es interpretada desde la facticidad como en Heidegger, con la diferencia de que la *facticidad* desde la que se interpreta está enmarcada en la *tradición judía*, tradición que permite descubrir en la relación fenomenológica, no un objeto ni al *ser*, sino la aparición diacrónica del *Infinito*.

Sea *lo judío* la tradición que como actitud natural pre-reflexiva previa permea desde su inicio el pensamiento filosófico de nuestro autor provocando ya como punto de partida una descentración del *locus enuntiationis* para el filosofar, dando inicio así al método filosófico de des-centración creativa, sea *lo judío* el último elemento que desde las variaciones del marco conceptual fenomenológico Levinas incorpora para provocar la semántica tensional de la frase, permitiendo así el paso de lo «Dicho» al «Decir» como el lenguaje que respeta la diacronía del aparecer el *otro* como referente, sea una cosa o la otra, lo cierto es que el lado *judío* del pensamiento de Levinas provoca la conjugación sintética de planos para, desde la interanimación de discursos, poder hablar de la *alteridad* desde la innovación semántica, configurándose así el *Decir enigmático* que desde la semántica indirecta permite introducir el lenguaje de la huella entre los términos de la relación comunicativa dada en el *vis-a-vis*, relación esta última que desde la presencia ausente sugerida desde la innovación semántica, será un encuentro comunicativo donde el *otro* manda, siguiendo así al *Decir enigmático* el *Decir ético*, como más adelante veremos.

Lo *hebreo* pues, unido tensionalmente a *lo griego*, nos permite hacer referencia a lo radicalmente *Otro*, constituyéndose esta tradición en un elemento importantísimo en el

pensamiento fenomenológico de Levinas, sobre todo en las variaciones que este último introduce en el método fenomenológico y en la manera de entender la relación fenomenológica inicial. El estudio del segundo capítulo que sigue a continuación se concentrará, una vez constatada la *fenomenología de la alteridad* por la inversión de la dirección clásica del análisis fenomenológico, en las aportaciones que la tradición judía hace desde su idea de *Dios* y desde su idea del *otro* como *pānîm*, a la irrupción de lo radicalmente *otro* en el pensamiento fenomenológico levinasiano, tomándose así, este segundo capítulo, como una continuación de este último modo mencionado de hacer fenomenología, es decir, seguimos pensando en la irrupción del *otro*, otro desde donde será constituida la subjetividad ética del yo.

# CAPITULO SEGUNDO

## EXPERIENCIA PRE-FILOSOFICA

“La présence d’un être n’entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son « statut » d’infini.”  
Emmanuel Levinas. *Totalité et infini*.

Este segundo capítulo es un estudio sobre la posibilidad de la *alteridad*. En el capítulo primero de esta tesis doctoral hemos analizado las variaciones a las que Levinas somete el marco conceptual fenomenológico desde la crítica que hace Husserl y a Heidegger, variaciones que le han llevado a superar la relación atemporal noesis-noema y la relación sincrónica ser-ente. De esta manera, por vía estrictamente fenomenológica Levinas ha accedido al descubrimiento de un ámbito en la subjetividad en el cual, más allá de la actividad constituyente del sujeto y desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, irrumpe en la diacronía, lo radicalmente *Otro*.<sup>336</sup> Levinas propone entonces como relación fenomenológica originaria la relación subjetividad-Infinito, la cual tiene su concreción en el encuentro con el otro.<sup>337</sup> Es desde este encuentro con el *otro* desde la idea

---

<sup>336</sup> En el prefacio de su obra *De Dios que viene a la idea* Levinas afirma. “Los diversos textos reunidos en este libro desarrollan una investigación sobre la posibilidad - o incluso sobre el hecho - de entender el término Dios como una palabra significativa [...] Lo que aquí investigamos es la *concreción fenomenológica* en la que dicha significación podría significar o significa, por más que contraste con toda fenomenalidad”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag.11.(7). Es desde la superación de la *idea* por su *ideatum*, contenido en la idea de *Dios*, señalada ya desde Descartes, que Levinas accederá, por vía estrictamente fenomenológica, a la relación con el *Infinito*, relación que como hemos visto trastoca de manera radical el marco conceptual fenomenológico. El punto de partida en Levinas es una crítica fenomenológica, la idea de *Dios* en nosotros desencadenará un desajuste epistemológico propiciando la *crítica* de la “crítica de la razón” o la crítica del modo en que conocemos. Creemos que en *Totalidad e Infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la idea de *Infinito* y la idea de *otro modo que ser* cumplen la misma función que la *idea de Dios* en *De Dios que viene a la Idea*, es decir, se propone en ambas obras como punto de partida una *crítica* fenomenológica que inicia con la irrupción de la alteridad y concluye con el compromiso ético con el *otro*.

<sup>337</sup> También en *De Dios que viene a la Idea* Levinas afirma como concreción de la relación con el *Infinito* el encuentro con el otro: “Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mi - o mi relación con Dios- me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...* pag. 14.(11). Sin embargo es importante no perder de vista que la *aparición* fenomenológica del *Infinito* antecede a su *concreción* en la relación con el *otro*: “La idea del Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y solo la idea de lo Infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación”. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, Pag. 209.(213). Es fundamental tener presente en el pensamiento de Levinas la precedencia de la *alteridad* respecto de la *heteronomía*, pues al *otro* como mi interlocutor le antecede el desconocimiento del *otro* como mi tema. Decir que al *otro* como mi interlocutor le antecede el desconocimiento del *otro* como mi tema, no significa hacer depender la *alteridad* del sujeto, significa más bien el camino fenomenológico que nos descubre, no las *condiciones* del sujeto, sino la *posibilidad* de la *alteridad* desde donde la subjetividad será constituida. Por tanto el *cara-a-cara* es primero relación fenomenológica que dice asimetría desproporcionada y es *alteridad* pasando a ser en un segundo momento *relación ética* que impone responsabilidad y descubre la heteronomía de la libertad. Así como la crítica epistemológica le permite a Kant

de Dios que *lo judío*<sup>338</sup> se articulará propiamente al pensamiento filosófico de Levinas como veremos a continuación, tensionando la relación fenomenológica subjetividad-Infinito.<sup>339</sup> Desde esta irrupción de la *alteridad* dada en la idea de Infinito la relación ética con el *otro*, tal como la entiende Levinas será conclusión a la que se llega por las variaciones surgidas de la crítica fenomenológica que esta idea provoca, y no punto de partida, por tanto, la ética en Levinas supondrá primero el des-interesamiento provocado por la idea de Dios y después la responsabilidad, ya que a la ética en la relación fenomenológica levinasiana le antecede la excentricidad del sujeto y su des-interesamiento ante la irrupción de lo totalmente Otro, por eso ética fenomenológicamente significará primero pasividad<sup>340</sup> y diacronía<sup>341</sup> antes que

---

acceder a una autonomía moral, la *crítica* fenomenológica realizada por Levinas a la relación gnoseológica noesis-noema, le permitirá acceder a una heteronomía moral. Kant y Levinas siguen caminos muy parecidos aunque su conclusión sea diametralmente opuesta. Esta idea de la anterioridad de la *alteridad* respecto de la exigencia ética es recogida también por Patricio Peñalver en la lectura que hace de Levinas: "Para dar cuenta del fenómeno común y extraordinario de la responsabilidad moral por otro más allá del cálculo razonable se requiere descripción, fenomenología, filosofía. En esa línea: «El lenguaje ético al que hemos recurrido no procede de una experiencia moral especial independiente de la descripción desarrollada hasta ahora. La *situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética*» (AE, 154, trad.191,...)" González R.-Arnaiz G., *Ética y Subjetividad Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1944, p.205.

<sup>338</sup> Aunque el contenido de *lo judío* en Levinas es muy amplio y puede significar al mismo tiempo: la *tradición* del judaísmo ilustrado en el que desde la escuela de Volozhyn Levinas es educado, así como las reflexiones talmúdicas y cabalísticas como antecedente próximo de esta *tradición*, y la *torâh* como antecedente remoto de la misma, sin embargo, para los fines de este trabajo, entenderé *lo judío* en el pensamiento de Levinas como aquellos términos que surgidos desde la *torâh*, como relato fundante de todas las tradiciones que constituyen el *ethos* cultural judío, son redimensionados por Levinas en su discurso filosófico para explicar, desde la *tensión* como clave interpretativa, la nueva relación fenomenológica subjetividad-Infinito. Acoto deliberadamente el amplio espectro de la cuestión judía en Levinas a *conceptos* surgidos de la *lengua hebrea* contenidos en la *torâh*, pues haciendo alusión a Rosenzweig: "los conceptos surgidos de las comunidades religiosas expresan la protesta de los "pensadores subjetivos" contra el sistema que se cierra sobre ellos." Cfr. Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, pag. 68.(75). Por consiguiente al referirme a *lo judío* en ocasiones diré términos *hebreos* o *conceptos hebreos*. La exégesis que desde la *torâh* se expondrán de estos términos, pretende ayudar a entender lo que la tradición judía aporta, desde la fusión entre *discurso especulativo* y *discurso religioso*, a la nueva relación fenomenológica antes mencionada. Cfr.Chalier C., *La Huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, 310 pp.

<sup>339</sup> El pasar instantáneamente de la ontología a la ética sin transitar por el camino de la *crítica* fenomenológica implícita en la idea de *Infinito*, lleva a algunas interpretaciones ha considerar el elemento *judío* en Levinas sólo en la constitución de la *heteronomía*, cuando en realidad es un elemento importantísimo en la revelación de la *alteridad*, es decir, *lo judío* a nuestro juicio tiene una función muy definida dentro de la *crítica* fenomenológica que Levinas hace en contra de la relación epistemológica noético-noemática, y sólo desde esta *crítica* se aprecia su verdadera relevancia en el pensamiento filosófico de Levinas. De esta manera, si en el primer capítulo de esta tesis se desarrolló la transformación del marco conceptual fenomenológico hasta la irrupción de la *alteridad* por la *tensión* entre *discurso religioso* y *discurso especulativo*, ahora en el segundo capítulo desarrollaremos este elemento *judío* que unido al *discurso especulativo* permite la aparición del *Infinito* desde la *tensión* propuesta como clave interpretativa.

<sup>340</sup> Opinión compartida con Antonio Pintor Ramos que en su lectura de Levinas afirma: "Quizá «ética es al final un tropo imprescindible para decir la exposición a la alteridad, pues «el principio solo es posible como mandato» (TI, 215)." González R.-Arnaiz G., *Ética y subjetividad Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p.55.

<sup>341</sup> En la lectura que Levinas hace de Rosenzweig en su obra *Fuera del sujeto*, afirma que en éste último, desde el encuentro que se da en su pensamiento entre el hombre metaético y el Dios metafísico, "el amor ordena al amor en el *ahora* privilegiado de su amar" [cfr. Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores,



mandato. Si a la ética no le antecede la *alteridad* surgida de la crítica fenomenológica, entonces el mandato de la responsabilidad por otro surgiría desde el cálculo razonable de un formalismo moral.

Los *conceptos hebreos* que estudiaremos a continuación, articulados a lo fenomenológicamente descubierto<sup>342</sup> constituyen pues, en Levinas, el lenguaje con el que se dice lo que fenomenológicamente *aparece* más allá del ser.<sup>343</sup> Los *términos hebreos* se articulan en el pensamiento filosófico de Levinas en el transvase de lo *Dicho al Decir*, provocando la *tensión* semántica que permite al referente como *Infinito* situarse más allá de la sincronía,<sup>344</sup> como ya lo hemos visto. Recordemos que desde esta *tensión* se ha propuesto, desde el capítulo anterior, en el pensamiento de Levinas, una *intersección* entre una vertiente o plano *experiencial judío* y un plano correlativo *conceptual griego*,<sup>345</sup>

---

Madrid, 1997, p.71.(78).], esto permitirá a Rosenzweig, por la desformalización temporal que media en ese encuentro (ya que el tiempo es determinado en su pensamiento por el acontecimiento que lo esboza), que surja, desde el instante del *ahora* la exigencia de la responsabilidad en la diacronía. Por lo tanto el mandamiento no brota desde la sincronía de un formalismo moral: “la mitsvá – el mandamiento que mantiene en suspenso al judío – no es un formalismo moral, sino la *presencia* viva del amor, la “temporalización” misma del *presente* como se dice hoy en día: experiencia original del presente y de la presencia”. Idem p.71. (78). Por consiguiente el mandamiento surge en el instante mismo del encuentro. Cuando Levinas concretiza el encuentro con el *Infinito* en el encuentro con el *otro*, esta concretización le permitirá situar la relación con el *otro* y el mandato de su responsabilidad por él, en la diacronía misma del instante, recuérdese que para Rosenzweig la *redención* mediadora en el encuentro con el *otro* se da en el porvenir. Por tanto la responsabilidad por el *otro* en Levinas significa también la diacronía en la temporalidad, pues indica el instante mismo del encuentro desde el «debes amar» sin mediación de un neutro. La responsabilidad es la unión vivenciada en el instante del encuentro entre la subjetividad y el *otro* como *Infinito*. El «debes amar» que brota en el instante del encuentro nulifica la sincronía del presente de la totalidad. Ética no es un imperativo sincrónico, una construcción formal, *ética* es una responsabilidad diacrónica que surge, desde la *crítica* fenomenológica, en el instante mismo del encuentro con el *Infinito*. Es necesario que el *otro* se situé más allá del *ser* para que el mandato de la responsabilidad por él no surja de la sincronía de un formalismo moral sino de su interpelación diacrónica. El situar la *alteridad* en la diacronía permite la desformalización del mandato y por consiguiente la heteronomía.

<sup>342</sup> Nosotros consideramos *lo judío* como *articulado* intrínsecamente a lo fenomenológicamente descubierto, separándonos de la mera *proximidad de inspiración* extrínseca a manera de “reminiscencias inconscientes” propuestas por Marcio Costa para este elemento en su tesis doctoral, cfr. Costa M. *La razón ética preoriginaria y la constitución de la subjetividad en Emmanuel Levinas*, Tesis doctoral, U.N.A.M., México, 2000, pp.29-85.

<sup>343</sup> En la presentación que Levinas hace en *Fuera del sujeto* del autor que está “demasiado presente [en toda su obra] para ser citado”, muestra cómo Rosenzweig aproxima la filosofía a la experiencia religiosa desde la cual cuestionará al pensamiento de la totalidad; en este sentido Levinas señala cómo Rosenzweig recurre a *conceptos religiosos* para poner en entredicho el sistema hegeliano: “Los nuevos “conceptos” que expresan la protesta y el logos de los “pensadores subjetivos” contra el sistema o el Estado que se cierra sobre ellos, surgen y significan en la existencia “objetiva” de las comunidades religiosas”. Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, pag. 68.(75). Suponemos en la totalidad de esta tesis este recurso rosenzweiguiano en Levinas.

<sup>344</sup> Levinas descubre en Rosenzweig el modo de articular *lo judío* dentro del discurso filosófico, articulación que des-articula la sincronía de la filosofía de la totalidad: “El lenguaje teológico sirve en nuestra opinión, para designar relaciones refractarias a la expresión surgida de la filosofía de la totalidad, sin que éstas sean sin embargo [...]construidas fuera de la experiencia.” Ibidem pag. 73.(81).

<sup>345</sup> La *transtextualidad* propuesta por Silvana Rabinovich en su tesis doctoral, como clave interpretativa del pensamiento de Levinas, intenta explicar también cómo se entrecruzan estos dos elementos. Silvana Rabinovich desde esta clave interpretativa supone, por debajo del texto filosófico un hipotexto, el cual se

*intersección* que apunta a la *interanimación* de discursos señalada por Ricouer en la *Metáfora viva*, y que indudablemente nos lleva, por la *tensión* que provoca al interior de la frase, al problema de la referencia, abriéndose así el espacio fenomenológico para la irrupción de la *alteridad*.

Desarrollaremos pues, en este segundo capítulo, este otro elemento que articulado al logos griego pretende describir, desde la *tensión*, la relación fenomenológica levinasiana. Los *conceptos hebreos* del *cara-a-cara*, la *substitución* y la *expiación* enmarcados en el amplio contexto de la *creatio*,<sup>346</sup> son los términos de la *tradición judía* que se destacarán como los elementos que provocan la *tensión* dentro del discurso levinasiano para que el referente de la nueva relación fenomenológica no se sincronice. Por razones de temática y de espacio desarrollaremos en este segundo capítulo solo la *creatio* y el *pānîm* hebreo que está detrás de la relación *cara-a-cara*, por considerar que estos términos ayudan a la crítica fenomenológica que permitirá la irrupción de la *alteridad*, dejando los otros términos, propiamente éticos, para el tercer capítulo. Pensamos pues *lo judío* siempre articulado a *lo griego* desde la nueva relación fenomenológica subjetividad-Infinito.<sup>347</sup>

---

relaciona con el texto filosófico como un palimpsesto a través de un roce de temas e ideas comunes, cfr. Rabinovich S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005, pp.69-91.

<sup>346</sup> Marcio Costa en su tesis doctoral mencionada, no distingue al acto creador como el trasfondo desde el cual Levinas presenta la nueva relación fenomenológica. Para él el uso que Levinas hace del relato de la *creación* contenido en la *torâh*, se desenvuelve en una "reelaboración filosófica de una concepción teosófica", donde el tema de la *creación* es abordado a través de la idea cabalística de la *contractio Dei*; sin embargo, creemos que la elevación del *tsimtsum* como principio cosmológico básico previo a la *creación*, hace depender la irrupción de la *alteridad* de la actividad del sujeto, atentando contra la pasividad fenomenológica supuesta en la relación. Por otro lado Marcio Costa no respeta el contexto particular en el que aparecen en la biblia hebrea los términos *expiación* y *substitución*, pues los hace derivar del relato de la *creatio*, incapacitándose para descubrir lo que estos elementos aportan de manera específica al pensamiento levinasiano, cfr. Costa M., *La razón ética pre-originaria y la constitución de la subjetividad en Emmanuel Levinas*, Tesis Doctoral, U.N.A.M., México, 2000, p.73. Para nosotros la *substitución* no aparece como *background* o trasfondo que explique el modo de ser de la nueva relación fenomenológica, como acontece desde la *creatio*, más bien *substitución* y *expiación* dejan ver el modo de ser pasivo de uno de los términos de la relación ante la irrupción de lo totalmente Otro. *Substitución* y *expiación* aparecen por tanto en un contexto de pasividad ética ante la irrupción de la *alteridad*, no en un contexto de génesis cosmo-antropológica; por consiguiente estos términos se deben analizar en su *aparecer* mismo en la *torâh*, para descubrir cómo influyen y entran en *tensión* con el pensamiento filosófico de Levinas.

<sup>347</sup> Como ya hemos apuntado en su obra de *Dios que viene a la idea*, Levinas pretende analizar la aparición fenoménica de la idea de *Dios* en nosotros como el trasfondo desde el cual surge la posibilidad de la idea de *Infinito*, fundamento de la nueva relación fenomenológica que el pensador propone. El excedente fenomenológicamente propuesto de lo contenido en esta idea, permite la aparición fenoménica de la diacronía y la pasividad en la nueva relación fenomenológica, así como la aparición del lenguaje evocativo de la huella y del «decir» con el que se pretende expresar la idea de *Infinito*. Desde aquí Levinas propondrá, por tanto, la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia. Por consiguiente lo *judío* que Levinas une a su discurso filosófico, pretende ayudar a explicar, mediante la *tensión* que su incorporación provoca, lo que fenomenológicamente Levinas ha descubierto. Por tanto, la *creatio* y las demás *ideas hebreas* que Levinas incorpora estarán supeditados al aparecer fenomenológico, contrariamente a lo que Antonio Pintor Ramos

Se hará pues un estudio exegético de las ideas hebreas que Levinas incorpora para mejor entender el des-interesamiento fenomenológico en el que se sitúa su relación, esto con la intención de captar el *plano experiencial judío* que Levinas une como correlato a la *conceptualidad fenomenológica, plano experiencial* que dejará también entrever la manera que tiene Levinas de entender la ética en el encuentro con el *otro*. De esta manera, la *tensión* surge por la *interanimación* entre *discurso especulativo* y *discurso religioso, tensión* que no es mera yuxtaposición o asimilación de un discurso en otro, sino el intercambio de cualidades entre ambos discursos, lo cual permite desde el encuentro con el *Otro* de la fenomenología levinasiana, la aparición diacrónica del referente en una subjetividad pasiva, desde un lenguaje de la no-significatividad como *Decir*.

Los conceptos hebreos que Levinas incorpora a su discurso serán estudiados en el contexto mismo de su aparecer, para ello utilizaremos la biblia hebrea en sus tres secciones: *tôrah*, *n°bî'îm* y *k°tûbîm* (*enseñanza, profeta* y *escritos* respectivamente), haciendo una selección de textos y comparándolos entre sí para llegar a entender lo que está en el trasfondo de lo que Levinas une a su discurso filosófico, y para clarificar cómo el contenido de estos términos modifica el encuentro fenomenológico con el *Infinito*. El texto hebreo que utilizaremos será la *biblia hebraica Stuttgartensia* que tiene a la base el *Codex Leningradensis*, fundado en el texto masorético. Esta edición cuenta con un amplio aparato crítico de las distintas variaciones a que se puede ver sometido el texto bíblico, por tanto son innumerables las referencias a los LXX, a los documentos del Qumrán, al Pentateuco samaritano, a los *targûmîm*, a la *pesitta*, a la *vetus latina* y a la *vulgata*, que nos ayudarán a condensar mejor qué entiende el *ethos* cultural judío con los términos: *creación, cara-a-cara, expiación* y *substitución*.

Advertimos que de ningún modo discutiremos la objetividad y científicidad del relato bíblico. El terreno a la hora de abordar el texto bíblico será acotado por el discurso filosófico al que el primero es incorporado, es decir, nos interesa el texto bíblico en la medida en que su estudio esté justificado desde la nueva relación fenomenológica subjetividad-Infinito que

---

propone respecto de la *creatio*: “ Lo que, en mi opinión, desborda toda fenomenología posible es positivar esa pasividad como *creatio ex nihilo* porque, tal como entiende Levinas ese concepto, la separación y la asimetría del otro establecen una escisión entre la realidad y su manifestación, lo cual rompe el supuesto mínimo de toda fenomenología” cfr. González R. - Arnaiz G., *Ética y subjetividad Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pag. 58. Nosotros pues, pensamos siempre lo *judío* articulado a lo griego desde la relación fenomenológica subjetividad-Infinito. Lo *judío* en Levinas no rebasa los límites de la fenomenología, se ajusta a ella.

Levinas propone. Por tanto, si como hemos afirmado, la ética en Levinas dice primero pasividad y diacronía como des-interesamiento antes que responsabilidad, la elección del relato de la *tradición judía* irá precedida por la inclusión dada en él de la separación como diacronía y por la pasividad de la subjetividad como mandato ante el encuentro del Otro, sólo si el texto apunta hacia estos ámbitos será elegido. Al mismo tiempo, en un segundo momento, el elemento de la *tradición judía* incorporado, nos irá descubriendo cómo entiende Levinas, después del des-interesamiento, la *subjetividad ética*<sup>348</sup> objeto de estudio del capítulo tercero de esta tesis doctoral.

Finalmente añadir en esta introducción general a este capítulo segundo, que proponemos de manera metodológica una gradación en la incorporación del elemento judío en el pensamiento filosófico de Levinas, incorporación graduada desde la relación fenomenológica subjetividad-Infinito. Así, en el primer nivel de gradación estudiaremos el relato bíblico de la *creación*, el cual señalará en Levinas una crítica a la concepción general de la *creación* que se ha seguido en occidente, Rosenzweig nos será de mucha utilidad en el inicio de esta crítica. De esta manera, Levinas propondrá en la relación creador-criatura una separación radical en una línea de discontinuidad<sup>349</sup> contrapuesta a la concepción ontológica de la *creación* (Hegel) que se ha seguido en el occidente cristiano,<sup>350</sup> en la que se da una línea de continuidad entre creador y criatura, la cual tiene como fundamento la continuidad ontológica ser-ente. La concepción de *creación* desde la *nada* como separación radical entre el creador y su criatura, se moverá detrás de la relación fenomenológica subjetividad-Infinito para señalar la discontinuidad diacrónica en que aparece el *Infinito* como *referente*. La *creatio*, desde la incorporación graduada, servirá por tanto a Levinas, como el contexto amplio desde el que presenta su relación fenomenológica. Por otro lado, en el segundo nivel de gradación estudiaremos también cómo se emplea el término judío *pānîm* en el *cara-a-*

---

<sup>348</sup> Si se despeja el campo infinito de la experiencia trascendental no en el sentido de Husserl sino en el sentido de Levinas, entonces desde este pensar la idea de *Infinito* se dibuja una *subjetividad* no un *sujeto*, por consiguiente la *subjetividad* no es constituyente más bien es constituida, por eso para poder decir la *subjetividad* primero hay que decir la *alteridad* desde donde la *subjetividad* es determinada. La *subjetividad ética* no se describe desde la *ética* sino desde la *alteridad*.

<sup>349</sup> La noción de creación relacionada a la obra de Levinas es trabajada por Catherine Chalier la cual afirma: "Altérité, séparation et discontinuité sont impliquées dans l'idée de création". Chalier C., *Judaïsme et altérité*, Paris, Verdier, 1982, p. 182.

<sup>350</sup> El *cristianismo* contra el que polemizan Levinas y Rosenzweig es el *cristianismo teológico* emanado de la  *cristiandad*, *cristianismo* medieval que invierte el mensaje original crítico de Joshúa de Nazaret. Por consiguiente las referencias teológicas de esta disertación suponen detrás, este *cristianismo invertido*, dejando para un estudio posterior el contraste entre éste último con el mensaje original del fundador del cristianismo.

*cara*, como momento indicativo de la separación diacrónica entre los términos de la relación fenomenológica, y como inicio del paso de la *alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética*. Finalmente y en un tercer nivel degradación los términos de *substitución* y *expiación* que se estudiarán en el tercer capítulo no enmarcarán ya la relación fenomenológica sino que más bien se situarán dentro de la relación fenomenológica misma, no indicando ya la diacronía que debe mediar en la relación, sino la responsabilidad pasiva de uno de los elementos ante el encuentro del *otro* como *Infinito*.

*Creación* y *rostro* junto con la *expiación* y la *substitución*, que serán estudiados posteriormente, son pues los elementos extraños que Levinas incorpora a su discurso filosófico y que serán analizados en el contexto mismo de su aparecer.

Este segundo capítulo desarrollará pues, la *creatio* como el *background* o trasfondo desde el cual Levinas presenta su relación fenomenológica. La influencia de esta idea del Dios creador propuesta desde el *ethos* cultural judío ha sido grande en la filosofía de occidente, así, Rosenzweig desde el *tohu wa-bohu* como antecedente de la *creación*, propondrá un *supuesto* que le permitirá la salida de la totalidad del sistema hegeliano; por su parte Hegel desde el *b<sup>e</sup>re'sît* del acto creador como *supuesto*, dará inicio a la ontología y a la sincronía de la historia; Levinas por su parte centrará su atención en el *’elohîm-yhwh* como categoría de *encuentro*, para desde el nombre de Dios superar el paradigma onto-epistemológico y acceder al paradigma ético.

Una vez que se muestre la relación *tensional* entre el *Infinito* fenomenológico de Levinas y el *’elohîm-yhwh* de la tradición religiosa a la que pertenece, pasaremos a analizar el término *pānîm*, pues para Levinas la idea de lo *Infinito* se concretiza en el encuentro *cara-a-cara* con el *otro*. El término *pānîm* en la *torâh* se encuentra muchas veces asociado al *’elohîm-yhwh*. Cabrá entonces preguntarnos si el vínculo entre *alteridad* y *heteronomía*, entre *Infinito* y *rostro*, no estará sugerido en el pensamiento de Levinas por el vínculo establecido ya en la *tradición judía* entre *’elohîm-yhwh* como *Infinito* y el *panîm* en los momentos teofánicos de encuentro. Agregar finalmente, que el término *rostro* a nuestro juicio sirve en Levinas de puente para pasar de la *alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética*, permitiendo la introducción posterior en el discurso levinasiano de la *substitución* y de la *expiación*, términos éticos que se estudiarán, como ya hemos dicho, en el tercer capítulo, comencemos.

# I. LA CREATIO

## A) La creación en Rosenzweig

Como ya es sabido por todos en el año de 1930 Levinas descubre la obra más decisiva en su pensamiento filosófico: *La estrella de la Redención*<sup>351</sup> (*Der Stern der Erlösung*) del pensador judío Franz Rosenzweig, obra que permea todo el pensamiento de Levinas y que nuestro autor apenas cita por “estar demasiado presente para ser citada.”<sup>352</sup> De Rosenzweig, Levinas no sólo asumirá la oposición a la idea de totalidad como motivo fundamental en el desarrollo posterior de todo su pensamiento, el pensador de Cassel le indicará también el método<sup>353</sup> o la manera de desarticular dicha totalidad, aproximando el pensamiento filosófico a la experiencia y actitud religiosa del judaísmo desde las cuales se ejercerá un retorcimiento creativo y doloroso sobre el lenguaje y el pensamiento filosófico recibidos.<sup>354</sup> Dicha experiencia religiosa, como *experiencia prefilosófica*, no es para Levinas, comentando a Rosenzweig :

“...l'incommunicable expérience mystique ni recours au «contenus» de la révélation, mais l'existence objective des communautés religieuses, la totalité des significations qu'articule leur être même, existence religieuse aussi ancienne que l'histoire.”<sup>355</sup>

De la totalidad de estos significados articulados en la experiencia religiosa del judaísmo, Rosenzweig toma la *creatio* como significación que le permite la desarticulación

---

<sup>351</sup> Rosenzweig F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Part II. Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, La Haya 1979. *La Estrella de la Redención* (Trad. española de García-Baró M., Sígueme, Salamanca, 1997, 508 pp.)

<sup>352</sup> “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” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 54.(14).

<sup>353</sup> En la introducción que Miguel García-Baró hace a su traducción de la *Estrella de la Redención* anota: “La dificultad precisa que afronta su lector fue descrita por el propio Franz Rosenzweig del mejor modo posible en una línea de una carta a Hans Eherenberg de septiembre de 1921: «Lo judío es mi método, no mi objeto»”. Introducción, p.14. Se indica nuevamente aquí en esta afirmación de Rosenzweig al elemento judío como el catalizador de un nuevo método para la filosofía, método indicado desde Levinas como *método fenomenológico de descentración creativa*.

<sup>354</sup> “Los nuevos “conceptos” que expresan la protesta y el logos de los “pensadores subjetivos” contra el sistema o el Estado que se cierra sobre ellos, surgen y significan en la existencia “objetiva” de las comunidades religiosas”. Levinas escribe esto comentado a Rosenzweig, cfr Levinas E. *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, p.75. *Fuera del Sujeto* (trad. Castellana, Roberto Ranz Torrejón-Cristina Jarillot Rodal, Caparrós Editores, Madrid 1997, p.68).

<sup>355</sup> “...la incommunicable experiencia mística ni un recurso al “contenido” de la revelación, sino la existencia objetiva de las comunidades religiosas, la totalidad de significados que articula su mismo ser, existencia religiosa tan antigua como la historia.” *Franz Rosenzweig: Un pensamiento judío moderno* en Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid 1997, pag.67. (74).

del sistema de la totalidad por la búsqueda del *supuesto*, pues desde la creación la realidad es siempre resultado de algo que no pertenece a su mismo orden. Rosenzweig se dará entonces a la tarea de despejar el contenido de la *nada* como antesala de la totalidad y se dedicará a descubrir su positividad como *supuesto* del sistema:

“Hemos destrozado en verdad el Todo. Cuanto más descendimos en la noche de lo Positivo a fin de atrapar inmediatamente el Algo en su origen o partir de la Nada, tanto más se nos rompió la unidad del Todo.”<sup>356</sup>

De hecho la *Estrella de la Redención* en su arquitectónica misma está estructurada en su primera parte titulada *Los elementos o el perpetuo antemundo*, en la construcción de este supuesto *supuesto*. Por tanto, la *creatio* permite a Rosenzweig descubrir que todo sistema se fundamenta en unos *supuestos* externos al sistema mismo, cuyo origen es extra o metasistémico, y que al ser colocados fuera del sistema son situados por Rosenzweig, en la oscuridad impenetrable de la noche de lo elemental, en la lejanía presistémica del caos:

“Si queremos poner orden, claridad univocidad, realidad en la danza extática de lo posible, hay que ensamblar estos elementos subterráneamente destrozados; hay que conectarlos clara y fluyentemente, sacándolos de su recíproco excluirse; hay en fin, que, en vez de *hundirse* en la noche de lo Positivo, en lo que cada Algo desea tomar las formas de gigante del Todo, *ascender* otra vez.”<sup>357</sup>

Lo anterior es una clara alusión al *tohu wa-bohu*<sup>358</sup> de la *tradición hebrea*. La *nada* es para Rosenzweig lo caótico.

Por consiguiente, será el *tohu wa-bohu* contenido en el relato bíblico como *supuesto* previo a la acción creadora de Dios, el que hará que se cimbre el pensamiento hegeliano de la totalidad, pensamiento que desde su ontología, abraza la filosofía de la historia y la filosofía política. La *creatio* tomada como método permite descubrir a Rosenzweig que la totalidad no tiene en sí su comienzo.

---

<sup>356</sup> Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 125.

<sup>357</sup> *Ibidem* 129.

<sup>358</sup> Cfr. Génesis 1,2: “La tierra era caos y confusión...” Todas las citas bíblicas son tomadas de la Biblia de Jerusalén.

Si la *nada* hebrea supone el *supuesto* de la creación como *caos*, Rosenzweig busca el caos del sistema, la *nada* de la totalidad, por tanto la *nada* en Rosenzweig, más allá del ser puro de Hegel,<sup>359</sup> es algo:

“Es una nada que remite a un algo: a su algo, y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada.”<sup>360</sup>

Por consiguiente la *nada* no es nada como indeterminación del ser puro, la *nada* es algo, la *nada* es el caos de los elementos como supuesto del sistema. La *nada* en Rosenzweig no es un elemento vacío de contenido, no es un pensamiento sin pensamiento, la *nada* se puede pensar porque es lo previo al sistema, a la base están los elementos caóticos, el *thou wa-bohu* desde los que actúa el *bārā*<sup>361</sup> de la *tradición hebrea*. La *nada* se puede pensar en cuanto que es lo que esta antes y fuera del sistema, por tanto puede ser un término fenomenológico pues se trata de hacer aparecer lo que la totalidad ha dejado fuera.

El hombre, que en el sistema hegeliano no deja de ser una parte abstracta de la totalidad vinculado desde la eticidad al sistema,<sup>362</sup> será en Rosenzweig, desde su angustia ante la cercanía de la muerte, *el supuesto* que comienza la desarticulación del sistema:

“Pero no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible. Su dura llamada sigue resonando imperturbable desde el interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado. Pretende haberla sumido en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su poderoso agujijón, y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este agujijón desmiente siempre

---

<sup>359</sup> “La nada no debe querer decir para nosotros revelación esencial del ser puro, como quiso decir para el gran heredero de los dos mil años de historia de la filosofía. Si no que de lo que se trata es de, siempre que un elemento óptico del Todo repose sobre si mismo insoluble y perpetuamente, presuponer a esta ser una nada, su nada.” Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.60.

<sup>360</sup> Ibidem 61.

<sup>361</sup> Verbo que en la Biblia hebrea hace referencia al acto creativo de Dios.

<sup>362</sup> “[...] por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él [...] Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo”. Hegel G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, (trad. española de Castellano de J. I., Edhasa, 1998, § 258, §260.)



acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía.<sup>363</sup>

Por tanto, la evasión del sí mismo del círculo de la totalidad provocada por la angustia ante la cercanía de su muerte, hará surgir, ya en la noche presistémica del caos, al hombre metaético,<sup>364</sup> auténtico *supuesto* de todo sistema, bastando que este elemento de la totalidad recupere su origen extra o metasistémico para que se de la fuga de los demás sectores del sistema hacia la noche de lo elemental:

“Mais dès que l’homme se découvre méta-éthique et sort de la totalité, Dieu aussi se retire de la totalité et rejoint son essence méta-physique et le monde, que l’idéalisme avait réduit à une construction logique, révèle la plénitude inépuisable de son être méta-logique. Sortis de la totalité où la philosophie, de Thalès à Hegel, les avait unis, ces êtres se trouvent séparés parce qu’irréductibles...”<sup>365</sup>

Sin embargo, esta desarticulación, este aislamiento de cada uno de los elementos generados por la evasión del sí mismo, no es aún la realidad de nuestra experiencia viva,<sup>366</sup> pues los elementos encontrados en este descenso a la noche de la *nada* como su positividad absoluta, que afirman la no-nada y niegan la nada de cada caso, se presentan como sueltos:

“Son los elementos de nuestro mundo, pero no los reconocemos. Son aquello en lo que creemos; pero no creemos en ellos tal como aquí se nos presentan. Lo que conocemos es un movimiento vivo, una corriente circular en la que nadan estos elementos. Ahora están extraídos de esa corriente [...] Suelos, extraídos hasta no ser más que meros elementos para construir con un

---

<sup>363</sup> Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 44-45.

<sup>364</sup> Para Rosenzweig el hombre pasa a *supuesto* y se convierte, desde la *creatio*, en el *caos* del sistema. Por contrapartida para Levinas, por su distinta interpretación de ésta significación brotada de su comunidad religiosa, el hombre siendo también el *supuesto* como *otro*, dejará de ser el *caos* para convertirse en el *Infinito*. No obstante ambos pensadores toman el judaísmo como *método*.

<sup>365</sup> “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.” Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1977, pag. 70.(77).

<sup>366</sup> El caos como supuesto permitirá a Rosenzweig recuperar en el sí mismo una nueva manera de habérselas con su propia realidad más allá del vínculo formal de la síntesis abstracta, su relación será ahora siempre, desde *su experiencia viva*, específica y concreta: “Pero esta relación llevada a cabo por la vida no es un vínculo formal ni una síntesis abstracta. Es cada vez más específica y concreta”. Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1977, pag. 70.(77).

cálculo una trayectoria, no podemos reconocerlos. Y ¿Cómo podríamos? Es sólo la curva de esa trayectoria la que puede traer a lo visible el secreto de los elementos.”<sup>367</sup>

Para Rosenzweig desde estos elementos, desde esta *nada* caótica, *supuesto*, fractura y pasado del sistema, generada por la evasión del sí mismo, se dará un acto creativo como el *bārā'*, pero no desde el conocimiento y la mirada sinóptica del *filósofo*<sup>368</sup> que rearticularía la totalidad sincrónica, sino desde la *revelación*<sup>369</sup> como realidad que muestra la experiencia viva de un presente en diacronía:<sup>370</sup>

“Mais cet isolement[...] n'est pas encore la réalité de notre expérience vivante. L'intelligence ne peut pas, sans violence, rompre cet isolement, alors que dans l'expérience concrète et vivante de l'humanité, Dieu, l'homme et le monde sont en relation. C'est que, malgré la pensée totalisante qui ne peut rien contre cette séparation, se déploie la vie: une sortie de soi de ces éléments eux-mêmes – le temps. L'entrée en relation s'accomplit non par l'effet du regard synoptique du philosophe, mais par la vie des éléments débordant leur essence, formant le temps.”<sup>371</sup>

---

<sup>367</sup> Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 125.

<sup>368</sup> Rosenzweig trata este tema de manera más específica en su obra *Büchlein vom gesunde und kranken Menschenverstand, El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo* (Trad. española de Alejandro del Río, Caparrós Editores, Madrid, 1994). En esta obra distingue entre el *ultrapensamiento* y el *transpensamiento*, al primero correspondería al sentido común sano que según García-Baró, en la introducción a la traducción de la *Estrella de la Redención* es: “la fe en la vida tal y como toma ésta a diario su aspecto más corriente, y, sobre todo, precisamente como limitada por el nacimiento y la muerte. Creemos, antes de los ataques del pensamiento, en que hemos nacido, y, sobre todo en que moriremos” (Introducción a la *Estrella de la Redención* pag.17), por el contrario el ámbito del *transpensamiento* se sitúa más allá de la corriente de la vida, en la eternidad, “en la grisura universalísima de las cosas en general.” (Ibidem. p.19), siendo este último el pensamiento del *filósofo*.

<sup>369</sup> La conjunción en el presente en diacronía de los elementos dispersos provocará el Milagro del aparecer del ser, la *Revelación* del día de este mundo.

<sup>370</sup> La *nada* como *supuesto*, como veremos a continuación, romperá la continuidad sincrónica de la totalidad, permitiendo el movimiento en el tiempo o la diacronía del instante presente, verdadero fundamento de la responsabilidad y de la desarticulación del formalismo moral.

<sup>371</sup> “Pero este aislamiento [...] no es aún la realidad de nuestra experiencia viva. La inteligencia no puede sin violencia romper este aislamiento, mientras que en la experiencia concreta y viva de la humanidad, Dios, el hombre y el mundo están en relación. Es que, a pesar del pensamiento totalizante que no puede nada contra esta separación, la vida se despliega: una salida de sí de estos elementos: el tiempo. La entrada en relación se lleva a cabo no por el efecto de la mirada sinóptica del filósofo, sino por la vida de los elementos que desbordan sus esencias, que forman el tiempo.” Levinas E., *Fuera del Sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1977. pag. 70.(77).

Por consiguiente, la *nada* de la *creatio*, que como antesala del sistema permite a Rosenzweig la desarticulación de la totalidad, rompe, por la discontinuidad que como supuesto genera en la totalidad, la continuidad del sistema, liberando al tiempo de su sincronía y permitiendo el movimiento diacrónico de la vida. El tiempo desde la *nada* como *supuesto*, deja de ser una forma pura y homogénea de la sensibilidad:

“Aussi le temps est-il inséparable de ces synthèses originelles [on fait référence aux rapports accomplis par la vie]. Mais il ne se joue pas originellement comme une «forme pure» et homogène «de la sensibilité», mais comme déterminé par l'événement qui le dessine.”<sup>372</sup>

La revelación del día de este mundo se dará desde la discontinuidad generada por la *nada* como *supuesto*<sup>373</sup> que marca en el tiempo presente la diacronía del instante. Rosenzweig trata de describir la vivencia del presente en el hombre que él es, viniendo a ver cómo se relacionan en el hombre metaético, desde el presente diacrónico del instante, cada uno de los elementos que forman el caos del sistema:

“Mais ce rapport accompli par la vie n'est pas un lien formel ou une synthèse abstraite. Il est chaque fois spécifié et concret. Dieu et le Monde – la conjonction est *précisément* Création. Dieu et l'Homme, le lien est *précisément* Révélation. L'Homme et le Monde (mais l'homme déjà illuminé par la révélation et le monde déjà marqué par la création) – c'est *précisément* la Rédemption.<sup>374</sup>Création, Révélation et Rédemption entrent ainsi dans la philosophie avec la dignité de «catégories» ou de «synthèse de l'entendement» pour parler un langage kantien.”<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> “También el tiempo es inseparable de estas síntesis originales [se refiere a las relaciones llevadas a cabo por la vida]. Pero no se representa como una “forma pura” y homogénea “de la sensibilidad”, sino como determinado por el acontecimiento que lo esboza.” Ibidem pag. 71.(78).

<sup>373</sup> “Ellos, de suyo, son, por expresarlo de alguna maneras, los Elementos de antes del Mundo, los secretos o misterios desde cuya noche triple ha ocurrido ya siempre el Milagro del aparecer, del ser, de la conjunción de todos ellos en el mundo, de la Revelación del día de este mundo”. Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.16.

<sup>374</sup> Serán estos dos últimos momentos los que interesarán a Levinas, solo que él, al *concretizar* el encuentro con el *Infinito* como encuentro con el *otro*, unirá al instante diacrónico del encuentro con el *otro* Revelación y Redención, excedencia diacrónica y mandato.

<sup>375</sup> “Pero esta relación llevada a cabo por la vida no es un vínculo formal ni una síntesis abstracta. Es cada vez específica y concreta. Dios y el mundo: su conjunción es *precisamente* Creación. Dios y el Hombre: su vínculo es *precisamente* Revelación. El Hombre y el Mundo (pero el hombre ya iluminado por la revelación y el mundo ya marcado por la creación): es, *precisamente*, la Redención. Creación, Revelación, Redención entran así en la filosofía con la dignidad de “categorías” o de “síntesis del entendimiento”, para hablar en un lenguaje kantiano.” Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, pag.70.(77-78).

Para Rosenzweig la relación entre el hombre metaético y el Dios metafísico está determinada por el acontecimiento que la esboza, es decir, por el encuentro, por tanto, no es la experiencia de la divinidad mítica o lo sagrado elemental o lo teológico lo que se da en ese encuentro, más bien la relación entre el hombre metaético y el Dios metafísico, se da en el *ahora*, en el instante diacrónico del encuentro, más allá de la sincronía del sistema:

“Dieu et l’Homme, c’est d’emblée Dieu dans la vie de l’Homme et l’Homme dans la vie de Dieu. La conjonction *et* désigne une jonction vécue, accomplie et non pas une forme vide de liaisons constatable par un tiers dans un spectacle.”<sup>376</sup>

La *nada* como *supuesto* permite a Rosenzweig esbozar un nuevo modo de relación entre los elementos desarticulados del sistema, así, Dios acontece como instante,<sup>377</sup> como acontecimiento de la temporalidad y su relación con el hombre es tomada, más allá de la sincronía del sistema, como mandato:

“Mouvement de Dieu vers l’homme et vers la singularité [...]humaine, elle est aussitôt reconnue comme amour [...] la révélation est d’emblée amour. Mais dès lors il est possible de dire davantage: l’amour de Dieu pour l’unicité humaine est commandement d’amour [...] L’amour commande l’amour dans le *maintenant* privilégié de son aimer...”<sup>378</sup>

La *nada* como *supuesto* que atenta contra la sincronía del sistema y permite la diacronía del instante, permite también a Rosenzweig la desformalización de la ética, pues ésta no es un imperativo sincrónico, una construcción formal, sino más bien una responsabilidad diacrónica que surge en el instante del encuentro:

“La *Mitzwah* – le commandement qui tient en haleine le Juif- n’est pas un formalisme moral, mais la *présence* vivante de l’amour, la «temporalisation» même du

---

<sup>376</sup> “Dios y el Hombre, es, de entrada, Dios en la vida del Hombre y el Hombre en la vida de Dios. La conjunción y designa una unión vivenciada, realizada, y no una forma vacía de vínculos constatable por un tercero ante el cual se da como un espectáculo.” Idem pag. 70.(78).

<sup>377</sup> Levinas partirá también de la idea de *Infinito* para describir un nuevo modo de relación fenomenológica más allá de la relación noético-noemática.

<sup>378</sup> “Movimiento de Dios hacia el hombre y hacia la singularidad [...] humana, es inmediatamente reconocido como amor [...]; la revelación es mandamiento de amor. Pero partiendo de ahí es posible decir más: el amor de Dios por la unicidad humana es mandamiento de amor [...] El amor ordena el amor en el *ahora* privilegiado de su amar.” Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, pag. 71.(78).

*présent* comme on le dit aujourd'hui, expérience originelle du présent et de la présence."<sup>379</sup>

Después de todo lo dicho podemos llegar a las siguientes conclusiones: el *tohu wa-bohu* de la *creatio*<sup>380</sup> de la tradición hebrea como *supuesto* de la *creación* utilizado por Rosenzweig como método, le permite suponer un *supuesto* al sistema desde el cual se dará la desarticulación de la totalidad por la recuperación del sí-mismo como ante-sala del Todo. La exterioridad abierta en el Todo desde el *tohu wa-bohu* permitirá también a Rosenzweig recuperar en el sí-mismo, el instante diacrónico del encuentro más allá de la sincronía en que se mueve la totalidad del sistema. El mandato de responsabilidad por el otro surgirá desde esta diacronía del instante más allá de todo formalismo sincrónico de la moral, formalismo próximo a la *eticidad*. Rosenzweig pretende pues, descubrir desde el *tohu wa-bohu* como *supuesto*, un nuevo modo de relación del sí-mismo con su realidad, el *supuesto* propuesto desde la *creatio* es el pre-texto para tal empresa. El pre-texto se busca y se propone desde otra tradición: la judía.

## B) La *Creatio* en Levinas

La *nada* según la entiende Hegel se da en una línea de continuidad al *ser*<sup>381</sup> pues ésta es explicada como vacío del *ser*,<sup>382</sup> como revelación esencial del *ser* puro en el instante previo de volverse *ser* para el pensar antes de su determinación; la *nada* es tomada

---

<sup>379</sup> "La *mitsvá* – el mandamiento que mantiene en suspenso al judío – no es un formalismo moral sino la *presencia* viva del amor, la "temporalización" misma del *presente* como se dice hoy en día: experiencia original del presente y de la presencia." Idem 71.(78-79).

<sup>380</sup> Nosotros creemos que Levinas también presenta su relación fenomenológica subjetividad-Infinito como superación de la relación noético-noemática teniendo como trasfondo la *creatio* hebrea, sólo que él la interpreta distinto a Rosenzweig como veremos a continuación, no obstante esta diferencia, encontramos en Levinas temas muy afines a Rosenzweig, tales como el *supuesto*, la diacronía, el encuentro con el Infinito y la obligación del mandato. La diferencia entre ambos estaría más bien en que Levinas toma como material de contraste para su pensamiento "no la fenomenología hegeliana, sino la fenomenología husserliana; no la dialéctica como *organón* de la filosofía primera, sino los horizontes de sentido, la implicación noemática, la síntesis inmanente y la descripción de los modos de la constitución originaria." (Cfr. Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca. 1997, p.15.). Sin embargo, ambos pensamientos son sometidos metodológicamente a la búsqueda de su *supuesto*.

<sup>381</sup> "La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad de entre ambos". Hegel G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Casa Juan Pablos, México, 2002, § 88.

<sup>382</sup> "Ahora bien: este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es absolutamente negativo, lo cual tomado también inmediatamente es la nada". Ibidem § 87.

entonces como la pura indeterminación.<sup>383</sup> En Rosenzweig la *nada* como *caos*, como previo a la creación del *ser*, le permite buscar lo perpetuo que no precisa del pensar para empezar a ser, pues es la antesala que está antes del pensar, antes de la totalidad, antes de la sincronía, y no como vacío de *ser* sino como su *supuesto*. Rosenzweig identifica este *supuesto*, como hemos visto ya, con la noche de lo elemental, con el *tohu wa-bohu* o el *caos* como previo al sistema. Levinas por su parte tiene también como presupuesto de su presentación de la relación fenomenológica subjetividad-Infinito, la *creatio*,<sup>384</sup> sólo que él en lugar de detenerse en el *caos* como *supuesto*, fija su atención en la separación radical que se da entre el *creador* que crea y la *criatura* que es creada, de hecho Catherine Chalié en su obra *Judaïsme et Altérité*<sup>385</sup> ha investigado la noción de *creación* en la obra filosófica de Levinas, señala también la *separación* como una de las características principales que Levinas destaca de la interpretación que hace de la *creatio*:

“Alteridad, separación y discontinuidad están implicados en la idea de creación.”<sup>386</sup>

Levinas entiende la *separación* radical entre *creador* y *creatura* como una trascendencia insalvable que media entre ellos después del acto creativo a partir de la *nada*:

“Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par le terme de création, où, à la fois, s’affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant.”<sup>387</sup>

---

<sup>383</sup> “El puro ser marca el inicio, porque tanto es pensamiento puro como a la vez el elemento inmediato simple e indeterminado; y el primer comienzo no puede ser nada de mediato ni de más precisamente determinado” Ibidem §86.

<sup>384</sup> “La creación desde la nada significa quizás el punto que da consistencia a todo el pensamiento de Levinas, ya que permite comprender la radicalidad de su postura sin diluirse en una evasión mística o romperse en un discurso balbuciente. Por ello, el tema está presente a lo largo de toda su obra y, sin embargo, el autor no parece insistir en él de modo especial”. González R.- Arnaiz G., *Ética y Subjetividad, Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p.48-49.

<sup>385</sup> Chalié C. *Judaïsme et altérité*, Paris, Verdier, 1982, 298pp.

<sup>386</sup> “Altérité, séparation et discontinuité sont impliquées dans l’idée de création”. Ibidem p. 182.

<sup>387</sup> “El desfase absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término creación, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 297.(326).

Para Levinas la *separación* y trascendencia entre el *creador* y la *criatura* es tal, que la solicitud del creador por su criatura se suspende inmediatamente después de ser creada:<sup>388</sup>

“Crear, en efecto, es poner un ser fuera de sí, de tal manera que él pueda existir sin el constante sustento de su creador.”<sup>389</sup>

Es precisamente este punto el que entra en conflicto con la concepción cristiana de la creación la cual sostiene la solicitud o *providencia* de *Dios* respecto a su creación después del acto creativo, en una especie de creación continuada:<sup>390</sup>

“ Ahora bien, todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y lo gobierna, « alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente» (cfr Sab. 8,1). « Porque « todo está desnudo y patente ante sus ojos» (Heb 4,13) aún lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas.”<sup>391</sup>

Sería este el momento en el que la concepción cristiana de la creación estaría contaminada por los cuadros básicos del pensamiento helénico,<sup>392</sup> pues la *providencia*

---

<sup>388</sup> “El verbo «crear», *bará*, significa dar el ser a una existencia fuera de sí, poner una realidad nueva y distinta. Una realidad que no se sostiene en absoluto en una relación de necesidad ni de dependencia respecto a su Creador, insiste Levinas. En efecto, según su interpretación, la criatura está puesta a distancia del Creador, y el vínculo entre ellos está constituido por una palabra que no se impone de ningún modo en forma de una necesidad esencial.” Chalier C., *La trace de l’infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Les Editions du Cerf, Paris, 2002. *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, (trad. española de María Pons Irazazábal, Herder, Barcelona, 2004, p.30-31.)

<sup>389</sup> “Créer, en effet, c’est poser un être hors de soi, de telle façon qu’il puisse exister sans le constant soutien de son créateur” Chalier C., *Judaïsme et altérité*, Paris, Verdier, 1982, p.181.

<sup>390</sup> La *providencia* es más bien consecuencia de la *interpretación cristiana* de la creación. La teología cristiana aborda la *creación* desde la *redención*, lo cual le permite que el *bará* o acto creativo sea el origen o el inicio de una historia que avanza hacia su consumación. Por la *redención* prometida *Dios* se ve inmiscuido en la inmanencia humana, no dándose una separación diacrónica entre *Dios* y la criatura, sino una sincronía histórica en la que *Dios* y la criatura están involucrados.

<sup>391</sup> Denzinger H.- Hünermann P., *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder, Barcelona, 1999, p. 765, 3003.

<sup>392</sup> Catherine Chalier en su obra ya citada *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, hace referencia a esa contaminación cuando afirma: “Sin embargo, cuando el pensador [se refiere a Levinas] vuelve los ojos hacia el pensamiento religioso que emana de la Biblia, lo hace para subrayar que, muy pronto, con el cristianismo ese pensamiento quiso transmitirse en lengua de la filosofía, en un intento de responder a los modelos de sentido del racionalismo griego. La piedad se modeló sobre la actividad de la inteligencia, sobre su nostalgia de una «visión en acto» de las ideas y sobre el sentimiento de que el devenir en el que se hallaban arrastrados los hombres privaba de la eternidad de su contemplación. En efecto, Levinas se pregunta «si la devoción que animaba esta religión originalmente inseparable del amor al prójimo y del deseo de justicia no debía hallar en esa misma ética el lugar de su nacimiento semántico [...] Levinas se pregunta por los consecuencias del olvido de este «nacimiento semántico», nacimiento que fue anunciado en hebreo, o, más

supondría una línea de continuidad entre el *creador* y la creatura, ya que entre ambos se daría la mediación de un neutro que los uniría, aún después de terminado el acto creativo, en el sostenimiento del ser de la creatura. Dicho neutro es llamado por Levinas “privilegio lógico de la totalidad adecuada al ser”:

“La théologie traite imprudemment en termes d’ontologie l’idée du rapport entre Dieu et la créature. Elle suppose le privilège logique de la totalité, adéquate à l’être.”<sup>393</sup>

Por consiguiente, Levinas no se detiene, en la interpretación que hace de la *creatio*, en el *tohu wa-bohu* como *supuesto* desde el que se ejerce el acto creativo tal como lo presenta Rosenzweig, tampoco en la *nada* como vacío del *ser* o manifestación del *ser* puro por la pura indeterminación, que dejaría ver una creación continuada por un neutro desde el paso del no-ser al ser, como en Hegel,<sup>394</sup> Levinas más bien centra su atención en el ejecutor del acto creador, en el *’elohîm* del texto hebreo. Para él la creación no se entiende como la relación entre el *caos* como *supuesto* y la revelación del día de este mundo como lo puesto desde el acto creador más allá del sistema, como en Rosenzweig, tampoco como la determinación del ser desde la indeterminación del *ser* puro como *nada*, según la entiende

---

exactamente, se pregunta por su subordinación, hasta la desaparición a veces, a los ideales de la filosofía, ideales que son inseparables de la lengua griega. La religión prosigue, se vio obligada desde entonces a adoptar los modelos de sentido en los que se exponía «y que eran los de lo teorético, los del conocimiento, nostalgia de la unidad de lo Uno.» Chalier C., *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 14-15.

<sup>393</sup> “La teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la creatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 297.(325-326).

<sup>394</sup> Estas afirmaciones de la *nada* hegeliana están muy de acuerdo con la interpretación que la *teología cristiana* hace del *tohu wa-bohu* y de todo el versillo segundo del relato bíblico de la *creatio*, no olvidemos que Hegel es un pensador de la cristiandad. Para esta interpretación, una vez excluida desde el versillo primero la lucha contra cualquier materia rebelde, el caos pasa a ser un recurso literario convencional reinterpretado, constituyéndose entonces a éste como una *representación plástica de la nada* según la entiende esta tradición como: ausencia de la luz, de temporalidad, de mundo, de ser: “Ahora ya podemos entrever una respuesta (al uso de este residuo mitológico). Para una mentalidad como la semita, que discurre por imágenes y no por conceptos abstractos, resultaría irrepresentable – y por ende inconcebible – un comienzo desde el cero absoluto; la *nada* no es una imagen concreta, es una abstracción. Pues bien, este caos despojado de toda virtualidad “es la representación plástica de la nada absoluta.” Renckens H., *Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3*, Madrid, 1969, p.87. Las tinieblas (*w<sup>é</sup>hōsēk*) o falta de luz (*’ōr*) que el versillo segundo indica inmediatamente después del *tohu wa-bohu* contribuyen a insistir en esa imagen de *inanidad* desordenada que se quiere transmitir en esta interpretación, pues donde no hay luz todo es confusión, no hay tiempo no hay espacio, solo existe lo informe, lo indistinto, en realidad no hay nada, nada actúa, nada sucede, nada es, salvo la pura posibilidad de *ser*. Levinas no hará tanto hincapié en esta *nada* filosófica en esta neutralidad del no-ser como presupuesto, sino que irá más allá y tomará al *’elohîm* como el supuesto del *caos*, por tanto, detrás del caos no está el no-ser, detrás del caos está el *Infinito*, el *’elohîm* del acto creador.



Hegel, para Levinas la creación será más bien la relación entre *Dios* y la *creatura* dada no en términos de onto-teología, sino en términos de *trascendencia*:

“Or, la transcendance refuse précisément la totalité, ne se prête pas à une vue qui l’engloberait du dehors. Toute «compréhension» de la transcendance laisse en effet le transcendant dehors et se joue elle-même devant sa face. La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l’être [...] Le transcendant, c’est ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n’utilisant aucune notion théologique.”<sup>395</sup>

Por tanto, en Rosenzweig detrás de la *nada* está el *caos*, en Hegel detrás de la *nada* está el *ser* un su pura indeterminación, mientras que en Levinas detrás de la *nada* está el *creador* en su trascendencia. Con Rosenzweig, Levinas coincide en suponer un *supuesto* al sistema, lo cual les permitirá a ambos, contra Hegel, la discontinuidad del *todo*, pues el *supuesto* atenta contra la sincronía de la totalidad, difieren en que para Levinas, el supuesto, siendo el *creador*, es trascendente desde el *’elohîm*, mientras que para Rosenzweig el *tohu wa-bohu* aún siendo supuesto, guarda una cierta inmanencia<sup>396</sup> pues sobre él actuará el *bārā’* del acto creador, de un creador que se manifiesta absolutamente trascendente a la *creatura*. La separación y trascendencia entre *creador* y *creatura* con que Levinas aborda la *creatio* nos lleva a descubrir, desde el *’elohîm* ejecutor del acto creador, el monoteísmo hebreo<sup>397</sup> y la santidad<sup>398</sup> como separación del *’elohîm* ante la limitada comprensión humana.

---

<sup>395</sup> “Luego la trascendencia rechaza precisamente la totalidad, no se presta a una visión que la englobaría desde fuera. Toda «compreensión» de la trascendencia deja en efecto lo trascendente fuera y se desarrollaría ante su faz. La noción de lo trascendente nos coloca más allá de las categorías del ser [...] Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado. Hay allí, para la noción de trascendencia, una precisión esencial que no utiliza ninguna noción teológica.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p 297. (326).

<sup>396</sup> Rosenzweig desde el *tohu wa-bohu* como *supuesto* se movería, en la interpretación que hace de la *creatio*, bajo la ecuación cosmogonía-caos-teogonía, reportada ya en el fondo cultural del medio oriente en el *poema babilónico de la creación* y en *el poema de Gilgamesh*. La elección del *caos* como supuesto del *todo* en el pensamiento de Rosenzweig remite a esa lucha primigenia de los dioses contra los poderes divinos del *caos* desde donde los dioses son situados. El que los dioses surjan desde la ecuación cosmogonía-caos-teogonía, impedirá en ellos una verdadera trascendencia pues los dioses nacen del *caos* primigenio. En Rosenzweig también, después del *caos*, como supuesto viene la luz de día de este mundo, en el que el hombre, el mundo, y sobre todo *Dios*, son resituados. Levinas por su parte al tomar el *’elohîm* como *supuesto* remarcará más la trascendencia de *Dios*, ya que no sigue la ecuación cosmogonía-caos-teogonía, pues el *’elohîm* es, desde su trascendencia, anterior a toda lucha y a todo *caos*.

<sup>397</sup> En el *poema de Gilgamesh* y en el *poema babilónico de la creación*, relatos paralelos al relato bíblico de la *creatio*, la cosmogonía supone siempre primero la existencia del *caos* y después las teogonías, por consiguiente, el que los dioses nazcan del *caos* primigenio del cosmos los marca como fuerzas naturales divinizadas. En el libro del *Génesis* por el contrario, *Dios* con su palabra lo crea todo y la obediencia incondicional e inmediata ante su palabra creadora hace desaparecer la lucha primigenia. Por tanto, en el libro

Así, mientras que para Rosenzweig pensar la *nada* como *supuesto* es pensar la *positividad del caos*, para Levinas pensar la *nada* como *supuesto* será pensar la idea de Dios.<sup>399</sup> La separación y trascendencia radicales que Levinas presenta en la relación creadora desde el monoteísmo, son incompatibles a su vez, con la *concepción cristiana* de la creación, la cual suprime cualquier tipo de trascendencia:

“Para decirlo brevemente, el «monoteísmo» de Levinas me parece totalmente incompatible con el misterio trinitario y, más aún con cualquier idea de una Encarnación de Dios, lo cual lo separa totalmente de la teología cristiana de la creación [...] La raíz de esta diferencia reside en que la concepción cristiana de la creación es vista por Levinas como una contaminación del mensaje bíblico por los cuadros dominantes del pensamiento griego, contaminación paganizante que termina mundanizando a Dios y sacralizando el mundo hasta hacer imposible cualquier verdadera «trascendencia».”<sup>400</sup>

Como hemos dicho ya, Rosenzweig y Levinas coinciden, contra la continuidad de la *interpretación cristiana* de la creación que suprime cualquier tipo de trascendencia, en el *supuesto*, sin embargo mientras que para Rosenzweig la *nada* des-articula la totalidad y muestra la noche de lo elemental, lo *caótico* como supuesto inmanente, Levinas utilizará esta misma idea para marcar la *diferencia* dentro de la relación entre *creador* y *criatura*, la *creatio ex nihilo* marcaría la línea divisoria entre ambos términos, en donde el *supuesto* no será ya lo

---

del *Génesis*, Dios aparece desde el primer momento como un ser que existe fuera, antes y por encima del mundo. El relato bíblico de la creación remarca el *monoteísmo* y la unicidad por la trascendencia con que actúa el Dios creador, pues no sigue el esquema cosmogonía-caos-teogonía. Las expresiones del primer versillo de la biblia, al prescindir por completo de toda teogonía, dejan bien sentada la absoluta dependencia del mundo con respecto de Dios, librando su forma de concebir la relación de Dios con el mundo de dos errores inevitables donde quiera que la materia aparece con autonomía frente a Dios: el dualismo y el panteísmo. El caos está dentro del mundo como simple material de construcción, acentuándose así la absoluta trascendencia del Dios uno y único.

<sup>398</sup> La separación radical de Dios se fundamenta en su *santidad* (qdš). Separación de lo Santo que fenomenológicamente en Levinas tendrá relación con la excedencia del *Infinito*.

<sup>399</sup> Recordemos lo ya dicho sobre el descubrimiento fenomenológico por parte de Levinas, desde las *génesis pasivas*, de la *inadecuación* como modo originario de lo dado en la conciencia desde la que se abre fenomenológicamente la pasividad, la diacronía y el lenguaje indirecto. Levinas intenta responder por qué el hombre tiene la idea de *Infinito*. En su obra de *Dios que viene a la idea* es ese el motivo de su investigación: “Lo que aquí investigamos es la *concreción fenomenológica* en la que dicha significación podría significar o significa, por más que contraste con toda fenomenalidad, dado que dicho *contrastar* no podría decirse de manera puramente negativa ni tampoco como negación apofántica. Se trata de describir sus «circunstancias» fenomenológicas, su coyuntura positiva y algo así como la «puesta en escena» concreta de lo que se dice en términos de abstracción.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.11.(7).

<sup>400</sup> González R.- Arnaiz G., *Ética y Subjetividad Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p.49.

caótico sino el *Infinito* del cual dependen la creatura, la creación muestra entonces al *creador* como el *más allá* de la creatura. Así, Rosenzweig se detiene en la *noche de lo elemental* previo a la creación para desarticular el sistema del ser, Levinas en el *creador* o idea de *Dios* para desarticular la totalidad, en el primero la creación lo lleva al *caos*, en el segundo la creación lo lleva al *Infinito* y a la trascendencia y distancia entre este y la *creatura*, en Rosenzweig se da un supuesto despersonalizado, pues hay que pensar la positividad del *caos*, en Levinas un *supuesto* que no es algo, es alguien y que llevará al *encuentro* por la concretización posterior de la idea de *Dios* en el *rostro* del *otro* que me llama.

Para Rosenzweig, después de suponer el *caos* como *supuesto* del sistema, ya en un segundo momento lo *caótico* será el *sí mismo* desde el que se desmontará el *todo*, pues se dará desde él una nueva manera de relacionarse con *Dios* y con los demás elementos del metamundo, la resonancia nietzscheana es evidente; por su parte Levinas, desde su manera de entender la creación, el *sí-mismo* desde siempre como creatura, pensará la idea trascendente del *Infinito* que desarticulará el sistema del *ser* y del *yo*. Por consiguiente, el *caos* para Levinas, tal como lo entiende Rosenzweig, aparecería como un tercero en discordia desde la relación inmediata y trascendente que el supone entre el *creador* y la *creatura*, para él entre ambos términos de la relación creativa no media nada, solo separación y distancia, el *caos* rosenzweigiano para Levinas como materia informe desde donde se se ejerce el acto creador, sería innecesario desde su interpretación de la *creatio*.

Por tanto, si para Rosenzweig el hombre como *sí-mismo* pasa a *supuesto* y se convierte en el *caos* del sistema, para Levinas será la *idea de Dios* concretizada en el encuentro con el *otro*,<sup>401</sup> la que permitirá que el *otro* pase a *supuesto* del *yo*. La incorporación tensional del *ʾelohîm* del relato bíblico de la *creatio*, le permite a Levinas suponer en su fenomenología el *supuesto* como *alteridad*:

“Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu. Cette signification précède mon initiative de *Sinnggebung*. A l’idée de totalité où la philosophie ontologique réunit – ou comprend - véritablement le multiple, il s’agit de

---

<sup>401</sup> “Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mi – o mi relación con Dios – me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.14.(11).

substituer l'idée d'une séparation résistante à la synthèse."<sup>402</sup>

Este encuentro con el *otro* como supuesto del *sí-mismo* desde la *idea de Dios*, situado más allá de mi *Sinnggebung*, antes que ética indicaría la *separación y trascendencia* que Levinas desde la *creatio* encuentra entre el *creador* y la *creatura*, por tanto el encuentro con el *otro* señala primero la *pasividad* de la *creatura* que ha sido hecha desde el *bārā'* (la constitución del sí-mismo desde el *otro*) y la *diacronía* del *Infinito* que como supuesto rompe la continuidad sincrónica de la totalidad. El mandato o la responsabilidad ética, situado más allá del formalismo moral tal como los entiende Levinas, necesita de estas dos notas para liberarse de la ontología y de la síntesis, y por tanto, es posterior. Ya anteriormente hemos afirmado la necesidad de no perder de vista que en el pensamiento de Levinas es primero la aparición fenomenológica del *Infinito* y después su concreción en la relación con el *otro*, es por tanto fundamental tener presente la anterioridad de la cuestión fenomenológica de la alteridad respecto de la cuestión ética, la procedencia de la *alteridad* respecto de la *heteronomía*.<sup>403</sup> Por consiguiente, el *cara-a-cara*<sup>404</sup> del encuentro es primero relación fenomenológica que dice asimetría desproporcionada y es *alteridad*, pasando a ser en un segundo momento relación *ética* que impone responsabilidad y descubre la heteronomía de la libertad.

Por tanto, la *creatio* permite a Levinas desde la *separación y trascendencia* que media entre el *creador* y la *creatura*, clarificar la nueva relación fenomenológica subjetividad-Infinito y criticar el *totum* onto-epistemológico. Al mismo tiempo, la *pasividad* y *diacronía* que brotan de la separación y trascendencia, le permiten entender la exigencia posterior del mandato, más allá del formalismo moral.

Hemos visto hasta aquí las similitudes y diferencias entre la interpretación que Rosenzweig y Levinas hacen de la *creatio*, diferencias y similitudes que influyen de manera determinante en sus respectivos discursos filosóficos. Toca ahora contrastar en el siguiente

---

<sup>402</sup> "Pero a partir de aquí, el otro, por su significación, anterior a mi iniciativa, se parece a Dios. Esta significación precede a mi iniciativa de *Sinnggebung*. Se trata de sustituir la idea de totalidad en que la filosofía ontológica reúne – o comprende – verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis." Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.297.(326).

<sup>403</sup> "La situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética ". Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 191.(154).

<sup>404</sup> El *panîm* (rostro) será el siguiente elemento de la *tradición hebrea* que desarrollaremos en este apartado, vinculado siempre a la relación fenomenológica subjetividad-Infinito.

punto, la *interpretación levinasiana* de la creación con la *interpretación cristiana* de la misma, descubriendo y comparando el trasfondo filosófico que está a la base de ésta última con el trasfondo filosófico que está a la base de la interpretación que hace el pensador judío. No olvidemos que Levinas considera la *interpretación cristiana* de la creación como empapada por los cuadros básicos del pensamiento helénico.

### C) La interpretación cristiana de la *Creatio*

Hemos afirmado ya que la *interpretación levinasiana* de la *creatio ex nihilo*, centrada desde la idea de *Infinito* en el *ʾelohîm* del texto hebreo, indica, desde el monoteísmo, un desfase, una separación o trascendencia entre el creador y la creatura. Al mismo tiempo se ha señalado ya la incompatibilidad, desde este monoteísmo, entre la *interpretación levinasiana* de la creación y la *interpretación cristiana* de la misma, dado que esta última se fundamenta en el misterio trinitario y la encarnación de *Dios*.<sup>405</sup> Y es que la estructura trinitaria básica en la que se desarrolló y configuró el cristianismo, presenta, desde el segundo de los componentes de esta tríada, que *Dios* se hace hombre,<sup>406</sup> lo cual suprime la trascendencia supuesta en *Dios* desde el monoteísmo, pues *Dios* se hace creatura. A esta estructura de fe se adecuan muy bien los cuadros básicos del pensamiento helénico, tanto y de tal manera, que se puede pensar entonces, desde esta encarnación de *Dios*, la relación entre el creador y la criatura no en términos de separación y trascendencia sino en términos de ontología, donde: lo indeterminado se determina,<sup>407</sup> *Dios* se hace creatura y el *ser* se hace ente.

---

<sup>405</sup> “El primer artículo del credo [Creo en un solo Dios, Padre todo poderoso, creador del cielo y de la tierra...] no es una especie de “pórtico de los gentiles” (K. Barth), en que nos tropecemos con los filósofos en un campo neutro para la fe. Profesamos en él la creencia en un Dios uno y trino, que ha creado el mundo para situar en él al género humano, elevado al orden sobrenatural. Del que formará parte el Hijo de Dios encarnado”. Flick M.-Alszeghy Z., *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca, 1965, p.20.

<sup>406</sup> “El cual [se refiere a Cristo], siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre...”cfr. Filipenses 2,6-8. Las citas bíblicas, como ya hemos dicho, son tomadas de la Biblia de Jerusalén.

<sup>407</sup> “La esencia, como el ser mediado por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo solo en cuanto referencia a otro; pero esto otro no como siendo inmediatamente, sino como algo puesto y mediado. El ser no ha desaparecido, sino que, primeramente, la esencia, como simple referencia a si misma, es el ser; pero de otra parte, el ser, según su determinación unilateral de la inmediatividad, es rebajado a algo solamente negativo, a una apariencia”. Hegel G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México, 1977, p.66.

El fundamento central del cristianismo, la encarnación de *Dios*, suprime la *separación* y trascendencia discontinua del *Dios* único del monoteísmo, e impone la continuidad entre el creador y la creatura. En el judaísmo *Dios* es siempre trascendente es *alteridad*, en el cristianismo *Dios* se hace sí-mismo es *continuidad*. En el judaísmo se puede pensar la idea de *Dios* como *Infinito*, el cristianismo al encarnar a *Dios* en un hombre determina a *Dios* desde el yo, pues *Dios* se determina desde el sí-mismo como otro yo, imposibilitándose así para alcanzar el *supuesto* al quedar en la inmanencia. La idea de *Dios* en el cristianismo, por la encarnación, significa pues *sí-mismo*, en Levinas significa lo totalmente otro, el *Infinito*.

Desde el acercamiento de la configuración trinitaria del cristianismo al pensamiento ontológico, la *creatio* es entendida en línea de continuidad, en donde la creatura más perfecta de la creación, el hombre, al *ser* imagen de su creador,<sup>408</sup> como Cristo es imagen del Padre,<sup>409</sup> es englobable dentro de la universalidad del *ser* como *ser* mediado por la negación de sí mismo, existiendo pues, entre ambos términos de las comparaciones, un orden de participación en el *ser* uno y neutro. Por tanto, la determinación de lo indeterminado en Cristo, determina la *interpretación cristiana* de la *creatio* en la continuidad ontológica entre el Dios creador y el hombre creatura. La encarnación de Dios rompe cualquier tipo de trascendencia pues todo se crea, desde un *sí-mismo* como *Dios* en Cristo, tal como lo presenta Pablo de Tarso en su epístola a los Colosenses:

“El es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra [...] todo fue creado por él y para él, el existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia.”<sup>410</sup>

La consistencia de todo lo creado en un *sí-mismo dios y hombre*, suprime, en la creación, la trascendencia del *Dios* uno y único del monoteísmo judío y cualquier tipo de *supuesto*, pues todo surge en la continuidad y en la inmanencia de este *sí-mismo*.

Por otro lado, la *encarnación* de *Dios* que suprime la separación entre el creador y la creatura, sólo tiene sentido dentro de la teología cristiana, en función de la *redención* del hombre: Dios se hace un sí-mismo y se convierte en *yo* para salvar al *yo*. Será desde estos dos ejes cristocéntricos que se dará la *interpretación cristiana* de la creación. Ya hemos

---

<sup>408</sup> “Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra.»» Gn 1,26-27.

<sup>409</sup> “El es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación...” Col 1,15-17.

<sup>410</sup> Idem.

dicho algo acerca de las implicaciones filosóficas de la *encarnación*, al ser tomada esta última desde el punto de vista filosófico como el *ser* mediado por la negación de sí-mismo, digamos ahora algo sobre las implicaciones filosóficas de la *redención*.

En el cristianismo la *creación* es vista desde la *redención* como el primer acontecimiento de la historia previsto para la *encarnación* de Dios en su afán salvador y redentor para con el hombre.<sup>411</sup> Por tanto, mirar la *creación* desde la *redención* es constituirla en el primer acontecimiento de una pretendida “historia de la salvación”,<sup>412</sup> pues a partir de este momento originario la historia avanza hacia su consumación en la sincronía. El acontecimiento creativo, contrariamente a lo propuesto por Levinas, iniciaría la sincronía del *ser* en la historia.<sup>413</sup> La *interpretación cristiana* se detendrá en el *b<sup>e</sup>re’sît*<sup>414</sup> que inicia la historia,<sup>415</sup> olvidándose del *’elohîm* como eterno *supuesto* diacrónico. Por tanto, si la *encarnación* suprime la *trascendencia*, la *redención* introduce la *sincronía*.

---

<sup>411</sup> Lo anterior significa que para la *teología cristiana* el pueblo de Israel no se ha enfrentado al problema de Dios y de la creación desde el plano metafísico, sino desde el encuentro con el Dios vivo y actuante en la historia, así su primer artículo de fe, el Dios creador, aparece, en el cristianismo, en estrecha relación con la historia salvífica consumada en la *encarnación* de Dios en Jesucristo, y con el modo en que llega la salvación al hombre. Para el cristianismo: “La fe del antiguo y del nuevo pueblo de Dios en la creación está transitada de la experiencia de la alianza de Dios con Israel, alianza que llega a ser plena y definitiva en Cristo”. Mussner F., *Afirmación bíblica fundamental*, en *Mysterium Salutis* III/1, p.490. La *creación*, tratada desde esta visión, es necesariamente histórico-salvífica.

<sup>412</sup> En la *teología cristiana*: “Para delimitar la experiencia del creyente que se expresa a través de la fe en la creación, hemos de partir de un dato ya constatado: tanto en el Antiguo Testamento como en los credos cristianos, la creación no es “lo primero” en formularse, aun cuando sea el comienzo de nuestra ordenación actual de la Biblia y de nuestros credos. La creación es conocida a partir de la Alianza y como plataforma para ella. Y por eso los textos que hablan de la creación son más tardíos que los credos primitivos sobre las intervenciones liberadoras de Dios en la historia. Este dato tan sabido parece querer decir lo siguiente: para poder vivir verazmente su fe en Yahvé a quien ha conocido como liberador y como Oferta-de-la-Alianza, el pueblo necesita *re-conocer* a ese Yahvé no sólo como el Dios del Éxodo y de Israel, sino como “Creador de cielos y tierra”. Abordada desde aquí, la creación relaciona a Dios primariamente con la historia...” González Faus J.I., *Proyecto humano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987, p.13.

<sup>413</sup> “El elemento en que existe el espíritu universal, [...] es en la historia universal la realidad espiritual en toda la expresión de su interioridad y de su exterioridad [...] La historia universal [...] es el despliegue y la realización del espíritu universal [...] La historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia...” Hegel G., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural o ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988, § 341; § 342; § 343.

<sup>414</sup> De hecho la *interpretación cristiana* de la creación en la exégesis que hace del versillo uno del primer capítulo del Génesis (“En el principio creo Dios los cielos y la tierra”), hace más hincapié en el *b<sup>e</sup>re’sît* como punto de partida del calendario histórico-salvífico que en el propio acto creador (*bārā’*) del *’elohîm*. La *teología cristiana* entenderá este “en el principio” no en estado *constructo* unido al versillo segundo, sino en estado *absoluto* como una frase independiente que resume lo que vendrá a continuación. El *b<sup>e</sup>re’sît* designará pues esa forma única del comienzo que es el comienzo de todo. El cristianismo al remarcar el *b<sup>e</sup>re’sît* del relato bíblico, concibe la acción creadora como un acontecimiento temporal; el mundo tiene un comienzo y, con él, el tiempo. La interpretación cristiana de la *creatio* tiene como un a priori presupuesto la *encarnación* de Dios para *redención* del hombre. Resaltar el *b<sup>e</sup>re’sît* es dar inicio a la sincronía de la historia de la salvación contenida en la redención.

<sup>415</sup> “La creación es una acción histórica de Yahvé, una obra dentro del tiempo. Ella abre el libro de la historia. Ciertamente, por ser la primera obra de Yahvé, se encuentra al principio absoluto de la historia; pero no está sola,

Sin embargo, la creación no se relaciona primeramente con la historia, como lo pretende la *teología cristiana* al poner la creación como el supuesto de la alianza (b<sup>e</sup>rît), y por ende, de las intervenciones de *Dios* en una pretendida historia de la salvación que tiene su culmen en la encarnación de *Dios* en *Cristo* para salvación del hombre, dándole entonces, a la creación, la *interpretación cristiana*, el matiz de primer acontecimiento que lleva a una sincronía histórica.<sup>416</sup> La creación más bien se relaciona desde el *elohîm* con el descubrimiento temprano del monoteísmo como idea de Dios, monoteísmo que desde la *santidad* de *Dios* marca la separación radical entre el creador y la criatura. Inclusive las intervenciones históricas de *Dios* en la *tôrah* suponen primero la experiencia de lo *santo*, de lo separado,<sup>417</sup> dejando ver que para el israelita del antiguo testamento el *Dios* separado y *santo* es siempre el *supuesto diacrónico* de una historia humana que nunca podrá cerrarse en una sincronía definitiva. En la religiosidad judía veterotestamentaria la experiencia de lo separado antecede a cualquier sincronía histórica, como lo muestra el siguiente pasaje del libro del Deuteronomio en el que se cita al *Dios* vivo que se muestra en toda su *santidad* en la alusión del fuego ardiente de la zarza, para después hacer referencia a las intervenciones históricas a favor de su pueblo:

“Pregunta, pregunta a los tiempos antiguos, que han precedido desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra: ¿Hubo jamás desde un extremo a otro del cielo palabra tan grande como ésta? ¿Se oyó cosa semejante? ¿Hay algún pueblo que haya oído como tú has oído la voz del Dios vivo hablando de en medio del fuego, y haya sobrevivido? ¿Algún Dios intentó jamás

---

otras le seguirán. El documento sacerdotal acentúa de modo particular su situación en el tiempo, cuando la incluye en el esquema de las *toledot*, su gran armazón genealógica (Gn 2,4a)...” Von Rad G., *Teología del Antiguo Testamento*, Tomo I, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 188.

<sup>416</sup> “Si la creación del hombre se entiende por su fin (la Alianza o la realización de la “imagen de Dios” y la plenitud última que está apunta), esto entraña en la creaturidad una *actitud de apertura* hacia ese fin”. González Faus J.I., *Proyecto humano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987, p.32.

<sup>417</sup> Lo apuntado aquí por nosotros está muy próximo a lo que Catherine Chaliel expresa en su obra *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, respecto al modo de entender la temporalidad y escatología en Levinas más allá de cualquier perspectiva teleológica de una sincronía histórica. Para Catherine Chaliel ambos temas se relacionan primero «con una excedencia siempre exterior a la totalidad»: “Debido a las confusiones impacientes y peligrosas sobre este tema [se refiere a la temporalidad y a la escatología] Levinas subraya la necesidad de pensar la escatología distinguiéndola de cualquier perspectiva teleológica sobre la historia. Evoca así «el extraordinario fenómeno de la escatología profética», o «de la paz mesiánica», precisando que no consiste ni «enseñar la orientación de la historia (TI, pp.6 y 7) ni en prometer un futuro que, al esclarecer finalmente del todo las evidencias presentidas en el presente, justificará los esfuerzos y los sacrificios exigidos para su cumplimiento. La escatología pondría en relación con un más allá de la totalidad y de la historia, «con una excedencia siempre exterior a la totalidad», excedencia que, paradójicamente, se reflejará no obstante «en el interior de la totalidad y de la historia, en el interior de la experiencia» (TI, p.7).“Chaliel C., *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, p.161.



venir a buscar una nación de en medio de otra nación por medio de pruebas, señales, prodigios y guerra, con mano fuerte y tenso brazo, por grandes terrores, como todo lo que Yahveh vuestro Dios hizo con vosotros, a vuestros mismos ojos, en Egipto?<sup>418</sup>”

Este esquema presentado por el Deuteronomio se reproduce también en la historia de Moisés, libertador histórico del pueblo de la esclavitud de Egipto, pues Moisés antes de echar a andar este proceso de liberación histórica tiene la experiencia de lo totalmente *Otro* en la mostración teofánica de *Dios* en la zarza:

“El ángel de Yahveh se le apareció en forma de llama de fuego, en medio de una zarza. Vio que la zarza estaba ardiendo, pero que la zarza no se consumía. Dijo pues Moisés: «Voy a acercarme para ver este extraño caso: por qué no se consume la zarza». Cuando vio Yahveh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó en medio de la zarza diciéndole: «¡Moisés, Moisés!». El respondió: «Heme aquí». Le dijo: «No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en el que estás es tierra sagrada». Y añadió: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios.”<sup>419</sup>

Es pues *Dios* quien no permite que la sincronía de la historia se cierre sobre el pueblo. Lo separado, *lo santo*, mantiene la historia abierta en diacronía.<sup>420</sup>

Por tanto, el monoteísmo y su idea de *Dios* supuesta en el *’elohîm* del relato bíblico de la *creatio*, contrariamente a la continuidad y sincronía que se propone en la *interpretación cristiana* de la creación desde la *encarnación* y *redención* operada por Cristo, establece la separación radical entre creador y creatura, y la diacronía antes de la historia.<sup>421</sup> Ambas

---

<sup>418</sup> Dt 4,32-33.

<sup>419</sup> Ex 3,2-6.

<sup>420</sup> El mismo esquema de Éxodo y Deuteronomio traídos aquí a colación, se repite en formulas breves como en Gn 14,19. “¡Bendito sea Abraham del Dios Altísimo, creador del cielo y de la tierra”, y como en 2Rey 19,5: “Yahveh, Dios de Israel, que estás sobre los Querubines, tú solo eres Dios en todos los reinos de la tierra, tú el que has hecho los cielos y la tierra”. En estos ejemplos la *santidad* de Dios presentada en las palabras *Altísimo* y *Querubines* antecede a la intervención histórica de *Dios*, y al hecho de la creación misma.

<sup>421</sup> Por consiguiente, no es qué es primero si creación o historia, disyuntiva presentada por la *teología cristiana*, sino más bien que ambas, creación e historia, tienen como supuesto la experiencia del *Dios santo* y separado. Las intervenciones históricas de *’elohîm* presupone la experiencia de lo santo según lo hemos visto ya; de igual modo, la creación desde el *’elohîm* supone en el acto creativo una separación radical entre el creador y la creatura, por tanto, a la base de la creación y de la historia se encuentra la experiencia única del monoteísmo

características serán retomadas por Levinas en la relación fenomenológica subjetividad-Infinito que se concretiza en el encuentro con el *otro*.<sup>422</sup>

Pasemos ahora, una vez vistas estas tres interpretaciones de la *creatio* a hacer un estudio hermenéutico-filosófico de esta idea tal como aparece reportada por primera vez en el libro del Génesis de la biblia hebrea. Este estudio nos permitirá ver con más claridad la influencia que esta idea ha ejercido en las filosofías de Rosenzweig, Hegel y Levinas, así como sus mutuas implicaciones y diferencias.

#### D) Biblia hebrea y creación

Como hemos podido apreciar en los pensamientos filosóficos de Hegel, Rosenzweig y Levinas se da una aproximación de la filosofía a la experiencia religiosa desde la cual se afianzará o se cuestionará el pensamiento de la totalidad. Cada uno de ellos toma como punto de arranque *tensional* de su filosofía, un modo de relación descrito ya en la manera en que se interpretan las relaciones entre los distintos elementos que configuran el pasaje bíblico de la *creatio*. Así, la interpretación cristiana de la creación en la que se fundamenta el pensamiento hegeliano interpreta el *tohu wa-bohu* como el ser en su pura indeterminación y destacará, desde el *b<sup>er</sup>ešît*, el inicio de la sincronía histórica en la que el *ser* se determina. Esta concepción interpreta pues el “en el principio” del acto creador, como el inicio de una historia de salvación que desde este *arje* tiene un desarrollo evolutivo en sentido lineal, con una maduración dialéctico temporal a base de momentos cruciales de intervenciones divinas en la historia (*Kairo*), para llegar a sí a una plenitud (*pleroma*) de los tiempos.

Por su parte Rosenzweig cuestionará la sincronía histórico-ontológico-política del pensamiento de la totalidad hegeliana, desde el *tohu wa-bohu* como supuesto,<sup>423</sup> pues el caos es anterior al *principio*. Desde este supuesto religioso exterior a la totalidad Rosenzweig resituará, desde el *sí-mismo* como caos del sistema, al mundo y a *Dios*. El que *Dios* surja del

---

concretizada en la experiencia de lo *santo*, de lo separado. La fe no está centrada en la alianza o en las intervenciones históricas de *Dios*, sino en el *Dios santo* de la alianza creador de todo.

<sup>422</sup> El fundamento del uso ético de la fenomenología, de la aparición del *otro* más allá de la conciencia intencional, es el *Infinito* como *Dios*. La *alteridad* se vuelve a imponer frente a la *heteronomía*. Detrás del uso ético de la fenomenología hay una relación religiosa, por tanto, la relación sujeto-sujeto en el encuentro es una mostración teofánica. La relación del hombre con *Dios* desde la trascendencia como encuentro, es tipo de las relaciones de los hombres entre sí, en donde el *otro* hombre no se conoce, se *encuentra* y su rostro es teofánico, pues su *revelación* nunca es posesión ya que se encuentra más allá de mi mundo de sentido. En el encuentro con el *otro* siempre media la distancia del «no te acerques».

<sup>423</sup> Buscar el *supuesto* de la totalidad es reflexionar sobre la lógica del sistema, y proponer lo i-lógico.

caos aproxima más la interpretación de la creación rosenzweiguiana a las cosmogonías paralelas del mundo cultural nilo-mesopotámico, especialmente al *poema de Gilgamesh* y al *poema babilónico de la creación*, los cuales siguen en sus relatos la siguiente triada: cosmogonía-caos-teogonía, en la que por tanto se supone una lucha contra el caos en el origen de *Dios*.

Levinas por su parte, cuestiona también el pensamiento de la totalidad, pero desde el *élohîm* como *supuesto*, *élohîm* anterior al *b<sup>e</sup>re'sît* y al *tohu wa-bohu*. Para Levinas la *nada* del yo como desinteresamiento es el radicalmente *Otro* como idea de *Dios*. La idea de *Dios* como *supuesto* fenomenológico, cuestiona pues, en Levinas, toda sincronía onto-epistemológica. Por tanto, para nuestro autor, más allá del caos nouménico existe todavía un nivel superior de trascendencia. El que *élohîm* sea anterior al *tohu wa-bohu*, el que *Dios* no surja de la lucha contra el caos, marca la diferencia radical entre las filosofías de Rosenzweig y Levinas desde la interpretación que hacen de la *creatio*, pues para este último la categoría de *Dios* es una categoría anterior y exterior al caos, categoría ético-fenomenológica de encuentro. Así pues, la distinta interpretación de la *creatio* y de la *nada* como *no-ser*, como *caos* o como *trascendencia-separación* entre *Dios* y la creatura, determinan el punto de partida de estos pensadores, así como sus puntos de contacto y sus divergencias.

Toca ahora, después de haber hecho este recorrido, descender a la misma fuente bíblica sobre la creación, para analizar después cómo se entrecruzan y como se excluyen los presupuestos básicos del pensamiento de Levinas con los presupuestos filosóficos de Hegel y Rosenzweig. Por tanto, señalaremos en este apartado el paso más importantes que la biblia hebrea tiene respecto de la *creación* en Gn 1,1-2.<sup>424</sup> Destacaremos en este texto,

---

<sup>424</sup> Sería interesante hacer un estudio de cómo se fue explicitando paulatinamente en la biblia hebrea la idea en el Dios creador, idea que ha tenido una importante repercusión en el pensamiento occidental. Damos a continuación algunos textos de la torâh y los profetas en los que se indica cómo se fue generando esta idea en la biblia hasta llegar a su conclusión final en el libro del Génesis. Intentamos presentar los textos en estricto orden cronológico: Dt 26,1-11; Am 4,4-3; Os 2,4-25; Jr 2,1-37; Jr 5,1-24; Jr 14,1-15,3; Jr 27, 1-11; Jr 31,1-22 e Is 40. Algunos de estos textos utilizan ya el *bārā'* del relato de creación de manera explícita para referirse a la acción creadora de *Dios*. Recordemos que el sujeto agente de este verbo es exclusivamente el *Dios* de Israel, pues describe el carácter peculiarísimo de su acción creadora. Otros de los textos usan las raíces verbales '*sh*' (hacedor) y *ntn* (dador) conjugadas en participio de presente, no obstante dejan entrever desde el contexto en el que aparecen la creencia en el *Dios* creador, y preparan el camino para la definición final de esta idea. Lo que sí es común en todos estos textos es el *élohîm-yhwh* que marca el monoteísmo de Israel y la santidad trascendente de *Dios* desde el tetragrámaton. En el último texto aquí citado de Isaías se encuentran ya todos los elementos que configurarán los primeros dos versillos del pasaje de la *creatio* del libro del Génesis. Se encuentra la raíz del *b<sup>e</sup>re'sît* en el *r's* del v.21, el verbo *bārā'* en el participio *bōrē'* del v.28, el *élohîm* en los vv 1.3.8.9.28, los cielos y la tierra *w<sup>o</sup>šāmayîm* y *hā'āres* en el v.12, y finalmente anunciado el *tohu wa-bohu* en los vv. 17 y 23. Es pues, el concepto o idea de *Dios* que tiene Israel, el cual incluye separación y trascendencia, lo que permite el acceso a la creaturidad del universo.

desde la experiencia de la creaturidad, la trascendencia del *’elohîm* creador, pre-texto tensional de la relación fenomenológica levinasiana subjetividad-Infinito, supuesto diacrónico que mantiene siempre abierta la sincronía histórica, ontológica y epistemológica evitando así la clausura.

### 1) Gen 1,1-2,4a

Como hemos indicado la explicitación de la idea de creación en el judaísmo es tardía, surge del desaliento brotado en el desastre histórico del destierro y de los desafíos que impone para Israel la cultura pagana de Babilonia y sus litúrgias cosmogónicas, lo cual provocará la emergencia de tomar conciencia de Dios como *creador* de todo. Es en este contexto como surge el texto de Génesis 1, 1-2,4a, que aunque redactado por el escritor sacerdotal (P) durante el exilio en siglo VI a.C., sin embargo contiene materiales pertenecientes a la fuente yahvista (J) s. X a. C., y a la fuente Elohista (E) s. IX a. C. Para el estudio que nos ocupa sobre la distinta interpretación que de este pasaje se hace en Rosenzweig, Levinas y en la interpretación cristiana de *la creatio*, como trasfondo de sus respectivas filosofías, nos detendremos básicamente en los dos primeros versillos de este pasaje, pues el estudio hermenéutico de ellos nos permitirá descubrir las divergencias entre las distintas interpretaciones de la *creatio* y el presupuesto teológico-religioso que se encuentra detrás de Rosenzweig, de Levinas y de pensadores pertenecientes a la cristiandad como Hegel y Heidegger. Nos detendremos, en nuestro comentario, en el *b<sup>e</sup>rē’sît*, en el *bārā’*, en el *tohu wa-bohu* y en el *’elohîm-yhwh* como idea de Dios, para desentrañar desde ellos las relaciones y distanciamientos dados en los filósofos mencionados y entender mejor así, lo implicado en la relación fenomenológica levinasiana subjetividad-Infinito. El texto es el siguiente destacando en negritas las palabras a estudiar:

“**1En el principio de crear Dios** el cielo y la tierra<sup>2</sup>, la tierra era **caos y confusión**, y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”.

### a) *b<sup>e</sup>rē'sīt*

La primera palabra de nuestro texto, *b<sup>e</sup>rē'sīt*, es entendida por la *interpretación cristiana* de la *creación en sentido absoluto*: “En el principio de todo...”, y esto aunque en el texto hebreo masoreta no aparezca esta palabra con artículo determinado, pues si así fuera su grafía sería *bārā'sīt*, dejando entonces los masoretas para esta palabra el sentido indeterminado. El texto pues, tal como nos ha llegado, no marca “En el principio de todo...”, sino “ En un principio...”. No obstante la *interpretación cristiana* supone en esta palabra el artículo determinado aunque no aparezca en el texto, las razones que dan son las siguientes: el verbo *bārā'* no está en infinitivo: “En el principio de *crear...*”, sino en indefinido: “En el principio *creo...*”, por lo que no soporta depender de otra palabra u oración, así para esta interpretación el primer versillo del texto sería una frase absoluta e independiente de lo que sigue. Esta interpretación que traduce el *b<sup>e</sup>rē'sīt* como principio absoluto de la historia, engrana perfectamente con la teología cristiana del *Dios trino* y encarnado apuntada ya anteriormente, así el *b<sup>e</sup>rē'sīt* marcaría el inicio del actuar del *lóγος* con miras a su encarnación.<sup>425</sup> El *b<sup>e</sup>rē'sīt* en *sentido absoluto* es pues el *principio* de la sincronía de la historia de la salvación, *principio absoluto* que está orientado a la encarnación futura del *lóγος*, a su *anonadamiento*<sup>426</sup> o *negación* como *Dios*, dándose así inicio, desde al bina creación redención, al movimiento de la historia. Este es el *b<sup>e</sup>rē'sīt* cristiano, el supuesto teológico de las tesis hegelianas y de su movimiento dialéctico de negación. Señalaría también el *sentido absoluto* de esta primer palabra, la *temporalidad* del mundo, que el mundo tiene un comienzo, y con él, el tiempo, sugiriéndose que el *ser* surge en el *tiempo*, indicándose también aquí, desde la interpretación que pone el “En el principio...” como *supuesto* de todo, la tesis heideggeriana de la *temporalidad* como horizonte del *ser*. Por consiguiente la interpretación del *b<sup>e</sup>rē'sīt* en *sentido absoluto* está en consonancia con la ontología y con la filosofía de la historia de los filósofos pertenecientes a la cristiandad. Ya hemos hecho alusión anteriormente a como el cristianismo utilizó como vehículo de

---

<sup>425</sup> “En el principio existía la palabra...” Jn 1,1. Clarísimamente san Juan en el prólogo de su evangelio reinterpreta el *b<sup>e</sup>rē'sīt* del libro del Génesis desde Jesucristo. Ese *’Ev arxñ* creador atribuido al *lóγος* de los primeros versillos (1-3), llega a su culmen con la encarnación del *lóγος* mismo en el v.14: “*καὶ ὁ λόγος σαρκὶ ἐγένετο*”. Para los cristianos el *b<sup>e</sup>rē'sīt* tiene sentido sólo desde la encarnación del *lóγος*, pues no ponen su atención en el *antecedente* sino en el *consecuente* de esta palabra. Para ellos no hay *supuesto* más allá del principio. El *b<sup>e</sup>rē'sīt* da inicio a la sincronía de la historia que llega a su culmen en Cristo.

<sup>426</sup> “El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre” Flp 2,6-7. En este texto, como ya hemos comentado, encontramos en el *anonadamiento kenótico* la determinación de lo indeterminado.

transmisión la conceptualidad propia de la filosofía griega, estando a nuestro juicio esta interpretación del *b<sup>e</sup>rē'sît* empapada de este tipo de racionalidad.

El *estado constructo* en que también se puede leer el *b<sup>e</sup>rē'sît*, más acorde al texto masorético que omite el artículo determinado para esta palabra, interpreta todo el primer versillo como *prótesis* dejando el sentido suspendido, subordinando esta primer oración al versillo segundo que como *apódosis* u oración principal daría el sentido completo. La traducción quedaría entonces como sigue:

“<sup>1</sup>En el principio de crear Dios el cielo y la tierra<sup>2</sup>, la tierra era caos y confusión, y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”.

Esta interpretación del *estado constructo* subordinaría entonces el *b<sup>e</sup>rē'sît* al *caos*, el cual pasaría a *supuesto* del *principio*, pues se estaría afirmando que en el *principio* era el *caos*, rompiéndose entonces la sincronía propuesta desde la *interpretación cristiana*. El *tohu wa-bohu* quedaría fuera de la acción del *bārā'*, aproximándose esta interpretación a las cosmogonías babilónicas paralelas al medio cultural judío, las cuales suponen siempre, previo a la creación, el enfrentamiento contra el *caos*, desde el cual surgirán inclusive los dioses mismos bajo el esquema cosmogonía-caos-teogonía. Ya hemos afirmado que Rosenzweig se aproxima más a esta interpretación de la creación estando, por tanto, muy cercano de lo narrado en *el poema babilónico de la creación*. Del *sentido constructo* para la interpretación del *b<sup>e</sup>rē'sît* surgirá el *supuesto* cosmogónico-teogónico de la filosofía de Rosenzweig. Esta interpretación del *tohu wa-bohu* como *supuesto* le permitirá pensar a Rosenzweig el *antecedente* del acto creador (*bārā'*) del sistema hegeliano, el cual une desde su sincronía dialéctica, la ontología a su filosofía de la historia. El *tohu wa-bohu* como *supuesto* permitirá Rosenzweig pensar el *supuesto* del *todo*. Levinas aprenderá de Rosenzweig esta metodología para salir de la totalidad y descentrar el discurso mismo de la filosofía, pero no lo hará desde el *tohu wa-bohu* como *supuesto*, pues éste se mueve todavía en un paradigma epistemológico de sujeto, sino desde el *elohîm* propuesto desde su monoteísmo como *supuesto* de todo principio (*b<sup>e</sup>rē'sît*) y de todo *caos* (*tohu wa-bohu*), supuesto que como categoría de *encuentro*, superará el paradigma onto-epistemológico y propondrá el paradigma ético por la irrupción del *Otro*.

## b) *bārā'*

Pasemos ahora a la interpretación de la segunda palabra del primer versillo del libro del Génesis, el verbo *bārā'*. Su interpretación dependerá de lo que se coloque en primer lugar como *supuesto*, así, si desde la *interpretación cristiana* de la creación, no hay “más allá” del *b<sup>e</sup>rē'sīt* y por consiguiente éste se constituye en el *supuesto* de todo, entonces el *bārā'* sería el primer acto puesto en el *principio*, el primer acto de la historia, el primer acto del tiempo. Desde la *teología cristiana* el *bārā'* marcaría el comienzo del calendario histórico de salvación con miras a la encarnación del *lóγos*. De esta manera, para Hegel, filósofo de la cristiandad, el *bārā'*, como supuesto teológico, indicaría el inicio del movimiento del sistema y de su inmanencia, más allá de cuyo principio no existe nada, cerrándose así la sincronía del todo. Este actuar del *bārā'* sólo desde dentro de la inmanencia “del principio”, dejará entrever que más allá de este actuar sólo puede estar la no-existencia, por tanto, se existe cuando se entra en la sincronía del sistema por la determinación del ser.

Finalmente añadir que la interpretación del *bārā'* como el primer acto puesto dentro del *b<sup>e</sup>rē'sīt* indicaría, para Heidegger, el *ser* y el *tiempo*.

Esta interpretación del *bārā'* que sigue la interpretación del *b<sup>e</sup>rē'sīt* en estado absoluto y por consiguiente toma el primer versillo como una oración independiente, vincula el verbo de la oración (*bārā'*) no al sujeto (*<sup>e</sup>lohîm*) sino al complemento circunstancial (*b<sup>e</sup>rē'sīt*), interesándole, por tanto, la *circunstancia* generada desde la acción divina: el ser-en-el-mundo. Por el contrario, si lo que se pone como supuesto de todo es el *tohu wa-bohu*, como lo hacen las cosmogonías paralelas al ambiente cultural de Israel, el *bārā'* queda enmarcado en la anterioridad del *caos* como su contrario, generándose entonces la lucha cosmogónica de la que el mismo *Dios* es resultado. Recuérdese el proceso cosmogóníacaos-teogonía del *poema babilónico de la creación*, en el que Marduk es el resultado de la lucha entre las aguas primordiales (Apsū, océano de agua dulce y Tiamat, océano de aguas saladas) contra Ea diosa de la tierra. El texto bíblico de la creación puede leerse también bajo este esquema, cuando la lectura se hace desde el sentido constructo del *b<sup>e</sup>rē'sīt* que une el versillo uno y el versillo dos en la relación *prótasis-apódosis* tal como ya lo hemos explicado. Así, desde esta lectura, al afirmarse que “en el principio” era el *caos*, se instala al *tohu wa-bohu* como *supuesto* de todo, quedando la acción divina del *bārā'* empatada con la situación caótica previa, enfrentada y lista para la lucha. Esta es, a nuestro juicio, la lectura que hace Rosenzweig del texto bíblico, presupuesto teológico que le permitirá acceder a los

elementos metasistémicos de la totalidad hegeliana, a los elementos de antes del mundo o al metamundo de la primera parte de la *Estrella de la Redención*. Rosenzweig tiene pues la pretensión de colocarse desde el *tohu wa-bohu* bíblico, en la noche de lo elemental, en lo previo al sistema. Sin embargo, Rosenzweig se mueve todavía bajo un paradigma epistemológico, pues el *tohu wa-bohu* se constituye en lo nouménico desde donde el sí-mismo, anterior y desarticulador del sistema, resituará nuevamente desde la *revelación* al mundo y a *Dios*.

Esta interpretación del *bārā'* que sigue la interpretación del *b<sup>e</sup>rē'sīt* en estado constructo, subordina el primer versillo a su oración principal, el versillo segundo, no resaltándose, por tanto, la acción creadora del *bārā'*, sino la anterioridad del caos frente a la acción creante de *Dios*. La subordinación sintáctica del primer versillo, subordina la acción de *Dios*, a la anterioridad caótica.

Contrariamente a estas dos interpretaciones del *bārā'*, nosotros proponemos que esta acción peculiarísima atribuida sólo a Dios, viene determinada por el *sujeto* mismo de la acción. El *bārā'* se determina desde la trascendencia y separación del *ēlohîm*, el *Dios santo*, quedando más allá de todo *principio sincrónico* y de toda *anterioridad caótica*, mostrándose entonces la pasividad del mundo y del caos ante la acción de *Dios*. Si el *sustantivo* determina la acción del *verbo*, entonces la oración principal es precisamente *Dios creo*, subordinándose a ella todo *principio* y todo *caos*. *Principio* y *caos* se enmarcan en la anterioridad de la acción divina.<sup>427</sup> El *bārā'* desde el *ēlohîm* antecede al *b<sup>e</sup>rē'sīt*, no es simultáneo, pues no marca la *inmanencia* “del principio” sino la *trascendencia* de la “acción divina”. El *bārā'* desde el *ēlohîm* también antecede al *tohu wa-bohu*, el cual al estar enmarcado en la acción creante de *ēlohîm* es interpretado no como materia pre-existente, sino como el material informe creado para después ser transformado por la acción divina.

El *bārā'*, usado para expresar el carácter peculiarísimo de la acción de *Dios*, pues el sujeto agente de este verbo es exclusivamente *ēlohîm*, indica un obrar soberano omnipotente, que no conoce obstáculo ni lucha fatigosa contra la materia rebelde,

---

<sup>427</sup> Que el *principio* y el *caos* se enmarquen en la anterioridad de la *acción divina* es el presupuesto religioso de la *exposición* a la *alteridad* descubierto filosóficamente por Levinas desde las “síntesis pasivas”. La *exposición* al *otro* se encuentra, por tanto, más allá de toda sincronía y más allá de lo nouménico caótico, siendo la acción del actuar del *otro* lo que provoca dicha exposición. Que la *exposición* a la *alteridad* aparezca más allá de la sincronía del *b<sup>e</sup>rē'sīt* y más allá de lo nouménico del *tohu wa-bohu*, sitúa el *encuentro* con el *otro* en un paradigma distinto al paradigma onto-epistemológico, abriéndose el acceso al paradigma ético. Es en este lugar donde la ética se toca con la religión, tema que desarrollaremos en el capítulo cuarto de esta tesis.



excluyéndose así, el *caos*, como *supuesto* y esbozándose entonces la *creatio ex nihilo* desde la trascendencia de *Dios* y de su obrar, en donde el *ex nihilo* no indica ya una lucha contra el *caos* (Rosenzweig), ni tampoco el *no-ser* que después será determinada por el *bārā'* (Hegel), *ex nihilo* no es ya la ausencia del tiempo, del mundo o del *ser*, señala más bien la trascendencia de *Dios* y de su obrar omnipotente, e indica al mismo tiempo la separación radical que media entre el creador y la creatura. Esta es a nuestro juicio la interpretación que Levinas hace de la *creatio ex nihilo* desde la importancia que el término *Dios*, como categoría de *encuentro*, tiene en su filosofía, y desde lo que fenomenológicamente se deduce de este *encuentro* descrito por Levinas como exposición a la *alteridad*.

### **c) *tohu wa-bohu***

Pasemos ahora, desde lo señalado en el párrafo anterior, al *tohu wa-bohu*, dejando al *ʾlohîm* para el final de nuestro comentario. A nuestro juicio, tanto la interpretación cristiana de la creación como la rosenzweiguiana toman el versillo dos como *presupuesto* del acto creativo. En Rosenzweig es clara esta interpretación cuando pretende, desde el *tohu wa-bohu* de las cosmogonías nilo-mesopotámicas, ir a la búsqueda del *supuesto* del sistema hegeliano, yendo así más allá del todo, asomándose a la positividad de la *nada*, pues para él la *nada* es el *caos* pre-existente. Por su parte, para la interpretación cristiana de la creación el versillo dos en su conjunto, es una imagen plástica de la *nada*, aproximándose esta *nada* a la *nada* filosófica. Por tanto, Rosenzweig propone desde el *tohu wa-bohu* la anterioridad del *caos*, el ante-mundo o la noche de lo elemental, la *interpretación cristiana* la anterioridad de la *nada* como lo indeterminado. Ambas interpretaciones tienen el mismo movimiento retrospectivo. Para las dos el *tohu wa-bohu* es algo, para el primero material caótico desde donde el sí mismo resituará al otro y a *Dios*, para el segundo negación de *ser* o no-ser. Ahondemos más en esta segunda postura, pues de la interpretación rosenzweiguiana ya hemos dicho suficiente.

Detectamos en la interpretación del *tohu wa-bohu* como imagen plástica de la *nada* dada en el cristianismo, la contaminación del mensaje bíblico por los cuadros dominantes del pensamiento griego, ya que desde entonces se tratará la relación entre el creador y la creatura, no en términos de trascendencia y separación, sino en términos de ontología. Así, para la *interpretación cristiana* de la creación, el *tohu wa-bohu* sería la ausencia del *ser*, su

neutralidad previa y pura, aplicándose la acción (*bārā'*) del *elohîm* a la determinación de lo indeterminado, y a la consiguiente producción de la cosa según toda su *substancia*.<sup>428</sup> El caos sería la *nada* desde donde el *ser* se manifiesta, dándose entonces, entre el creador y la creatura, una línea de continuidad en el *ser* por el paso del no-ser al ser desde la determinación de lo indeterminado. El *ser* neutro, como *nada*, mediaría entre el creador y la criatura. Así, interpretar el *tohu wa-bohu* como imagen plástica de la *nada* es hacer mediar a la ontología entre el creador y la creatura, por el paso del no-ser al *ser*.<sup>429</sup>

Contrariamente a estas dos interpretaciones que desplazan al *tohu wa-bohu* a la anterioridad del acto creativo, en la lectura que nosotros hacemos, por la búsqueda que pretendemos del supuesto religioso de la relación fenomenológica levinasiana subjetividad-Infinito, colocamos al *tohu wa-bohu* bajo el régimen del *bārā'*, siendo el *elohîm* quien primero crea la materia informe que irá después transformando, constituyéndose así *elohîm* en el *supuesto* de todo caos y de todo *principio*, y evitándose desde su trascendencia y separación, todo dualismo cosmogónico y todo ontologismo. La interpretación cristiana de la creación no puede poner al *tohu wa-bohu* bajo el régimen del *bārā'* pues suprimiría al no-ser filosóficamente necesario para la determinación del *ser*.

Que el caos no sea el supuesto último, que el *tohu wa-bohu* deje de ser el mediador entre *Dios* y su creatura, y que además sea colocado bajo el régimen de la acción de *Dios*, nos permite descubrir el *supuesto* en un nivel de trascendencia superior al indicado por lo caótico, el nivel de *encuentro*, desplazándose así el paradigma onto-epistemológico hacia el paradigma ético, pues el *supuesto* del caos y del mundo es *elohîm* como categoría de *encuentro*. Creemos que a la base de la relación fenomenológica levinasiana subjetividad-Infinito, está este supuesto religioso.

Así pues, el caos es el *supuesto* del mundo pero no del acto creador, el *supuesto* del caos y del mundo es *elohîm* y su acción creadora. En los versillo tres y cinco del primer capítulo del libro del Génesis, se comienza ya esta transformación de lo caótico, al ir

---

<sup>428</sup> La exposición *teológica cristiana* ha llegado a las siguientes definiciones escolásticas de creación: negativamente o por razón del término "a quo", la creación sería: "*Productio rei ex nihilo sui et subiecti*"; positivamente o por razón del término "ad quem", sería: "*Productio rei secundum totam suam substantiam*". El acto de creación tiende a entenderse en estas definiciones, como un tipo de producción explicada con términos ontológicos, una producción vista como *causalidad* en la que el *efecto* debe estar en línea de continuidad con su *causa*.

<sup>429</sup> "Ahora bien: este puro ser es la pura abstracción y, por consiguientemente es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada." Hegel G. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Casa Juan Pablos, México, 2002, §87.

imponiendo *Dios* un nombre a todas las cosas. *Dios* actúa sobre el caos para transformarlo y para crear desde él al mundo (*hāššāyîm w<sup>e</sup>'et hā'ares*). El *elohîm* y el *bārā'*, sujeto y verbo de la acción del crear, colocados en el relato bíblico como *supuesto* del *todo*, representado este *todo* en los "cielos y la tierra", permiten también que el mundo no sea considerado una magnitud cerrada, estática y autosuficiente, sino como un acontecer cuyo último fundamento está en la acción creadora de *Dios*.

Pasemos ahora al estudio del *elohîm*, sujeto de la acción creadora, *supuesto* de todo "principio" y de toda "situación caótica". Recordemos, antes de entrar de lleno a este estudio, que la idea de *Dios* y sus implicaciones fenomenológicas y religiosas, es uno de los motivos principales de la filosofía de Levinas, y esto, por el exceso contenido en esta idea, por tanto, todo lo dicho acerca de la idea de *Dios elohîm-yhwh* lo tendremos siempre presente como transfondo de la idea de *Infinito*, idea de *Infinito* desde donde es constituida la subjetividad ética levinasiana, subjetividad pasivamente determinada desde el *Otro* que será objeto de estudio en el tercer capítulo.

#### d) *elohîm-Yhwh*

Lo primero que debemos de tener en cuenta es que destacaremos al *elohîm* y el nombre de *yhwh* de entre los distintos nombres con los que la tradición bíblica judía nombra la idea de *Dios* por ser los nombres más próximos a la explicación del *Dios* creante. *'el*, del cual deriva *elohîm*, parece ser la apelación más genérica de la *divinidad* en el mundo semita y cananeo. La explicación que se da de este plural, es que es un plural abstracto que expresa un concepto genérico, como un plural de intensidad, el cual significa que el individuo así designado posee en alto grado los caracteres específicos de la especie, así, los hebreos denominaron *elohîm* al *Dios* que tiene por sí sólo todos los caracteres de la divinidad. Este nombre aparece generalmente en estado constructo o unido a un sufijo o a un nombre de pertenencia (*elohēykā* Dt 26,1., *elohāyîk* Jr 2, 17.9., *elohēyhēm* Jr 5, 4., *elohēynū* Jr 5,19., 14, 22., *elohēy yīs<sup>e</sup>rā'el* Jr 27, 4), indicando así, este nombre, el sentido de pertenencia, ya que el posesivo significaría la divinidad que el adjetivo define: *vuestro Dios* (no el de otros). De esta manera, que *elohîm* aparezca solo en el pasaje de la creación del libro del Génesis, querría indicar ese sentido de pertenencia mutua de Israel y su *Dios*, señalándose, frente a las cosmogonías babilónicas, que es el *Dios* de Israel y no otro, el que es creador de todo.

En los pasajes de los profetas citados que anteceden y preparan la explicitación de la idea del *Dios* creador, el *elohîm* va antecedido por el *tetragrámaton* o las cuatro letras del nombre de Dios (*yhwh*) (cfr. Dt 26, 1., Am 4, 13., Jr 2, 17.19., 5, 4.5.14.19.24., 14,22., 27, 4., 31,6.18., Is 40, 3.9-10.27.28), esto nos da pie para centrarnos ahora en estas cuatro letras del nombre divino como idea de Dios, en la búsqueda de la trascendencia del *Dios santo* y separado. *Yhwh*<sup>430</sup> es el nombre propio del *Dios* de Israel revelado a Moisés (Ex 3,13-14) que quiere decirnos algo acerca de *Dios*, pero no en un sentido convencional donde las palabras encierran o limitan la realidad, al estilo de la *mención pura*, donde lo intuido, la palabra y el referente coinciden,<sup>431</sup> se trataría más bien aquí, de una significación que se aproximaría a la significación establecida por Levinas para el «Decir»:

"Il s'agirait d'une signification dont le signifié n'est pas un «quelque chose», identifié dans le thème du Dit, «ceci en tant que cela», éclairé dans le temps mémorable de *l'essence*."<sup>432</sup>

Por consiguiente, la revelación de este nombre de Dios en la tradición bíblica judía no pretende ser una conceptualización de *Dios* bajo el adagio *nomina sunt realia*, más bien el nombre revelado contenido en las cuatro letras del *tetragrámaton*, pretenderá decirnos, desde el *hāyāh* hebreo que lo sustenta y su diacronía temporal, que el *Dios* de Israel está más allá de cualquier inmanencia y de cualquier sincronía. El «Decir» levinasiano como modo de relación con el *Infinito* tendría como presupuesto religioso la revelación del tetragrámaton, pues sólo desde aquí se entiende la búsqueda de un lenguaje donde la significatividad no queda absorbida en la significación dicha, y donde el referente no queda encerrado en la sincronía de la palabra. El *hāyāh* que se encuentra detrás del *yhwh* indicaría fenomenológicamente la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia y justificaría la aparición fenomenológica de la idea de *Dios* en la diacronía, más allá de la

---

<sup>430</sup> La tradición *yahavista* hace remontar el culto a *Yahveh* a los orígenes de la humanidad, Gn 4, 26, y emplea este nombre divino en toda la historia patriarcal. Según la tradición *elohísta* a la que pertenece el texto de la revelación del nombre divino, Ex 3,13, el nombre de *Yahveh* no fue revelado más que a Moisés, como el nombre del *Dios* de los padres. La tradición *sacerdotal*, Ex 6, 2-3, concuerda con ella precisando únicamente que el nombre del *Dios* de los padres era El Šaday, (Cfr. Gn 17,1).

<sup>431</sup> La *imagen* de lo intuido como *Dios* atentaría contra el primero de los mandamientos: " *No te harás escultura, ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay debajo de la tierra...*" Ex 20, 4. Para los judíos *Dios* está más allá de cualquier imagen surgida desde la sincronía representativa. Por eso para Levinas pensar la idea del *Dios*, es pensar lo que está más allá de todo concepto y de toda imagen.

<sup>432</sup> "Se trataría de una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de lo Dicho, «esto en tanto que tal», clarificado en el tiempo memorable de la esencia." Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2000, pág. 88.(66-67).

sincronía del concepto. Analicemos más de cerca este nombre divino y la idea de Dios que contiene.

*Yhwh* es pues el nombre propio del *Dios* del Israel, vocalizado por los masoretas *y<sup>e</sup>hwāh* para que se lea <sup>a</sup>*dōnāy*, lectura sustituta que expresa la relación de superioridad respecto a un correlativo, en este caso Dios/adorador, debido a que el *tetragrámaton* es impronunciado. Sobre su significación, algunos reconocen aquí una forma factitiva del verbo *hāyāh* (hifil), y entonces el significado de esta forma arcaica sería: «hacer ser», «traer a la existencia»; sin embargo la explicación de un imperfecto *Kāl* arcaico ha de ser considerada como la más probable, significando «es». La traducción derivada del verbo "ser" para este nombre sería: *él es, el existe o el está presente*. Naturalmente no se habla del *ser* en el sentido ontológico, como *aseidad*, existencia absoluta o autodeterminación total, no obstante que la traducción de los LXX: *εγω ειμι ο ων*, puede interpretarse como la afirmación del *ser* y su posterior determinación, al poder ser leído "yo soy el existente". Sin embargo, desde el *'ēh<sup>e</sup>yēh* <sup>a</sup>*šēr 'ēh<sup>e</sup>yēh* de Ex 3,14, el acento para este nombre recae sobre el verbo *hāyāh* y no sobre el verbo *ειμι*.

Contrariamente a lo aquí propuesto, algunos intérpretes de este nombre de *Dios*, en lugar de reflexionar sobre el significado que tiene en el mundo cultural hebreo el verbo *hāyāh* que se encuentra detrás del *yhwh*, y detrás de la revelación del nombre de *Dios* en Ex 3, 13-14, para desde este verbo desentrañar el sentido de éste nombre divino, vinculan más bien la revelación del nombre a la *misión* de Moisés (Ex 3,7-12), dándole un sentido al «Yo soy el existente» de presencia dinámica asistencial en el inicio de la sincronía histórica del pueblo encabezado por Moisés. Nosotros más bien, vinculamos la revelación del nombre divino no a la *misión* de Moisés, sino a un momento anterior, a la *manifestación* de *Dios* en la zarza (Ex 3,1-6). El *'ēh<sup>e</sup>yēh* <sup>a</sup>*šēr 'ēh<sup>e</sup>yēh* se vincularía a este momento teofánico de mostración de Dios.<sup>433</sup> La revelación del nombre de *Dios* no suprime la distancia del «no te acerques» (Ex 3,6) que media en el encuentro entre *Dios* y Moisés. El nombre de *Dios* revelado indicaría acercamiento y lejanía, y esta sería la función del *hāyāh*, pues le da al nombre divino un

---

<sup>433</sup> Vincular la revelación del nombre divino a la manifestación de *Dios* en la zarza, es recuperar al *yhwh* como categoría de *encuentro*. *Dios* no revela en su nombre, como quiere el pensamiento filosófico, su esencia, su ser como *ipsum esse subsistens*, sino más bien que se manifestará desde el *hāyāh* como un *Dios para* Israel, como un *Dios para* los hombres. La separación como santidad dada en la mostración teofánica, abre el espacio para el encuentro, encuentro que es proximidad y distancia. Se afirma claramente pues, desde este nombre, la presencia relacional de *Dios*, su ser se explica no como un *ser en sí*, sino como un *ser para*. Encontramos pues aquí el presupuesto religioso de la relación ética levinasiana *yo-el*, donde el "él" se muestra separado y santo en el encuentro.

sentido de trascendencia, de inefabilidad y misterio. Contrariamente, las interpretaciones aludidas, mediante la revelación del nombre de *Dios* pretende conocer a este en la historia,<sup>434</sup> cuando en realidad el nombre implica, desde la temporalidad diacrónica del *hāyāh*, que el *Dios* de Israel está más allá de cualquier sincronía. Estas interpretaciones del nombre de *yhwh* no están pues, muy lejos, por la inmanencia conceptual e histórica en que introducen al nombre divino al vincularlo a la misión de Moisés como duración y presencia, de la sincronía del verbo *εἶμι*. A este verbo griego y a estas interpretaciones del nombre de *Dios* se opone el significado del *hāyāh* hebreo que esta detrás del *tetragrámaton* y detrás de la revelación del nombre de *Dios*, analicemos más de cerca el significado del verbo *hāyāh*.<sup>435</sup>

Comencemos diciendo algo del verbo hebreo en general para después ir descendiendo a las características singulares y específicas del verbo *hāyāh*. Podría compararse el verbo hebreo a un frondoso árbol. Una de sus llamadas conjugaciones, la conjugación *Qal* (forma ligera) contiene escueta la raíz verbal en toda su pureza casi siempre en su forma triletera sencilla. Arrancando de esta forma primitiva como de tronco principal, van desenvolviéndose otras seis conjugaciones o formas derivadas, que por medio de sus características propias van diferenciando el sentido fundamental de la raíz, y comunicándole distintos matices de acción intensiva, reflexiva, causativa, activante, recíproca, interactiva, etc. Como se ve, una sola es la raíz y un solo el verbo en el que se desenvuelven las múltiples formas o conjugaciones.

Los tiempos en la lengua hebrea son dos, el pretérito o perfecto que indica acciones o estados plenamente realizados, y el futuro o imperfecto que expresa acciones por realizarse, no acabadas todavía. El presente se expresa con el participio como nombre verbal.<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> Este sería el uso que hace San Juan en su evangelio al hacer alusión al “yo soy” veterotestamentario aplicándolo a la persona de Jesús (cfr Jn 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6). Se suprime entonces la dimensión epifánica y el nivel de misterio, pues *Dios* se determina en la sincronía de la historia, en Cristo.

<sup>435</sup> Seguimos para este verbo lo indicado por Silvana Rabinovich en su libro: *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, pp.111-114, pero lo liberamos de la clave interpretativa de la *transtextualidad*, que supone por debajo del texto filosófico de Levinas un hipotexto, el cual se relaciona con el texto filosófico como un palimpsesto a través de un roce de temas o ideas comunes. La clave interpretativa propuesta por nosotros para el *hāyāh* que está detrás del *yhwh* como nombre divino revelado, surge desde la *Interanimación* de discursos (religioso y filosófico) que permite descubrir la *tensión* introducida en la sincronía por la aparición diacrónica de lo totalmente *Otro*. El *hāyāh* hebreo, desde el encuentro, tensa y rompe la sincronía del *εἶμι* griego, permitiendo el paso del paradigma onto-epistemológico al paradigma ético.

<sup>436</sup> El *participio* está muy próximo en su sintáxis y en su flexión a un *nombre*. Tomando como modelo vocálico *ō-ē* para la formación del participio regular masculino singular activo, la formación del femenino singular y los plurales de ambos géneros, seguirán la flexión de los nombres: *yōšēb* – *yōs<sup>e</sup>bīm*, *yošebet* – *yōsēbot*. El

Una de las peculiaridades del verbo *hāyāh* respecto de todos los demás verbos, es que no tiene conjugación posible en presente, suprimiéndose para este verbo la posibilidad de cristalizar su actividad en una estática conjugación sustantiva, siendo verbalidad pura, contrastando así grandemente con el *essere* latino y el *εμι* griego, los cuales están propensos a la fijación del *ser* en un «algo», permitiendo así hacer del *ser* una noción objetivable.<sup>437</sup> El verbo *hāyāh*, por el contrario, no se situará en el tiempo intermedio de la esencia, e introducirá en la revelación del nombre divino en el encuentro con Moisés, una temporalidad diacrónica. El verbo *hāyāh* pues no expresa un ente o una existencia dada, y nunca es empleado como cópula en oraciones con predicado nominal, siendo el verbo *hāyāh* verbalidad pura.

Si este verbo es el que está detrás del *yhwh* y del nombre divino revelado Moisés en Ex 3,13-14, entonces el *Dios* de Israel revela su nombre no en la sincronía pura de un sustantivo, sino en la verbalidad pura del *hāyāh*, indicando así que el significado de su nombre no es un «algo» clarificado en el tiempo memorable de la esencia, pues el encuentro con *yhwh* no se da en la sincronía de una estática conjugación sustantiva que se cristaliza en el tiempo intermedio del inter-esse, sino en la diacronía de la verbalidad pura, en el paso incesante del futuro al pasado. Por eso el *Dios* de Israel se manifiesta más allá de toda inmanencia y de cualquier sincronía pues nunca puede ser apresado por ninguna significatividad clarificada en el tiempo memorable de la esencia. El *hāyāh* hebreo describe pues, cómo irrumpe la alteridad, siendo el verbo que explica la aparición fenoménica de lo totalmente *Otro*, respetando la distancia que media en el encuentro entre Dios y Moisés desde el «no te acerques» Ex 3,5. Por tanto, el *encuentro* con *yhwh* marcado por el *hāyāh*, es primero irrupción fenomenológica que dice asimetría desproporcionada y es *alteridad* (Ex 3,1-5), pasando a ser en un segundo momento relación *ética* que impone responsabilidad y descubre la heteronomía de la libertad (Ex 3,6-12).

---

participio puede ser usado atributivamente: *hā 'iš hakkōtēb* (el hombre, el escribiente) o predicativamente *hā 'iš kōtēb* (el hombre escribiente). Ambos usos normalmente indican una acción continua o en progreso y su mejor traducción al español sería el presente, así por ejemplo en *hā 'iš hakkōtēb*, se traduciría, marcando la continuidad de la acción, por “el hombre el cual es escribiendo”. Sin embargo, la sustantivación del verbo *ser* y su utilización como cópula en oraciones con predicado nominal no aparece como función específica del *hāyāh* hebreo, el cual siempre se mantiene en su verbalidad pura, función que sí tiene el *essere* latino y el *εμι* griego. Esta función de cópula del verbo *εμι* transforma al verbo en sustantivo, permitiendo toda la *conceptualización* posterior que caracteriza a la ontología, como muy bien lo apunta Silvana Rabinovich en la página 99 de su libro ya citado.

<sup>437</sup> Silvana Rabinovich en su libro, citando a Benveniste, destaca que la lengua griega ha permitido hacer del *ser* una noción objetivable, lo cual permite el surgimiento del análisis ontológico. Cfr. Rabinovich S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005, pp. 97-102.

Ahora se entiende porqué los profetas situaban siempre al <sup>e</sup>*lohîm* precedido por *yhwh* más allá de la inmanencia del ritmo cíclico de los baales (Jr 2,17.19) y más allá de las contingencias de la sincronía de la historia forjada por los hombres (Jr 14,22) el encuentro con lo santo dado desde el *hāyāh* está más allá de cualquier sincronía. Ahora se entiende porqué el encuentro con el *Otro* Levinas lo sitúa, desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, en la diacronía, y por consiguiente, en la búsqueda de una significación dada entre subjetividad e Infinito que no es clarificada en el tiempo memorable de la esencia . Estos son, pues, los contenidos implicados en la idea del Dios creante <sup>e</sup>*lohîm-yhwh*, idea de Dios que desde la temporalidad diacrónica en que aparece a partir del *hāyā* que lo sustenta, irrumpe en una temporalidad anterior a la sincronía abierta por el *b<sup>e</sup>re'sît*, temporalidad de un pasado anterior a todo presente donde se da el encuentro con lo radicalmente *Otro*. En Rosenzweig, por el contrario, la idea de Dios puesta en el caos pre-sistémico del yo, depende, para su reacomodo en la revelación, de este sí-mismo, no habiendo en ella exceso. Finalmente indicar que en el capítulo cuarto de esta tesis, haremos una crítica detallada del modo en que la idea de Dios ha dependido siempre en Occidente de la sincronía representativa del yo en su epistemología y en su ontología. Levinas criticará esta onto-epistemología sincrónica de la idea de Dios que suprime el exceso de esta idea y la posibilidad del encuentro.

En conclusión, después de este largo recorrido podemos decir que es de todos aceptado la importancia que tiene en el pensamiento de Levinas la *creatio*. Hemos comprobado también que el relato del libro del Génesis tiene capital reelevancia en la filosofía de Rosenzweig, así como en la de Hegel y en la de Heidegger, filósofos de la cristiandad, en los cuales el pasaje bíblico es el supuesto teológico o religioso que determina el inicio de sus respectivas filosofías. Hemos constatado también que de acuerdo a su intención filosófica, cada uno de ellos hace hincapié en uno de los elementos que conforman tal relato. Rosenzweig en el *tohu wa-bohu* como *supuesto* permanente de toda filosofía de la totalidad; Hegel y Heidegger en el *b<sup>e</sup>re'sît* como inicio de la determinación del *ser* y de la sincronía del tiempo, y finalmente Levinas en el <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* como categoría de *encuentro*, <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* que desde la trascendencia por la verbalidad pura del *hāyāh* en que aparece, crítica el *ser* y la sincronía de la presencia, permitiendo la superación del paradigma onto-epistemológico y el acceso del paradigma ético.



Finalmente añadir, que la relación fenomenológica de Levinas subjetividad-Infinito, a nuestro juicio tiene de fondo estos presupuestos religioso surgidos desde la *creatio*. Recuérdese la afirmación hecha por Levinas comentando a Rosenzweig, de que los nuevos “conceptos” que cuestionan los sistemas y la totalidad, surgen de las comunidades religiosas. Así, desde la *interanimación de discursos* propuesta desde el primer capítulo como clave interpretativa del discurso levinasiano, el contacto de estos elementos del *discurso religioso* con los elementos del *discurso filosófico* de Levinas, hará entrar a este pensamiento en una *tensión* creativa, en la búsqueda del «Decir» dentro de lo «Dicho» que permita enunciar la irrupción de lo radicalmente *Otro*. La interpretación levinasiana de la creación rechaza la *interpretación cristiana* de la misma en su acercamiento a los cuadros básicos de la conceptualidad griega, interpretación esta última que tanto hincapié hace, desde la encarnación de Cristo, en el *b<sup>e</sup>rē'sīt* como inicio de la sincronía y como supuesto teológico de las filosofías de Hegel y Heidegger. Al mismo tiempo Levinas supera a Rosenzweig al poner como supuesto de todo no el *tohu wa-bohu* sino al *ʾlohîm-yhwh* como categoría de encuentro. Desde este *ʾlohîm-yhwh* como categoría de encuentro hemos propuesto que Levinas descubre también un nivel superior de trascendencia más allá del caos informe. El caos rosenzweigiano sigue siendo el noumeno desde donde el sujeto como sí-mismo determinará el fenómeno (mundo y Dios), no superando Rosenzweig aún el paradigma epistemológico. En cambio desde el nivel superior de trascendencia propuesto desde la idea central del Dios *ʾlohîm-yhwh*, Levinas superará lo nouménico desde la categoría de *encuentro*, superando así el paradigma onto-epistemológico, accediendo al paradigma ético. En Rosenzweig más allá del sistema está el *sí-mismo*, en Levinas más allá del sistema está el radicalmente *Otro* desde donde el *sí-mismo* es determinado. Levinas recupera y vuelve a colocar, para la filosofía, la idea de Dios, como Infinito, como una idea significativa, como un revulsivo desde donde se criticará la idea onto-epistemológica de Dios y se romperá la clausura del sujeto, proponiéndose así el paradigma ético desde la irrupción diacrónica del otro. La idea de Dios, como *supuesto* de todo lo creado, ayuda este propósito.

Continuando con el estudio del elemento *tensional hebreo* en el discurso filosófico de Levinas, pasemos ahora a analizar lo contenido en la palabra hebrea *pānîm*, la cual aparece muy próxima a la idea de Dios *ʾlohîm-yhwh* en distintos momentos teofánicos de encuentro narrados en la *torâh*. Dicho estudio ayudará a recuperar en el *cara-a-cara* de la obra filosófica de Levinas, el momento fenomenológico de alteridad en el encuentro con el

*otro*, momento que antecede la responsabilidad ética. El *rostro* del *otro* antes de aparecer en la responsabilidad, irrumpe, por su proximidad a la idea de *Dios*, en la diacronía del *hāyāh*. No obstante, el *rostro* del *otro* es el puente establecido que permite el paso de la *alteridad* a la *heteronomía*, el paso de la idea fenomenológica de *infinito* (*yhwh*) al encuentro con el *otro*, y quien también permite la irrupción de los contenidos éticos hebreos *substitución* y *expiación* en el discurso filosófico de Levinas.

## II. EL CARA-A-CARA (PANÎM)

Ya anteriormente hemos afirmado la necesidad de no perder de vista que en el pensamiento de Levinas es primero la irrupción fenomenológica del *Infinito* que cuestiona el paradigma onto-epistemológico, y después su concreción en el encuentro con el *otro*,<sup>438</sup> es por tanto fundamental tener presente la anterioridad de la crítica fenomenológica respecto de la cuestión ética, la precedencia de la *alteridad* respecto de la *heteronomía*.<sup>439</sup> El estudio hecho desde el relato de creación sobre el *lohîm-yhwh* determinado por el *hāyāh*, nos permite abrir el espacio fenomenológico de irrupción de la *alteridad*, la cual se concretizará desde el *cara-a-cara* en el encuentro con el *otro*. Así, desde *lohîm-yhwh* como categoría de encuentro<sup>440</sup> pasamos ahora al *pānîm* del *cara-a-cara*, el cual irrumpe también, desde la diacronía del *hāyāh*, más allá de la presencia y de la síntesis. Por tanto el *cara-a-cara* del encuentro es primero crítica fenomenológica que dice asimetría desproporcionada<sup>441</sup> y es *alteridad*, pasando a ser en un segundo momento *relación ética*. Es desde esta óptica que analizaremos el *pānîm* (rostro), segundo elemento del *discurso religioso* judío que nos interesa, el cual entra en contacto tensional desde el *cara-a-cara*, con el *discurso filosófico*

---

<sup>438</sup> Levinas mismo en la parte tres de *Totalidad e Infinito* titulada: *El rostro y la exterioridad*, estudia primero la relación entre *rostro e Infinito* y en un segundo momento la relación entre el *rostro* y *ética*, antecediendo así a la *heteronomía de la libertad* la *alteridad fenomenológica*. Cfr. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.p. 207-214.(211-220).

<sup>439</sup> Pedro Enrique García Ruíz en su artículo *Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas* indica el momento cronológico exacto en que la ética pasa a ser el hilo conductor de las investigaciones fenomenológicas de Levinas. Antes de este momento se encuentra en Levinas el afán por establecer ya, desde la *excedencia*, un ámbito radical de alteridad. Creemos que esta anterioridad cronológica de la cuestión de la alteridad determinará para siempre la presentación posterior de su pensamiento. Cfr. García Ruíz P.E., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas” en *Theoría*, Junio 2000, p.49-62.

<sup>440</sup> Aunque el *Infinito* desarrolla un amplio espectro de crítica fenomenológica, sin embargo al vincularse al *lohîm-yhwh* de la tradición judía es también ya una *categoría de encuentro* desde la cual Levinas preparará el paso de la *alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética*.

<sup>441</sup> “La idea de lo Infinito, infinitamente mas contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y solo la idea de lo Infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación”. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.209.(213).

levinasiano, y sirve de puente para pasar de la *fenomenología de la alteridad* a la *heteronomía ética*.<sup>442</sup> Recordemos que la característica más peculiar de la fenomenología levinasiana es la relación que propone entre *Infinito* y *ética*, pues la idea de *Dios* en nosotros y escuchar al *otro* que me llama pertenecen a la misma experiencia trascendental. Está vinculación entre lo radicalmente *Otro* y el encuentro con el *otro* se da pues en el *rostro*.<sup>443</sup> Al mismo tiempo, esta vinculación propuesta desde el *cara-a-cara* entre *Infinito* y *ética* que permite la irrupción de la heteronomía, permitirá también el acceso de los términos éticos judíos de *substitución* y *expiación*, los cuales se estudiarán en el tercer capítulo de esta tesis doctoral titulado propiamente: *la subjetividad ética*.

Por consiguiente, este apartado pretende descubrir de dónde surge en Levinas la idea de concretizar el desarreglo fenomenológico provocado por la idea de *Dios* al encuentro con el *otro*. El antecedente filosófico que tiene un movimiento parecido y al que Levinas se siente vinculado es Kant,<sup>444</sup> el cual después de haber hecho la *crítica* de “la razón pura”, busca en la *crítica* de la “razón práctica” las condiciones de posibilidad de todo acto bueno mediante el cual me relaciono con el otro. Así, Kant desde su *crítica epistemológica* pasa a la *autonomía moral* del imperativo categórico. Creemos que Levinas presenta un movimiento parecido, sólo que la *crítica* de la “crítica de la razón pura” que él hace como *crítica* a la relación noético-noemática y a la relación ser-ente, no le lleva a un formalismo moral

---

<sup>442</sup> De esta manera de la distribución señalada ya en la parte tres de *Totalidad e Infinito* titulada: El *rostro* y la *exterioridad*, no sólo se deduce la anterioridad de la *alteridad* respecto de la *heteronomía*, sino que también al ser el *rostro* el término que media entre *Infinito* y *ética*, se deduce que este concepto sirve de puente en el paso de la *fenomenología de la alteridad* a la *heteronomía de la libertad*: “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria” Ibidem p.213.(218). Destacamos en esta cita la dosificación discursiva levinasiana *Infinito-rostro-ética*, dosificación discursiva que pone al *rostro* como puente entre *Infinito* y *ética*.

<sup>443</sup> En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas habla de esta relación en los siguientes términos: “Lo excepcional de este modo de señalarse consiste en ordenarme hacia el rostro del otro. Mediante esta orden que es una ordenación la no-presencia del Infinito no es una figura de la teología negativa. Todos los atributos negativos que anuncian lo más allá de la esencia se tornan positividad en medio de la responsabilidad...” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 56.(26). Más adelante veremos cómo la idea fenomenológica de la diacronía surgida del Infinito como excepción de «lo otro que el ser», se concretiza en la responsabilidad que media en el encuentro intersubjetivo, estrechándose así la relación entre Infinito y ética.

<sup>444</sup> Levinas en su artículo *¿Es fundamental la Ontología?*, una vez establecida la crítica fenomenológica a partir del rostro, vincula esta crítica fenomenológica a una *situación práctica* aproximándose así al Kant de las dos críticas: “Oponemos la significación del rostro a la comprensión y a la significación que se capta a partir del horizonte. ¿Bastan las breves indicaciones mediante las cuales hemos introducido esta noción para dejar entrever cuál es su papel en la comprensión misma y cuáles sus condiciones, que proyectan una esfera de relaciones casi insospechadas? Lo que en ellas entrevemos nos parece, no obstante, sugerido por la filosofía práctica de Kant, a la que nos sentimos particularmente cercanos”. Levinas E., *Entre nosotros*, Pre-textos, 1993, Valencia, pag.22.(22). El tema de la relación entre idea de Dios e idea del otro en Kant, lo retomaremos en el capítulo cuarto.

autónomo sino a la *heteronomía ética*. La desformalización presentada desde la idea de *Infinito* se concretiza en el encuentro con el *rostro* del *otro*, el cual quedará siempre, desde la irrupción con que se revela, más allá de mi comprensión y más allá de cálculo razonable de la bondad formal de mi acto. Más allá de mi conocimiento y de la autonomía de mi acto, el *otro* se revela y me manda. Sin embargo, mientras que la idea de *Infinito* que inicia la crítica a la onto-epistemología está ya contenida en la tradición filosófica occidental,<sup>445</sup> cabe preguntarnos por el lugar de procedencia en el pensamiento filosófico de Levinas de la heteronomía ética. ¿De dónde toma nuestro pensador esta heteronomía como hilo conductor de sus investigaciones fenomenológicas? ¿Cuál es el lugar de origen de este mandato del *otro* como relación que describe la dependencia del yo, presupuesto principal de las «síntesis pasivas»? Creemos que para concretizar el descubrimiento fenomenológico de la idea de *Infinito* en el *rostro* del *otro* que ordena y manda, Levinas ha necesitado *tensionar* su discurso filosófico a su tradición religiosa,<sup>446</sup> por consiguiente proponemos que el paso de *la alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética* en el pensamiento filosófico de Levinas es sugerido por el vínculo establecido ya en la *tradición judía* a la que este pertenece, entre <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* (como infinito) y el *pānîm* (como rostro) en los momentos teofánicos de encuentro<sup>447</sup> narrados en la torâh, además la experiencia del llamado y de la escucha (*šāmaʿ*) ante la revelación del <sup>e</sup>*lohîm-yhwh*, experiencia religiosa original de Israel veterotestamentario, es elevada desde el cara-a-acara y su llamado a categoría

<sup>445</sup> En *Totalidad e Infinito* Levinas vincula esta idea al *infini* cartesiano: “Pero la relación con lo infinito – la idea de lo infinito, como la llama Descartes – rebasa el pensamiento en un sentido muy distinto al de la opinión [...] En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento”. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 51.(10). Levinas indica ya la desproporción del contenido de esta idea desde la cual comienza la crítica de la experiencia objetiva o del modo que conocemos: “La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva”. Idem.

<sup>446</sup> El Penuel (*p<sup>e</sup>nîʿēl*) de Gn 32,31, que analizaremos en detalle más adelante, con el que Jacob nombra el lugar de su encuentro *cara-a-cara* con *Dios*, es un caso paradigmático de la vinculación que se da en la tradición judía entre *rostro* e *Infinito*. El nombre dado por Jacob funde en una sola palabra el *pānîm* ético y la excedencia del *Infinito* desde la palabra hebrea *ʿēl*, palabra de la que ya hemos hablado y que genéricamente designa a la divinidad. El término Penuel encierra pues *rostro* y *trascendencia*.

<sup>447</sup> Hemos destacado en el estudio hecho sobre la *creatio* cómo para la filosofía levinasiana el supuesto no es la sincronía ontológica del *b<sup>e</sup>reʿšît*, ni el *tohu wa-bohu* como supuesto nouménico, sino el <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* como categoría de encuentro, el cual determinado desde el *hāyāh*, se mantiene más allá de cualquier sincronización substantiva. Así, desde el <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* como supuesto y como categoría de encuentro Levinas descubre en la subjetividad, más allá de la onto-epistemología, el ámbito de la ética. Al *Otro* no se le sincroniza en la visión, el *Otro* me llama y me manda, pues exige de mí, desde su llamado, una respuesta. El encuentro con el llamado del *otro* implica la heteronomía ética. Esta idea del mandato heterónimo ante el encuentro del *otro* se encuentra contenida en la tradición religiosa judía de la que Levinas participa. El caso paradigmático del encuentro de Moisés con *Dios* en la zarza, narrado en Ex 3,1-14, describe el encuentro con el *Otro* más allá de la visión y desde un imperativo, como más adelante analizaremos en detalle.

fenomenológica de encuentro.<sup>448</sup> Así pues, desde el *ʿlohîm-yhwh* determinado desde el *hāyāh* y unido al *pānîm* como categoría de encuentro, la idea fenomenológica del *Infinito* se concretiza en el encuentro con el *rostro* del *otro*, permitiendo en la fenomenología la irrupción de la ética. Veamos pues como el *ʿlohîm-yhwh* unido al *pānîm* de la tradición religiosa judía sugiere la concretización de la idea de *Infinito* en el *rostro* del *otro* que me llama, no sin antes indicar el momento exacto en que Levinas toma el *rostro* del *otro*, y por consiguiente la ética, como hilo conductor de sus investigaciones fenomenológicas.

### A) El rostro: ética y fenomenología

Ya hemos apuntado la importancia que el término *rostro* (*pānîm* en hebreo) tiene en el pensamiento filosófico de Levinas pues se constituye en el lugar de convergencia o punto de contacto de la *ética* con el *Infinito*. La vinculación entre lo radicalmente *Otro* y el encuentro con el *otro* se da pues en el *rostro*, el cual es el puente para pasar de la alteridad fenomenológica a la heteronomía ética.

El *rostro* como categoría de encuentro y ámbito radical de alteridad desarrollado en obras como *Totalidad e Infinito*,<sup>449</sup> es presentado por Levinas por primera vez a mediados del siglo pasado,<sup>450</sup> justo en el momento en el que nuestro autor abandona las reflexiones ontológicas sobre la alteridad, y busca en la ética el hilo conductor de sus investigaciones

---

<sup>448</sup> Ya hemos apuntado la importancia del sonido y la expresión (discurso, palabra, lenguaje) como el medio sensible a través del cual, más allá de la visión y el tacto del sujeto constituyente, la subjetividad es constituida. Levinas mismo proclama que: "La palabra resalta sobre la visión". [cfr. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 208.(212)], mediando entonces entre los términos de su relación fenomenológica el sonido, pues en la *epifanía* del *otro* siempre media la llamada: "El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero en su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común..." (Idem). De igual manera en la *manifestación* de *ʿlohîm-yhwh* a Moisés en la zarza también se impondrá el *llamado* sobre la *visión*, como más adelante veremos. También más adelante, en el capítulo tercero, hablaremos de la *sinfonía* del sonido que se queda en la palabra del *ser* y de *lo Dicho*, y de la *diafonía* del sonido que pasa, dada en la palabra del encuentro en *el Decir*.

<sup>449</sup> En el prefacio a la edición castellana Levinas afirma: "*Totalidad e Infinito* describe la *epifanía del rostro* como un deshechamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez – y el desnudamiento – «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero» y su expresión indica el «no matarás»." Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.9. Levinas plantea aquí el paso del paradigma onto-epistemológico al paradigma ético por la *epifanía del rostro* como *deshechamiento* del mundo, siendo la manifestación fenoménica del *rostro* el punto de partida desde el cual se desarrolla este movimiento. Nótese también cómo en la presentación de su pensamiento Levinas plantea primero desde el *rostro*, un ámbito radical de alteridad (deshechamiento), y después la heteronomía ética desde el «no matarás».

<sup>450</sup> Cfr. Levinas E., *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1991, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. [Traducción española de José Luis Pardo Torío, Pre-textos, Valencia, 1993, p.p.13-23.(12-22).]

fenomenológicas.<sup>451</sup> La crítica a la ontología desarrollada en este tiempo lleva a Levinas, a la búsqueda de un modo de relación no dominado por la comprensión, libre del ser y de su ejercicio de poder:

“¿Comment, [...] le *rapport* avec l'*étant* peut-il être, au départ, autre chose que sa *compréhension* comme étant - le fait de librement la laisser-être en tant qu' étant?”.<sup>452</sup>

Levinas investiga entonces la racionalidad que se da en la relación intersubjetiva, encontrando en ella un modo de relación no objetualizante y por consiguiente otro modo de inteligibilidad que se sitúa más allá del horizonte neutro y universal del *ser*. Así, la racionalidad dada en la situación ética de encuentro se ajusta a la búsqueda de la *alteridad* iniciada desde las «génesis pasivas» de Husserl.<sup>453</sup> La relación con el ente en cuanto ente se da en el *cara-a-cara* de la relación intersubjetiva, permitiéndose así el acceso de la ética a la reflexión fenomenológica y constituyéndose el *rostro* como categoría filosófica de crítica fenomenológica:

“Il s'agit avant tout de lui trouver la place d'où l'homme cesse de nous concerner à partir de l'horizon de l'être, c'est-à-dire de s'offrir à nos pouvoirs. L'étant comme tel (et non pas comme incarnation de l'être universel) ne peut être que dans une relation où on l'invoque. L'étant c'est l'homme et c'est en tant que prochain que l'homme est accessible. En tant que visage.”<sup>454</sup>

---

<sup>451</sup> Cfr. García Ruíz P. E., “Ética y Fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Teoría*, U.N.A.M., México, (2000)10, junio, pp. 49-62. Quien como ya hemos dicho presenta el momento cronológico exacto en que la ética pasa a ser el hilo conductor de las reflexiones fenomenológicas de Levinas.

<sup>452</sup> “...¿cómo podría en principio la *relación* con el *ente* ser otra cosa que su *comprensión* como ente, el hecho de dejarlo ser libremente en cuanto ente?” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993, pag. 17.(16).

<sup>453</sup> “[...] la fenomenología sigue siendo el principal interés de Levinas pero ahora el hilo conductor de sus investigaciones lo proporciona la ética. Las lecturas levinasianas sobre la sensación, la manifestación y la temporalización en Husserl constituyen la constatación de la tendencia de la fenomenología a girar hacia la ética a través de los análisis del concepto de receptividad. La fenomenología permitirá [...] pasar de la ontología a la ética, en concreto, a todas aquellas cuestiones que Husserl había designado como tarea de la fenomenología genética”. García Ruíz P. E., “Ética y Fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Theoría*, U.N.A.M., México, (2000) 10, junio p.55.

<sup>454</sup> “[...] se trata [...] de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, solo en cuanto rostro.” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 1993, pag. 20.(20).

El *rostro* indica en la fenomenología de Levinas que más allá de la representación dominadora y constituyente mediante la cual me relaciono con el objeto, hay otro modo de relación que le antecede, la cual se da desde la invocación, pues aquel a quien nombro es también a quien llamo. Mediando entre ambos términos de la relación no la visión objetualizante sino el sonido:

“Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d’autrui, mais à son invocation, et où l’invocation n’est pas précédée d’une compréhension, nous l’appelons *religion*. L’essence du discours est prière. Ce qui distingue la pensée visant un objet d’un lien avec une personne, c’est que dans celui-ci s’articule un vocatif: ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé.”<sup>455</sup>

En la relación intersubjetiva Levinas descubre pues, un no ejercicio de poder, una relación irreductible a la comprensión. El *rostro* permite dejar el ser universal que desde la comprensión todo ente encarna y pasar al ente particular que todo hombre es:

“L’homme est le seul être que je ne peux reconstruire sans lui exprimer cette rencontre même. La rencontre se distingue de la connaissance précisément par là. [...] La perception ne se projette pas ici vers l’horizon – champ de ma liberté, de mon pouvoir, de ma propriété – pour se saisir, sur ce fond familier, de l’individu. Elle se rapporte à l’individu pur, à l’étant comme tel.”<sup>456</sup>

La relación con el *otro* no se da pues a través de un concepto, a través de una representación, sino a través de la invocación del *rostro* que llama. El *rostro* establece inmediatamente una relación distinta, relación de *encuentro* no de *conocimiento*, al mismo tiempo nos descubre que nuestro dominio de la realidad mediante la conciencia tematizadora, no agota nuestra relación con ella, pues el *rostro* refleja el *Infinito*. En la

---

<sup>455</sup> “Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo aquel a quien se llama.” Ibidem 19.(19).

<sup>456</sup> “El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento [...] Aquí, la percepción no se proyecta hacia el horizonte – campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad – para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar. Aquí se relaciona con el individuo puro, con el ente en cuanto tal.” Ibidem pag. 19.(18).

relación intersubjetiva Levinas descubre un no ejercicio de poder que permite que el *infinito* se refleje en el *rostro*:

“Si le mot religion doit cependant annoncer que la relation avec des hommes, irréductible à la compréhension, s'éloigne par là même de l'exercice du pouvoir, mais dans les visages humains rejoint l'Infini[...].”<sup>457</sup>

Levinas así, desde el *cara-a-cara* de la relación intersubjetiva, comprueba que hay un ámbito de *alteridad* irreductible al saber y una relación con el ente más allá de la comprensión. Es ya el *rostro* el que desde su acercamiento al *Infinito* guía la crítica fenomenológica que se hace a la relación noético-noemática y a la relación ser-ente. Así, la búsqueda de una relación con el ente particular, con el ente en cuanto ente, es la búsqueda de un ámbito de *alteridad* que escape al dominio del *ser* y de su horizonte. Una vez que Levinas encuentra en la relación con el *rostro* del *otro* este ámbito radical de *alteridad* que escapa al horizonte del *ser* y a su propiedad, pasa a la significación ética de esta relación. Esta anterioridad de la *alteridad* en la presentación de su pensamiento respecto de la significación *ética*, es un recurso metodológico indispensable para liberar el encuentro con el otro del cálculo razonable del formalismo moral y de la bondad formal del acto, pudiendo entonces surgir ya el mandato heterónimo del otro:

“Être en relation avec autrui face à face - c'est ne pas pouvoir tuer. C'est aussi la situation du discours.”<sup>458</sup>

Levinas pasa ya aquí de la *crítica fenomenológica* a la *heteronomía ética*, la *crítica* de la comprensión y del modo que conocemos suscitada desde la idea de *Infinito* y concretizada en el encuentro con el *rostro* del *otro* que me llama, le permitirá acceder al mandato heterónimo del *otro* desde el «no matarás». Crítica fenomenológica y heteronomía ética convergen pues en la relación *cara-a-cara*.

Las presentaciones posteriores del *rostro* como punto de encuentro del *Infinito* con la *ética*, siguen un camino muy parecido a esta primer presentación, así en la parte tres de

---

<sup>457</sup> “Si la palabra «religión» debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos [...]”. Ibidem pag 20.(19).

<sup>458</sup> “Estar en relación con otro cara-a-cara es no poder matar. Y esta es también la situación del discurso.” Ibidem pag. 21.(21).



*Totalidad e Infinito*<sup>459</sup> después de proponer la relación con el *otro* desde la *palabra* (expresión, invocación, lenguaje) más allá del tacto y la visión dominadora y objetualizante, Levinas propone la relación del *rostro* con el *Infinito*, y ya en un segundo momento la relación del *rostro* con la *ética*, precediendo de nuevo aquí a la *heteronomía ética* la *alteridad fenomenológica* en la presentación de su pensamiento. La búsqueda cronológicamente anterior en el pensamiento de Levinas de un ámbito radical de alteridad desde las “génesis pasivas”, encontrado como *excedencia* o como *èpékeina tes ousías* y fijado posteriormente como *Infinito*, el cual se concretizará, desde el análisis de la racionalidad de la relación intersubjetiva, en el encuentro con el *rostro* del *otro*, determinará absolutamente la presentación de su pensamiento, pues Levinas propondrá siempre primero desde la crítica fenomenológica, el ámbito radical de *alteridad* desde donde surgirá en su segundo momento, más allá del formalismo moral, el *mandato heterónimo* del *otro*. Por consiguiente, podemos llegar a la siguiente conclusión: la racionalidad en la relación intersubjetiva se ajusta a la búsqueda de la *alteridad* sugerida desde Husserl, al tiempo que la *heteronomía* que media dentro de la relación *ética*, tal como la presenta Levinas, necesita de la *alteridad* para que la relación entre los términos no surja desde el cálculo razonable de un formalismo moral, por tanto, la relación *ética* tal como la concibe Levinas, se ajusta a la búsqueda de la *alteridad*, y desde la heteronomía que exige, necesita de ella para superar la autonomía moral del imperativo formal.

Después de lo dicho sobre la aparición del *rostro* como categoría filosófica y sobre su función dentro de la crítica fenomenológica, son tres los puntos sugeridos a tener en cuenta surgidos desde esta crítica en nuestro próximo acercamiento al *pānīm* hebreo que tensionalmente se encuentra detrás del *cara-a-cara* de la relación intersubjetiva, los puntos son los siguientes: uno: la racionalidad de la relación intersubjetiva supone, desde el encuentro con el *rostro* del *otro*, un modo de relación distinto situado más allá del *ser* y de su ejercicio de poder descrito por Levinas como invocación, invocación que pone como elemento mediador entre ambos términos de la relación, no la visión, sino el sonido del llamado del *otro* y supone en la subjetividad la capacidad de escucha; dos: esta ruptura del modo habitual de relacionarnos con el objeto surgida desde el encuentro con el *rostro* del *otro*, permite la relación del *rostro* con el *Infinito*, y finalmente tres: la desformalización del encuentro con el *otro* surgida desde la idea de *Infinito* permitirá la irrupción del imperativo

---

<sup>459</sup> Cfr. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 207-214.(211-220).

heterónimo surgido más allá de la construcción formal autónoma de cualquier imperativo. Así, desde estos tres puntos filosófico-fenomenológicos describiremos en el siguiente apartado, la relación del *pānîm* con la escucha desde la que se propone un modo de relación distinto más allá de la visión, la relación del *pānîm* con el *’lohîm-yhwh* de la tradición religiosa judía como la relación que sugiere en el pensamiento de Levinas el paso de la *alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética*, y finalmente la relación del *pānîm* con el imperativo heterónimo «no matarás», relaciones propuestas, como hemos dicho, desde la crítica fenomenológica.

## **B) Pānîm: Idea de Dios y mandato**

Teniendo en cuenta el estudio inmediatamente anterior sobre la aparición del *rostro* como categoría filosófica, y tomando los tres puntos sugeridos desde la crítica fenomenológica que el *rostro* desencadena como hilo conductor del desarrollo de este apartado, pasamos ahora al estudio del *pānîm* hebreo que tensionalmente se encuentra detrás del *cara-a-cara* levinasiano, centrándonos en primer lugar en describir qué modo de relación se propone desde el *panîm* en algunos textos de la *Torâh*, para estudiar en un segundo momento, desde esta tradición religiosa, la relación del *pānîm* con el *’lohîm-yhwh* como *Infinito*, y pasar finalmente desde la aproximación de *Infinito* y *rostro*, al imperativo mediador en el encuentro como mandato heterónimo.

### **1. Pānîm: fenomenología y ética**

El estudio al que damos inicio en este apartado pretende pues aportar elementos que sugieran, desde la tradición bíblica en la que Levinas fue formado, la concretización del *Infinito* en el *rostro* del *otro* que me manda, pues para la filosofía de Levinas la idea de *Dios* en nosotros y escuchar al *otro* que me llama pertenecen a la misma experiencia trascendental. Este estudio es, por tanto, una reflexión sobre el origen de la vinculación dada en su filosofía entre fenomenología y ética, entre *alteridad* y *heteronomía* de la libertad. Evidentemente el *rostro* (*pānîm*) como término que media entre *Infinito* y *ética*, y entre *discurso religioso* y *discurso especulativo*, guiará nuestra reflexión desde los puntos ya indicados en la crítica fenomenológica que el *rostro* desencadena desde su irrupción como categoría fenomenológica. Así, en los distintos textos de la biblia hebrea que presentaremos

tendremos en cuenta si desde el *pānîm* y la escucha (*š'ē mā'*) como relación intersubjetiva se sugiere un modo de relación distinto situado más allá del ser y de su ejercicio de poder, si esto es afirmativo y podemos entrever desde el *pānîm* un modo de relación más allá del ser y del objeto, entonces esta ruptura del modo habitual de relacionarse nos permitirá acceder a la *alteridad*, y por consiguiente al estudio del *panîm* en su relación con el *Infinito* (*lōhîm-yhwh*) como relación que sugiere en el pensamiento de Levinas la concretización de la idea de *Dios* en el rostro del *otro* que me llama. Finalmente, desde esta desformalización dada en el encuentro con el *Otro*, rastreadremos si se da un *imperativo* como mandato *heterónimo*, entendiéndose entonces así en la filosofía de Levinas el paso de la *alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética*. Comencemos pues desde estas perspectivas el análisis de textos, destacando en ellos sólo lo que nos es fenomenológicamente relevante.

### a) Mirar (*r'h*) o Hablar (*dbr*)

La característica más peculiar que Levinas establece en la relación intersubjetiva desde la aparición del *rostro* como categoría filosófica, es que la relación se da, más allá de la visión dominadora y constituyente, desde la *invocación*.<sup>460</sup> Al mismo tiempo ya hemos apuntado la importancia del sonido y la expresión (discurso, palabra o lenguaje) como el medio sensible a través del cual, más allá de la visión del sujeto constituyente, la subjetividad es constituida. Levinas mismo proclama que “La palabra resalta sobre la visión”,<sup>461</sup> mediando entonces entre los términos de su relación fenomenológica el sonido, pues en la *epifanía* del *otro* siempre media la llamada:

“Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, - mais son visage où se produit son épiphanie et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun...”<sup>462</sup>

---

<sup>460</sup> Levinas escribe en *Entre nosotros*, donde investiga la racionalidad del psiquismo humano en la relación intersubjetiva, lo siguiente: “La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombre es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.” Levinas E., *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993, p.19.(19).

<sup>461</sup> Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.208.(212).

<sup>462</sup> “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero en su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común...” Idem. 208.(211).

Analicemos pues, ahora, si el *pānîm* hebreo en los momentos teofánicos de encuentro, aparece más allá del ver y del mirar, y si la palabra y la escucha se imponen en este encuentro, como el medio a través del cual la relación se hace efectiva.

El primer texto traído a colación es Ex 3,1-13, texto emblemático ya estudiado donde detrás del tetragrámaton revelado en el encuentro, hemos descubierto y analizado el *hāyāh* hebreo como verbalidad pura, destacándose, desde la temporalidad peculiar de este verbo, que la modalidad del encuentro entre Moisés y Dios está más allá de cualquier noción sincrónicamente objetivable. Recuérdese que el verbo *hāyāh* nunca es empleado en lengua hebrea en oraciones con predicado nominal, descubriéndose fenomenológicamente en él un tipo de temporalidad diacrónica más allá de cualquier sincrónica conjugación substantiva, situando entonces el encuentro con lo radicalmente *Otro*, más allá del *ser* y su propiedad. Pues bien, el estudio que a continuación se desarrolla refuerza todo esto ya apuntado sobre el tipo de racionalidad distinta que media en el encuentro ético-intersubjetivo.<sup>463</sup> Así, en la manifestación de *ʿIohîm-yhwh* a Moisés en la zarza se impone el *llamado* sobre la *visión*: el texto anuncia una tensión en el encuentro provocada por el verbo ver (*r'h*), el cual aparece como sigue: dos veces en el v.2 (*wăyērāʾ*) y (*wăyăʾrʾ*), en el v.3 (*wʿĕʾĕʾh*), en el v.4 vuelve a aparecer dos veces (*wăyăʾrʾ*) y (*lîrʾōt*) y finalmente en el v.6 (*yārēʾ*). La tensión se resuelve en el *llamado* de *Dios* a Moisés mediante el verbo (*qrʾ*), que aparece en el v.4 (*wăyîqʾrāʾ*), entablándose entonces la relación no por la *visión* de Moisés sino por el *llamado* de *Dios*. El rostro como *pānîm* se vincula al llamado (*qʾr*) en el v.6 al cubrirse Moisés (*wāyāsʾtēr mōšĕh pānāyw*) para no ver a *ʿIohîm*, respetando la relación solo desde el *llamado*. Una vez resuelta la tensión, el texto desarrolla entonces el encuentro hasta la revelación del tetragrámaton con las implicaciones fenomenológicas que este conlleva y que son reforzadas al darse el encuentro más allá de la *visión*. El *rostro* pues se encuentra con el *Infinito* desde el *llamado* evocativo, más allá de toda representación objetivable.

El momento teofánico de Ex 3,1-13 entre Moisés y *Dios*, se vuelve propiamente encuentro (*mōʿēd*) en Ex 33,7-22 desde la tienda del encuentro (*ʾōhēl mōʿēd*), o el lugar donde Moisés se comunica con *Yahveh* su *Dios* cfr. v 7.9.11. Este encuentro se da *cara-a-cara* (*panîm ʾēl panîm*) v.11, sin embargo el *pānîm ʾēl pānîm* no es motivo de *visión* sino de

---

<sup>463</sup> “Lo que pretendemos es intentar contemplar la ética en relación con la racionalidad del saber inmanente al ser, que es primordial para la tradición filosófica de Occidente, ya que la ética puede incluso – sobrepasando a fin de cuentas las formas y determinaciones de la ontología – y sin renunciar por ello a la paz de lo racional – acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar la sabiduría. Quizás – aunque no llegaremos hasta ese punto – la expresada en *Salmos*, 111,10.” Levinas E., *Entre nosotros...* pag. 9.(9).

comunicación auditiva, pues el encuentro aparece regido por el verbo hablar (*dbr*): ... **hablaba** *Yahveh* con Moisés cara a cara (**w<sup>e</sup>dībēr** y<sup>e</sup>hwāh 'ēl mōšēh pānīm 'ēl pānīm) v.11. Nótese como aparecen ambos términos de la relación unidos por la preposición 'ēl, la cual rige la conclusión del movimiento surgido en el *dbr* (hablar), indicándose entonces desde la preposición, que el encuentro se hizo efectivo en el hablar, es decir se encontraron *cara-a-cara* y se comunicaron, no se vieron.<sup>464</sup> Por otro lado, ante la requisitoria de Moisés de entablar la relación de encuentro desde la visión: ...*déjame por favor ver tu gloria* (**hār<sup>e</sup>'ēnī nā 'ēt k<sup>e</sup>bōdēkā**) v.18, se encuentra el rechazo de la visión: ....*no puedes ver mi rostro* (**lō' tūcāl līr<sup>e</sup>'ōt 'ēt pānāy**) v.20, como el medio a través del cual se entabla la relación con aquél que ha revelado su nombre: ... *pronunciaré delante de ti el nombre de Yahveh* (**w<sup>e</sup>qārā'tī b<sup>e</sup>šēm y<sup>e</sup>hwāh l<sup>e</sup> pānēykā**) v.19. Se vuelve a anteponer aquí la *audición* a la *visión* en el encuentro con lo radicalmente *Otro* por el establecimiento de la relación, no desde el mirar (*r'h*), sino desde el hablar (*dbr*).

Siguiendo este análisis de la relación del *pānīm* con la *visión* y la *invocación* en los momentos teofánicos de encuentro, estudiemos el texto de Deuteronomio 5,1-22, texto que hace alusión a la manifestación de *Dios* en el Sinaí (Ex 19), lugar donde se dan los preceptos y las normas. El texto en el v.4 retoma la construcción *pānīm 'ēl pānīm*, siendo

---

<sup>464</sup> Detrás del cara-a-cara fenomenológico de Levinas esta la combinación judaizante *pānīm 'ēl pānīm*. La preposición 'ēl hebrea rige pues el modo en que se relacionan los términos de la relación intersubjetiva levinasiana, provocando, así, el encuentro. La preposición 'ēl introduce básicamente, en la sintaxis hebrea, el término de un movimiento, expresándose este movimiento, en la combinación *pānīm 'ēl pānīm*, no con un verbo sino con un *sustantivo de acción*. El sentido direccional de movimiento que ésta preposición encierra, nos indica que toda relación intersubjetiva es dinámica. Este dinamismo se conservará aún en la construcción averbal *pānīm 'ēl pānīm* desde el sentido direccional de movimiento intrínseco a la preposición que rige ambos sustantivos, y desde la consideración del rostro como sustantivo de acción con el que la preposición se asocia. El que 'ēl conserve en la relación dada entre dos sustantivos su sentido direccional de movimiento, significa que la relación mediada es dinámica aún en la ausencia de verbo. De esta manera, el *rostro* como sustantivo de acción en la construcción *pānīm 'ēl pānīm*, conduce a la interacción, y al asociarse con la preposición 'ēl la relación se hace efectiva. Así, desde la asociación del *pānīm* como sustantivo de acción con la preposición 'ēl que introduce el término de un movimiento, deducimos, en la relación fenomenológica propuesta por Levinas, una doble dinámica que tiene significación dentro de la filosofía del pensador judío. El primer movimiento que se describe desde la asociación *pānīm + 'ēl* en el cara-a-cara, es el movimiento descentrador de la filosofía que Levinas pretende, así, el *rostro* (como sustantivo de acción) – *hacia* – el *rostro* del *otro* (como término de su movimiento), es una crítica al *ser* y al *objeto* como término del pensamiento. Dirigir el *rostro* hacia el *rostro* del *otro* y quedar *frente a frente* como término de este movimiento, marca el inicio y la anterioridad del encuentro intersubjetivo y la crítica al *objeto* onto-epistemológico como eje de estudio de la filosofía. En el segundo movimiento al que hemos hecho alusión, una vez situada la anterioridad descentradora del *encuentro* respecto del *ser* y del *objeto*, el *rostro* del *otro* es sustantivo de acción porque exige la acción de quien con él se encuentra, encontrarme cara-a-cara con el *otro* exige un movimiento de responsabilidad hacia él. Así, a la *crítica* fenomenológica del primer movimiento descentrador, se une la exigencia *ética* de la *acción* del segundo movimiento. El *cara-a-cara* desde el *pānīm* como *sustantivo de acción* y desde la preposición 'ēl que hace el encuentro efectivo, describe un *movimiento descentrador* y un *movimiento ético*. Por tanto, desde el *pānīm 'ēl pānīm* el *cara-a-cara* filosófico es una frase programática que encierra toda la crítica fenomenológica que Levinas desencadena y toda su propuesta ética.

nuevamente este *cara-a-cara* no motivo de *visión* sino de *comunicación*, pues el encuentro aparece regido por el verbo hablar (*dbr*): ...***cara-a-cara os habló*** *Yahveh en la montaña* (***pānîm b<sup>e</sup>pānîm dîbēr y<sup>e</sup>hwāh ṯmākēm bāhār***), el texto paralelo de Ex 19 marca en su versillo 21 el límite en el encuentro para el mirar (*līr<sup>e</sup>’ōt*). La raíz verbal *dbr* aparece nuevamente en nuestro texto en el v.5, donde se nos dice el contenido de lo comunicado desde el constructo: *palabra de Yahveh*: ... *yo estaba entre Yahveh y vosotros para comunicaros* ***la palabra de Yahveh*** (***’ānōkī ’ōmēd bēn y<sup>e</sup>hwāh ūbēynēkēm bā’ēt hāhīw<sup>’</sup> ḥāgīd lākēm ’ēt d<sup>e</sup>bār y<sup>e</sup>hwāh***), una palabra que surge del que está más allá de cualquier visión y de cualquier sincronización substantiva, y que se manifiesta como preceptos y como normas, v1: ... *los preceptos y las normas* (*’ēt hāḥūqīm w<sup>e</sup>’ēt hāmīš<sup>e</sup>pāṯim*), que serán desarrollados en los versillos 6-22. Tengamos ya presente que el *mandamiento* no surge de una reflexión formal del pueblo, pues el encuentro se da más allá de cualquier visión y más allá de cualquier representación. El *mandamiento* surge desde lo radicalmente *Otro* en la desformalización del encuentro, por eso es heterónimo. Finalmente agregar, desde este texto, que la actitud pasiva de *escuchar* el mandato heterónimo del *Otro* en el encuentro *cara a cara*, expresado con un imperativo en el v.1: ... *¡Escucha!* (*š<sup>e</sup>mā<sup>’</sup>*),<sup>465</sup> en oposición al *mirar*, describe la absoluta dependencia del *yo*, presupuesto principal de las síntesis pasivas. La *escucha* desde donde la subjetividad es constituida se opone al *mirar* constituyente del sujeto. La *escucha* como imperativo (*š<sup>e</sup>mā<sup>’</sup>*) sintetiza pasividad y mandato.

Así, pues, el análisis de los textos en que aparece el *panîm* en los momentos teofánicos, nos permite concluir que el *encuentro* se da más allá del *ver* y del *mirar* (*r’h*), imponiéndose la *invocación* o la llamada, desde los verbos *llamar* (*qr’*) y *hablar* (*dbr*), como el medio a través del cual la relación se efectúa en el *cara-a-cara*. La construcción *pānîm ’ēl pānîm* regida desde el *dbr* y el *qr’*, sitúa pues el *cara-a-cara* en el nivel de un encuentro comunicativo, y al estar unidos ambos términos de la relación por la preposición *’ēl* que introduce la conclusión de un movimiento, la relación se hace efectiva en el encuentro. Al mismo tiempo el *hablar* y el *llamar* del *’ēl lohîm-yhwh* en el *cara-a-cara*, deja entrever la *escucha* como imperativo (*š<sup>e</sup>mā<sup>’</sup>*), lo cual sintetiza pasividad y mandato.

Parece pues que el *pānîm ’ēl pānîm* de la tradición bíblica judía en su modo de relación, está muy próximo al *cara-a-cara* fenomenológico de Levinas y al tipo de

---

<sup>465</sup> El análisis de los matices dados en lengua hebrea entre la escucha (*sm*) y el mirar (*r’h*) como antesala de la diferencia fenomenológica entre la visión y la escucha del llamado del *otro*, lo dejaremos para un estudio posterior.

racionalidad que este propone en la relación intersubjetiva: una racionalidad de más allá del ser, de más allá de la visión y de la representación, la cual nos abre, desde el llamado, al encuentro con lo totalmente *Otro*, encuentro que es mandato.

### **b) Rostro e Infinito: el panuel (*p<sup>e</sup>nī'ěl*)**

Siguiendo con los puntos de estudio propuestos para el *panīm* desde la irrupción del *rostro* como categoría de crítica fenomenológica en el pensamiento de Levinas, y habiendo encontrado en el *pānīm* hebreo la sugerencia de un modo de relación distinto situado más allá del ser y la representación que nos abre a la relación con la alteridad desde el llamar (*qr'*) y la palabra (*dbr*), pasamos ahora al estudio del *pānīm* en su relación con el *infinito*. Recordemos antes, que la característica más peculiar de la fenomenología levinasiana es la relación que propone entre *Infinito* y *ética*, pues en su pensamiento, la idea de *Dios* en nosotros y escuchar al *otro* que me llama pertenecen a la misma experiencia trascendental. Así, en *De Dios que viene a la Idea* Levinas propone como concreción de la relación con el *Infinito* el encuentro con el *otro*:

“Nous pensons que l'idée-de-l'Infini-en-moi - ou ma relation à Dieu - me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme.”<sup>466</sup>

Creemos que ésta concretización del descubrimiento fenomenológico de la Idea de *Dios* en el *rostro* del *otro* que me manda, es sugerido, desde el *pānīm 'ěl pānīm*, por el vínculo establecido ya en la biblia hebrea entre *lohīm-yhwh* como *Infinito* y el *rostro* en los encuentros teofánicos ya vistos. En ellos el modo de relación descubierto en el *cara-a-cara* como invocación (*dbr* y *qr'*) más allá de la sincronización objetivable de la visión (*r'h*), nos permite descubrir en el término de la relación, a aquel al que sólo se le escucha y no se domina con la mirada. Así en el término del encuentro comunicativo guiado por la preposición *'ěl* está el *y<sup>e</sup>hwāh* con las implicaciones fenomenológicas que este nombre divino tiene desde la verbalidad pura del *hāyāh*, es decir, en el término de la relación esta una idea de *Dios*, faltando aún su concretización en el *otro* para introducir en el terreno fenomenológico la reflexión ética. Creemos que este paso de la concretización de la idea de

---

<sup>466</sup> “Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mi – o mi relación con Dios – me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre”. Levinas E., *De Dios que viene a la Idea...*p.17.(11).

*Dios* en el *rostro* del *otro*, se esboza en la biblia hebrea en la manifestación de *Dios* a Jacob en Gn 32,23-31, texto que comentaremos a continuación.

En la manifestación de Dios a Jacob en Gn 32,23-31 el encuentro se da en la oscuridad, desde la noche v.23: ...*Se levanto en la noche él* (*wăyāqām bālāy<sup>e</sup>lāh hū*'), hasta rayar el alba v.25 y 27: ... *Suéltame que ha rayado el alba* (*wăyō'mēr šă<sup>e</sup>ḥēnī Kī 'ālāh hăšḥār*). La luz del sol (*hăššēmēš*) sale hasta que *Dios* ha pasado v.32. Estas indicaciones matizan el *r'h* con el que Jacob caracteriza el encuentro con <sup>e</sup>*lohîm* v.31: ... *porque he visto a Dios cara-a-cara* (*Kī rā<sup>t</sup>tī<sup>i</sup> <sup>e</sup>lohîm pānîm 'ël pānîm*), pues la unidad que normalmente se da en la visión entre el ver y la metáfora de la luz aquí no se hace efectiva. La oscuridad en el encuentro describe pues un mirar más allá de toda luz, más allá de toda objetividad en el *ser* que Levinas describirá como *vigilia*.<sup>467</sup> Se mantiene pues aún aquí en la intersubjetividad, desde la *vigilia*, un modo de relación distinto más allá del *ser* y de su ejercicio de poder.

Después de este encuentro *cara-a-cara* con <sup>e</sup>*lohîm* en el que la *vigilia* se impone por las condiciones en las que se da la teofanía (de la noche al rayar el alba), Jacob da al lugar del encuentro *cara-a-cara* con *Dios* el nombre de Penuel v.31: ... *Jacob llamó a aquel lugar Penuel* pues (se dijo): *He visto a Dios cara-a-cara* (*wăyīq<sup>e</sup>rā<sup>3</sup> yă<sup>2</sup>qōb šēm hāmāqōm p<sup>e</sup>nī'ël kī rā<sup>t</sup>tī<sup>i</sup> <sup>e</sup>lohîm pānîm 'ël pānîm*), nombre que sintetiza el encuentro con *Dios* en un mirar más allá de la luz del *ser*, en el *despertar* de la *vigilia*. El *penuel* tiene además a nuestro juicio, desde su estructura compositiva, la cualidad de permitir entender cómo en el pensamiento de Levinas la carga fenomenológica contenida en la idea de *Dios* se concretiza en el *rostro* del *otro*, ya que el nombre dado por Jacob al lugar de encuentro, funde en una sola palabra el *pānîm* ético y la excendencia del *Infinito*<sup>468</sup> encerrada en la idea de *Dios* propuesta desde

---

<sup>467</sup> El tema de la *vigilia* Levinas lo trata en un artículo publicado en *De Dios que viene a la Idea* titulado precisamente *De la conciencia a la vigilia*. Para Levinas en este artículo, en el yo presente a sí mismo no desde la *conciencia trascendental* que es la objetualización de sí, sino desde el *despertar*, vela una diferencia entre lo mismo y lo mismo irreductible a la identidad que permitirá, por la referencia original de la conciencia en su más íntima identidad a lo *otro*, pasar de la sincronía a la diacronía y de la significatividad a la no-significatividad: "Nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del no-fenómeno, de lo no-representable: testimonio anterior a la tematización, que testifica un «más» - *despertando* – un «menos» al-que-subvierte-o-inspira, de «la idea de lo Infinito», de «Dios en mí»; y después el no-sentido de una huella indescifrable caos del *hay*. Diacronía no sincronizable". Levinas E., *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.47, Nota 24. El mirar (*r'h*) de Jacob a *Dios* más allá de la luz, sugiere que el encuentro es irreductible a la identidad y permite descubrir la referencia original de la conciencia a lo radicalmente *Otro*.

<sup>468</sup> Es el paso que se dará en la filosofía levinasiana de la negatividad de la no-presencia del *Infinito* a la positividad de la acción responsable por el *otro* desde el encuentro con su *rostro*: "Lo excepcional de este modo de señalarse consiste en ordenarme hacia el rostro del otro. Mediante esta orden que es una ordenación la no-presencia del Infinito no es una figura de la teología negativa. Todos los atributos negativos que enuncian lo



'él contenido en el *ʿlohîm* como nombre divino. El término *Penuel* encierra pues rostro y trascendencia<sup>469</sup> y es un caso paradigmático de la vinculación que se da en la biblia hebrea entre el *rostro* y la idea de *Dios*. De esta manera, la vinculación del *ʿlohîm-yhwh* y el *pānîm* se hace proximidad desde el *Penuel* (*p<sup>e</sup>nī'ě*), transfiriéndose al *rostro* las características de aparición del nombre divino, con las implicaciones fenomenológicas de crítica onto-epistemológica que esto conlleva. Al mismo tiempo, la identificación permite fijar el encuentro más allá de lo teológico, en el plano de la relación ética, manteniéndose el imperativo desformalizado que describe la dependencia del yo en su encuentro con lo radicalmente Otro.<sup>470</sup> Así pues, la relación dada en la tradición bíblico-religiosa de Levinas como experiencia pre-filosófica, entre el *pānîm* y la idea de *Dios*, sugiere, para su pensamiento, la concretización de la idea de *Dios* en el *rostro* del *otro* que me llama. Pasemos ahora, en nuestro último apartado, a buscar sugerencias, en esta misma tradición, de un mandato dado en el encuentro con el radicalmente Otro que fundamente pre-filosóficamente, en Levinas, su heteronomía ética.

### c) Idea de Dios y Mandato

Habiendo encontrado en el *pānîm* hebreo desde el *db'r* y el *qr'*, la sugerencia de un modo de relación distinto situado más allá de la visión sincrónica del *ser*, que nos ha permitido la relación con lo absolutamente *Otro*, y habiendo descubierto también desde el *penuel* en la relación *cara-a-cara*, la sugerencia de la identificación del *rostro* con el *Infinito*, y, por consiguiente, la transferencia al *rostro* del *otro* de los contenidos fenomenológicos

---

más allá de la esencia se tornan positividad en medio de la responsabilidad, se trata de una respuesta que responde a una provocación no tematizable". Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p.56.(26).

<sup>469</sup> La *illeidad* propuesta por Levinas justo en el momento en que en su pensamiento se pasa de la negatividad de la no-presencia del *Infinito* a la positividad de la acción responsable por el *otro*, se aproxima al *encuentro* y a la *trascendencia* contenida en el término *penuel*, el cual, como hemos visto, funde en una sola palabra *pānîm + 'él* del *ʿlohîm*, transfiriendo al *rostro* las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Dios*. La *illeidad* también es en Levinas el *rostro* que me manda como huella del *Infinito*: "El infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena [...] El infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella lo que hemos llamado *illeidad*". Ibidem p.57.(27). En el capítulo cuarto ahondaremos más en la consideración del *otro* como *illeidad*, por su vinculación con la idea de *Infinito*, contrastando la consideración de este *otro* como *illeidad* con el *otro* considerado como *alter ego* o *ser-ahí-con* en Husserl y Heidegger respectivamente, o como *prójimo* en Kant.

<sup>470</sup> En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas nos habla de la vinculación dada en el encuentro con el *rostro* del *otro* entre *Infinito* e *imperativo desformalizado*, describiendo cómo se transfiere a la responsabilidad heterónoma que brota del encuentro las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*. Nuevamente el *rostro* es el concepto puente en el paso de la no-presencia de la alteridad fenomenológica a la positividad de la heteronomía ética. Cfr. Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1999. p. 55-59.(25-30).

implicados en la idea de *Dios*, pasamos ahora, situados ya en un nivel ético de encuentro, al estudio del *mandato heterónimo* del *otro* desde la pasividad de la *escucha*, como relación que describe en el origen de todo, la dependencia del *yo*, presupuesto principal de las «génesis pasivas».<sup>471</sup> La absoluta dependencia en el *yo* que Levinas había encontrado ya en la fenomenología de Husserl, toma forma ahora en la relación intersubjetiva,<sup>472</sup> pues la pasividad de la escucha como mandato, es la concretización de las «génesis pasivas» en el encuentro con *otro*. En este sentido, la ética sería un tropo imprescindible para decir la exposición a la alteridad,<sup>473</sup> pues estaría orientada, desde la heteronomía del mandato, a la descripción de la pasividad originaria en la relación, como si la ética sólo ilustrara este descubrimiento fenomenológico de Husserl desarrollado por Levinas, sin embargo, la crítica fenomenológica a la onto-epistemología surgida desde la racionalidad de la relación intersubjetiva, está intencionalmente unida en el pensamiento de Levinas a una situación práctica:

“A la compréhension, à la signification saisies à partir de l’horizon, nous opposons la signifiante du visage. Les brèves indications par lesquelles nous avons introduit cette notion pourront-elles laisser entrevoir son rôle dans la compréhension elle-même et toutes ses conditions qui dessinent une sphère de relations à peine soupçonnées? Ce que nous en entrevoyons nous semble cependant suggéré par la philosophie pratique de Kant dont nous nous sentons particulièrement près.”<sup>474</sup>

Como ya hemos afirmado, creemos que en este punto Levinas presenta un movimiento parecido a Kant, sólo que la *crítica* a la razón que él hace como *crítica* a la relación noético-noemática y a la relación ser-ente, no le lleva a un formalismo moral

---

<sup>471</sup> “En todo caso, sin embargo, toda construcción, por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad preponderante”. Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, F.C.E., México, 1996 § 38.

<sup>472</sup> “La fenomenología permitirá en la lectura tan particular que hace de ella Levinas, pasar de la ontología a la ética, en concreto, a todas aquellas cuestiones que Husserl había designado como tarea de la fenomenología genética” García Ruíz P. E., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Theoria*, U.N.A.M., México, (2000)10, junio, p.55

<sup>473</sup> Cfr. González R - Arnaiz G., *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, 1994, p.55.

<sup>474</sup> “Oponemos la significación del rostro a la comprensión y a la significación que se capta a partir del horizonte. ¿Bastan las breves indicaciones mediante las cuales hemos introducido esta noción para dejar entrever cuál es su papel en la comprensión misma y cuáles sus condiciones, que proyectan una esfera de relaciones casi insospechadas? Lo que en ellas entrevemos nos parece, no obstante, sugerido por la filosofía práctica de Kant, a la que nos sentimos particularmente cercanos.” Levinas E., *Entre Nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993, pag.22.(22).

autónomo sino a la heteronomía ética. Así, la desformalización presentada desde la idea de *Infinito* se concretizará en el encuentro con el rostro del otro, el cual quedará siempre desde la irrupción con que se revela, más allá de mi comprensión y más allá del cálculo razonable de la bondad formal de mi acto, pues más allá de mi conocimiento y de la autonomía de mi acto, el *otro* se revela y me manda.

Desde estos antecedentes fenomenológicos analicemos pues ahora cómo se sugiere en la tradición bíblica desde el encuentro *cara-a-cara* con el *Infinito*, la pasividad original en la relación desde la escucha (*šm*), y cómo surge desde este encuentro el imperativo heterónimo en el mandato del *otro*.

El *hablar* (*dbr*) y el *llamar* (*qr*) que más allá de la *visión* (*r'h*) median<sup>475</sup> en la relación con el *Infinito*, suponen en la subjetividad la pasividad de la *escucha*, pues es el *rostro* del *otro* el que da inicio a la comunicación.<sup>476</sup> La audición como mediación en la relación intersubjetiva respeta la irrupción del *Infinito* más allá de la actividad sincrónica del ver y refuerza la pasividad supuesta en la relación desde el mandato, pues al *otro* se le escucha y me manda al ser la primera palabra escuchada un imperativo.<sup>477</sup> La *escucha* pues, respeta la alteridad e introduce la pasividad en la relación desde el imperativo escuchado. Al mismo tiempo, la transferencia al *rostro* del *otro* de las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Dios*, hace que el mandato que surge en el encuentro sea un imperativo desformalizado que irrumpe desde el Otro en el momento mismo del encuentro antes de cualquier reflexión. Dicho imperativo se impone en los textos teofánicos ya citados, así, en la manifestación de *Dios* en la zarza de Ex 3,1-13, *lohîm-Yhwh* se manifiesta, más allá de la visión (v.6), en la llamada (v.4) y exige una respuesta desde el imperativo del v.11: *Y ahora ve, yo te envío al faraón...* (*w<sup>e</sup> 'ātāh r<sup>k</sup>āh w<sup>e</sup> 'ēš<sup>e</sup>lāh<sup>a</sup> kā 'ēl pā<sup>r</sup>'ōh...*). El encuentro

---

<sup>475</sup>“Mejor que la comprensión, el *discurso* pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente [...] El lenguaje es una relación entre términos separados”. Levinas E., *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 208.(212). En otra de sus obras Levinas afirma: “Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo, lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.” Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993, p.19.(19).

<sup>476</sup> “El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo...” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 211.(215-216).

<sup>477</sup> “Estar en relación con otro cara-a-cara es no poder matar. Y esta es también la situación del discurso”. Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p.21.(21). Esta primer palabra («no matarás») que como mandato media en la relación intersubjetiva corresponde a una de las diez palabras (*šérēt hād<sup>e</sup> bāīīm*) dichas a Moisés en imperativo (*lō' tīr<sup>e</sup>šāh*) en el encuentro teofánico del Sinaí (Ex 20,13).

comunicativo con el *Infinito* ordena y manda. La orden de *Dios* desde el verbo (*hālāk*) es un imperativo con verbo de acción que irrumpe más allá de cualquier reflexión, pues Moisés escucha y obedece, iniciando la liberación v.8: ... *para liberarle de la mano de los egipcios* (... *hāšīlō mīyād mīš<sup>o</sup>rāyīm*), del pueblo v.7: ... *mi pueblo* (*‘āmī*).

La teofanía de Ex 19,1-20,21 es fundamental para entender la vinculación dada en el encuentro entre *Infinito* y *mandato*. En ella se descubren también los puntos ya anotados que sugieren el modo de relación que Levinas indica para la relación intersubjetiva, así en 19,21 se da un rechazo a entablar la relación a través del mirar: ... *que no traspase los límites para ver a Yhaveh* ( *pēn yēhēr<sup>e</sup>sū ‘ēl y<sup>e</sup>hwāh līr<sup>e</sup>’ōt*), pues el encuentro con *Dios* se da a través de la palabra 19,6: ...*Estas las palabras que tú dirás a los hijos de Israel* (*‘ēlēh hād<sup>e</sup>bārīm<sup>a</sup> šēr t<sup>e</sup>dābēr ‘ēl b<sup>o</sup>nēy yīš<sup>o</sup>rā’ēl*). De esta manera, al dominar el encuentro el *db* se indica en el pueblo una actitud de escucha 19,5: ... *Ahora si escuchas mi voz* ( *w<sup>e</sup>’ātāh īm šāmo’ tīš<sup>e</sup>m<sup>e</sup>’ū b<sup>o</sup>qōlī*), que respeta la manifestación de *Dios* más allá de la visión, en la invocación, e introduce la pasividad desde el imperativo escuchado. Lo comunicado y escuchado en imperativo serán las diez palabras 20,1: ... *Entonces dijo Dios estas palabras* (*wāy<sup>e</sup>dābēr<sup>e</sup> lōhīm ‘ēt kōl hād<sup>e</sup>bārīm hā’ēlēh*) las cuales contienen el «no matarás» en 20,13: ... *No matarás* (*lō’ tīr<sup>e</sup>šāh*), imperativo desformalizado que Levinas interpone entre los términos de la relación intersubjetiva.

El texto del Deuteronomio 5,1-32 que como ya hemos dicho hace alusión a la teofanía del Sinaí, desarrolla un esquema parecido al texto de Ex 19,1-20,21, así en el v.4 retoma la construcción *pānīm ‘ēl pānīm* señalando así el encuentro que se da entre Dios y Moisés en la montaña. El *cara-a-cara* aparece regido nuevamente por el verbo *db* v4: ... *cara-a-cara os habló Yahveh en la montaña* (*pānīm b<sup>o</sup>pānīm dībēr y<sup>e</sup>hwāh īmākēm bāhār*), no siendo por tanto el encuentro motivo de visión, sino de comunicación. La *visión* es aún más relativizada como mediadora del encuentro, desde el *escuchar* ordenado en el v.1: ... *¡Escucha!* *Israel* (*š<sup>e</sup>mā’ yīš<sup>o</sup>rā’ēl*), la audición libera la irrupción de lo totalmente *Otro* de cualquier sincronización representativa, de cualquier imagen, al tiempo que lo escuchado como mandato describe la pasividad de Moisés y del pueblo en su encuentro con lo radicalmente *Otro*. En lo escuchado como norma y precepto, nuevamente encontramos el «no matarás», v.17: ... *No matarás* (*lō’ tīr<sup>e</sup>šāh*), mandato heterónimo que media en la relación intersubjetiva levinasiana. La vinculación del *mandato* a la idea de *Dios* desde la

*escucha*, permite la desformalización del mandamiento.<sup>478</sup> El encuentro con el *Infinito* desde la palabra, impone la escucha en la relación más allá de la visión, y el imperativo pronunciado desde más allá de cualquier imagen representativa, sitúa el mandato en la diacronía, surgiendo así, desde la irrupción de lo totalmente *Otro*, el imperativo heterónimo y desformalizado. Así pues, la heteronomía en la relación intersubjetiva está determinada por la diacronía en el encuentro establecida desde la idea de *Dios*, transferida después desde el *panuel* al encuentro con el *otro*. La escucha mediadora en la relación, más allá de la visión, respeta la irrupción de la alteridad, mientras que lo escuchado como mandato describe la absoluta dependencia del *yo*, presupuesto principal de las «génesias pasivas», y establece la situación práctica como intrínsecamente unida a la relación intersubjetiva, poniéndose así ya las bases de la *subjetividad ética*, objeto de estudio de nuestro tercer capítulo.

Finalmente a manera de conclusión podemos afirmar después de este amplio análisis de textos bíblicos donde el *panîm* aparece como categoría de encuentro, que encontramos en ellos sugeridos los puntos de crítica fenomenológica propuestos por Levinas desde el tipo de racionalidad contenida en la relación intersubjetiva, a saber: un modo de relación entre los términos que más allá de la *visión* es *invocación* desde el *db'r* y el *qr'*, una identificación entre *rostro* e *Infinito* que desde el *p<sup>e</sup>n'ël* transfiere al encuentro con el *otro* las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Dios*, y finalmente desde esta

---

<sup>478</sup> Ya hemos dicho que en la lectura que Levinas hace de Rosenzweig en su obra *Fuera del sujeto*, afirma que en este último, desde el encuentro que se da en su pensamiento entre el hombre metaético y el Dios metafísico, “el amor ordena al amor en el *ahora* privilegiado de su amar”, [cfr. Levinas E., *Fuera del Sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p. 71.(78)]. Esto permitirá a Rosenzweig por la desformalización temporal que media en ese encuentro (ya que el tiempo es determinado en su pensamiento por el acontecimiento que lo esboza) que surja desde el instante del *ahora*, la exigencia de la responsabilidad en la diacronía. Por lo tanto, el mandamiento no brota desde la sincronía de un formalismo moral: “la mitsvá – el mandamiento que mantiene en suspenso al judío – no es un formalismo moral, sino la *presencia* viva del amor, la “temporalización” misma del *presente* o como se dice hoy en día: experiencia original del presente y de la presencia.” Ibidem. 71(78-79). Por consiguiente, el mandamiento, más allá de toda reflexión, surge en el instante mismo del encuentro. Cuando Levinas concretiza el encuentro con el *otro* en el encuentro con el *Infinito* desde el *panuel* o *illeidad*, esta concretización le permitirá situar la relación con el *otro* y el mandato de su responsabilidad por él en la diacronía misma del instante. Por tanto la responsabilidad por el *otro* en Levinas significa también la diacronía en la temporalidad (diacronía contenida en el *hāyāh* que está detrás de su idea de *Dios*), pues indica el instante mismo del encuentro desde el «no matarás» sin mediación de un neutro. La responsabilidad es la unión vivenciada en el instante mismo del encuentro entre la subjetividad y el *otro* como *Infinito*. El «no matarás» que brota en el instante del encuentro nulifica la sincronía del presente de la totalidad. El mandato ético en la relación intersubjetiva no es un imperativo sincrónico, una construcción formal, es más bien una responsabilidad diacrónica que surge en el instante mismo del encuentro con el *Infinito*. Por consiguiente, es necesario que el *otro* se sitúe más allá del *ser* para que el mandato de la responsabilidad por él no surja de la sincronía de un formalismo moral, sino de su interpelación diacrónica. El situar la alteridad en la diacronía desde la idea de *Dios*, permite la desformalización del mandato y por consiguiente la heteronomía.

identificación y desde esta transferencia, un imperativo heterónimo anterior a toda reflexión formal que quiera guiar la bondad del acto.

Una vez estudiado el *Infinito* como idea de Dios <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* y su concretización en el *rostro* del *otro* como *pānîm*, y habiendo descubierto en estas ideas de la tradición religiosa judía en la que Levinas es formado, lo que es fenomenológicamente relevante para la alteridad, articulándolo, desde la *tensión* como clave interpretativa, al discurso filosófico, pasaremos ahora en el tercer capítulo a estudiar cómo desde esta *tensión* fenomenológica la *subjetividad ética* es constituida desde el *otro*. De esta manera, en el capítulo que sigue tomará relevancia como hilo conductor de la constitución de la *subjetividad*, la *temporalización diacrónica* indicada ya desde el *hāyāh* en la revelación del nombre divino, pues el tiempo diacrónico contenido ya en este verbo describe una experiencia del tiempo situada más allá de la sincronía de la temporalidad desde donde habitualmente se mueve el sujeto en la representación de sí y del objeto. La *diacronía del tiempo* romperá la clausura del sujeto descubriéndonos, desde la *sensibilidad*, su *pasividad* y absoluta dependencia respecto de lo *otro* y respecto de lo radicalmente *Otro*. Diacronía del tiempo, sensibilidad y pasividad, descubiertas desde la idea de *Dios* como *Infinito*, pasarán a ser aplicadas después a la relación intersubjetiva por la concretización del *Infinito* en el *rostro* del *otro*, transfiriéndose entonces la diacronía, la sensibilidad y la pasividad a la responsabilidad ética ante el llamado del *otro* en el encuentro, responsabilidad ética sentida en el sí-mismo, antes de toda conciencia objetivante, como *substitución* y *expiación*, mostrándose nuevamente aquí en el *cara-a-cara* con el *otro* la absoluta dependencia originaria y originante del yo respecto de la alteridad desde donde este yo es constituido. *Sensibilidad*, *diacronía*, *pasividad*, *responsabilidad*, *substitución* y *expiación*, surgidas desde la irrupción de lo radicalmente *Otro* nos mostrarán pues un sí-mismo cuya clausura es rota en el encuentro, un sí-mismo cuya derivación fenomenológica es dada desde el *otro*, tal como lo veremos a continuación después de haber hecho este recorrido por la exoexperiencia pre-filosófica de Emmanuel Levinas.

# CAPITULO TERCERO

## LA SUBJETIVIDAD ETICA

“Notre interrogation portant sur *l'autrement qu'être*, pressent dans l'hypostase même du sujet – dans sa subjectivation – une exception, un non-lieu en deçà de la négativité spéculativement toujours récupérable, un *endehors* de l'absolu qui ne se dit plus en termes d'être.” Emmanuel Levinas *Autrement qu'être ou-delà de l'essence*.

En el primer capítulo de esta tesis doctoral hemos estudiado las variaciones a los que Levinas somete el marco conceptual fenomenológico desde la idea de Infinito.<sup>479</sup> Así, desde lo que hemos denominado *fenomenología de la alteridad*, Levinas ha pretendido despejar lo que Husserl llamó *campo infinito de la experiencia trascendental*,<sup>480</sup> liberando así la relación fenomenológica de la racionalidad de la evidencia y manifestación del *ser*. Al mismo tiempo, desde estos nuevos ámbitos descubiertos en la conciencia desde los cuales surge la relación con el infinito, Levinas ha hecho surgir también, más allá de la *mención pura* husserliana que encierra la correlación noético-noemática y más allá también del lenguaje del *ser* considerado como *kerygma* en el fondo de la sincronía de un *fiat*,<sup>481</sup> las condiciones de posibilidad en la conciencia del lenguaje indirecto,<sup>482</sup> pues del Infinito como término de la relación sólo puede hablarse de manera indirecta.<sup>483</sup> Es en este momento, a nuestro juicio,

---

<sup>479</sup> En su obra *De Dios que viene a la idea* Levinas, hablando de las circunstancias fenomenológicas que permiten entender el término *Dios* como una palabra significativa, distingue, de la celebre teleología «de la conciencia trascendental» siempre abocada a un término, el *modo* de relación fenomenológica que se da desde la idea de lo *Infinito*: “Ahora bien, es preciso distinguir entre, por un lado el puro fracaso de no-dar con nada de la mención intencional (*visée*), que todavía incumbiría a la finalidad, a la celebre teleología de la «conciencia trascendental» abocada a un término, y por otro la «deportación» o la trascendencia más allá de todo fin y de toda finalidad: pensamiento de lo absoluto”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 13.(10). Es desde la idea de *Infinito* señalada ya desde Descartes, que Levinas accede a la variación del marco conceptual fenomenológico.

<sup>480</sup> “A diferencia de Descartes, nosotros ahondamos en la tarea de despejar el campo infinito de la experiencia trascendental”. Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, F. C. E., México, 1996, p.77 § 13.

<sup>481</sup> En el capítulo primero ya hemos analizado cómo Levinas vincula en la palabra de lo *Dicho* como lenguaje del *ser*, el proceso del *ser* como esencia, por eso la palabra es *kerigma* en el fondo de un *fiat*.

<sup>482</sup> Como ya hemos dicho Levinas en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, dedica un amplio estudio a “este otro discurso” que surge desde la relación fenomenológica con el *Infinito*, cfr. Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 78-113.(55-99). Levinas une así, al cambio en el modo de relación, una reflexión profunda sobre el lenguaje o el modo en que se dice el no-fenómeno, pretendiendo vincular en el *Decir*, la diacronía, a la palabra.

<sup>483</sup> En el estudio *de la Conciencia a la vigilia* de su obra *De Dios que viene a la idea*, Levinas una vez que ha constatado fenomenológicamente la posibilidad de la idea de *Infinito*: “...como si Dios pudiera contenerse en

cuando *lo judío* toma su verdadera dimensión en el pensamiento filosófico de Levinas, no como añadidura externa que descubre el lado teológico-religioso de su pensamiento, sino más bien tensionándose dentro de la estructura racional del mismo, siendo influencia que lo modifica, la tensión como clave interpretativa que hemos propuesto. Desde esto último, desde esta clave interpretativa se justifica la totalidad del segundo capítulo, en el cual se ha destacado en los textos bíblicos analizados, sólo lo fenomenológicamente relevante. Así, el análisis del *ʿlohîm-yhwh* como idea de *Dios* y del *panîm* que está detrás del *cara-a-cara* como concretización de la idea de *Dios* en el encuentro del *rostro* del *otro*, no ha sido sino un estudio sobre la posibilidad de la *alteridad* desde donde la *subjetividad* será constituida. Toca ahora en este tercer capítulo describir cómo la *subjetividad* es constituida desde esta *alteridad*, es decir, cómo es fenomenológicamente constituida desde la idea de *Dios*<sup>484</sup> y cómo es éticamente constituida desde el encuentro con el *rostro* del *otro*. Lo primero nos llevará por un camino deconstructor del sujeto desde el que, por la irrupción de lo totalmente *Otro*, se abrirá la unicidad del sí-mismo rompiéndose la clausura del sujeto onto-epistemológico, la idea de *Infinito* permitirá también, en la unicidad del sí-mismo, la modificación de la concepción sincrónica de la temporalidad y el descubrimiento de dimensiones nuevas en el yo como la *sensación pasiva*,<sup>485</sup> desde la que se establecerá el

---

mí...”, afirma de ello: “...nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del no fenómeno, de lo no-representable: testimonio anterior a la tematización [...] no-sentido de una huella indescifrable [...] significatividad enigmática y, solo así, significado más allá del ser”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.47. Nota 24.(51. Nota 24). Esta equivocidad enigmática de la palabra apuntada ya en la no correspondencia entre sujeto y modificador dentro de la estructuración semántica de la frase metafórica, es una de las facetas del *Decir* levinasiano tal como lo hemos visto en el capítulo primero.

<sup>484</sup> Muy distinta será la idea de *Dios* en Kant, pues al moverse éste bajo un esquema epistemológico, *Dios* será un *concepto puro de la razón* que se aplicará al entendimiento en función de conferir la máxima unidad al conocimiento que procede de este, unificando así los actos del entendimiento en una totalidad absoluta. La idea de *Dios* en Kant, como veremos en el capítulo cuarto de esta tesis, describe una teología envuelta por una onto-epistemología, así, contrariamente a Levinas, la idea de *Dios* para Kant no está al inicio del proceso como *alteridad*. Para Kant, *Dios* es un postulado de la razón situado más allá del entendimiento pero pensado dentro de la sincronía del pensamiento, distorsión y apéndice de las construcciones del entendimiento. Así, aunque la idea de *Dios* se halla en Kant fuera de los límites de toda experiencia posible, sin embargo, en cuanto *idea pura* de la *razón* está subordinada al *entendimiento*, siendo un *objeto en idea*, no en realidad. Para Levinas el *Infinito* se encuentra en el inicio del proceso, teniendo que ver con la *sensibilidad* antes que con el *entendimiento*, el *Infinito* se siente, más allá de toda sincronía, en el encuentro del *rostro*. El encuentro con el *Infinito* y su proximidad fenomenológica con el *rostro* ya ha sido apuntada en los encuentros teofánicos vistos en el segundo capítulo. Así, pues, en Kant la idea de *Dios* tiene una función epistemológica regulativa en cuanto orienta al entendimiento hacia un punto en el cual convergen todos sus actos, mientras que en Levinas la idea de *Dios* rompe cualquier totalidad epistemológica y establece, desde la categoría de encuentro, una regulación heterónomamente ética por su proximidad con el *rostro* del *otro*, regulación, esta última, que está más allá del uso práctico formal que la realidad de un ser superior suscita en el pensador de Koenigsberg. En Kant no se puede hacer una experiencia de lo radicalmente *otro*, porque la experiencia esta orientada al objeto, en Levinas la experiencia está orientada al encuentro.

<sup>485</sup> Levinas unirá, en la determinación de *lo subjetivo*, la *sensibilidad* y la *diacronía* del tiempo, siendo a nuestro juicio, esta última, la clave desde donde la identidad del yo explota y el yo se abre: “En la conciencia de sí ya no



contacto con lo radicalmente *Otro*. Lo segundo nos permitirá, por la proximidad dada entre *Infinito* y *rostro*, y por la transferencia de las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Dios* al encuentro con el *otro*, describir propiamente la *subjetividad ética* desde un *imperativo diacrónico* ante el encuentro con el *rostro* del *otro*, uniéndose así el discurso de este capítulo a la pasividad y el mandato vistos en la parte final del segundo capítulo, empalme desde donde se justifica el análisis a realizar en este tercer capítulo de lo fenomenológicamente relevante en las ideas hebreas contenidas en la *expiación* y *substitución*, como términos que explican lo que Levinas entiende por *subjetividad ética* pasivamente constituida. *Substitución* y *expiación*, ideas que describen la *subjetividad ética*, tienen que ver con el *imperativo desformalizado* anterior a toda reflexión y con las ideas fenomenológicas de *pasividad* y *temporalidad diacrónica* que median en el encuentro intersubjetivo. Así, el compromiso por el otro hasta el *sacrificio*<sup>486</sup> se contrapone al en-sí del ser y a la sincronía de su *conatus essendi*, siendo una responsabilidad por lo ajeno más allá de toda formalización. Dicha heteronomía está determinada pues, por la diacronía establecida desde la idea de *Dios* y es pasivamente recibida desde el imperativo escuchado. Así, *Substitución* y *expiación* suponen para su articulación dentro del discurso filosófico, las ideas fenomenológicas de *diacronía* en el encuentro y *pasividad* en el mandato.

Este capítulo, por tanto, pretende describir qué entiende Levinas por *subjetividad* descubriéndose que “subjetividad” es un concepto *relativo* pues depende de otro principal desde el que irán surgiendo los contornos de su significación.<sup>487</sup> La *subjetividad*, por tanto, no es un concepto *autorreferente* que surja desde sí mismo, es más bien un concepto *referido al Otro*, concepto cuya significación sólo se esclarece a la luz de lo radicalmente *Otro*. Así pues, en la medida en que el *Otro* irrumpe por la ruptura del ser y el tiempo de la esencia, se delinearán, para la *subjetividad*, los trazos de su propia significación. El delineamiento de los

---

hay *presencia* del yo a sí-mismo, sino senescencia. Es en tanto senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo -tiempo perdido y sin retorno- es diacronía y me concierne. Esta diacronía del tiempo [...] es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud. El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el «yo» le viene de fuera a su pesar...” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia...*p.106.(88).

<sup>486</sup> “Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad”. Levinas E., *Entre nosotros, Ensayos para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia, 1993, p.10.(10-11).

<sup>487</sup> “El pronombre relativo se usa para conectar un sustantivo con una oración la cual de algún modo califica su significado” Dana E.-Mantey J., *Gramática Griega del Nuevo Testamento*, Casa Bautista de Publicaciones, U.S.A., 1999, pag. 121. Encontraremos este esquema más adelante cuando Levinas afirme que *la subjetividad significa la excepción de lo otro que el ser*, creemos que *lo otro que el ser* califica, como oración principal, a la *subjetividad*, siendo esta última, en su significación, relativa a la *excepción de lo otro que el ser*.

contornos fundamentales de la *subjetividad* está unido, por tanto, a la temporalización del tiempo. De esta manera, la *subjetividad* aflora si fenomenológicamente la *diacronía* es posible, pues la excepción de *lo otro que el ser* constituye a la *subjetividad* desde la *diacronía* en que aparece. Por eso, la primera parte de este capítulo estará centrada en una seria reflexión sobre el tiempo más allá de la sincronía, descubriéndose en la unicidad del sí-mismo desde la irrupción de *lo-otro-que-el-ser*, una temporalización del tiempo como *diacronía*. Esta temporalización del tiempo desde el *Otro* nos permitirá descubrir dimensiones nuevas en el *yo*, pues la relación de este *sí-mismo* con ese «profundo en otro tiempo» se dará desde una «experiencia otra» más allá del presente de la representación. La relación se establecerá desde la *sensación*, la cual pretende recuperar más allá de la sincronía del nombre, la verbalidad originaria del sentir en la relación que el *Otro* establece en la unicidad del sí-mismo. A esta temporalización del tiempo como *diacronía* desde la verbalidad originaria del sentir ante la irrupción de lo radicalmente *Otro*, se unirá el estudio de la *subjetividad pasiva*, pues lo que el *otro* hace sentir al *yo* en la *diacronía* sólo se entiende desde una actitud pasiva. De esta manera, en esta primera parte, la *diacronía*, la *sensación* y la *pasividad* surgidas por la irrupción de lo radicalmente *Otro*, son los antecedentes de la *hipóstasis del yo* dados en la *vivencia sensible*. Estos tres elementos determinan pues al *yo* y nos permiten descubrir cómo la *subjetividad* es fenomenológicamente constituida desde la idea de *Infinito*, nos permiten también establecer, por su vinculación con el *Decir*, la apertura de la *subjetividad* más allá de la clausura del sujeto, pues la equivocidad de la aproximación en el *Decir* es el indicio del *Otro* en la unicidad del *sí-mismo*, seña inequívoca de la oportunidad de otro modo de relación más allá de la clausura.

En la segunda parte de este capítulo, tomando en cuenta la posibilidad de un nuevo modo de relación en el *yo* apuntado en el *Decir* por la equivocidad enigmática del *Infinito*, así como la aproximación de éste último al *rostro del otro*<sup>488</sup> dada en el pensamiento levinasiano, se estudiará propiamente la *subjetividad ética* en el *encuentro* con el *otro*, y esto desde la influencia fenomenológica que la *diacronía*, la *sensación* y la *pasividad* surgidas desde la idea de *Dios*, suscitan en dicho *encuentro*. La *subjetividad ética* levinasiana supone en la relación, la *diacronía* y la *sensación pasiva*, transfiriendo al *encuentro* las implicaciones fenomenológicas contenidas en lo radicalmente *Otro*. De esta manera, describiremos la

---

<sup>488</sup> En el capítulo segundo de esta tesis doctoral hemos analizado cómo en el *encuentro teofánico* de lucha cara-a-cara de Jacob con *Yhwh*, narrado en libro en Génesis 32,23-31, la tradición judía une en el *panuel* con que se denomina el sitio de este encuentro, *rostro* e idea de *Dios*.

influencia de la *diacronía* abierta desde el *Infinito* en la *responsabilidad* ante el encuentro del *otro*, descubriendo entonces un *imperativo heterónimo no-formalizado* mediando en el encuentro. Al mismo tiempo, supuesta la *pasividad* en la relación desde la escucha, describiremos el paso de la escucha del *rostro* como mandato, a la respuesta responsable como *substitución* y *expiación*, respuesta en donde no obstante la pasividad se sigue manteniendo. Ya hemos dicho que la *substitución* y *expiación*, ideas que describen la *subjetividad ética*, tienen que ver con el *imperativo desformalizado* anterior a toda reflexión y con las ideas fenomenológicas de pasividad y temporalidad *diacronía* que median en el encuentro intersubjetivo desde la idea de *Infinito*. Al mismo tiempo *substitución* y *expiación*, retomando la posibilidad de un nuevo modo de relación apuntado en el *Decir*, describen la *vertiente ética* del *Decir* levinasiano, pues la equivocidad enigmática ante la irrupción del *Infinito* se transforma ahora, desde la limitante de formalizar el referente, en *deserción* y *derrota* de la identidad del *yo* en el encuentro intersubjetivo, así el compromiso por el *otro* hasta el sacrificio que incluyen estos términos, rompe la *clausura del *contus essendi** y describe la posibilidad de la comunicación. En el desarrollo de estos temas transcurrirá este tercer capítulo, no obstante la dificultad estriba en que dentro del mismo discurso levinasiano, en la tematización que hace de estos conceptos, unos a otros lanzan sus destellos, presentándose entonces la dificultad de encontrar un desarrollo lineal de los mismos,<sup>489</sup> así, al hablar del *otro* se hace referencia al *sí-mismo*, como al hablar de la *substitución* se hace referencia a la *diacronía* por citar sólo dos ejemplos. Procederemos entonces con cautela en esta peculiaridad del discurso levinasiano, en el que en la estructuración de los conceptos que diseñan su arquitectónica, unos con otros están interrelacionados. Haremos referencia brevemente, sobre todo al inicio del primer apartado de este tercer capítulo, a cierto tipo de reflexiones gramaticales, sintácticas y semánticas con el fin de entender cómo se subordinan e interaccionan dichos conceptos.

---

<sup>489</sup> “Los diversos conceptos que suscitan el intento de decir la trascendencia se reclaman mutuamente. Las necesidades de la tematización en la que son dichos imponen una división en capítulos, sin que los temas en los que estos conceptos se presentan se presten a un desarrollo lineal, sin que puedan verdaderamente aislarse y no proyectar unos sobre otros sus sombras y sus reflejos” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp.64-65.(37).

## I. LA SUBJETIVIDAD COMO CONCEPTO SUBORDINADO Y RELATIVO

Ya hemos indicado en la introducción de este tercer capítulo la dependencia de la *subjetividad* respecto del radicalmente *Otro*, esto nos permite destacar la importancia del estudio hecho en el segundo capítulo sobre el *ʿlohîm-yhwh* como idea de *Dios*, idea cuyas implicaciones fenomenológicas son transferidas desde el *p<sup>o</sup>ni'el* al encuentro con el *rostro* del *otro*. Será desde esta idea y desde esta transferencia que la *subjetividad* será constituida. Recuértese cómo la idea de *Dios* desde el *ʿlohîm-yhwh* es determinada por la temporalidad del *hāyāh* hebreo tan distinta de la contenida en el *εμι* griego, temporalidad dada en la irrupción de lo totalmente *Otro* desde donde la *subjetividad* será constituida y desde donde se descubrirán dimensiones nuevas en la unicidad del *sí-mismo*. Veamos pues, cómo Levinas, subordina la *subjetividad* a la *ex-cepción de lo otro que el ser* y su irrupción.

Cuando Levinas afirma que la “*ex-cepción de lo otro que el ser significa la subjetividad*”, nos permite establecer como punto de partida que la *subjetividad* es un concepto *relativo*, pues para su descripción depende de uno principal: el *otro* como *ex-cepción*, al cual está *subordinado* y sin el cual no se entiende:

“Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception de l'«autre que l'être» - par-delà le ne-pas-être - signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence.”<sup>490</sup>

Así, la reflexión de Levinas sobre la *subjetividad* es una reflexión sobre el origen del *yo* desde el *otro*. Preguntarse por el *yo* en Levinas no es preguntarse por las condiciones del sujeto en su actividad autoconstitutiva y constituyente, sino más bien, la pregunta sobre la *subjetividad* levinasiana describe la posibilidad del *yo* en su constitución pasiva y fundante desde el *otro*. La pregunta por la *subjetividad* no describe, por tanto, en el *yo*, las condiciones para la *alteridad*, esta pregunta describe más bien a la *alteridad* como única posibilidad del *yo*. Así, desde el *otro* que irrumpe, se delinearán los trazos de la *subjetividad sensible*.

---

<sup>490</sup> “Habrá que mostrar ya desde ahora que la *ex-cepción de lo otro que ser -más allá del no ser-* significa la *subjetividad* o la *humanidad*, el *sí-mismo* que repudia las anexiones de la *escencia*.” Levinas E., *De Otro modo que ser o más allá de la escencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p.51.(21).

En la oración nominal<sup>491</sup> “*la ex-cepción de lo otro que el ser significa la subjetividad*” se da una subordinación semántica de *subjetividad* respecto del primer elemento de la oración, la significación de ésta última esta subordinada a la irrupción de la *ex-cepción*, es decir, a la irrupción de *lo otro que el ser*. Sin embargo, el primer elemento de esta oración nominal no pretende destacar el carácter sustantivo que se indicaría en el “*es*”, al quedar la oración explícitamente nominalizada: *La ex-cepción de lo otro que el ser es la subjetividad*, el primer elemento, más bien, pretende ser superación de la sincronía sustantiva contenida en este verbo, pretende ser diacronía, y desde esta diacronía, significación del *yo* más allá del *ser*. Por tanto, aunque la oración inicial tenga dos sustantivos como elementos principales de su construcción, en realidad el primer elemento es un cuestionamiento del nombre, de la nominalización sincrónica, cuestionamiento desde donde el *yo* obtendrá su primigenia significación. El primer elemento es, pues, nombre que quiere ser *verbo*,<sup>492</sup> en una verbalidad situada más allá del *ser* y su presente, nombre conjugado en otro tiempo, alteración de la gramática del *ser*, conjugación del nombre como significación subordinada del *yo*.

De esta manera, la idea verbal contenida en el nombre: «*ex-cepción de lo otro que el ser*» pretende ser un nuevo *modo* de relación con la realidad más allá de los *modos*<sup>493</sup> de relación expresados en la idea verbal del *ser*. El *otro* como *ex-cepción* está más allá de la claridad del *modo Indicativo* como estado de certidumbre.<sup>494</sup> Los *modos* en que la verbalidad del *ser* expresa su relación con la realidad, sea como pasado, presente o futuro, están determinados por la sincronía del *ser*, y la «*ex-cepción del ser*» que determina la significación

---

<sup>491</sup> Llamamos oración nominal a la oración que establece entre sus dos puntos pivotaes de sintáxis, el nombre y el verbo, un carácter sustantivo, oraciones en las cuales dos sustantivos son yuxtapuestos para indicar una predicación. En algunas de estas oraciones en las que no aparece verbo es supuesto el verbo *ser*, manteniéndose el carácter sustantivo entre ambas partes de la oración, ejem: *David rey bueno* por *David es un buen rey*. Al mismo tiempo, en este tipo de oraciones, el sujeto y el predicado son sintácticamente intercambiables en sus funciones, debido a la equivalencia establecida entre ambos desde el verbo *ser*, ejem: *Un rey bueno es David*.

<sup>492</sup> Recuerdese lo ya apuntado sobre el *pānīm* como *sustantivo de acción* en el capítulo segundo.

<sup>493</sup> “En la expresión de la idea verbal es necesario definir su relación con la realidad: aquello que ha existido, existirá o existe ahora. Por ejemplo, es imposible presentar el pensamiento de un niño corriendo, sin afirmar ora el *hecho* de su carrera – en presente, pasado o futuro – o la *posibilidad* de su carrera [...] Esta *afirmación de relación con la realidad* es el modo. El si la idea verbal sea objetivamente un hecho o no, no es el punto: el modo representa la manera en la cual se concibe el asunto. El representa “una actitud de mente de parte del que habla”. Dana E.–Mantey J., *Gramática griega del Nuevo Testamento*, Casa Bautista de Publicaciones, U.S.A., 1990, p. 159.

<sup>494</sup> “El indicativo es el modo declarativo, que denota una simple aseveración o interrogación. Es el modo de *certidumbre*. Es significativo de un hecho simple, afirmado o del cual se pregunta. La cosa que distingue al indicativo es su independencia de calificación o condición. El representa la idea verbal desde el punto de vista de la realidad. Esta es la actitud de mente expresada, ora la realidad asumida sea un hecho objetivo o no. El indicativo afirma una cosa como cierta pero no *garantiza* la realidad de la cosa. En la naturaleza del caso solamente la *declaración* está bajo consideración” *Ibidem* pag.192.

de la *subjetividad* irrumpe más allá de esta sincronía, estableciendo así un nuevo modo de relación con el *otro*,<sup>495</sup> nuevo *modo* de relación que nos permite descubrir dimensiones nuevas en la *unicidad del sí-mismo*.

Por tanto, después de lo dicho, los dos sustantivos de la oración nominal inicial, desde el imperativo como modo de relación entre ellos, no están conectados en una relación coordinada o paratáctica (παράτατος: arreglada al lado de), más bien la relación de la *subjetividad* con la «ex-cepción de lo otro que el ser» es una relación subordinada o hipotáctica (ὑποτάτος: arreglada bajo) relación subordinada desde donde la *subjetividad* accede a su significación en la medida en que el *otro* irrumpe y manda. Se podría incluso explicar la relación dada entre *subjetividad* y «ex-cepción» desde una conexión relativa,<sup>496</sup> al ser la *subjetividad* en su significación relativa al *otro*, así la completa significación de la *subjetividad* sólo surge si es conectada a la *ex-cepción* de *lo otro que el ser* como oración principal, manteniéndose así la subordinación en la relación.

Habiendo establecido la subordinación de la *subjetividad* respecto de la «ex-cepción de lo otro que el ser», vayamos adelante en la descripción de esta unicidad dependiente, teniendo en cuenta que se delinearán los contornos de su significación en la medida en que el *otro* irrumpe.

Que la ex-cepción de lo «otro que el ser» constituya a la *subjetividad* y nos descubra un *sí-mismo* dependiente del *otro*, nos permite la crítica al sujeto onto-epistemológico y a su racionalidad de la evidencia y manifestación del ser, inaugurándose una forma distinta y anterior de entender la unicidad del yo. Ya en la primer cita de Levinas traída a colación como punto de partida de este estudio, se apuntaba cómo desde la subordinación de la *subjetividad* a «lo otro», el *sí-mismo* repudia las anexiones de la esencia, repudio de sí surgido desde el *otro*. Así, lo «otro que el ser» inquieta al yo como unicidad desde el

---

<sup>495</sup> Una relación situada más allá de la sincronía del presente de la representación, es la relación de *encuentro* con el *Infinito*, relación concretizada en el *encuentro* con el *rostro* del *otro*. Así, en la relación de *encuentro* con el *otro* no media la certidumbre del *modo indicativo* que supone, en la unicidad del sí-mismo, la evidencia y manifestación del ser. En el *encuentro* con el *rostro* del *otro* media el *modo imperativo*, modo de mandato o súplica situado más allá del conocer, mandato desformalizado situado en la diacronía: “El imperativo es el modo de mandato o súplica – el modo de *volición*. Es el genio del imperativo expresar la apelación de voluntad a voluntad. En ordinaria comunicación lingüística la apelación principal es del intelecto al intelecto, pero en el imperativo una voluntad se dirige a otra. El imperativo no expresa ni probabilidad ni posibilidad sino solo intención, y está por tanto, lo más lejos de la realidad”. Ibidem 168. El modo de *encuentro* con el *otro* esta más allá de la realidad expresada por el modo de certidumbre de la sincronía del ser.

<sup>496</sup> “Un relativo es una palabra mediante la cual la completa expresión de una idea es conectada en sentido con la expresión completa de la otra” Ibidem pag. 264.

momento en que, por la irrupción de «esto otro», el *yo* no coincide consigo mismo, desencadenándose entonces, desde la *ex-cep*ción, un camino deconstructor del *yo*. La *subjetividad* como concepto de relación que implica necesariamente la *ex-cep*ción de lo «otro que el ser», es, por consiguiente, la no coincidencia del *yo* consigo mismo, el vaciamiento del *yo* como sujeto:

“Unicité sans lieu, sans l’identité idéale [...] sans l’identité du moi coïncidant avec soi –unicité se retirant de l’essence-...”<sup>497</sup>

La irrupción del *otro* desencadena pues el vaciamiento del *sí-mismo*, una *epojé* del *ser*<sup>498</sup> por la puesta entre paréntesis en el *yo* de todo lo que es. Reducción de la reducción dada desde el *otro*<sup>499</sup> que pone en entredicho la autocomprensión trascendental y cerrada del *sí-mismo*. Des-nucleación de la propia atomicidad de lo uno, llegada a la nada de *sí* donde se encuentra el *otro*, puesta entre paréntesis del *ser*, de su sincronía y su significatividad. Unicidad sin lugar, posibilidad de apertura y relación más allá de la clausura del sujeto, *diacronía* de la temporalidad, *sensación* contra representación, *pasividad* antes que actividad, superación de lo *Dicho*, *encuentro* antes que *conocimiento*. Apertura del *yo* al *otro* y al *Infinito*. Todo este giro en el *yo* es provocado desde la subordinación de la *subjetividad* al *otro*, subordinación desde donde brotará su significación. La *subjetividad* indica, pues, que por debajo del sujeto hay en el *yo* algo más que lo constituye como *yo* y que es su posibilidad: el *otro* como *ex-cep*ción. *Ex-cep*ción que a su vez nos permite recuperar dimensiones olvidadas en el *yo*, dimensiones que describen la *subjetividad* del sujeto y que veremos a continuación. Desde lo «otro que el ser» se irán pues delineando los contornos de un *sí-mismo* descrito más allá del sujeto, más allá de la identidad del *yo* consigo mismo.

---

<sup>497</sup> “Unicidad sin lugar, sin la identidad ideal [...] sin la identidad del *yo* coincidiendo consigo mismo, unicidad que se retira de la esencia.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p.52.(21).

<sup>498</sup> El lenguaje es evidentemente husserliano, recuperándose en este párrafo el retorno de Levinas a Husserl para superar a Heidegger desarrollado en el primer capítulo de esta tesis. Respecto de la *epoje* del *ser* como vaciamiento del *yo* traemos a colación un texto ya citado: “¿Es el propio sujeto quien ha cavado un vacío en forma de ideología entre él y el ser? ¿Este vacío [...] no deriva de una interrupción de la esencia, de un no-lugar, de una «utopía», de un puro intervalo de la *epojé* abierta por el desinterasamiento? Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* pag. 22.(21).

<sup>499</sup> “La Reducción será, ante todo [...] despertar la vida [...] Una vida ciertamente denominada por comodidad existencia absoluta, pero cuya absolutidad va a ser ab-solución, estar despejado, despertar o alerta que expone «lo reducido» a nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo remanente o que retorna bajo las identidades ideales, reactivando intenciones adormecidas, reabriendo horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad”. *Ibidem* pag.49-50.(53-54).

Por tanto, sólo si surge «lo otro» por la ruptura del *ser* y el *tiempo* de la esencia, hay posibilidad de que la *subjetividad* aflore:

“Mais comment, au point de rupture – encore temporel et où il se *pasee* de l’être - être et temps tomberaient-ils en ruine pour dégager la subjectivité de son essence? La tombée en ruine et le dégagement ne durent-ils pas, n’adviennent-ils pas dans l’être?”<sup>500</sup>

La *subjetividad* establece, pues, una relación de subordinación respecto de lo *otro*, ya que en la medida en que el *otro* irrumpe fenomenológicamente, se delinearán sus contornos. Hablar del *otro* es hablar de la *subjetividad*, desde esta relación de subordinación se define la ambigüedad de su significado, pues es un significado dado desde el *otro*. La ambigüedad estriba en que siempre que se hable del *otro* y de su irrupción fenomenológica, se señalará por contraste la posibilidad y características de la *subjetividad*, así, la posibilidad del *yo* es el *otro*. En la subordinación de esta relación Levinas va definiendo, pues, lo que entiende por *subjetividad*. Centrémonos, por tanto, primero, en la quiebra del *ser* y el *tiempo* de la esencia que permite la irrupción del *otro* desde donde la *subjetividad* será constituida. De esta manera, la reflexión sobre la constitución de la *subjetividad* será primero una reflexión sobre la temporalización del tiempo, temporalización desde donde se describirán dimensiones nuevas en la *unicidad del sí mismo* tal como describiremos a continuación.

---

<sup>500</sup> “¿De qué modo, sin embargo, ser y tiempo entrarían en quiebra para que aflore la subjetividad de su esencia en el punto de ruptura, el cual todavía es temporal y donde se pasa más allá del ser?” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p.52.(22).



## II. LA TEMPORALIDAD COMO HIPÓSTASIS DEL YO

Levinas, pues, en la determinación de lo «otro que el ser» desde donde aflora la subjetividad se enfrentará a la bina *ser-tiempo*, y afirmará que en la quiebra de ésta, la temporalidad guarda otro significado más allá de la *sincronía* dada en la esencia. Es preciso por tanto que la temporalización del tiempo signifique también lo más allá del *ser* y del *no-ser*, es decir lo *otro* en la *diacronía*:

“Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l’histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se représente [...] se synthétise ou se rassemble [...] se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante.”<sup>501</sup>

Así, si surge el *otro* en la *diacronía* por la ruptura del *ser* y el *tiempo* de la esencia entonces surge también la posibilidad de que la *subjetividad* brote. La *subjetividad* aflora si fenomenológicamente la *diacronía* es posible, pues la *ex-cepción* de *lo otro que el ser* constituye a la *subjetividad* desde la *diacronía* en que aparece.

Esta exigencia que surge desde la *ex-cepción* de «lo otro que el ser» y que permite la quiebra del *ser* y el *tiempo* de la esencia, permitirá también en la *subjetividad* constituida desde ese otro tiempo, la relación de este *sí-mismo* con ese «profundo en otro tiempo» más allá del presente de la representación, para que así la *ex-cepción* del *ser* siga siendo *ex-cepción*. De modo que una de las diferencias propuestas desde «lo otro que el ser» en la *subjetividad* respecto del sujeto, es el distinto modo de temporalización del tiempo:

“...peut-il, par-delà la rupture de la diachronie, conserver la relation sans restituer cependant à la représentation ce «profond jadis» à titre de passé écoulé, sans signifier une «modification» du présent et, par conséquent, un commencement, un principe thématizable [...] Peut-il au contraire demeurer étranger à tout présent, à toute représentation et, par conséquent, signifier un passé

---

<sup>501</sup> “Es necesario que en la temporalización en la que, por medio de la retención, la memoria y la historia, nada se pierde; en la que todo se presenta o se representa [...] se sintetiza o se reunifica [...] se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente”.Ibidem pag.53. (22-23).

plus ancien que toute origine représentable, passé pré-originel et anarchique?”<sup>502</sup>

De esta manera, la temporalización del tiempo como *diacronía* indicada desde la ex-cepción de «lo otro que el ser» y sentida por el *sí-mismo*, describirá en Levinas la *hipóstasis del yo* como veremos más adelante. La *sensibilidad* como *sucesión* será el modo de relación establecido por la ex-cepción de «lo otro que el ser» con la *unicidad del sí-mismo*, punto que desarrollaremos también más adelante. Así, desde el carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión, surgirá la *subjetividad* del sujeto. Este carácter inacabado de la sucesión sentida desde la irrupción de «lo otro que el ser», nos permitirá descubrir y describir nuevas dimensiones en el *yo*, tales como la *equivocidad* del *decir* y el ámbito donde, más allá de la sincronización del objeto se dará, fuera de esta sincronización, el *encuentro* con el *otro*. La *ética* y el *encuentro* responsable con el *otro* serán situados pues en este ámbito abierto desde la diacronía, así, la forma de concebir la *temporalidad* determinará el orden de la *acción* pues el mandato surgirá más allá de todo imperativo formal sincrónico.

Es fundamental, por tanto, detenernos en un estudio sobre la temporalización del tiempo, pues la forma de concebir la *temporalidad* sea como sincronización o diacronización determinará la *hipóstasis del yo*, así como el orden del conocimiento y el orden de la acción,<sup>503</sup> surgiendo, según sea el caso, dimensiones distintas en el *yo*. Levinas desde su concepción del tiempo surgida en la ex-cepción de «lo otro que el ser» tendrá la pretensión de situarse en un origen sin principio, anarquía desde la cual se describirá la anterioridad de la *subjetividad* respecto del *sujeto*, la anterioridad del *decir* respecto a lo *dicho* y la anterioridad de la *responsabilidad diacrónica* respecto del *imperativo formal*. La *temporalidad diacrónica* es, pues, el tiempo del *otro*, *temporalidad* que desde la ex-cepción de «lo otro que el ser» nos permitirá entrever el carácter inacabado de la sucesión desde donde se dará, de

---

<sup>502</sup> “¿Puede conservar, más allá de la ruptura de la diacronía, la relación sin por ello restituir a la representación ese «profundo en otro tiempo» a título de pasado transcurrido, sin significar una «modificación» del presente y, en consecuencia, un comienzo, un principio tematizable [...]? ¿O por el contrario, puede permanecer extraño a todo presente y a toda representación de tal modo que, en consecuencia, signifique un pasado más antiguo que todo origen representable, pasado pre-original y anárquico?” Ibidem pag.53.(23).

<sup>503</sup> Estudiaremos pues, aquí, cómo la forma de concebir la *temporalidad* determina el orden del *conocimiento* y el orden de la *acción*, así, la *sincronía* del presente descubre lo finito y la libertad, mientras que la *diacronía* del pasado descubre el Infinito y la no libertad: “El presente, esto es, la esencia que comienza y que termina, comienzo y fin unidos y en conjunción conceptuable; ese presente es lo finito en correlación con una libertad. La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este preciso sentido Infinito” Levinas E., *De otro modo que ser...*p.55.(26). De la temporalidad, sea como *sincronía* o *diacronía* desde donde se determina de manera distinta el orden del conocimiento y el orden de la acción, se generarán también distintos planteamientos acerca de la *hipóstasis* del *yo*.

manera innovadora, la *hipóstasis del yo* más allá de la evidencia del *ser* y del *objeto* que han sido los puntos de partida tradicionales en el surgimiento del sujeto, puntos de partida que en sí mismos suponen una sincronía en su modo de entender el tiempo. Por tanto, la cuestión de la *diacronía* es la cuestión del *otro*, y ambas cuestiones apuntan en el pensamiento de Levinas a la constitución pasiva de la *subjetividad* en nueva hipóstasis. Detengamos pues, bajo estos presupuestos, en un breve estudio sobre la temporalización del tiempo en Husserl, Heidegger y Kant, considerando cómo Levinas, desde ésta accede, por la irrupción del *otro*, a una nueva clave interpretativa del tiempo, clave desde donde se dará una hipóstasis abierta del sujeto.

Adelantemos que Levinas en su concepción del tiempo se aproxima más a Kant que a Husserl o a Heidegger, si bien Kant todavía se mueve en una concepción sincrónica del tiempo, sin embargo se descubren ya en él los esbozos de una cierta *temporalidad diacrónica* que Levinas desarrollará posteriormente:

“Sans recours au truisme qui veut que toute réalité – à titre quelconque reconnue – soit subjective – truisme auquel fait pendant celui qui veut que toute chose à titre quelconque reconnue suppose la compréhension de l'être - Kant, en distinguant lors de la solution des Antinomies la série temporelle de l'expérience d'une part et la série in-temporelle (ou synchrone?) pensée par l'entendement de l'autre, a montré dans l'*objectivité* même de l'objet sa *phénoménalité*: une référence à l'inachèvement fondamental de la succession et, par là, à la subjectivité du sujet.”<sup>504</sup>

La cita alude clarísimamente a Husserl y a Heidegger, a los que haremos referencia a continuación, en un contexto de temporalización del tiempo, al mismo tiempo Levinas encuentra en la fenomenalidad del objeto kantiano un resquicio para la *diacronía* de la temporalidad desde donde se dará la *hipóstasis del yo*, o el surgimiento de la *subjetividad* del sujeto. Detrás de la evidencia del *ser* y del *objeto* aludidos en la cita hay una sincronización del tiempo, a priori desde donde tradicionalmente se determina la asunción del sujeto. La

---

<sup>504</sup> “Sin recurrir a la trivialidad que quiere que toda realidad mediante cualquier título reconocido sea subjetiva, trivialidad a la que sirve de contrapeso aquella que dice que toda cosa reconocida como sea supone la comprensión del ser, Kant, distinguiendo dentro de la solución de las antinomias la serie temporal de la experiencia por una parte y la serie intemporal (¿o sincrónica?) pensada por el entendimiento por otra parte, ha mostrado en la *objetividad* misma del objeto su *fenomenalidad*: una referencia al carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión y, por tanto, a la subjetividad del sujeto.” Ibidem 62.(33-34).

*presencia* en donde se mueve el sujeto trascendental husserliano y el Dasein heideggeriano tienen como fundamento el a priori de la sincronía del tiempo. La variación de este a priori, propuesta por Levinas, dará como resultado una nueva *hipóstasis del yo* y una nueva asunción del sujeto. A continuación presentaremos brevemente la experiencia de la temporalización en Husserl y en Heidegger fundamento de una concepción cerrada del yo, hipóstasis clausurada del sujeto. Pasaremos después a rastrear en Kant las huellas fenomenológicas de una cierta temporalidad diacrónica, para finalmente, desde la irrupción de lo «otro que el ser», concluir con la presentación en Levinas de la temporalización del tiempo como *diacronía* desde la *sensación*, punto de partida de una concepción abierta de la *subjetividad* del sujeto.

### **A) Experiencia del tiempo en Husserl**

El surgimiento de la unicidad del sí-mismo en Husserl desde la autocomprensión trascendental determina, desde la *representación* dada en la intuición, la *sincronía* de la temporalidad, a priori incuestionado en el que se mueve la totalidad del pensamiento husserliano. El surgimiento del sujeto puro desde la *autocomprensión trascendental* de sí-mismo maneja durante todo el proceso una concepción *sincrónica* del tiempo. Así, desde la penetración intelectual esencial (*Wesenschau*) desde donde surge toda intuición y por consiguiente el sujeto trascendental, se da en Husserl el a priori de una sincronía temporal, presente de la presencia. De esta manera será desde los presupuestos establecidos en su filosofía que Husserl aborda el problema del tiempo,<sup>505</sup> siendo su estudio y clarificación la justificación velada del horizonte apriorístico en que se hace presente todo su pensamiento. El tiempo en Husserl será explicado pues, desde el presente de la representación, buscándose y estableciéndose entonces en su estudio fenomenológico, la *temporalidad trascendental* del sí-mismo. Que el tiempo se aborde desde el presente de la representación permite a la filosofía de Husserl partir, para su explicación de la temporalización del tiempo, de la vivencia intencional del tiempo como objeto.

Husserl presenta su estudio sobre la temporalización del tiempo en su obra titulada: *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del Tiempo (Vorlesungen zur*

---

<sup>505</sup> Husserl E. *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Rudolf Boehm (ed), *Husserliana X*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del tiempo*, (trad. española de Agustín Serrano de Haro, Editorial Trotta, Madrid, 2002, 173 pp.).

*Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*),<sup>506</sup> obra publicada en 1928 en edición de Martín Heidegger según una ordenación y composición del texto preparado por Edith Stein en 1917. Las *Lecciones* a las que alude el título de la obra se remontan al curso que Husserl impartió en la Universidad de Gotinga en el semestre del invierno 1904-1905. Este curso conformará la primera parte de *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del Tiempo*. La segunda parte estará conformada por añadidos posteriores al curso y de nuevos estudios complementarios hasta el año 1910. El modo de redacción y composición de la obra ha desencadenado verdaderos estudios de crítica textual.

Husserl pues, en esta obra, respeta los presupuestos fenomenológicos básicos de su filosofía, así, pone entre paréntesis la respuesta dada al origen del tiempo que sitúa dicho origen en un instante inaugural del cosmos. El estudio propuesto por Husserl no corresponde a un tiempo objetivo:

“Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como todo análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo...”<sup>507</sup>

Es la “experiencia fenomenológica del tiempo”, experiencia dada, por tanto, en la inmanencia de la conciencia como tiempo que aparece, la que es objeto de estudio en las *Lecciones* de Husserl:

“Lo que nosotros admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal. Estos son datos absolutos, dudar de los cuales sería absurdo. Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia.”<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> La explicación de la temporalización del tiempo como sincronía dada en la presencia y en la re-presentación, establece el marco horizónico para la descripción adecuada de la vida intencional. No en balde Heidegger en la advertencia previa a la primera edición de las *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del tiempo*, vincula esta conciencia interna del tiempo al *problema* de la *intencionalidad*, así la conciencia originaria del tiempo constituye en acto el discurrir inmanente de la vida consciente, el ejercicio interno de la conciencia.

<sup>507</sup> Husserl E., *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2004,

p.26 § 1.

<sup>508</sup> Idem.

Es pues el descubrimiento, la identificación y el análisis de la experiencia básica del tiempo dada en la intuición, lo que ocupa a Husserl en este estudio, estudio que se preguntará, por tanto, por la esencia básica de dicha experiencia:

“Con estas reflexiones entendemos también la diferencia entre la pregunta fenomenológica – o pregunta de teoría del conocimiento – por el origen de todos los conceptos constitutivos de la experiencia, y entre ellos el concepto de tiempo, y la pregunta psicológica por su origen. *La pregunta de teoría del conocimiento / por la posibilidad de la experiencia es la pregunta por la esencia de la experiencia*, y la clarificación de su posibilidad fenomenológica exige el retroceso a los datos fenomenológicos en que consiste fenomenológicamente lo experimentado.”<sup>509</sup>

En este “retroceso” a los datos fenomenológicos que constituyen la experiencia del tiempo, tiene una importancia fundamental el *ahora* de la presencia. Los datos fenomenológicos de duración que aparecen en la conciencia y que describen una sucesión irrevocable, hacen del *ahora* percibido como «punto-fuente», una posición de privilegio:

“El «punto-fuente» que inaugura el «producirse» del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia «en» la conciencia); un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual.”<sup>510</sup>

El «punto-fuente» o conciencia de *ahora* indica al presente y a la presencia como punto de partida del estudio fenomenológico del tiempo como *objeto*.

Por tanto, en este *ahora* como «punto-fuente», la aprehensión juega un papel fundamental en la vivencia del tiempo:

“Datos fenomenológicos son las aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal en sentido

---

<sup>509</sup> Ibidem § 2 pag. 30.

<sup>510</sup> Ibidem § 11 pag.51.

objetivo aparece. Fenomenológicamente dados están, asimismos, los momentos de la vivencia que de manera especial fundan la aprehensión de tiempo como tal, o sea, los contenidos de aprehensión que acaso sean específicamente temporales.”<sup>511</sup>

Aunque Husserl en esta cita hace referencia a los «contenidos de aprehensión» que fundan la aprehensión del tiempo, sin embargo estos «contenidos de aprehensión», «dato sentido» o simplemente «dato», que constituyen la base ínfima de la percepción, sólo adquieren significación desde la función de aprehensión o «carácter de acto» (el «ahora»), por sí mismos no son intencionales, sino mera afección íntima:

“Los *datos temporales*, o, si se prefiere, los signos temporales, no son *tempora* ellos mismos[...] Los datos temporales «sentidos» no son meramente sentidos; están también «grabados» con caracteres de aprehensión, y a estos pertenecen a su vez determinadas exigencias y legitimaciones...”<sup>512</sup>

Retomando, que la conciencia del *tiempo* sea una pura trama intencional dependiente de la aprehensión y del presente de la presencia, nos aleja de cualquier consideración a posteriori de la temporalización del tiempo,<sup>513</sup> permitiéndonos así condensar

---

<sup>511</sup> Ibidem § 1 pag.27

<sup>512</sup> Ibidem § 1 pag.29

<sup>513</sup> La variación del *a priori temporal* propuesto desde Husserl, por una experiencia *a posteriori de la sucesión* temporal indicada en la *sensación* por la irrupción de la *alteridad*, será la innovación propuesta por Levinas. Así, aunque Husserl rechaza abiertamente cualquier intervención de la *sensación* en la experiencia de la temporalidad, reduciendo la temporalización del tiempo a una pura trama intencional, sin embargo se encuentran ya en él los motivos para una consideración *a posteriori* de la temporalidad en los «contenidos de aprehensión», base ínfima de la percepción desde la cual adquieren aquellos su significado: “Datos fenomenológicos son las aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal en sentido objetivo aparece. Fenomenológicamente dados están, asimismos, los momentos de la vivencia que de manera especial fundan la aprehensión de tiempo como tal, o sea, los contenidos de aprehensión que acaso sean específicamente temporales...”. Husserl E., *Lecciones de Fenomenología de la conciencia Interna del Tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, § 1, p. 27. Así, aunque para Husserl los datos sentidos por sí mismos no son intencionales y son reducidos a mera afección íntima, para Levinas son la oportunidad de acceder a otra manera de entender la temporalización del tiempo, y por lo mismo, punto de partida para otra manera de entender la *hipóstasis del yo*. La anterioridad fundante de lo sentido respecto de la vivencia de la sincronía del tiempo como representación apuntada ya en Husserl, es el punto de partida de Levinas. El punto de partida no es, pues, el presente de la representación sino el pasado de la sensación diacrónica. La experiencia del tiempo no es sólo una sucesión apriorística de representaciones activada desde una síntesis perceptiva. La sucesión no es exclusividad de la representación, hay sucesión, previo al encaminamiento de la sensación al nombre y al conocer, en la verbalidad originaria del sentir dada desde la *sensación*, la cual desemboca propiamente en la diacronía de la temporalidad más allá de la sincronía de la representación. La diacronía de la temporalidad dada en la sensación por la irrupción de lo radicalmente *otro*, marcará el inicio de la *hipóstasis del yo* en Levinas y, por lo mismo, el inicio de la ruptura de la clausura del sujeto.

en un *algo* el fluir temporal, reduciendo la temporalidad al presente, al pasado y al futuro de la presencia y de la re-presentación, reduciéndose pues, la temporalización, al «ahora».

Para este apriorístico fluir temporal es fundamental en las *Lecciones* de Husserl el término de *re-presentación* (*Vergegenwärtigung*), término que determinará desde el *ahora* de la percepción, el pasado como recuerdo y el futuro como expectativa, y que desde la distinción propuesta por Husserl entre *recuerdo primario* y *secundario*, actuará, desde éste último, en completa independencia de la percepción.

Un primer uso de la *re-presentación* como intuición no perceptiva se da en el *recuerdo primario* que como “cola de cometa”, nos dice Husserl, se adhiere inmediatamente a la percepción del caso:

“Lo que sí pertenece a la esencia de la intuición de tiempo es, en cambio, el ser a cada punto de su duración (que nosotros podamos convertir reflexivamente en objeto) conciencia de *lo que acaba de ser*, y no mera conciencia del punto de ahora del objeto que aparece durando.”<sup>514</sup>

El *recuerdo primario* es el inicio del alejamiento o separación del «punto-fuente» o del punto de <ahora> del objeto que aparece.

Un segundo uso de la *re-presentación* como intuición no perceptiva se da en el *recuerdo secundario*, el cual opera con independencia y sin adherirse a percepciones:

“En vista de que a la percepción actual se adhiere la retención, bien sea durante su curso perceptivo, bien sea a continuación de su decurso integro, parece natural empezar diciendo (como ha hecho Brentano): la percepción actual se constituye, sobre la base de sensaciones, como presentación; el recuerdo primario lo hace, sobre la base de fantasías<sup>515</sup>, como re-presentación vicaría, como evocación que re-presenta. Y así como evocaciones, re-presentaciones, se adhieren de inmediato a las percepciones, pueden también las evocaciones o representaciones operar con independencia, sin adherirse a percepciones, y tales son los recuerdos secundarios.”<sup>516</sup>

---

<sup>514</sup> Ibidem § 12 pag.54.

<sup>515</sup> El término « fantasía» que usa Husserl designa el género de los actos intuitivos no perceptivos.

<sup>516</sup> Husserl E., *Lecciones de Fenomenología de la conciencia Interna del Tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, § 14 pag.57.



No obstante, las distinciones hechas por Husserl, la *re-presentación* tiene también el *ahora* como punto privilegiado, de esta manera, aunque el *recuerdo primario* y el *recuerdo secundario* son actos intuitivos no anclados en el presente de la percepción, sin embargo, manejan también una estructura intencional de «presentación» que es paralela a la perceptiva:

“La constitución del recuerdo tiene, como la de la percepción, un punto privilegiado: al punto de ahora de la percepción corresponde un punto de ahora del recuerdo. Nosotros recorremos la melodía en la fantasía, y vamos «como» oyendo, primero el primer sonido, luego el segundo, y así sucesivamente. A cada momento hay siempre un sonido (una fase sonora) en el punto de ahora.”<sup>517</sup>

La “presencia del presente”, el *ahora*, está pues en el núcleo de la *intuición* del tiempo en Husserl:

“A la esencia de la percepción pertenece no sólo el que tenga a la vista un ahora puntual y no sólo el que de su vista despida un «recien-sido», al que, con todo, mantiene «aún consciente» en el modo peculiar del «recien-sido», sino también el que ella pase de ahora en ahora y el que, previéndolo, vaya al encuentro del nuevo ahora. La conciencia despierta, la vida despierta es un «vivir al encuentro del nuevo ahora».”<sup>518</sup>

De esta manera, la *intuición* del tiempo en Husserl desde el *ahora* de la percepción y desde el *ahora* de la re-presentación, *ahoras* que tienen como fundamento la *presencia*, permite la descripción fenomenológica del tiempo como *objeto temporal*:

“El acto constituido, construido a base de conciencia de ahora y conciencia retencional, es *percepción adecuada del objeto temporal*. Pues es desde luego el objeto el que pretende tener diferencias de tiempo, y las diferencias de tiempo se constituyen justamente en tales actos de protoconciencia, retención, protención”<sup>519</sup>.”<sup>520</sup>

---

<sup>517</sup> Ibidem

<sup>518</sup> Ibidem pag. 127-128

<sup>519</sup> La *protención* son los actos intuitivos no perceptivos que apunta al por-venir.

<sup>520</sup> Ibidem § 16 pag.60

El tiempo como *objeto* de la conciencia intencional es, en su duración y devenir, *presencia* desde la protoconciencia, la retención y la protención.

Finalmente añadir que esta protoconciencia, retención y protención que dan «movilidad» a la *intuición* interna del tiempo en Husserl y que pretenden describir la sucesión temporal, se mueven en un paradigma sincrónico e indivisible de representaciones:

“Se trata del pensamiento de que en orden a la captación de una sucesión de representaciones (*a* y *b* por ejemplo), es necesario que ellas sean los objetos enteramente simultáneos de un saber relacional que, siendo por completo indivisible, las reúna en un acto único e indivisible.”<sup>521</sup>

Que la conciencia del tiempo en Husserl sea una pura trama intencional permite condensar en un algo el fluir temporal, reduciendo la temporalidad al presente, al pasado y al futuro de la presencia y de la re-presentación. La sincronía sería entonces la sucesión temporal de representaciones de en un tiempo presencializado, a priori de la temporalidad sincrónica de la representación desde donde se mueve en su autoconstitución y clausura el sujeto husserliano.<sup>522</sup> Así, la conciencia interna del tiempo y su explicación, es una justificación del horizonte cerrado en que irrumpe y se mueve el sistema filosófico husserliano y su yo trascendental, sistema que tiene como punto central de su desarrollo la intencionalidad. No en balde Heidegger en la advertencia previa que hace a la primera edición de las *Lecciones*, vincula la *conciencia interna del tiempo* como complemento imprescindible de la aclaración fundamental del problema de la *intencionalidad*:

“Son decisivas a este respecto la mostración del carácter intencional de la conciencia del tiempo y la clarificación crecientemente radical de la intencionalidad en general. Ya sólo esto convierte a los estudios subsiguientes [...] en un complemento imprescindible a la aclaración fundamental de la intencionalidad que por

---

<sup>521</sup> Ibidem § 7 pag.43.

<sup>522</sup> Nos dirá Husserl en las *Lecciones*: “Nosotros buscamos hacer *claridad* sobre el *apriori del tiempo* explorando la *conciencia del tiempo*, sacando a la luz su constitución esencial y poniendo de manifiesto los contenidos de aprehensión”. Ibidem § 2 pag. 31. El mantenimiento incuestionado del a priori del tiempo en el pensamiento de Husserl, está en relación directa con el *intelectualismo* husserliano dejado intacto por la reducción trascendental.

vez primera se emprendió en *Investigaciones lógicas*. Aún hoy la expresión *intencionalidad* da nombre no a un lema, sino a un *problema* central.”<sup>523</sup>

Heidegger, a quien veremos a continuación, desde la crítica que realiza a Husserl, tendrá una concepción del *tiempo* completamente distinta de la presentada por su maestro, tomando el problema de la sincronía del tiempo como el hilo conductor de la presentación de la totalidad de su pensamiento ontológico. Veamos pues cómo Heidegger desarrolla la sincronía del tiempo como presencia en el *ahora* del *ser*. Apuntemos ya desde ahora, que en ambos el tiempo desde la clausura de su sincronía, no es motivo de vinculación con la alteridad, pues la presencIALIZACIÓN representativa de la sucesión temporal en el *Dasein* o en el yo trascendental siempre será autorreferente, brotará como el espacio abierto para su accionar y para su mutuo representar, no siendo vinculante con el *otro*.

## **B) Experiencia del tiempo en Heidegger**

Como ya hemos dicho, es sabido que Heidegger se aplicó en *Sein und Zeit* a la construcción de una nueva filosofía, concebida como una ontología universal fenomenológica a partir del análisis del *Dasein*. Heidegger tiene claro, desde su perspectiva, que la filosofía anterior a él, fundamentalmente la alemana, ha caído en el olvido del «ser» y se ha refugiado en el sujeto y en sus consecuentes implicaciones, tales como la centralidad del problema del conocimiento y la problemática relación sujeto-objeto. En opinión de Heidegger, con la idea de la conciencia pura, se ha olvidado analizar el «ser» propio, previo de la propia conciencia. La filosofía es entonces para Heidegger, una ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del «*ser-ahí*».

Así, pues, en línea de continuidad fenomenológica, el *Dasein* como ente privilegiado al cual se hace la pregunta que interroga por el *ser*, indica, en la estructura categorial inherente a él, una apertura que irremisiblemente desemboca en el *ser* mismo. Así, desde la *analítica existencial* que pretende descubrir el *ser* de este *ser-ahí*, se descubrirá también, desde sus estructuras constitutivas que indican su fundamental historicidad, el hilo conductor hacia el *ser* y hacia toda comprensión de su sentido:

---

<sup>523</sup> Ibidem pag.17.

“Una analítica del “ser ahí” resulta necesariamente pues, el primer *desideratum* al hacer la pregunta que interroga por el ser.”<sup>524</sup>

La *analítica existencial* como forma de acceso al *ser-ahí* permite la mostración de este sí mismo en su cotidianidad, en su ser fáctico:

“La forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo. Y sin duda debe tal forma mostrar el ente tal como es “inmediata y regularmente”, en su “cotidianidad” “de término medio”. En ésta deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del “ser ahí” fáctico. Es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del “ser ahí” como brota y se destaca por vía preparatoria el ser de este ente.”<sup>525</sup>

En esta cotidianidad Heidegger encontrará el motivo fundamental de toda su filosofía al descubrir en el modo de *siendo* del *ser-ahí* la temporalidad<sup>526</sup> como aquello desde donde el *ser-ahí* comprende e interpreta lo que se dice *ser*:

“El “ser ahí” es en el modo de, siendo, comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el *tiempo*.”<sup>527</sup>

Esta temporalidad no expresa, manifestada en la cotidianidad del *Dasein* será elevada sobre la base más propiamente ontológica, constituyéndose así en el genuino horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del *ser*:

---

<sup>524</sup> Heidegger M., *El ser y el tiempo*, F. C. E., Colombia, 1998, § 5 p. 26

<sup>525</sup> Idem.

<sup>526</sup> Esta *temporalidad* manifestada en la cotidianidad del *ser-ahí* es la condición de posibilidad de la *historicidad*, estructura del *ser* que permite a Heidegger descubrir que la conciencia del sujeto reducido de su maestro Husserl, no domina el tiempo: “El ser de éste [se refiere al ser-ahí] encuentra su sentido en la temporalidad. Pero ésta es al par la condición de posibilidad de la “historicidad” como una forma temporal de ser del “ser ahí” mismo [...] Historicidad quiere decir la “estructura del ser” del “gestarse” del “ser ahí””. Heidegger M., *El ser y el Tiempo*, F. C. E., Colombia, 1998, § 6, pag. 30. Será en este “gestarse” del *Dasein* desde la presencia del *ser* en el horizonte de la *temporalización* del *siendo*, en donde Heidegger fundamenta su crítica a la intuición del sujeto reducido, pues la conciencia no domina el tiempo.

<sup>527</sup> Heidegger M., *El ser y el tiempo*... § 5 p.27.

“Éste [se refiere al tiempo] tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, ha menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del “ser ahí” que comprende el ser.*”<sup>528</sup>

Que el sentido del *ser* del ente que llamamos *ser-ahí* y del *ser* en general, sea la temporalidad, tiene que comprobarse en la exégesis reiterada de las estructuras del *ser-ahí*:

“Como sentido del ser del ente que llamamos “ser ahí”, se muestra la “temporalidad”. Que es así, tiene que comprobarse en la exégesis reiterada de las estructuras del “ser ahí” señaladas provisionalmente, como modos de temporalidad.”<sup>529</sup>

Así, por ejemplo, la *existencia* como primer estructura de la analítica del *ser-ahí* retoma las implicaciones ontológicas de la temporalidad contenidas en el *siendo* del *ser-ahí*:

“El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el “ser ahí”, lo llamamos “existencia”. Y porque la definición de la esencia<sup>530</sup> de este ente no puede darse indicando un “que” de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término “ser ahí”...”<sup>531</sup>

El *ser-ahí* significa pues, el *ser siendo*. Su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, es decir su *existencia*:

“La “esencia” del “ser ahí”, está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, “peculiaridades” “ante los ojos”

---

<sup>528</sup> Idem.

<sup>529</sup> Idem.

<sup>530</sup> Unos párrafos más adelante Heidegger vincula con toda claridad la *esencia* a la *existencia*, alejando a ésta de todo “que” de contenido material: “La “esencia” de este ente está en su “ser relativamente a”. El “que es” (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*). El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente, este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*: *existentia* quiere decir ontológicamente “ser ante los ojos”, una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del “ser ahí”. Ibidem § 9 pag. 54.

<sup>531</sup> Ibidem § 4 pag.22.

de un ente “ante los ojos” de tal o cual “aspecto”, sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo “ser tal” de este ente es primariamente “ser”.<sup>532</sup>

La *existencia* pues, retoma las implicaciones ontológicas de la temporalidad al marcar una continuidad en el ser, se es *siendo*. El tiempo indicado desde esta estructura, se concibe pues, como *siendo* en la sucesión del *ser*. La *existencia* marca la sucesión del *tiempo* y la continuidad en el *ser* (*ser* y *tiempo*). El *siendo* describe cierto movimiento, una sucesión en el *ser* que permanece. El tiempo se concibe como una sucesión que por el *siendo* garantiza la continuidad en la *existencia*, descubriéndose así la función ontológica del tiempo.

La temporalidad existencial dada en el *Dasein* por el *ahí*, confirmada en sus estructuras, es pues elevada sobre la base más propiamente ontológica, constituyéndose en el horizonte de toda comprensión del sentido del *ser*. El tiempo se concibe como una *sucesión* en la que por el *ser* se garantiza la continuidad en la *existencia*, así, el pasado, el presente y el futuro son explicados como instantes continuos por donde el *ser* se desliza. No es pues una temporalidad representada, es más bien, una temporalidad existencial donde las estructuras del *ser-ahí* son, pero son *siendo*. La sincronía temporal dada como presente desde la intuición del sujeto reducido, en realidad no pertenece al ente, sino al *ser* del ente. Así, la temporalidad como presencia permanente del objeto ante el sujeto surgida desde la intuición, que nos conduce al presente de la presencia como realidad actual y en plenitud del pasado (retención) y hasta del futuro (protención), describe más bien la sincronía del *ser* y no la temporalidad de un *ente*, el cual no es realidad dada y concluida, sino proyecto desde su historia narrable. Heidegger no niega la sincronía temporal descrita en la intuición desde la reducción, más bien la transfiere al *ser*, el cual es, fue, y será, devolviendo, mediante esta transferencia al yo como *Dasein*, la fundamental *historicidad* desde donde el *ser* se manifiesta y desde donde surge el horizonte de toda comprensión de su sentido. El a priori de la sincronía temporal de la representación dado en la autocomprensión trascendental de sí mismo en Husserl, se convierte, en Heidegger, en el a priori de la sincronía del *ser* desde donde el sujeto es ontológicamente determinado.

---

<sup>532</sup> Ibidem § 9 pag. 54.

No es pues el sujeto el que presenta al *ser*, sino el *ser* el que se hace presente en el sujeto desde el privilegio ontológico que este último tiene como *Dasein* en su apertura al *ser* desde su temporalidad. En la temporalidad del sí-mismo como *Dasein* se comprende el sentido del *ser* que se hace presente en sus distintas épocas, y del cual el *Dasein* mismo describe uno de sus momentos. La presencia permanente es la del *ser* que se irá haciendo presente en la temporalidad del *Dasein*, por eso en Heidegger, como ya hemos visto, el *ser* es inseparable de la comprensión del *ser* que se desarrolla como tiempo, temporalidad en la cual el *ser* siempre aparece en su sincronía. En la temporalidad existencial del *Dasein* se destacará siempre la sincronización del *ser*, el cual permanece siempre no obstante la contingencia histórica del *ser-ahí*. El *ahí* del *Dasein* marca la facticidad y contingencia desde donde se dará la experiencia existencial de la sincronía del *ser* en el tiempo. La *historicidad* del *Dasein* describe los momentos de la sincronización del *ser* en su eterna presencia, dándole a esta presencia cierta apariencia de movilidad, pues el *ser* en la sincronización de sus distintas épocas permanece inmutable. Así, pues, el *Dasein* es el pretexto de la sincronización del *ser* dentro de su eterna presencia. Husserl y Heidegger se mueven pues, en una concepción sincrónica de la temporalidad, concepción en la que el *ahora* es el motivo fundamental de su explicación del tiempo, el *ahora* de la re-presentación en Husserl y el *ahora* del *ser* en Heidegger, siendo, este *ahora* el punto de partida desde donde surge y se da la asunción del yo como *Dasein* y del yo como sujeto trascendental. Pasemos ahora a Levinas y a su distinta experiencia de la temporalización del tiempo, concepción diacrónica de la temporalidad desde donde se dará una hipóstasis abierta del yo en su encuentro con el *otro*.

### **C) Experiencia del tiempo en Levinas**

Por lo señalado hasta el momento en la investigación podemos recapitular, antes de entrar de lleno en la experiencia del tiempo en Levinas, que en Husserl se da una explicación de la temporalización del tiempo a partir del presente dado en la intuición, siendo el “ahora” re-presentado (*Vergegenwärtigung*) como retención o protención, el que sugiere la sucesión en el tiempo a través de una síntesis perceptiva que recompone la orientación temporal del campo fenoménico describiendo la sucesión de las representaciones. Heidegger, por su parte, más allá de lo representado en la intuición del sujeto reducido, descubre en el sí-mismo como *Dasein*, el privilegio ontológico de su apertura al *ser*, desplazando la presencia inmutable de lo representado, por la experiencia ontológica del *ser*. Heidegger también

descubre en la cotidianidad del Dasein la temporalidad, que elevada sobre la base más propiamente ontológica se constituye en el horizonte de la comprensión del sentido del *ser*, dándose en el Dasein una experiencia existencial en el tiempo, se es siendo. Ambas experiencias de la temporalización del tiempo parten de una concepción del tiempo incuestionada y apriorísticamente pre-concebida que desde la re-presentación o desde el *ser* explican la sucesión del tiempo como una sincronía. Ambas se mueven pues, en la presencia y el nombre, en la cristalización de la sucesión en un algo, en la continuidad. Ya apuntábamos cómo la autocomprensión trascendental del sí-mismo en Husserl supone, durante todo el proceso de su determinación, este a priori sincrónico, sincronía en la que se mueve también el *ser* de Heidegger y en la que el sujeto es subsumido no obstante el “gestarse” del Dasein en su historicidad. A priori de la representación elevado por Heidegger a a priori ontológico del *ser* a través del tiempo.

Esta temporalización del tiempo como sincronía a priori, desde donde realizan su actividad el sujeto trascendental husserliano y el *ser* heideggeriano, es, desde la irrupción de lo radicalmente *Otro*, cuestionado por Levinas. La controversia de la cuestión temporal que se encuentra a lo largo y a lo ancho del pensamiento de Levinas, es en realidad la controversia de la irrupción de la *alteridad* desde donde el sí-mismo será constituido, disyuntiva de la clausura o apertura del *ser* y del sujeto. La temporalización del tiempo presentada por Levinas es el boquete que «lo otro que el *ser*» abre, como excepción, en la sincronía clausurada del *ser* y del sujeto, es un modo nuevo y distinto de relación.

Esta apertura, este modo de relación exige pues una concepción distinta de la temporalización del tiempo, así, la variación del a priori temporal propuesto desde Husserl por una experiencia a posteriori de la sucesión temporal indicada desde la *sensación* por la irrupción de la *alteridad*,<sup>533</sup> será la innovación propuesta por Levinas. Este último, como veremos más adelante, encontrará en Kant los esbozos de otra manera de entender el tiempo, y, de igual manera, aunque Husserl rechaza abiertamente cualquier intervención de

---

<sup>533</sup> La aposterioridad de la sucesión temporal en el pensamiento de Levinas estará marcada por la irrupción del *Otro* indicada desde la *sensación*. Será, por tanto, una sucesión sentida antes de la forma, en la irrupción del *Otro* que pasa. La *sensación* en Levinas describirá un movimiento *ad extra* de la unicidad del sí-mismo en la sucesión dada ante la irrupción del *Otro*. De esta manera, la sucesión sentida en la *sensación* del *Otro* que pasa, se situará en un tiempo dado antes de la forma. *Tiempo sensibilidad y experiencia* términos usados por Kant en la aparición a priori del *objeto* serán reinterpretados por Levinas desde el encuentro con el *Otro*. La irrupción del *Otro* nos permitirá la descripción de un otro tiempo más allá de la forma y una descripción de la *sensación* antes de su encaminamiento hacia el entendimiento de la sincronía del yo.



la sensación<sup>534</sup> en la experiencia de la temporalidad reduciendo la temporalización del tiempo a una pura trama intencional, sin embargo, Levinas encontrará también en él los motivos<sup>535</sup> para una consideración a posteriori de la temporalidad en los «contenidos de aprehensión» ya apuntados. Así, pues, aunque para Husserl los datos de *sensación* por sí mismos no son intencionales y son reducidos a mera afección íntima, para Levinas son la oportunidad de acceder a otra manera de entender la temporalización del tiempo, y por lo mismo punto de partida para otra manera de entender la *hipóstasis del yo* más allá del a priori de la sincronía del presente del *ser* y de la representación. La anterioridad fundante de la *sensación* respecto de la vivencia de la sincronía del tiempo como representación, apuntada ya en Husserl, es el punto de partida de Levinas. El punto de partida no será ya pues el presente de la re-presentación o el *ser* siendo a través del tiempo, el punto de partida será el pasado de la *sensación* diacrónica. La experiencia temporal para Levinas es *diacronía*. La experiencia del tiempo no es sólo una sucesión apriorística de representaciones activada desde una síntesis perceptiva, ni un *ser* siendo a través de las contingencias históricas del Dasein. La sucesión no es exclusividad de la representación y del *ser*, pues hay sucesión, previo al encaminamiento de la sensación al nombre y al conocer, en la verbalidad originaria del sentir que desemboca propiamente en la diacronía de la temporalidad, la cual marca el inicio de la *hipóstasis del yo* en Levinas, y por lo mismo, el inicio de la ruptura de la clausura del sujeto. Levinas propondrá pues, como desarrollaremos a continuación, una experiencia a posteriori de la temporalización del tiempo desde la *sensación* a partir de la irrupción de lo radicalmente *Otro*, así, la temporalización del tiempo como *diacronía* indicada desde la «ex-cepción» de lo *otro que el ser* y sentida por el sí-mismo describirá en Levinas la hipóstasis del yo.

---

<sup>534</sup> No obstante Levinas recuperará del pensamiento husserliano la *Ur-Impresión* desde la que brotará una conciencia no intencional en el sentido de la retención, para proponer desde ella una temporalización del tiempo más allá de toda sincronía: “La impresión [...] No está sincronizada consigo misma: *justamente* pasada en *el momento de venir*.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 80.(57).

<sup>535</sup> Levinas en la siguiente cita, desde la interpretación que hace de Husserl, encuentra en él los esbozos de otra manera de entender el *tiempo* desde la *sensación*: “En Husserl la conciencia interna del tiempo y la conciencia sin más se describen dentro de la temporalidad de la sensación: «sentir es aquello que tomamos como conciencia originaria del tiempo» y «la conciencia no es nada sin la impresión». Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan”. Ibidem. pag. 80.(56-57).

## 1) La Sensación

Ya hemos visto cómo en la vivencia intencional del objeto husserliano, el fenómeno se hace presente en el acto de conciencia dentro de su pureza esencial. Este aparecer de la cosa supone en su manifestación una sincronía temporal, a priori incuestionado de la sincronía del tiempo en donde se mueve permanentemente la conquista del sujeto trascendental. En la conquista de este último converge pues, desde la vivencia intencional, una concepción sincrónica del tiempo desde donde se hace presente la experiencia trascendental. De esta manera, la vivencia intencional del objeto es ya experiencia del tiempo y la temporalización del tiempo es objeto de la conciencia que como presente se mueve en el *ahora* de la percepción, y como re-presentación en el *ahora* de la retención (pasado) y en el *ahora* de la protención (futuro) dentro de una síntesis perceptiva, síntesis que sin necesidad de sensaciones recompone a cada paso la orientación temporal del campo fenoménico. La experiencia es representación dentro de un marco temporal a su vez fenomenológicamente representado. Por su parte, Heidegger crítica ampliamente la deficiente concepción del tiempo de la metafísica del sujeto como presencia permanente del objeto<sup>536</sup> en el acto intencional noético, acertando en recuperar el sometimiento de la unicidad del sí-mismo, desde su historicidad fáctica, a la sucesión del tiempo. La historicidad apuntada en el Dasein elevada sobre la base ontológica le permite a Heidegger descubrir la temporalidad como horizonte de la comprensión del *ser*, el Dasein es siendo en una experiencia del tiempo dentro de la sincronía del *ser*. Este sometimiento de la unicidad del sí-mismo a la sucesión del tiempo será mantenido por Levinas pero en un sentido nuevo, pues para él no es la sucesión por donde se desliza el *ser* como proceso en su verbalización nominalizada, desde donde debe explicarse en primer lugar la temporalización del tiempo, es más bien, en la sucesión de la verbalidad originaria del sentir provocada por la irrupción de lo radicalmente *otro*, sucesión previa al presente del nombre, desde donde brota la explicación de la anterioridad de la temporalización del tiempo como diacronía. Para Heidegger el sí-mismo se “gesta” desde su historicidad dentro de la sucesión temporal del a priori sincrónico del *ser*,

---

<sup>536</sup> Para Heidegger el modelo husserliano de la explicación del tiempo se mueve en el esquema de lo “ante los ojos” y no en el tiempo ontológico de la sucesión del *siendo*. En el contraste de estas dos posturas Heidegger afirma del pasado: “El “ser ahí” es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, es su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le quede “a las espaldas”, por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces obra todavía en él. El “ser ahí” “es” su pasado en el modo de *su ser* que, dicho toscamente “se gesta” en todo caso desde su “advenir””. Heidegger M., *El Ser y el tiempo*, F. C. E., Colombia, 1998, § 6, pag. 30. Crítica la concepción representativa del pasado como lo “ante los ojos” según interpreta que lo entiende Husserl, y recupera el pasado desde el siendo de la existencia donde se gesta el ser-ahí.

para Levinas el sí-mismo se gesta en la sucesión sentida desde el *Otro*. Para Heidegger el ámbito descubierto desde la historicidad del Dasein es el ámbito del *ser* y de toda comprensión de su sentido, para Levinas la sucesión temporal sentida le permite descubrir en el origen del *yo* al *Otro* como ex-cepción del *ser* que irrumpe en la diacronía. Levinas pues, como ya hemos dicho, propondrá la variación del a priori temporal en donde se mueve el sujeto trascendental husserliano y el Dasein heideggeriano, por una experiencia a posteriori de la sucesión temporal indicada desde la *sensación* por la irrupción de lo radicalmente *Otro*, sólo variando este a priori se dará una nueva *hipóstasis del yo* más allá de la clausura del *ser* y del sujeto. Se constituye así, la *sensación* en uno de los elementos principales de ésta hipóstasis, al ser ésta en Levinas, el modo de temporalizar el tiempo desde el *otro* antes de todo presente, en el pasado de la diacronía. Se nos impone pues una reflexión más detallada de la *sensación* en el pensamiento de Levinas como punto de contacto en el sí-mismo, entre la irrupción del *Otro* y la diacronía.

Comencemos diciendo que la *sensación* levinasiana no es lo inmediatamente dado como experiencia en la actitud natural del hombre, ni tampoco la experiencia husserliana purificada que deja fuera los componentes empíricos que se han ido adhiriendo en la vida cotidiana, experiencia en donde después de la purificación resplandece el objeto por sí mismo en su puro manifestarse en la sincronía del presente como fenómeno. La *sensación* levinasiana, en línea fenomenológica, pretende ir más allá de lo inmediatamente dado como actitud natural y de lo experimentado en la sincronía del presente, pues desde la *sensación* Levinas pretende situarse en la diacronía donde se siente y experimenta, no el fenómeno, sino el roce con lo radicalmente *Otro*, situado siempre, este último, en el pasado de cualquier presente.

La *sensación* levinasiana tampoco es la experiencia de la sucesión de la historicidad ontológicamente considerada en la sincronía del siendo o el *Stimmung*<sup>537</sup> (estado afectivo pre-reflexivo) del análisis afectivo heideggeriano,<sup>538</sup> ese abrirse a ser-en-el-mundo pre-

---

<sup>537</sup> “Lo que designamos *ontológicamente* con el término “encontrarse” es *ónticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo. Antes de toda psicología de los sentimientos, que dicho sea de paso es campo que está aún completamente inculto, se trata de ver este fenómeno como un fundamental existencial y perfilar su estructura”. Heidegger, M., *El ser y el Tiempo*, F. C. E., Colombia, 1998 § 29, P.151.

<sup>538</sup> Ya hemos presentado en el primer capítulo de esta tesis como la *fenomenología de la pasividad* hace confluir en el pensamiento de Levinas el análisis genético de Husserl con el análisis afectivo de Heidegger: “Levinas logra hacer confluir el análisis genético de Husserl con el análisis afectivo de Heidegger de una manera sumamente creativa en tanto que articula ambas propuestas en lo que podríamos llamar una *fenomenología de la pasividad*”. García Ruíz P.E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad*, Tesis de

reflexivo abierto por la afección, pues en su abrirse al ser-en-el-mundo la afección del *Stimmung* presupone también una temporalización del tiempo como sincronía. La *sensación* levinasiana se dá más bien en la subjetividad por su relación con una alteridad que irrumpe más allá del presente, en el pasado de la diacronía.

Los antecedentes fenomenológicos de la *sensación* levinasiana en un contexto de temporalización del tiempo son más bien: la *serie temporal* de la *experiencia* distinguida de la *serie intemporal pensada por el entendimiento* indicada por Kant en la solución de las antinomias,<sup>539</sup> y los «contenidos de aprehensión» considerados como mera afección íntima, que están a la base del «ahora» de la percepción en la explicación que Husserl da de la temporalización del tiempo, «contenidos de aprehensión» vinculados evidentemente a los datos hyléticos de las «síntesis pasivas». Para Levinas dicha «experiencia» y dichos «contenidos» que comentaremos brevemente a continuación, son los antecedentes de una experiencia *a posteriori* de la temporalización del tiempo, pues más allá de mera afección íntima indican, más bien, en la unicidad del sí-mismo, su constitución pasiva y fundante desde el *otro*, más allá de la sincronía del presente, en el pasado de la diacronía sentida.

---

Maestría, U.N.A.M., México, 1999, pag. 120. Hemos indicado también cómo el problema fundamental de la *fenomenología de la pasividad* es que confunde en el núcleo mismo de lo pasivo, la «sensación diacrónica» ante el encuentro del *otro* que Levinas recupera desde las «síntesis pasivas» en su retorno a Husserl, con la «afección sincrónica» pre-reflexiva heideggeriana, la cual supone un mundo dado de antemano, dándose entre las dos vertientes que conforman la *fenomenología de la pasividad*, intento explicativo del modo de hacer fenomenología de Levinas, un problema de contradicción en la temporalización del tiempo.

<sup>539</sup> La referencia de Levinas a Kant ya la hemos citado, traigámosla no obstante de nuevo a colación en este intento de fijar en Levinas, los antecedentes fenomenológicos de la *temporalización del tiempo* como *diacronía* desde la *sensación*: “Sin recurrir a la trivialidad que quiere que toda realidad mediante cualquier título reconocido sea subjetiva, trivialidad a la que sirve de contrapeso aquella que dice que toda cosa reconocida como sea supone la comprensión del ser, Kant, distinguiendo dentro de la solución de las antinomias la serie temporal de la experiencia por una parte y la serie intemporal (¿o sincrónica?) pensada por el entendimiento por otra parte, ha mostrado en la *objetividad* misma del objeto su *fenomenalidad*: una referencia al carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión y, por tanto, a la subjetividad del sujeto. “Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 62.(33-34). Levinas en la distinción hecha por Kant en la solución de las antinomias, entre la *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensada* por el entendimiento, encuentra en la fenomenalidad del objeto kantiano un resquicio para la *diacronía del tiempo*. Así, partiendo de las antinomias de Kant, Levinas situará en el carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión, el *encuentro* con el *otro* en un *hic et nunc* descrito más allá del mundo y de la forma. Como veremos más adelante, en el Kant del objeto fenoménico Levinas encontrará, desde la *serie temporal de la experiencia* que muestra el carácter inacabado de la sucesión y la subjetividad del sujeto, una referencia a la relación con lo nouménico, es decir, una referencia a una relación que está más allá de la sincronía del entendimiento.

## a) La experiencia en Kant y su aposterioridad

La experiencia *a posteriori* de la sucesión temporal con la que Levinas pretende superar el *a priori* temporal en el que se mueven dentro de su clausura el sujeto trascendental husserliano y el Dasein heideggeriano, encuentra en Kant sus referencias. *Sensación, tiempo y experiencia* unidos, son conceptos manejados por Kant en relación con el *objeto* como veremos a continuación. Levinas redimensionará estos conceptos al aplicarlos no al *objeto* construido por el entendimiento sino al *encuentro* con lo radicalmente *Otro* situado más allá de cualquier sincronía.<sup>540</sup> *Sensación tiempo y experiencia* se orientarán pues, no al *objeto construido* sino al *otro sentido*, descubriéndose una experiencia *a posteriori* y diacrónica de la temporalidad. Así, mientras que en Kant la *sensación* impulsa hacia la *forma* en un movimiento *ad intra* de la sincronía del sujeto,<sup>541</sup> en Levinas apuntará hacia un movimiento *ad extra* del sujeto más allá de la *forma*. De esta manera, Levinas encontrará en Kant los esbozos fenomenológicos de una cierta temporalidad diacrónica. Analicemos pues, primero, cómo se interrelacionan *sensación tiempo y experiencia* en el discurso kantiano para posteriormente, por contraste, descubrir desde ellos, la peculiaridad de la *sensación* levinasiana en su relación con el tiempo y con lo nouménico.

Kant, contrariamente a Husserl y a Heidegger, vincula el tiempo a la *sensibilidad*, así para él la *experiencia* se construye bajo las formas del tiempo y el espacio como formas puras de la sensibilidad. Será esta vinculación dada en el pensamiento de Kant entre sensibilidad y tiempo la que llamará la atención de Levinas pero en un sentido distinto desde la irrupción del *Otro* en el *encuentro*, como presentaremos posteriormente. En Kant pues la

---

<sup>540</sup> Aunque la *Crítica de la razón pura* traza rigurosamente en Kant los límites entre lo cognoscible y lo incognoscible impidiendo transgredir el ámbito de lo fenoménico, sin embargo esta distinción preserva en Kant mismo el ámbito de lo nouménico como el terreno propio en el que se desarrollará la *razón pura práctica*. Así, alcanzar el mayor bien posible mediante la libertad, guiada esta última por un formalismo autónomo, es la finalidad de la *razón pura práctica*. Levinas al poner el *encuentro* más allá de la sincronía del *objeto* coincide con Kant en situar la relación *cara-a-cara* en el ámbito de lo nouménico, sólo que en Levinas la exigencia ética en el *encuentro* estará más allá de cualquier formalismo moral autónomo construido activamente desde el sí-mismo, en Levinas la exigencia ética brota desde el *otro*, es decir es heterónoma y sentida pasivamente por el sí-mismo antes de cualquier sincronía representativa.

<sup>541</sup> De esta manera, aunque Levinas encuentra en Kant un antecedente fenomenológico para su reflexión sobre la vinculación dada entre *sensación, tiempo y experiencia*, sin embargo no olvida que en Kant la sensibilidad como impresión está orientada al tiempo de lo recuperable en la sincronía del conocimiento: "La impresión se temporaliza [...], retenida, recordada o reconstruida, acumulándose según las formulas kantianas, tan admirablemente fenomenológicas, por la «síntesis de la aprehensión en la intuición» (es decir, en lo sensible que se hace conocimiento) y por las síntesis «del reconocimiento en la imaginación»." Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 82.(59-60).

experiencia surge desde el espacio y el tiempo como *formas puras de la sensibilidad*, veamos pues como se construye esta experiencia en el pensamiento de Kant.

Digamos primeramente que el punto de partida en Kant es epistemológico. Su pensamiento se mueve en una encrucijada por la confluencia dada en su época entre filosofía y ciencias experimentales, encrucijada en la que la cuestión fundamental es la relación que existe entre *experiencia* y *especulación*, entre ciencia-experiencia y especulación–entendimiento puro. Muchas veces la explicación de esta relación difícil, terminaba en una pugna que dejaba enfrentados y en conflicto abierto y excluyente al pensamiento especulativo, que parte de ciertos principios, y al pensamiento empírico que parte de la *experiencia*. Más aún, el embate y el desarrollo de la ciencia dejaban maltrecha a la filosofía, pues la ciencia invadía los campos en otros tiempos colonizados por ella, haciendo el repliegue de la filosofía sobre sí misma cada vez más evidente, dejándola sin campo de estudio y sin objeto. Es en este contexto lamentable para la filosofía donde surge el pensamiento de Kant, para él la lucha entre metafísica y experiencia, entre filosofía y ciencias particulares surge por la invasión mutua de campos y objetos de estudio. De esta manera, la filosofía para Kant obtendrá una posición segura cuando tenga para sí un objeto propio de estudio que no le sea disputado por ninguna de las ciencias. El hecho reconocido como efectivo por las ciencias emergentes no estudiado por ninguna de ellas, punto de partida del pensamiento kantiano, es el hecho mismo del conocimiento humano. Kant, acorde con el desarrollo de la ciencia, se preguntará por las *condiciones* bajo las cuales tiene lugar el hecho del conocimiento, *condiciones* que son propiamente el objeto de su investigación crítica y trascendental, pues éstas están dadas antes de todo conocimiento efectivo como su *prius* necesario. Kant buscará pues, las *condiciones* de posibilidad tanto del conocimiento que surge de la experiencia como del conocimiento que surge de la especulación pura, pues el hecho del conocimiento sólo puede ser explicado por las *condiciones* que le preceden.

Es pues desde esta controversia entre *experiencia* y *especulación* entre lo *sensible* y lo *inteligible* que Kant se pregunta por las *condiciones de posibilidad* de todo conocimiento, estableciendo al mismo tiempo los límites de éste. Kant en la búsqueda de estas *condiciones*, fija la posibilidad de todo conocimiento de *objeto* por parte del entendimiento en la experiencia misma como punto de partida, experiencia que como *sensibilidad*<sup>542</sup> estará

---

<sup>542</sup> “Se llama *sensibilidad* la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece

orientada a la determinación a priori del objeto. Kant descubre entonces que la *sensibilidad* tiene la peculiaridad de recibir lo que la afecta bajo dos formas:<sup>543</sup> el espacio y el tiempo:

“En la Estética trascendental, primero consideramos aisladamente la sensibilidad, es decir, separamos todo lo que el entendimiento mediante sus conceptos en ella pone, con el fin de que no quede más que la intuición<sup>544</sup> empírica. En segundo lugar, separaremos también de la intuición, todo lo que pertenece a la sensación, con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede dar a priori. Se hallará en esta indagación que hay dos formas puras de la intuición sensible, como principios del conocimiento *a priori* a saber: espacio y tiempo...”<sup>545</sup>

La *sensibilidad* pues, como intuición primitiva, traza, desde el *espacio* y el *tiempo* como sus *formas*, los contornos en donde se dibuja el fenómeno, desempeñado, por tanto, una función pre-categorizadora en la aparición del objeto. Será esta unión entre *sensibilidad* y *tiempo* antes del objeto, la que interese a Levinas, pero situando esta relación antes de la forma, recuperando así Levinas, desde Kant, la aposterioridad del tiempo.

Kant sitúa pues, la *sensibilidad*, bajo el imperio de la *forma pura* del tiempo y el espacio, estos, como formas puras de una intuición primigenia en el contacto inmediato con el objeto, son las condiciones a priori, que como *formas*, la *sensibilidad* aporta para la manifestación del fenómeno, por tanto, no son ellos cosas que existen en sí mismas, ni

---

las intuiciones; pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. Mas todo pensamiento debe referirse en último término, directa o indirectamente, mediante signos, a las intuiciones, y por consiguiente a la sensibilidad, pues de otra manera ningún objeto puede sernos dado.” Kant E., *Crítica de la razón pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, pag. 196. La *sensibilidad* mediante la intuición ofrece un contacto inmediato con el objeto antes de toda categorización del entendimiento.

<sup>543</sup> “Llamo *materia* del fenómeno aquello que en él corresponde a la sensación, y *forma* del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede darse *a posteriori* y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.” Idem. Se identifica ya aquí, en la *sensibilidad*, no sólo su contenido a posteriori, sino las *formas* con que ordenará dicho contenido y que serán llamadas *formas puras* de la *sensibilidad*.

<sup>544</sup> La *intuición* en Kant es un elemento capital para nuestro conocimiento, con ella se establece la primera y más inmediata relación con el *objeto*, relación previa a toda categorización del entendimiento. En esta *intuición* Kant distingue la que es *empírica* y se relaciona con un objeto por medio de la sensación estando todavía este objeto indeterminado, y la que es *pura* y se encuentra a priori en el espíritu como forma pura de la sensibilidad. *Espacio y tiempo* serán, en el pensamiento de Kant, una *intuición pura* de la *sensibilidad* previa a toda categorización.

<sup>545</sup> Kant E., *Crítica de la razón pura...* pag.197.

tampoco son propiedades de las cosas en sí mismas, al margen de las estructuras que rigen la manera de representarnos los objetos, espacios y tiempo no son nada. Los objetos no son en sí mismos espacio-temporales, sino que presentan esta propiedad porque nuestra *sensibilidad* tiene la peculiaridad de recibir lo que le afecta bajo estas formas, *espacio y tiempo* son pues *formas puras* de la *sensibilidad*.

No obstante que Levinas encontrará en la unión dada en Kant entre *sensación, tiempo y experiencia*, los esbozos de otra manera de entender la relación del *tiempo* con la *sensibilidad*, sin embargo, la *forma* jala en Kant, la relación sensibilidad-tiempo hacia la representación y hacia la sincronía. De esta manera, se da en Kant, una *sensibilidad* orientada a la *representación*:

“Consiste la *sensación* en el efecto de un objeto sobre nuestra facultad **representativa**,<sup>546</sup> al ser afectados por él.”<sup>547</sup>

Y un *tiempo* que como *forma pura* de la *sensibilidad* se orienta a lo mismo:

“Llamo **representación**<sup>548</sup> pura (en sentido trascendental) aquella en la cual no se halla nada de lo que pertenece a la sensación. De aquí se deduce que la forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra a priori en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llama también intuición pura.”<sup>549</sup>

El *tiempo* es en el pensamiento de Kant, una *intuición pura* de la *sensibilidad* que al dibujar los contornos de la aparición del objeto, se orienta a una representación previa a toda categorización, representación a priori que como forma permite la experiencia de la sucesión de los objetos unos después de otros:

“...El tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación a priori del tiempo no les sirviera de fundamento. Sólo bajo esta suposición podemos representarnos que una

---

<sup>546</sup> Las negritas son mías.

<sup>547</sup> Kant E., *Crítica de la Razón pura...* pag. 196.

<sup>548</sup> Las negritas son mías.

<sup>549</sup> Kant E. *Crítica de la Razón pura...* pag. 197.



cosa sea al mismo tiempo (simultánea), o en tiempo diferente (sucesiva).”<sup>550</sup>

Así, el *tiempo* dado a priori en el espíritu, se orienta pues, por la *forma*, a una representación previa a toda actuación del entendimiento:

“...El tiempo no es ningún concepto discursivo o, como se dice, general, sino una forma pura de la intuición sensible...”<sup>551</sup>

El *tiempo* no es, pues, un concepto, sino una *intuición a priori*, en cuanto constituye una de las *condiciones* de posibilidad de la experiencia, *forma* bajo la cual nuestra sensibilidad recibe y acomoda los datos.

Por consiguiente, después de lo dicho podemos afirmar que Kant sitúa la *sensibilidad* bajo el imperio de la *forma*, pues la *sensibilidad* tiene la peculiaridad de recibir lo que la afecta bajo las *formas puras* del *tiempo* y el *espacio*. Es, por tanto, una *sensibilidad* subordinada a la forma de un espacio y de un tiempo representado. De igual manera, el *tiempo* es sometido desde la *forma* a la representación, emparentándose así Kant, en su presentación del tiempo, con el a priori incuestionado del *ahora* re-presentado (*Vergegenwärtigung*) en la explicación que Husserl da de este concepto, la sucesión se da en Kant desde la representación a priori de la forma. Así pues, en Kant, la *sensibilidad* se asocia al aparecer de la representación del fenómeno en la forma, pues el tiempo y el espacio kantianos como *formas* de esta *sensibilidad*, describen el contorno de la representación del fenómeno. La *sensibilidad* y el *tiempo* como su forma están pues, subordinados, al aparecer del fenómeno en el sí-mismo como sujeto:

“Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y que si suprimieramos nuestro sujeto, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en espacio y tiempo, porque todo esto

---

<sup>550</sup> Ibidem pag. 207.

<sup>551</sup> Ibidem pag. 208.

como fenómeno no puede existir en sí, sino solamente en nosotros.”<sup>552</sup>

Más aún, en ésta última cita se puede entender ya la relación que se da en Kant entre la *intuición* como contorno de la aparición del objeto y la *categorización* del *yo pienso* el objeto de la “apercepción trascendental”, relación de la que surge en Kant la hipóstasis del yo. De esta manera, las *formas puras* de la *sensibilidad*, espacio y tiempo, están orientadas a la unidad trascendental de la apercepción, en donde la *forma* coincide con la *categorización*:

“El *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones [...] La representación que puede darse antes de todo pensamiento se llama *intuición*. Toda diversidad de la intuición, tiene, pues, relación necesaria con el *yo pienso* en el mismo sujeto en quien se encuentra esta diversidad.”<sup>553</sup>

Levinas se situará en su consideración de la *sensación*, más allá de la forma y más allá del movimiento centrípeto al que la *categorización* somete lo dado por la *sensibilidad* desde la unidad trascendental de la apercepción. Para Levinas la *sensación* no apuntará al conocimiento objetivo de lo fenoménico, más bien en un movimiento centrífugo, la *sensación* apuntará a lo nouménico, desde donde se dará una nueva hipóstasis del yo.

De esta manera, Kant se sitúa en su interpretación del tiempo a mitad de camino entre Levinas y Husserl, pues si bien toma la *sensibilidad* que desempeña una función pre-categorizadora como punto de partida de su explicación del tiempo, punto de partida que será compartido por Levinas, sin embargo, al someter la *sensibilidad* a la *forma pura* de un tiempo esquematizado y representado se inclina más hacia la interpretación sincrónica de Husserl de una temporalidad explicada a través de *ahoras* representados. Se da, pues, entre Kant y Husserl en su explicación de la temporalidad del tiempo, una relación directa entre la *forma* y el *ahora* de un tiempo re-presentado (*Vergegenwärtigung*). Para Levinas, por el contrario, desde la *sensación* y el *tiempo* se dará la posibilidad de la ruptura de la sincronía de la *forma* y del *ahora*. De esta manera, para Levinas, el tiempo no será una *forma* de *representación* que regula la *sensibilidad*, para Levinas el tiempo será una *sucesión sentida* previa a toda representación. La *sensibilidad* en Levinas no estará abocada al *presente* de la

---

<sup>552</sup> Ibidem pag. 215.

<sup>553</sup> Ibidem pag. 268.

representación, tendrá más bien otro significado fenomenológico, se relacionará con el *pasado*. Por tanto, si Kant afirma que la noción de tiempo no se forma por su carácter a priori, a partir de la experiencia, Levinas afirmará que sí se puede tener otra experiencia de la temporalidad desde una *sensibilidad* liberada del yugo de la representación, *pasado* que precede al *presente* de la *forma*. Para Levinas la *sensibilidad* del sujeto no está abocada pues, en primer lugar a la *forma* sino a la *deformación*, de esta manera a la consideración del tiempo como forma de la sensibilidad, le antecede una temporalización del tiempo sentida como *deformación* del presente. Levinas descubrirá paradójicamente desde Kant, otra faceta fenomenológica de la *sensibilidad*, como veremos más adelante.

Así pues, Kant parte del presupuesto de un tiempo representado, *forma* a priori de la *sensibilidad*, condición de posibilidad de toda experiencia, en donde la *sensibilidad* sentiría a partir de estas *formas*. Se parte pues de un tiempo formado apriorísticamente desde una sensibilidad que introduce a la forma. Para Levinas, por el contrario, la *sensibilidad* no estará determinada por un tiempo pre-concebido, ella será más bien la posibilidad de otro modo de temporalización del tiempo más allá de la forma representada. La *sensibilidad* en Levinas apuntará, más bien, a una deformación diacrónica del presente por la verbalidad originaria del sentir, la cual siente, más que la forma, la sucesión en *diacronía* en el *ahora* puntual del encuentro del *otro* que pasa. Levinas, desde la *sensibilidad* y el *tiempo*, abrirá el *espacio* fenomenológico de *encuentro* con el *otro*, *encuentro* que quedará más allá de la objetualización sincrónica a la que Kant somete el fenómeno. No es lo mismo *pensar* un *objeto* que *encontrarse* con el *otro*. De esta manera, si en Kant la *sensibilidad* es determinada por la *forma*, en Levinas la *sensibilidad* será la posibilidad de la desformalización, para el primero, como ya hemos visto, la *sensibilidad* apunta a la aparición sincrónico del fenómeno, mientras que para el segundo la *sensibilidad* apuntará, por el aparecer del *otro*, a la irrupción diacrónica de lo nouménico que está más allá de toda sincronía. Para Levinas, efectivamente, se da una vinculación entre *sensibilidad* y *tiempo* pero no desde la *forma*. La temporalidad diacrónica no es *construida* por el *yo*, sino *sentida* desde el *otro*, la *sensibilidad* siente el carácter inacabado de la sucesión por la *irrupción* del *otro* que pasa. En Levinas *tiempo* y *sensibilidad* se unirán, por el *otro*, en la sucesión. La irrupción del *otro* en la sucesión es un *tiempo* que rompe la forma, y es, al mismo tiempo, el fundamento de una experiencia *a posteriori* de la sucesión del tiempo. Para Levinas la relación con el *otro* en el origen será a posteriori, dándose ésta relación en un tiempo complexivamente distinto al de la sincronía del

yo, será éste un tiempo donde se abrirá un espacio de *encuentro* con el *otro* en un *ahora* puntual que pasa. El tiempo en Levinas es, pues, un modo de relación o la ruptura de la autoreferencia del sí-mismo.

Así pues Levinas, tomando como punto de partida la vinculación propuesta por Kant entre *sensibilidad* y *tiempo*, dará inicio, desde el *otro*, a su propia reflexión sobre el *tiempo* y la *sensibilidad*. De esta manera, para Levinas, la experiencia primera no será un tiempo apriorísticamente formalizado, sino la a posterioridad de la sucesión temporal sentida desde el *otro*, no el tiempo representado en la forma, sino la *sucesión* del tiempo que pasa *sentida* por la sensibilidad, no el tiempo que se queda en el presente de la representación en la presencia del fenómeno, sino el tiempo que se va, sucesión previa a la representación, pasado de la forma, *otro* o radicalmente *Otro*.

*Sensibilidad* en Kant y en Levinas modo de relación. En el primero aparición del *objeto*, relación que no es relación, relación del yo consigo mismo. En el segundo irrupción del *otro*, ruptura del yo, apertura como inicio de relación. Exterioridad simulada y representada en el primero, exterioridad sentida en la sucesión en el segundo, indicio de otro tiempo y de otro espacio.<sup>554</sup>

---

<sup>554</sup> Ya hemos afirmado cómo Levinas desde la sensibilidad y el tiempo abrirá el *espacio* fenomenológico de *encuentro* con el *otro*: el *espacio* se abrirá desde la diacronía de un tiempo sentido. Por lo tanto, la noción de *exterioridad* en Levinas en la que se da el *encuentro*, estará unida a su a posterioridad en la experiencia del tiempo. Si hay un otro tiempo hay un otro espacio como lugar de *encuentro* con el *otro* más allá de un tiempo representado. Así pues, la *exterioridad* como *espacio* o *lugar* de *encuentro* en Levinas, surge desde su reflexión *diacrónica* del tiempo. En Kant también el *espacio* abierto desde la sensibilidad como entorno donde aparecerá el objeto, se establece desde su reflexión *sincrónica* del tiempo: "Según la idea de la razón, todo el tiempo transcurrido, como condición del momento dado, se piensa necesariamente como dado. Mas por lo que atañe al espacio, no hay en él distinción alguna entre progreso y regreso, porque constituyen un agregado, y no una *serie*, puesto que sus partes existen todas al mismo tiempo [...] Pero como las partes del espacio no están subordinadas unas a otras, sino coordinadas, una parte no es condición de posibilidad de la otra y el espacio no constituye en sí una serie como el tiempo. Sin embargo, la síntesis de las múltiples partes del espacio, mediante la cual lo aprehendemos, es sucesiva y ocurre por lo tanto en el tiempo y contiene una serie." Kant E., *Crítica de la razón pura*, Edit. Losada, Buenos Aires, 2003 pag. 503. Se da pues, en esta cita de Kant, una vinculación entre un tiempo y un espacio *representado*, en donde la concepción sincrónica del tiempo determina el espacio del objeto. Levinas se da cuenta que hay que variar la sincronía del tiempo para poder variar la dimensión espacial a más allá de la representación del objeto, por eso al poner, desde la irrupción del *otro*, la *a posterioridad* de la experiencia del *tiempo* por encima de la experiencia *a priori* de la *temporalidad*, abre el *espacio de encuentro* con el *otro*. De esta manera, fundamentar una noción de *exterioridad* sólo desde el *espacio*, cuyas partes al estar coordinadas existen todas a la vez, (como en la bina dusseliana centro-periferia), evitando, por lo tanto, la vinculación de tal noción con la diacronía del tiempo, anula toda *exterioridad*, pues las partes al estar coordinadas existen todas en el espacio abierto por la sincronía. La *exterioridad* en Dussel desde la bina centro-periferia se establece, no desde la diacronía del tiempo, sino desde la sincronía del *espacio* abierto por un tiempo representado, por lo tanto, en la arquitectónica de su pensamiento, al usar Dussel la bina centro-periferia, no hablaría de una *exterioridad* sino de lo *Mismo*. El *espacio* en Dussel es dado desde la sincronía representativa del tiempo.

*Sensación, tiempo y experiencia* unidos, son pues, conceptos manejados por Kant en relación con el *objeto*, Levinas los aplicará al *encuentro* con el *otro*, descubriendo una experiencia a posteriori y diacrónica de la temporalidad en la irrupción y en el encuentro con el *otro*. En Levinas la subjetividad es afectada como *encuentro* no como *conocimiento*. El encuentro con el *otro* no se regirá por el conocimiento de los conceptos intelectuales puros, el encuentro con el *otro* surgirá desde una *sensibilidad* que anterior a la *forma*, sitúa el encuentro antes de la evidencia del objeto. La *a posterioridad* de la *sensación* en la temporalización del tiempo pretende recuperar el instante puntual en que el *otro* irrumpe en el encuentro más allá de la sincronía a priori y clausurada del yo. El *otro* irrumpe más allá de toda categorización de la *sensación*, más allá de todo enlace introducido por el entendimiento. El *otro* no es *objeto*, irrumpe más bien en el *encuentro* más allá de toda *forma*. De esta manera, la *a posterioridad* de la *sensación* en la temporalización del tiempo rompe la experiencia introducida por el sí-mismo como objeto, e introduce la experiencia dada desde el *otro* en el encuentro. Por tanto, la experiencia del tiempo en Levinas no se dará desde la *forma* impuesta desde la *sensibilidad* del sujeto, sino en el instante mismo en que el *otro*, al irrumpir, rompe la forma. El enlace no es un priori del yo, sino el llamado puntual del *otro*. La experiencia kantiana que inicia con el tiempo como *forma* de la *sensibilidad*, es rota en el instante en que el *otro* irrumpe. Para Levinas la *sensibilidad* no nos pone en contacto inmediato con el objeto en un movimiento a priori y centrípeto, en una experiencia *ad intra* del sí-mismo, para Levinas la *sensibilidad* nos pone en contacto inmediato con el *otro* en su encuentro, en un movimiento *centrífugo* del sí-mismo, *ad extra* de la identidad del sujeto.

Ya hemos afirmado que, paradójicamente, la experiencia *a posteriori* de la sucesión temporal, con la que Levinas pretende superar el *a priori* temporal en el que se mueven dentro de su clausura el sujeto trascendental husserliano y el Dasein heideggeriano, tiene en Kant mismo sus referencias. Kant, contrariamente a Husserl y a Heidegger, vincula la experiencia del tiempo a la *sensibilidad*, sin embargo, termina orientando esta última a la sincronía a priori de la forma, situación que precisamente Levinas quiere evitar. No obstante, Levinas en la vinculación hecha por Kant entre *experiencia, tiempo y sensación*, encontrará un resquicio para la ruptura de la sincronía y de la forma, resquicio que permitirá la irrupción del *de otro modo que ser* y la hipóstasis abierta del sí-mismo. Kant es, pues, el primer antecedente fenomenológico de la *sensación* levinasiana en un contexto de temporalización del tiempo,

analicemos con más detalle esta antecendencia después de haber constatado la postura kantiana y la levinasiana en la relación dada entre sensibilidad y tiempo.

El punto específico de contacto entre Kant y Levinas hecho explícito por este último, es la distinción que el primero hace en la solución de las *antinomias* entre *la serie temporal de la experiencia* y *la serie intemporal (sincrónica) pensada por el entendimiento*. Distinción fenomenológica del tiempo y su experiencia propuesta por Kant, en la cual Levinas encontrará el esbozo de una manera de temporalización del tiempo que permita la ruptura clausurada del sí-mismo y el surgimiento de la *subjetividad*, por la irrupción del *otro*, irrupción sentida antes de toda sincronía:

“Sans recours au truisme qui veut que toute réalité – à titre quelconque reconnue – soit subjective – truisme auquel fait pendant celui qui veut que toute chose à titre quelconque reconnue suppose la compréhension de l'être - Kant, en distinguant lors de la solution des Antinomies la série temporelle de l'expérience d'une part et la série in-temporelle (ou synchrone?) pensée par l'entendement de l'autre, a montré dans l'*objectivité* même de l'objet sa *phénoménalité*: une référence à l'inachèvement fondamental de la succession et, par là, à la subjectivité du sujet.”<sup>555</sup>

---

<sup>555</sup> “Sin recurrir a la trivialidad que quiere que toda realidad mediante cualquier título reconocido sea subjetiva, trivialidad a la que sirve de contrapeso aquella que dice que toda cosa reconocida como sea supone la comprensión del ser, Kant, distinguiendo dentro de la solución de las antinomias la serie temporal de la experiencia por una parte y la serie intemporal (¿ o sincrónica?) pensada por el entendimiento por otro parte, ha mostrado en la *objetividad* misma del objeto su *fenomenalidad*: una referencia al carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión y, por tanto, a la subjetividad del sujeto.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 62. (33-34).

Es esta referencia al *carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión sentida*<sup>556</sup> apuntado por Kant en la fenomenalidad del *objeto*, la que es retomada y aplicada por Levinas, desde las *antinomias*, a la irrupción del *otro* en el *encuentro*. Levinas inicia así una reflexión sobre el *otro*, el *tiempo* y la *sensibilidad* desde el Kant de las *antinomias*, porque le interesa la relación con el *otro* en el *hic et nunc*, pero no en un *hic et nunc* que como idea de la razón brota a priori para dar unidad a lo aportado por el entendimiento bajo la *idea* de *mundo*, sino en un *hic et nunc* que brota a posteriori del encuentro con el *otro*,<sup>557</sup> *ahora* puntual que pasa<sup>558</sup> y que está en íntima relación con la *sucesión sentida* antes de toda sincronía.<sup>559</sup>

<sup>556</sup> Partiendo de la observación que Kant hace de la cuarta *antinomia* sobre la necesidad de un ente como causa del mundo, en la cadena regresiva que Kant establece entre lo condicionado y su condición en la búsqueda regresiva de este ente, se hace patente la distinción kantiana de *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensada por el entendimiento*. La primera cuando Kant afirma: “Pero una vez que se comienza la demostración cosmológicamente fundándola en la serie de los fenómenos y en el regreso en ésta según leyes empíricas de la causalidad, no es posible apartarse luego de ellas y pasar a algo que no pertenece a la serie como miembro... Ahora bien, si esta relación es sensible y pertenece al posible uso empírico del entendimiento, la condición o causa suprema no puede concluir regreso más que según leyes de la **sensibilidad** y, en consecuencia, más que como pertenecientes a la **serie temporal**... “. Kant E., *Crítica de la Razón pura*, Losada, Buenos Aires, 2003 p. 535–536. La segunda cuando Kant dice: “Sin embargo hay quienes se tomaron la libertad de dar ese salto infiriendo de los cambios del mundo su contingencia empírica, es decir, su dependencia de causas empíricamente determinables, y así se obtuvo una serie ascendente de condiciones empíricas, lo cual estaba perfectamente bien. Pero como en ella no cabía hallar un primer comienzo ni un miembro supremo, se abandonó de repente el concepto empírico de contingencia y se adoptó la **categoría pura**, que luego ocasionó una **serie meramente inteligible** cuya integridad se apoyaba en la existencia de una causa absolutamente necesaria que, en lo sucesivo, no estando supeditada a ninguna condición sensible, quedo librada también de la condición temporal de que ella misma comenzará su causalidad.” Idem. De la primera afirmación de Kant, Levinas toma la *sensibilidad* y la *serie temporal* como los motivos que guían una reflexión del tiempo dado en el encuentro. No obstante, Levinas variará el movimiento *ad intra* del sí-mismo al que Kant somete la *sensibilidad* en la apertura del tiempo y el espacio del *objeto*, y propondrá desde la *sensibilidad* un movimiento *ad extra* del sí-mismo recuperando la diacronía de un *tiempo sentido*, no representado, ante la irrupción del *otro* que pasa en el encuentro. Kant marcha desde la sensibilidad y el tiempo, a la construcción del mundo y del objeto, Levinas a la irrupción del *otro* en el encuentro. En la segunda afirmación de Kant, Levinas encuentra en la serie meramente inteligible como serie temporal pensada, una clave interpretativa desde la que aborda la concepción del tiempo en Husserl y en Heidegger como *ahora* representado, sea desde la conciencia interna del tiempo en el primero, o desde el presente del *ser*, no obstante, las contingencias históricas del Dasein, en el segundo. Por último, toca ya aquí Levinas, desde esta cuarta antinomia kantiana y desde el carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión, la relación, recurrente en su pensamiento, entre idea de Dios, tiempo y sensibilidad, con la salvedad de que dicha relación se da, en el pensador judío, más allá del entendimiento que lleva al objeto.

<sup>557</sup> La reflexión levinasiana de la aposterioridad del tiempo establecida desde una sensibilidad que se orienta *ad extra* del sujeto, pretende situar el *encuentro* con el *otro*, más allá del sí-mismo, en la pasividad y en la diacronía, en un punto que se hace pasado en el momento mismo del *encuentro*. La reflexión levinasiana sobre una experiencia a posteriori del tiempo es la reflexión sobre la posibilidad fenomenológica de la irrupción del *otro*, posibilidad fenomenológica de otro tiempo y de otro espacio en que se da el *encuentro*, *encuentro* situado más allá de la clausura del sí-mismo. La única manera de lograr la relación intersubjetiva en el *encuentro* es socavando los presupuestos en los que se monta la clausura del *ser* y del objeto, y uno de esos presupuestos es la *sincronía representacional* de un tiempo establecido como forma pura del *ser* y del fenómeno, tiempo desde el que se abre un espacio que en su sincronía es clausura y desencuentro.

<sup>558</sup> En Rosenzweig, como ya hemos dicho, Levinas encuentra también otro modo de entender el *tiempo*, más aún, desde la lectura que Levinas hace del primero en su obra *Fuera del sujeto*, es el *tiempo* y su variación como *experiencia viva* lo que permite a Rosenzweig un nuevo modo de entender la relación entre el hombre, el

La regresividad y antecedenencia con que Kant se mueve en la determinación de las ideas cosmológicas contenidas en las *antinomias*, le permitirá a Levinas buscar una relación con el *otro* más allá de la relación establecida con el *fenómeno* en el mundo:

“Voy a denominar *regresiva* la síntesis de una serie por el lado de las condiciones, o sea desde la condición más próxima al fenómeno dado, y así hasta las más lejanas, y *progresiva* a la que, por el lado de lo condicionado, va desde las consecuencia más próximas a las más lejanas. La primera va *in antecedentia*; la segunda *in consequentia*. Por consiguiente, las ideas cosmológicas se ocupan de la totalidad de la síntesis regresiva y van *in antecedentia*, pero no *in consequentia*.”<sup>560</sup>

En las *antinomias* de la razón pura Kant establece pues una reflexión regresiva sobre el tiempo y el fenómeno, reflexión regresiva que será aplicada por Levinas a la irrupción del otro, encontrando Levinas en esta irrupción una relación más profunda con el tiempo en un *hic et nunc*, no del *mundo* sino del *encuentro*, *encuentro* dado en un tiempo que no es

---

mundo y Dios, ideas que desde la sincronía de un tiempo orientado a la forma, tenían ya en el sistema kantiano y en el conjunto de la filosofía occidental un puesto muy definido: “Pero este aislamiento – y es el segundo movimiento del pensamiento de Rosenzweig – no es aún la realidad de nuestra experiencia viva. La inteligencia no puede, sin violencia, romper este aislamiento, mientras que en la experiencia concreta y viva de la humanidad, Dios, el hombre y el mundo están en relación. Es que a pesar del pensamiento totalizante que nada puede contra esta separación, la vida se despliega: una salida de sí de estos mismos elementos: el tiempo. La entrada en relación se lleva a cabo no por el efecto de la mirada sinóptica del filósofo, sino por la vida de los elementos que desbordan sus esencias, que forman el tiempo.” Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparros Editores Madrid, 2002, pag. 70.(77). Rosenzweig es pues el primero que intenta socavar los presupuestos de la filosofía occidental mediante una reflexión sobre la variación del *tiempo*. Para él la temporalidad como *experiencia concreta* y *viva* está determinada por el acontecimiento que la esboza en un ahora puntual que pasa: “También el tiempo es inseparable de estas síntesis originales. Pero no se representa como una “forma pura” y homogénea “de la sensibilidad” sino como determinado por el acontecimiento que lo esboza” Idem pag. 71.(78). Rosenzweig es pues, el que previo a Kant, permite a Levinas intuir que la irrupción del *de otro modo que ser* sólo se puede dar si se rompe la sincronía clausurada y a priori del *tiempo*, desde una *experiencia concreta* y *viva* de este. En este punto específico, Levinas sigue a Rosenzweig, pues al variar este último el *tiempo* más allá de una forma homogénea de la sensibilidad, puede establecer desde la *vida* como *tiempo* o como *experiencia viva*, una relación distinta con *Dios* y con el *otro*, recuperando Rosenzweig la relación con *Dios* y con el *otro* como una *religión* en el sentido de estar ligado o en relación con, antes de toda filosofía: “¡La vida, milagro de los milagros, hecho original de la religión! Dios entra en relación con el mundo y el hombre, el hombre entra en relación con el mundo. La *religión* no es aquí una “confesión”, sino la trama o el drama del ser, anterior a la totalización de la filosofía.” Idem 70.(77). *Religión* es para Rosenzweig una relación con el otro, con Dios y con el mundo más allá de toda sincronía, relación dada desde un *ahora* puntual del *tiempo*. De igual manera, Levinas también desde la variación de la temporalidad sincrónica a priori, por una *temporalidad diacrónica a posteriori*, descubrirá en el sí-mismo un nuevo modo de relación con el *otro* desde su irrupción. Este movimiento es sugerido en Levinas por Rosenzweig y desarrollado fenomenológicamente desde el Kant de las *antinomias*. Ambos son el antecedente próximo en Levinas de una temporalización del *tiempo* como diacronía desde una sensibilidad orientada *ad extra* del sí-mismo, por la irrupción del *otro* en el encuentro.

<sup>559</sup> Vuelve, en estas afirmaciones, el *tiempo* a determinar el *espacio*, abriéndose desde esta diacronía el *espacio* para el *encuentro*.

<sup>560</sup> Kant E., *Crítica de la Razón pura*, Edit Losada, Buenos Aires, 2003 pag. 502.



presente sino pasado. El *hic et nunc* del encuentro desde la aposterioridad de la sucesión sentida en la sensación ante la irrupción del *otro*, se contrapone a cualquier *ahora* construido como una sincronía a priori desde el entendimiento o desde la razón,<sup>561</sup> pues el *encuentro* se da en un *ahora* puntual que pasa. Como ya hemos dicho, la concepción de la temporalización del tiempo como diacronía o sincronía determina para siempre el espacio que se abre para el *otro*, o para el fenómeno, o para el conjunto de los fenómenos en el mundo.

Levinas encuentra pues, en la solución de las *antinomias* la conceptualización adecuada para reflexionar en el *hic et nunc* del *encuentro*. El *encuentro* con el *otro* se da en el *ahora*, un *ahora* anterior al mundo de los fenómenos. La reflexión de Levinas sobre el *otro* a partir de las *antinomias* no es una reflexión artificiosa o pueril, pretexto justificativo montado por Levinas como punto de partida para su reflexión sobre la *sensibilidad* y el *tiempo* en el *encuentro*. Más bien Levinas, aprovechando el *ahora* del *mundo* como *idea* cosmológica donde aparece el fenómeno y el objeto, pretende situar el encuentro en el *hic et nunc*, pero en un *ahora* situado más allá de la *serie intemporal pensada por el entendimiento*. El *encuentro* se dará en el *ahora* de la *serie temporal de la experiencia* provocada desde la irrupción del *otro* que pasa, en una sucesión sentida que no avanza a la representación objetiva del tiempo como condición formal de los cambios, sino a una sucesión sentida que indica, desde la *serie temporal de la experiencia*, el *ahora puntual* del encuentro con el *otro* más allá de cualquier representación. No es, pues, en Levinas, una sensación *ad intra* avocada a la representación y a la sincronía del tiempo, sensación que abre el espacio del *objeto*, sino una sensación *ad extra* que indica el momento en que el *otro* irrumpe, sensación que abre el espacio del *encuentro*.

Así pues, desde la distinción hecha por Kant en la solución de las *antinomias* entre *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensada por el entendimiento*, distinción

---

<sup>561</sup> Recuérdese como en Kant las ideas cosmológicas al brotar de la *razón* exceden la experiencia que se construye desde el entendimiento: "Ahora bien, para poder enumerar esas ideas según un principio con precisión sistemática, debemos hacer constar, *primero*, que sólo el entendimiento es aquello de donde pueden originarse conceptos puros y trascendentales; que la razón no produce propiamente concepto alguno, antes bien se limita en todos los casos a *libertar al concepto intelectual* de las inevitables restricciones de una experiencia posible y trata de extenderlo más allá de los límites de lo empírico..." Kant E., *Crítica de la Razón pura*, Edit. Losada, Buenos Aires, 2003, pag. 501. Para Levinas tanto el *entendimiento* como la *razón* limitan la experiencia posible del *encuentro* con el *otro*, al orientar la sensibilidad hacia un movimiento *ad intra* de la sincronía del sujeto. Lo empírico en Levinas se aleja de cualquier representación y se mueve desde la sensación, en un movimiento *ad extra* de la sincronía. El *encuentro* con el *otro* se dará, más allá de toda luz, en la *vigilia*, recuérdese lo recientemente estudiado en la teofanía de Dios a Jacob en Génesis 32, 23-31.

retomada y reinterpretada por Levinas desde el *encuentro* con el *otro*, podemos llegar a las siguientes conclusiones en el contraste dado entre ambos pensamientos: Kant sitúa el tiempo como forma pura de la sensibilidad en relación con el objeto y con el mundo de los fenómenos, en un movimiento *ad intra* del sí-mismo, Levinas vincula la temporalización del tiempo también con la sensibilidad pero en un movimiento *ad extra* del sujeto, en una relación no con el *objeto* sino con el *otro* en el *encuentro*; en Kant, como hemos visto, el tiempo como condición formal es una *ahora* representado *que se queda*, mientras que en Levinas el tiempo como experiencia es una *ahora* puntual *que pasa*; Kant hablará del objeto empírico que se sitúa en el *espacio* y en el *tiempo* como *formas puras* de la sensibilidad, y que posteriormente es categorizado por el entendimiento y puesto en la idea de mundo por la razón, Levinas hablará del *encuentro empírico* con el *otro* que rompe toda categorización y toda sincronía, pues para Levinas antes de la sincronía del mundo de los fenómenos está la diacronía del encuentro con el *otro*. Levinas pues en la solución de las *antinomias* de Kant, encuentra ya esbozado un modo de relación con el *otro* más allá del modo de relación propuesto por la aparición del objeto en el espacio y en el tiempo, encuentro con el *otro* que implica un otro tiempo y un otro espacio.

Es pues, la distinción hecha por Kant entre *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensada por el entendimiento*, la que constituye en Levinas el primer antecedente fenomenológico de una temporalización del tiempo desde la *sensibilidad*, temporalización orientada en Levinas a explicar la irrupción del *otro* en el *encuentro* más allá de la aparición del objeto. Nueva concepción del tiempo desde la que Levinas criticará la sincronía del fenómeno de Husserl y del tiempo del *ser* de Heidegger, y que le permitirá la ruptura de la clausura del sujeto por la irrupción del *otro* en la diacronía sentida. La reflexión de la diacronía del tiempo iniciada por Levinas desde Kant, es una reflexión sobre la posibilidad fenomenológica de una exterioridad situada más allá del espacio y el tiempo como formas del ser y de la representación, un *de otro modo que ser*, nueva hipóstasis del yo localizada por Levinas en el *encuentro*. Pasemos ahora a rastrear en Husserl, una vez concluida en Kant la reflexión del tiempo desde las *antinomias*, los antecedentes fenomenológicos de una experiencia a posteriori de la temporalización del tiempo.

## **b) Husserl y los contenidos de aprehensión**

Una vez que hemos encontrado en la distinción hecha por Kant en la solución de las antinomias entre *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensada por el entendimiento*, el primer antecedente fenomenológico para una variación del tiempo desde la *sensibilidad* en Levinas, pasamos ahora a Husserl en este intento de fijar en Levinas los antecedentes fenomenológicos de una temporalización del tiempo como *diacronía* desde la *sensación*, experiencia *a posteriori* de la temporalización que romperá la clausura del yo ante la irrupción del *otro* en el *encuentro*, experiencia *a posteriori* que Levinas contrapondrá al *a priori* del *ahora* y de la *forma* con que normalmente se ha categorizado el tiempo y desde donde se ha abierto el espacio del objeto con la consiguiente hipóstasis cerrada del sujeto.

Ya hemos visto cómo en Husserl el aparecer del fenómeno supone en su manifestación una sincronía temporal, *a priori* incuestionado de la *sincronía* del tiempo en donde se mueve permanentemente la conquista del sujeto trascendental, de esta manera, en la vivencia intencional converge pues, una concepción sincrónica del tiempo. Por tanto, según ya hemos dicho, la vivencia intencional de la cogitación es ya experiencia del tiempo y la temporalización del tiempo es objeto de la conciencia, el cual como presente se mueve en el *ahora* de la percepción y como re-presentación (*Vergengewärtigung*) en el *ahora* de la retención (pasado) y en el *ahora* de la protención (futuro), todo dentro de una síntesis perceptiva. La *experiencia fenomenológica* en Husserl es, pues, representación dentro de un marco temporal a su vez sincrónicamente representado, siendo así, el *presente*, el motivo principal de la explicación del tiempo en Husserl. Dentro de este proceso de temporalización del tiempo, será el momento explicativo previo al *ahora* de la *percepción*, lo que interesará de Husserl a Levinas, como antecedente fenomenológico de una explicación *a posteriori* de la temporalización por la recuperación de lo *sensible*, como veremos a continuación.

Ya hemos dicho que en Husserl se da una explicación del tiempo a partir de la *presencia* dada en la intuición, presente de la re-presentación del *ahora*, por tanto, Husserl rechaza abiertamente cualquier intervención de la *sensación* en la experiencia de la temporalidad, reduciendo la temporalización del tiempo a una pura trama intencional. Sin embargo, Levinas encontrará ya en él los motivos para una consideración *a posteriori* de la temporalidad en los «contenidos de aprehensión», base ínfima del *ahora* de la *percepción* de la que Husserl parte para su explicación del tiempo:

“Datos fenomenológicos son las aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal en sentido

objetivo aparece. Fenomenológicamente dados están, asimismos, los momentos de la vivencia que de manera especial fundan la aprehensión de tiempo como tal, o sea, los contenidos de aprehensión que acaso sean específicamente temporales.”<sup>562</sup>

Datos fenomenológicos son, pues, los «contenidos de aprehensión» que fundan la «aprehensión del tiempo»<sup>563</sup> pero que no son en sí mismos intencionales. Husserl pues, distinguirá en su discurso filosófico, y específicamente aquí en la consideración del tiempo, los «contenidos de aprehensión» de la aprehensión misma.<sup>564</sup> Los «contenidos de aprehensión» o contenidos primarios denominados también «sensaciones», «datos de sensación» o simplemente «datos», aunque constituyen la base ínfima de la percepción, por sí solos, sin embargo, no son intencionales pues no hacen aparecer ningún objeto. Esta antecendencia de lo *sentido* previo a su encaminamiento a la *intencionalidad* del objeto, será el punto de partida de Levinas para su explicación del tiempo, los «contenidos de aprehensión» no intencionales desde los que surge la aprehensión del tiempo, permitirán que se cimbre y sea cuestionado el *a priori* temporal de la representación en el que se fundamenta el *ser* y el *objeto*. El «dato» temporal *sentido* cuestionará la sincronía del *ser* y del fenómeno. Acertadamente para Levinas, Husserl sitúa estos «datos» sentidos antes de la construcción temporal *ad intra* de sí mismo que realiza el sujeto, y serán el punto de partida del movimiento *ad extra* de la *sensación* en la que Levinas fundamenta su explicación *diacrónica* del tiempo en el *encuentro* ante la irrupción del *otro*. De esta manera, aunque para Husserl los «datos» de sensación por sí mismos no son intencionales y son reducidos a mera afección íntima, para Levinas son la oportunidad de acceder a otra manera de entender la temporalización del tiempo, y por lo mismo, punto de partida para otra manera de entender la *hipóstasis del yo* más allá de la sincronía del *ser* y de la representación, surgiendo, entonces así, un yo sin sujeto, un yo que

---

<sup>562</sup> Husserl E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, § 1, pag.27.

<sup>563</sup> Estos datos fenomenológicos o «contenidos de aprehensión» que en sí mismos no son intencionales describirán también en Husserl, desde las *génesis pasivas*, el origen pre-reflexivo de la conciencia, siendo también estos, fundamento de una *fenomenología genética*. Especial atención tendrá pues, en Levinas, los datos o «contenidos de aprehensión» que hacen referencia al tiempo, ya que desde estos se pondrá en relación directa la *sensibilidad* con la *temporalidad*, pudiéndose describir así, una experiencia otra del tiempo más allá del *ahora* de la percepción y del *ahora* re-presentado (*Vergegenwärtigung*). Levinas cuestionará, de esta manera, el *a priori* incuestionado de la sincronía del tiempo en el que se mueven el *ser* y el *objeto*. Atacar este *a priori* incuestionado de la sincronía del tiempo mediante una experiencia otra del tiempo desde la sensibilidad, es un paso fundamental en la filosofía de Levinas en la apertura de la clausura del sujeto, paso fundamental también para que fenomenológicamente sea posible el *encuentro*, como ya hemos afirmado.

<sup>564</sup> Distinción recomendada a tener en cuenta en la explicación que Husserl da del tiempo, cfr. Husserl E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002 pag. 27, nota explicativa.

siempre supone en su determinación al *otro*, un yo abierto, un yo apto para el *encuentro*, un yo ético. La *a posterioridad* del *tiempo* rompe la clausura del sujeto, el *yo ético* surge en Levinas a partir de una consideración de la temporalización del tiempo. Así pues, la anterioridad fundante de la *sensación* respecto de la vivencia de la sincronía del tiempo como *representación* apuntada ya en Husserl, será el punto de partida de Levinas, punto de partida que no es, pues, el presente de la representación, sino la anterioridad de la *sensación sentida*, anterioridad situada en el pasado de la representación.

De esta manera, al tomar Husserl en cuenta los «contenidos de aprehensión» que están a la base de la percepción desde donde brota el *ahora* percibido, presupondrá y dejará apuntada la posibilidad de cierta *a posterioridad* en la temporalización del tiempo. Así, aunque su estudio del tiempo se centra en el *ahora* percibido como punto de arranque de una temporalización del tiempo, temporalización que adquiere su movimiento en los *ahoras* sucesivos que brotan de la re-presentación (*Vergegenwärtigung*) centrípeta, sin embargo señala e indica ya, desde los «contenidos de aprehensión», a la sensibilidad como posible punto de partida, abriéndose entonces la posibilidad de un movimiento centrífugo que desde la *sensación* escape del *ahora* de la representación. Por tanto, la *representación* como punto de partida de una temporalización del tiempo describe un movimiento endógeno en una relación del yo consigo mismo, relación que no es relación, mientras que si se toma la *sensibilidad* como punto de partida de la temporalización se describe un movimiento *exógeno*, ruptura del sujeto, indicio e inicio de una nueva forma de relación.

A manera de conclusión podemos afirmar después de este recorrido hecho tanto en Kant como en Husserl, que en la distinción hecha por el primero entre *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensando por el entendimiento*, junto con los «contenidos de aprehensión» que el segundo encuentra previos a la temporalización dada desde la representación, se esboza y se señala ya la posibilidad de una temporalización otra dada desde la *sensibilidad*, constituyéndose ambas aportaciones de Kant y Husserl en los antecedentes fenomenológicos de una *a posterioridad* en la temporalización del tiempo. Kant y Husserl en su temporalización del tiempo toman en cuenta la *sensibilidad* como punto de partida de su explicación del tiempo, sin embargo la sensibilidad es tomada como punto de arranque de un movimiento endógeno que se orienta al aparecer centrípeta del fenómeno y del objeto, orientación que formaliza apriorísticamente el tiempo cristalizándolo en un algo. Por su parte Levinas, como veremos a continuación, describirá en su explicación del tiempo

desde la *sensibilidad*, un movimiento contrario, él no buscará la cristalización del nombre sino la fuga constante de la sucesión sentida que nos descubrirá, más allá de la actividad centrípeta del yo, la radical pasividad y dependencia de este yo respecto de lo totalmente *otro*. Para Levinas la temporalización del tiempo es un modo de *relación* que en Kant y en Husserl describe la relación del yo con el fenómeno y el objeto, relación que no es relación, relación del yo consigo mismo, y, que sin embargo, en él pretenderá establecer, no desde la representación del *ahora* sino desde la sucesión de la sensación sentida que provocará la ruptura de la clausura del sujeto, una relación con lo radicalmente *otro* en el encuentro. Así, pues, la *serie temporal de la experiencia* y la *serie intemporal pensada por el entendimiento* junto con los *contenidos de aprehensión*, son los antecedentes fenomenológicos de una orientación *ad extra* de la *sensibilidad* que permite, por la irrupción del *otro*, la apertura del sí-mismo a lo que está más allá del *ser* y del objeto, y, por ende, a la posibilidad de una nueva hipóstasis.

### **c) Sensibilidad y temporalidad en Levinas**

Hemos visto ya los antecedentes fenomenológicos de la sensación levinasiana en un contexto de temporalización del tiempo, veamos ahora cómo Levinas vincula *sensibilidad* y *tiempo* en una experiencia *a posteriori* de la sucesión temporal por la irrupción del *otro* en el *encuentro*, experiencia que se opone a la sincronía *a priori* y cerrada del sujeto. Previo a esto, hemos descubierto ya, desde estos antecedentes fenomenológicos, las siguientes características en la *sensibilidad* en relación con la temporalización del tiempo: la experiencia *a priori* de la sincronía del tiempo surgida desde la representación sólo es cuestionada, cuando yendo al origen de la reflexión fenomenológica, se descubre en el principio de la conciencia, un inicio pre-reflexivo en el que la *sensibilidad* juega un papel fundamental; desde este posicionamiento de la *sensibilidad* en el origen pre-reflexivo de la conciencia, se descubren, a partir de ella, dos movimientos: un movimiento *ad intra* del sí-mismo que partiendo de la *sensibilidad* construye, a partir de un *a priori* incuestionado de la *sincronía* del tiempo, el *espacio* presente de la representación y del objeto, y esto a partir de lo proporcionado por los contenidos de aprehensión, siendo en este primer movimiento, el *objeto* presente determinado desde el *a priori* incuestionado del *ahora*, por tanto, en este

movimiento, el tiempo determina al *ser*<sup>565</sup> y al *objeto*, pues la *re-presentación* lleva implícita una concepción del tiempo; el segundo movimiento surgido apartir de este posicionamiento de la *sensibilidad*, es un movimiento *ad extra* del sí-mismo como sujeto, movimiento que en el origen pre-reflexivo de la conciencia descubre desde la sensación, no el *a priori* incuestionado de la sincronía del tiempo y de la re-presentación, sino la *sucesión sentida* en un *ahora puntual* ante la irrupción del *otro*<sup>566</sup> que pasa. El primer movimiento describe desde la sincronía a que es sometida la *sensibilidad*, la actividad constructora del sujeto, el segundo, más bien, la pasividad y radical dependencia del yo respecto de lo *otro*. En el primer movimiento el tiempo funciona como clausura de sí, hipóstasis cerrada del sujeto, en el segundo como apertura hacia el *otro*. El primer movimiento es relación con el *ser* y el objeto, reflejo del yo, el segundo relación con lo nouménico<sup>567</sup> nueva hipóstasis del yo desde una concepción distinta de la temporalización del tiempo, yo sin sujeto que depende absolutamente del *otro* para su determinación más allá de la sincronía de la representación del tiempo, *a posterioridad* de la temporalidad dada desde la *sensibilidad* que remarca el *encuentro* antes que el *objeto*.

Estas características de la *sensibilidad* descubiertas desde los *antecedentes* fenomenológicos de una concepción distinta del tiempo, son los presupuestos desde los que se abordará la concepción levinasiana de la temporalidad: experiencia *a posteriori* de la temporalidad desde un momento pre-reflexivo dado desde la *sensibilidad*, ante la irrupción del *otro* que pasa en el *encuentro*.

La variación del *a priori* temporal implícito en que se mueve el *ser* y el objeto, desde el que se determina la hipóstasis del yo en la filosofía occidental, por una experiencia *a posteriori* de la sucesión temporal indicada desde la *sensación* por la irrupción de la *alteridad*, es uno de los cometidos fundamentales de la filosofía de Levinas en su intento fenomenológico de abrir en el yo, el *espacio* ético de *encuentro*. Para él la *sensación*, que desde el principio indica el

---

<sup>565</sup> El *ser* es la re-presentación del *objeto* elevada a categoría ontológica, donde el modo de ser de la sincronía del objeto es extendida a explicar el modo de ser de todo cuanto existe dentro de una sincronía.

<sup>566</sup> Ya hemos apuntado que la *a posterioridad* de la experiencia temporal en Levinas esta dada por la irrupción del *otro*, siendo indicada esta irrupción desde la sensibilidad.

<sup>567</sup> Se señala en esta vinculación de la *sensibilidad* con la *a posterioridad* de la temporalidad, la relación con lo nouménico, *alteridad* desde donde será determinado el yo, más allá del sujeto, en el *encuentro*, pues la *excepción de lo otro que el ser* significará la subjetividad. Se recupera aquí lo apuntado en el capítulo segundo de este tesis doctoral acerca de cómo la subjetividad es fenomenológicamente constituida desde la *idea de Dios* y cómo es constituida también desde el *rostro* del *otro*, ambas ideas se mueven en el *encuentro*, más allá de la visión, en la experiencia de otra temporalidad no determinada por la sincronía substantiva del *εἶμι* griego, sino por la verbalidad pura del *hāyān* hebreo que se encuentra detrás de la idea de *Dios*, idea de *Dios* que al quedar más allá de la representación, es situada como no-fenómeno, en lo nouménico.

origen pre-reflexivo de la conciencia, nos sitúa en la posibilidad de una experiencia otra de la sucesión temporal más allá de la representación del *ser* y del objeto. Así, en su definición de lo sensible, Levinas, en principio, parece detenerse en los movimientos *ad extra* y *ad intra* indicados ya en Husserl y en Kant como antecedentes fenomenológicos de una temporalización del tiempo dada desde la *sensación*, de esta manera, cuando Levinas afirma que:

“«Acte commun du sentant et du senti», la sensation est l'ambiguïté de la fluence temporelle du vécu et de l'identité des êtres et des événements que les mots désignent.”<sup>568</sup>

Indica ya en la *fluencia temporal* el movimiento *ad extra* y en la *identidad de los seres* el movimiento *ad intra* que se pueden seguir desde la *sensación*, y que serán el fundamento del modo de entender, desde vivencias distintas, la hipóstasis del yo. Así, para Levinas, acorde con los antecedentes fenomenológicos vistos, lo sensible es el punto de partida de cualquiera de los dos movimientos de donde emergen o se disuelven las identidades:

“Tout se passe comme si le sensible - dont la signification est multiple et dont le statut dans la conscience n'a été fixé qu'à partir du *connaître*, comme réceptivité - était un élément *sui generis* où se dissolvent et d'où émergent des identités, mais où leur opacité de substance s'en va en durée, cependant que la fluence du vécu est toujours sur le point de se coaguler en identités idéales.”<sup>569</sup>

Levinas pues, ampliará la significación de lo sensible, a más allá del conocer como receptividad, a más allá del nombre y la presencia. Movimiento *ad extra* donde lo sensible escapa a la presencia del *ser* y del objeto, y permite, por la irrupción del *otro*, un lapso de tiempo anterior y refractario a toda sincronización, a *posterioridad* del tiempo, instante sin retorno, temporalización dada como diacronía:

---

<sup>568</sup> “«Acto común del sentiente y de lo sentido», la sensación es la ambigüedad de la fluencia temporal de la vivencia y la identidad de los seres y acontecimientos que designan las palabras.” Levinas E., *De otro modo que ser, o más allá de la Esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag.78.(55).

<sup>569</sup> “Todo parece indicar que lo sensible (cuya significación es múltiple y cuyo estatuto en la conciencia sólo se ha fijado a partir del *conocer* como receptividad) es un elemento *sui generis* donde se disuelven y de donde emergen las identidades, pero donde su opacidad sustancial se deshace en duración, aún cuando la fluencia de la vivencia está siempre a punto de coagularse en identidades ideales.” *Ibidem* pag. 79.(56).



“Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l’histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se représente, où tout se consigne et se prête à l’écriture, ou se synthétise ou se rassemble [...] il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l’être de la substance se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante.”<sup>570</sup>

La anterioridad de la *sensación* respecto de la *sincronía*, permite a Levinas hablar de la *diacronía* dada en la sensación como *pasado* pre-original, anterior a toda presencia o representación, *pasado* sin presente:

“Dans quel cas concret se produit la singulière relation avec un passé, qui ne ramène pas ce passé à l’immanence où il se signale et qui le laisse passé ne revenant pas en guise de présent - ni de représentation - qui le laisse passé sans référence à un quelconque présent qu’il aura «modifié», passé, qui, par conséquent, ne peut avoir été origine, passé pré-originel... ?”<sup>571</sup>

Será en este *pasado* anterior a toda forma, donde el *otro* abre el espacio ético de encuentro y permite, en la unicidad del sí-mismo, la *a posterioridad* de la temporalidad diacrónica. El encuentro con el *otro* se da en un *pasado* al margen de todo presente:

“Mais la relation avec un passé d’en deçà tout présent et tout re-présentable - car n’appartenant pas à l’ordre de la présence - est incluse dans l’événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres.”<sup>572</sup>

---

<sup>570</sup> “Es necesario que en la temporalización en la que, por medio de la retención, la memoria y la historia, nada se pierda; en la que todo se presenta o representa, donde todo se consigna y se dobla a la escritura, se sintetiza o se reunifica. [...] es necesario que en la temporalización recuperable, sin tiempo perdido, sin tiempo que perder y donde se desenvuelve el ser de la substancia se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía transcendente.” Ibidem pag. 53.(22-23).

<sup>571</sup> “¿En qué caso concreto se produce la singular relación con un pasado, que no reduce ese pasado a la inmanencia en la cual se señala, y que lo deja como pasado sin volver sobre él a guisa de presente o de representación, que lo deja estar como pasado sin referencia a algún presente que él hubiese «modificado», un pasado que, por consiguiente, no puede haber sido origen, un pasado pre-original.” Ibidem 53–54.(23-24).

<sup>572</sup> “Pero la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas y las desdichas de los otros.” Idem 53-54.(24).

El sí-mismo que surge de la sensación diacrónica, es un yo con un *pasado* anterior a todo presente del *ser* y del objeto, yo abierto a más allá de la clausura del sujeto. *Pasado* que no es recuerdo ni memoria como cristalización del tiempo, pues recuerdo y memoria se mueven en la re-presentación. Sucesión más allá del *ahora*, sucesión sentida, no representada, tiempo que pasa, exposición al *envejecimiento*:

“Car le laps de temps, c’est aussi de l’irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l’irreprésentable, de l’immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d’appréhension et de reconnaissance, s’accomplit la «synthèse» absolument passive du vieillissement. C’est par là que le temps se passe.”<sup>573</sup>

Si como hemos dicho, la *diacronía* es el *pasado* respecto del presente de la representación, podemos ahora afirmar desde el *envejecimiento*, que la *diacronía* es *pasividad* respecto de la actividad de las síntesis de aprehensión, indicando así la alteración del sí-mismo antes que su ensimismamiento. El *pasado* del yo más allá del sujeto, no es actividad o recuerdo que viene a la memoria, sino *pasividad* radical y absoluta dependencia respecto de lo *otro*, afectación o *envejecimiento*:

“Au passé diachronique, irrécupérable par la représentation du souvenir ou de l’histoire, c’est-à-dire incommensurable avec le présent, correspond ou répond la passivité inassumable du soi. «Se passer», expression précieuse où le *soi* se dessine comme dans le passé qui se passe comme la sénescence sans «synthèse active».”<sup>574</sup>

Levinas recupera así, desde la sensación diacrónica, el momento puntual que pasa en que el sí-mismo envejece y es constituido pasivamente por el *otro*.

De esta manera, desde el *envejecimiento* como alteración y paso del tiempo, la *diacronía* es sucesión sentida antes que re-presentada, verbalidad originaria del sentir antes

---

<sup>573</sup> “Porque el lapso de tiempo lo es también de lo irrecuperable, de lo refractario a la simultaneidad del presente, de lo irrepresentable, de lo inmemorial, de lo pre-histórico. Antes que la síntesis de aprehensión y de reconocimiento, se realiza la «síntesis» absolutamente pasiva del envejecimiento. Por ello es por lo que el tiempo se pasa.” Ibidem pag. 88.(66).

<sup>574</sup> “Al pasado diacrónico, irrecuperable mediante la representación del recuerdo o de la historia, es decir, inconmensurable con el presente corresponde o responde la pasividad inasumible de sí mismo. «Pasarse»: preciosa expresión en la que el sí-mismo se dibuja en el pasado que se pasa como el envejecer sin «síntesis activa».” Ibidem pag. 59.(30).

que verbalización nominalizada del ser, fluencia temporal antes que acontecimiento temporal, sucesión antes que identidad:

“Plutôt qu’une métaphore empruntée au mouvement des eaux dans la rivière, la fluence ne serait-elle pas la temporalité même du temps et la «science» dont est faite la «con-science»? Parler du temps en termes de fluence, c’est parler du temps en termes de temps et non pas d’événements temporels.”<sup>575</sup>

La anterioridad de la *diacronía* dada en la *sensación* como fluencia temporal respecto de la identidad del tiempo como acontecimiento, permite que lo sensible escape a la presencia del *ser* y del objeto, más aún la *con-ciencia* y su identidad quedan, desde esta última cita, subordinadas a la *ciencia* de la fluencia y el desfase del tiempo.

El que la *diacronía* sea, desde la fluencia temporal, sucesión sentida antes que representada, nos ha llevado ya a hacer la distinción entre *verbalización nominalizada del ser* para el tiempo que se queda, y *verbalidad originaria del sentir* para el tiempo que se va. La *verbalización nominalizada del ser* como experiencia de un tiempo que se queda, surge cuando a partir de la vivencia sensible, el tiempo se hace acontecimiento, se hace nombre:

“Le verbe entendu comme nom désignant un événement, appliqué à la temporalisation du temps, la ferait résonner comme événement...”<sup>576</sup>

De esta manera, la verbalidad que indica la acción del tiempo en sucesión es nominalizada, representada, cristalizada, hurtada de la fluencia hacia la representación, transferida de la sensación al *ser*:

“La temporalisation, c’est le verbe de l’être.”<sup>577</sup>

El *ser* desde su estática conjugación sustantiva se hace cómplice de este hurto. La capacidad del  $\epsilon\mu\mu$ <sup>578</sup> griego de ser cópula en oraciones con predicado nominal le permite hacer de la verbalidad una noción objetivable en la que el verbo aparece como nombre,

---

<sup>575</sup> “Antes que una metáfora tomada del movimiento de las aguas en los ríos, ¿no sería la fluencia la propia temporalidad del tiempo y la «ciencia» de que está formada la «con-ciencia»? Hablar del tiempo en términos de fluencia es hablar del tiempo en términos de tiempo y no de acontecimientos temporales.” Ibidem pag. 82.(60).

<sup>576</sup> “El verbo, entendido como nombre que designa un acontecimiento, aplicado a la temporalización del tiempo, la haría resonar como acontecimiento...” Ibidem pag. 83.(60).

<sup>577</sup> “La temporalización es el verbo del ser”. Idem pag. 83.(61).

<sup>578</sup> Cfr. Lo dicho sobre el  $\epsilon\mu\mu$  griego en el capítulo segundo de esta tesis doctoral.

surgiendo entonces el lenguaje logocéntrico de *lo Dicho* en el que la palabra describe el proceso o la esencia del *ser* desde una sucesión dicha y representada.<sup>579</sup>

“La temporalisation, c’est le verbe de l’être. La langage issu de la verbalité du verbe ne consisterait pas seulement à faire entendre, mais aussi à faire vibrer l’essence de l’être.”<sup>580</sup>

La sucesión temporal deja entonces de ser sentida y es cosificada, aunque *su paso* siga carcomiendo al sí-mismo que la piensa.

La recuperación por parte de Levinas de la *diacronía* dada por la fluencia temporal desde la sensación, es una crítica al *ser*, al *tiempo* y a su verbalización nominalizada, verbalización nominalizada en la que se ha movido la filosofía occidental desde la que se abre el espacio del *ser* y del objeto, imponiéndose, al mismo tiempo, la clausura del sujeto. Por el contrario, la *verbalidad originaria del sentir*, desde el envejecimiento, habla de un tiempo *padecido* antes que *construido*, fluencia temporal vivida desde la sensación más allá de la conciencia intencional, paso puntual del tiempo, hoy sin ayer ni mañana desde el que se impone la ruptura del yo y la recuperación de la *subjetividad* del sujeto. Levinas propone, pues, desde la sensación, otra manera de temporalizar el tiempo, donde la *fluencia* antes que *representación es sensación y sucesión*, verbalidad pura que pasa, contemporaneidad pasada justo en el momento de venir, paso pre-original del tiempo en el que el *εἶμι* griego no funciona, ante-sala y pre- historia del *ser*.

“Car le laps de temps, c’est aussi de l’irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l’irreprésentable, de l’immémorial, du pré-historique.”<sup>581</sup>

A esta verbalidad pura del sentir superación del presente y la presencia, se aproxima más el *hāyāh* hebreo que el *εἶμι*. La ante-sala del *ser* y su tiempo es la verbalidad contenida en el *hāyāh*. Una de las peculiaridades de este verbo hebreo, como ya hemos dicho, es que

---

<sup>579</sup> Para Levinas el lenguaje en *lo Dicho* no es algo aleatorio respecto del *ser*, sino la culminación que va de lo sensible a la esencia del *ser*. La palabra supone el proceso por el que una cosa es lo que es, es decir la palabra supone temporalidad sincrónica y conciencia.

<sup>580</sup> “La temporalización es el verbo del ser. El lenguaje surgido de la verbalidad del verbo no sólo intentaría hacer entender, sino también hacer vibrar la esencia del ser.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 83.(61).

<sup>581</sup> “Porque el lapso de tiempo lo es también de lo irrecuperable, de lo refractario a la simultaneidad del presente, de lo irrepresentable, de la inmemorial, de lo pre-histórico.” Ibidem pag. 88.(66).

no tiene conjugación posible en presente, siendo verbalidad pura. La lengua *hebrea* usa el participio como nombre verbal para expresar el presente, suprimiéndose entonces para el *hāyāh* la posibilidad de cristalizar su actividad en una estática conjugación sustantiva. Desde la verbalidad del *hāyāh*, por tanto, el tiempo pasa no se queda, el tiempo se siente no se piensa, la subjetividad se abre no se cierra. Desde el *hāyāh* se entiende que en el *yo* se rompa la clausura dejando a un lado su relación ensimismada, abriéndose entonces al padecimiento y a la alteración. La reflexión levinasiana sobre la temporalidad diacrónica desde la sensación, es una meditación sobre la posibilidad de la irrupción fenomenológica de la *alteridad*.<sup>582</sup> Rompiéndose el espacio abierto por la sincronía del tiempo, lugar de la relación con el *ser* y el objeto, se abre, desde la diacronía, el espacio ético de encuentro. Ya en otro lugar afirmamos que el *hāyāh* hebreo que tensa y rompe la sincronía del *εἰμι* griego, permite en Levinas el paso del paradigma onto-epistemológico al paradigma ético.

Si como hemos dicho a la *verbalización nominalizada del ser* corresponde el lenguaje de lo *Dicho*, lenguaje que hace vibrar en la palabra la esencia del *ser* como proceso, cabe ahora la pregunta por el tipo de lenguaje que permita decir la *diacronía* dada en la sucesión temporal, un lenguaje que más allá de la identidad diga la fluencia, y que al romper la clausura monológica de la *mención pura*<sup>583</sup> y del lenguaje entendido como casa del *ser*<sup>584</sup> establezca la comunicación en el encuentro. De esta manera, de la temporalización del tiempo desde la *sensación* como *diacronía* o como *verbalidad originaria del sentir*, surge la teoría del lenguaje

---

<sup>582</sup> La reflexión hecha sobre el *hāyāh* y su distinción respecto del *εἰμι* son presentadas por primera vez, en esta tesis doctoral, en el capítulo segundo, capítulo que versa sobre la posibilidad de la *alteridad*. Ahora en este tercer capítulo sobre *la subjetividad ética*, la determinación de esta *subjetividad* presupone siempre en el horizonte la *alteridad*. La diacronía, la sensación y la pasividad constituyen a la *subjetividad* por la *alteridad* que irrumpe. La descripción de una *subjetividad* del sujeto presupone la ruptura del *yo* por la irrupción del *otro*. Diacronía, sensación y pasividad están en función de esta irrupción. El *hāyāh* que permite otra manera de temporalizar el tiempo más allá de la clausura del sí-mismo y de su sincronía, esta en relación directa, desde la sensación, con la irrupción del *otro* en el *encuentro*. No en valde este verbo aparece en la tradición judía, como hemos visto en el capítulo segundo, detrás del *encuentro* de *Yehōvāh* con Moisés y de la consiguiente revelación del nombre divino (3,14). La idea de *Dios* contenida en esta concepción religiosa regida desde la temporalidad de este verbo, permite a Levinas explicar la irrupción fenomenológica del *otro* más allá del *ser* y del objeto.

<sup>583</sup> El tema del lenguaje unido a las distintas variantes de reflexión fenomenológica lo hemos tratado ya ampliamente en el capítulo primero de esta tesis doctoral. Específicamente de la *mención pura* husserliana y la clausura que se le impone desde el corsé epistemológico del que emerge, decíamos: Husserl subordina la aparición sintáctica de la frase y la significación semántica de la misma, así como su objeto referencial, a la *epistemológica* noético-noemática que reduce la frase, por la exigencia de “correspondencia” en lo intuitivamente «dado», a una univocidad monológica.

<sup>584</sup> Si lo que se muestra en Heidegger aparece en el tiempo, entonces la palabra en Heidegger articulará *ser* y *tiempo*, pues la palabra reunirá en nombres y proposiciones la dispersión de la duración y dejará entender el *ser* y el ente.

levinasiana del *Decir*,<sup>585</sup> la cual comporta una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de lo *Dicho*:

“...la diachronie ne se caractérise-t-elle que négativement? Est-elle en pure perte? Ne comporte-t-elle pas de signification? Il s’agirait d’une signification dont le signifié n’est pas un «quelque chose», identifié dans le thème du Dit, «ceci en tant que cela», éclairé dans le temps mémorable de l’essence. La temporalisation ne saurait-elle pas signifier autrement qu’en se laissant entendre dans le Dit où sa diachronie s’expose à la synchronisation? Si le Dire n’est pas que le corrélatif d’un Dit, si sa signifiante ne s’absorbe pas dans la signification dite, ne peut-on pas trouver dans cet au-delà - ou cet en deçà – du Dire disant l’être, la signifiante de la diachronie ?”<sup>586</sup>

El lenguaje que surge de la fluencia temporal diacrónica como *Decir* más allá del *ser*, es un lenguaje que recupera la *equivocidad*<sup>587</sup> en el decir, pues en el «como si» se encuentra el enigma de lo no–representable:

“Nous entendons dans le «comme si» l’équivoque ou l’énigme du non-phénomène, du non-représentable: témoignage, d’avant la thématization [...] Diachronie non synchronisable, signifiante énigmatique...”<sup>588</sup>

---

<sup>585</sup> Cfr. Lo ya dicho sobre la teoría levinasiana del lenguaje en el capítulo primero.

<sup>586</sup> “...¿acaso la diacronía se caracteriza sólo negativamente? ¿Se presenta como una pura pérdida? ¿No comporta significación? Se trataría de una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de lo Dicho, «esto en tanto que tal», clarificado en el tiempo memorable de la *esencia*. ¿No podrá la temporalización significar de otro modo que dejándose entender en lo Dicho, allí donde la diacronía se expone a la sincronización? Si el Decir no es el correlativo de un Dicho, si su significatividad no queda absorbida en la significación dicha, ¿no puede encontrarse la significancia de la diacronía en este más allá, o en este más acá del Decir que nombra el ser.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999 pag. 88.(66-67).

<sup>587</sup> Para reforzar la importancia de la *equivocidad* en el *Decir* y en la totalidad del pensamiento levinasiano, traemos a colación algo ya dicho en el primer capítulo: La cuestión, por tanto, en Levinas va a ser encontrar un lenguaje que hable del *otro* como referente más allá del *ser* y la conciencia, un lenguaje que al querer decir lo imposible escape al carácter apofántico del *ser* y al carácter epistemológico de la proposición noemática, un lenguaje que sea testimonio anterior a toda tematización. Levinas en ésta búsqueda revalorará la *equivocidad enigmática* del lenguaje, pues en el «como si» encontrará el no-sentido de lo no representable, la diacronía no sincronizable que respeta la alteridad del *Infinito*. Esta *equivocidad enigmática* de la teoría levinasiana del lenguaje como *Decir* se constituye al final del primer capítulo en la clave interpretativa desde la que se aborda el pensamiento levinasiano, y justifica el estudio sobre la semántica indirecta de la frase metafórica y de sus implicaciones fenomenológicas en el pensamiento de nuestro autor, al tiempo que permite también entender como se articula *lo judío* en el pensamiento levinasiano por la interacción semántica que en él se da entre *discursos filosófico* y *discurso religioso*, tal como ya lo hemos anotado

<sup>588</sup> “Nosotros entendemos en el «como si» el equívoco, o el enigma del no–fenómeno, de lo no–representable: testimonio, anterior a la tematización [...] Diacronía no sincronizable, significatividad enigmática...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2000, pag.58 Nota24.(51, Nota 24).

Al mismo tiempo, el lenguaje que surge de la *sensación* diacrónica es un lenguaje del contacto comunicativo, lenguaje de la *respuesta* ante el llamado del *otro*. Lenguaje primero del extranjero, del que está fuera y exige una respuesta, lenguaje que en un segundo momento desde el sí-mismo es *respuesta*, derecho a la replica en un sólo sentido, *ética*. Esta faceta ética del *Decir* levinasiano la desarrollaremos más adelante como una característica principal de la *subjetividad* que emerge en la vivencia sensible de una temporalidad diacrónica.

En resumen podemos afirmar, después de este largo recorrido hecho sobre la experiencia del tiempo en Levinas, que este último propone un modo de temporalizar el tiempo anterior al *a priori* temporal incuestionado en el que se mueve el *ser* y el objeto desde la sincronía del presente de la re-presentación, *a priori* en el que se funda la totalidad de la filosofía occidental y desde el que surge la hipóstasis cerrada del sujeto. Levinas antepone al presente y a la re-presentación surgidos del sí-mismos, el pasado de la *sensación diacrónica* surgida desde el *otro*. La irrupción del *otro* es lo que permite la experiencia *a posteriori* de la sucesión temporal. Como ya dijimos la reflexión levinasiana sobre la a posterioridad de la temporalización del tiempo tiene siempre en el horizonte, la irrupción del *otro* y su contacto en el encuentro, hipóstasis abierta del yo, ruptura de la clausura del sujeto.

Levinas presenta pues, desde la sensación vivida ante la irrupción del *otro*, una temporalización del tiempo como pasado, temporalización anterior a de todo presente, punto de contacto y de encuentro, campo inexplorado de la reflexión fenomenológica. Una temporalización del tiempo que desde la metáfora del envejecimiento remarca el paso del tiempo más que su construcción, su padecimiento más que su representación. Padecimiento del tiempo que pasa, pasividad y alteración antes que actividad del ensimismamiento, fluencia temporal sentida antes que re-presentación del acontecimiento. Equivocidad diacrónica del *Decir* antes que univocidad sincrónica de lo *Dicho*, comunicación antes que monólogo, respuesta responsable al llamado del otro, *ética* antes que *ser* y conocimiento. Todo esto comporta la temporalización del tiempo en Levinas hecha desde la vivencia sensible ante la irrupción del *otro*, vivencia anterior a la intención, intencionalidad otra más allá del sí-mismo, trascendencia anterior a la experiencia trascendental del *ser* y del objeto. Temporalización diacrónica de la alteridad, ruptura de la identidad del sujeto, hipóstasis abierta del yo, recuperación de la *subjetividad* del sujeto. Veamos pues cómo, desde esta vivencia sensible más allá de la vivencia intencional, surge en Levinas la *subjetividad*, pues, como ya hemos

dicho, la temporalización del tiempo como *diacronía* indicada desde la excepción de *lo otro que el ser* y sentida por el sí-mismo describe en Levinas la hipóstasis del yo. Así, desde el carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión sentida surge en Levinas, como veremos a continuación, la *subjetividad* del sujeto, *subjetividad* subordinada y relativa a la irrupción del *otro* en la diacronía del tiempo.

#### **d) La vivencia sensible como hipóstasis del yo**

Ya hemos dicho cómo la evidencia del *ser* y del objeto que surgen de un a priori temporal incuestionado, han sido los puntos de partida tradicionales en Occidente en la hipóstasis del yo y en el surgimiento de la identidad del sujeto. También hemos afirmado que desde estos presupuestos Occidente determina el orden del conocimiento y el orden de la acción. La concepción sincrónica del tiempo se impone, pues, en la identidad del *ser* y del objeto. La experiencia ontológica del *ser* y la experiencia trascendental del objeto se mueven en el presente de la sincronía de la representación, clausurando al yo en su identidad incapacitándole para el *encuentro*.<sup>589</sup> Toca ahora, una vez rota la clausura de la sincronía del yo desde la temporalidad diacrónica como tiempo del *otro*, plantear la posibilidad de entender una hipóstasis abierta del yo desde el carácter inacabado de la sucesión sentida,<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> *Encuentro* categoría fundamental en la recuperación de la *subjetividad* como hipóstasis abierta del yo en contra de la clausura del sujeto. Categoría de *encuentro* que surgirá, por tanto, por la superación del a priori representacional en que se mueve el yo en la clausura de su ensimismamiento. Apertura del yo recuperada desde la vivencia sensible de un tiempo que pasa y que vuelve a pasar, rompiendo, en su fluir temporal, la experiencia trascendental del *ser* y del objeto. La categoría *encuentro* como apertura del yo se impone pues, en Levinas, a partir de una reflexión de la excepción de «lo otro que el ser» que irrumpe en la diacronía del tiempo. De esta manera, el *encuentro* es superación del *ser* y del objeto, conciencia no-intencional, vivencia sensible ante la irrupción de lo nouménico. Ya en el capítulo segundo de esta tesis doctoral, que versa sobre las repercusiones fenomenológicas del *’elohîm-yhwh* como idea de *Dios* y su posterior concretización en el *panîm* o *rostro* como categoría fenomenológica de *encuentro*, hemos afirmado la necesidad de no perder de vista que en el pensamiento de Levinas es primero la aparición fenomenológica del *Infinito* que cuestiona el paradigma onto-epistemológico y después la concretización de éste en el *rostro* del *otro* como categoría fenomenológica de *encuentro*. La categoría de *encuentro* surge pues, en el pensamiento de Levinas, después de la crítica fenomenológica al *ser* y al objeto, dicha crítica abre al yo y prepara el espacio fenomenológico para el *encuentro* ético. Por tanto en el pensamiento de Levinas se pasará de la *alteridad* fenomenológica abierta por la ruptura de la sincronía del yo, a la *heteronomía* ética que surge en el *encuentro* responsable ante la irrupción del *rostro* del *otro*. La vivencia sensible abre pues el espacio ético de *encuentro* a más allá de la mirada sinóptica. Recuérdese lo ya anotado en el segundo capítulo sobre la preeminencia del hablar (*dbr*) sobre el mirar (*r’h*) en la relación *panîm ’el panîm*, preeminencia desde la que se establece en la vivencia sensible de la relación intersubjetiva, una relación ética más que onto-epistemológica.

<sup>590</sup> Levinas vincula la apertura del yo a la sensibilidad como desnudez y vulnerabilidad, desnudez y vulnerabilidad que en el tercer capítulo de esta tesis tendrán un sentido ético, acercándose entonces la sensibilidad y la vulnerabilidad a la herida *expiatoria* y *substitutoria* por el *otro* en la apertura ética del yo: “Sin embargo, la apertura puede tener un tercer sentido. Ya no es la esencia del *ser* que se abre para mostrarse, ni la conciencia que se abre a la presencia de la esencia abierta y confiada a ella. La apertura es la desnudez de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es vulnerabilidad de una piel ofrecida, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar, más de todo lo que de la esencia del *ser* puede exponerse a la



recuperando así la subjetividad del sujeto. Esto es posible pues, no desde la experiencia trascendental del *ser* y del objeto sino desde la experiencia de la trascendencia del *otro* a partir de la sensación diacrónica descrita ya en el apartado anterior. *La vivencia*<sup>591</sup> *sensible* implica pues, más allá de la *vivencia intencional*, la recuperación del pasado de la sensación previo al encaminamiento de lo sentido al nombre, pasado que abre el campo fenomenológico inexplorado de lo dado con anterioridad al presente de la intelección. La *vivencia sensible* desde el pasado de la sensación diacrónica implica también la pasividad del sí-mismo antes que la actividad representacional que le lleva a la clausura de su ensimismamiento. Finalmente, la *vivencia sensible* desde la sensación, describe la fluencia del tiempo más que la cristalización de la sucesión en un algo intelectivamente representado. Para la *vivencia sensible* desde la sensación, el tiempo se pasa no se queda, la sucesión es envejecimiento y padecimiento más que retención dada en la memoria. Desde la *vivencia sensible* y la sensación se delinearán pues los trazos de la subjetividad del sujeto por la emergencia de una nueva hipóstasis, subjetividad del sujeto cuya característica principal es una nueva manera de temporalizar el tiempo.

De esta manera, después de haber hecho un estudio de la temporalización del tiempo como diacronía desde la sensación a partir de la irrupción del *otro*, y al haber tomado como hilo conductor de esta *a posterioridad* temporal una sensación no orientada hacia la forma, podemos afirmar que la *vivencia sensible* en Levinas es no-intencional en el sentido del *ser* y del objeto. De la *vivencia sensible* en Levinas no se desprende un movimiento *ad intra* del yo orientado a la actividad sincrónica de la conciencia intencional, en la que lo sensible es la materia prima desde la que el yo deduce, desde el presente de la re-presentación, el *ser* y

---

comprensión y a la celebración." Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pag. 88.

<sup>591</sup> Ya dijimos cómo el término *vivencia (Erlebnis)* es importantísimo en el discurso husserliano para designar la subjetividad de lo subjetivo. El pasado husserliano de este término en Levinas es evidente, con la salvedad de que *lo vivido* para Levinas es temporal en el sentido de la diacronía ya vista, recuperando así Levinas en la vivencia del yo, contra el presentismo del acto intencional y la inmutabilidad del *ser*, la fluencia temporal de lo vivido ante la irrupción del *otro*, irrupción y vivencia desde donde se delinearán una conciencia originalmente no-objetivante. Para Levinas la conciencia originalmente está volcada *ad extra* de sí misma, sometida a la pasividad antes que a la actividad representacional. De esta manera, para Levinas la conciencia se da cuenta de la fluencia, no por la representación de la secuencia, sino por la sensación de la sucesión ante la irrupción del *otro* que pasa. La diferencia entre *experiencia trascendental* y *experiencia de la trascendencia* radica en el distinto modo de temporalización. La *experiencia trascendental* brota de una conciencia intencional objetivante desde una representación apriorística del tiempo que se queda, mientras que la *experiencia de la trascendencia* brota de una conciencia que padece desde una *a posterioridad* del tiempo que pasa; la primera lleva al ser, al objeto y a la clausura del sí-mismo, mientras que la segunda lleva al *otro* y a la apertura de la subjetividad del sujeto en una nueva hipóstasis del yo. De esta manera, a la *experiencia trascendental* corresponde la *vivencia intencional*, mientras que a la *experiencia de la trascendencia* la *vivencia sensible* del radicalmente *otro*.

el objeto en la clausura de su experiencia trascendental. La *vivencia sensible* en Levinas, como ya hemos dicho está más bien en otro tiempo, pasado de todo presente, así, orientada la vivencia *ad extra* de la sincronía del yo, descubre en éste, no su actividad sino su radical pasividad y dependencia respecto de lo *otro*. La sensación no es *experiencia trascendental* del ser y del objeto, sino más bien, desde el padecimiento, contacto con la *trascendencia*. De esta manera, no es la experiencia trascendental sino el contacto con la trascendencia lo que determinará en Levinas una conciencia originalmente no-objetivante. La relación con el *otro* no se da primero a partir de la *vivencia intencional* sino a partir de la *vivencia sensible*, al *otro* no se le piensa, primero impacta y se siente.

Lo vivido en Levinas no hace pues referencia en primer lugar a la sincronía de la *vivencia intencional*, sino a la diacronía de la fluencia temporal, no es relación *ad intra* del sí-mismo, retención o prospección, sino relación con lo *otro ad extra* del yo, intencionalidad otra, experiencia de la trascendencia más que experiencia trascendental. Conciencia sensible, *paso* de lo *otro* que provoca la ruptura del sí-mismo, sensación antes que intelección.

La conciencia no-intencional de la *vivencia sensible* es pues determinada por la diacronía del tiempo, de esta manera, esta conciencia se mueve en la fluencia temporal de un <ahora puntual> que pasa. El pasado es *presente viviente*<sup>592</sup> anterior al *presente*

---

<sup>592</sup> La fluencia temporal de la vivencia dada como conciencia *no-objetivante*, encuentra en el *presente viviente* un modo de estar en el sí-mismo más allá de la sincronía de la conciencia intencional, y anterior a ella. En este sentido, es desde esta anterioridad que el *presente viviente* es pasado respecto del presente re-presentado, modo de temporalizar desde la fluencia de la sucesión sentida en un tiempo que pasa y sigue pasando, *presente viviente* previo a un tiempo *muerto y recordado*, conciencia que se produce bajo las especies de la fluencia, protoconciencia previa al acto aprehensivo. La idea originalmente es husserliana siendo traída a colación por Levinas para explicar la a posterioridad de la temporalidad sentida en una *conciencia no-objetivante*: “La conciencia objetivadora, la hegemonía de la re-presentación queda paradójicamente superada en la conciencia del presente. Ello permite comprender la importancia primordial o de principio que adquirieron en el conjunto de sus investigaciones [de Husserl] los manuscritos, aún poco explorados, sobre el «presente viviente».” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1999 pag. 81.(58). En este sentido Husserl afirma, en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, respecto del *ahora* del dato originario como *presente viviente* dado en la protoconciencia: “La conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases. Como la fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto – y lo es en la forma peculiar del «ahora» -.Y es esta protoconciencia la que transita a la modificación retencional – que es entonces retención de ella y del dato originariamente consciente en ella, pues ambas retenciones son inseparablemente una- : si no existiese la protoconciencia, tampoco sería posible retención alguna; la retención de un contenido inconsciente es imposible. Por lo demás, esto no es nada que se infiera de principios, sino algo que en la reflexión sobre el vivir constituido es intuible como fase constituyente, igual que lo son las retenciones. Lo que no cabe es malentender la protoconciencia, la protoaprehesión, o como quiera llamársela, en el sentido de un acto aprehensor.” Husserl E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pag.142. En Husserl, pues, Levinas encuentra desde el dato originario situado en el *ahora* de una *protoconciencia* dada desde un vivir constituido, el espacio de estudio de su fenomenología. En esta *protoconciencia no-objetivante* Levinas sitúa la *vivencia sensible* en que como dato originario, previo a la aprehensión, el *otro* irrumpe en un *ahora* puntual que pasa en la diacronía del tiempo.

*representado*, hoy sin ayer ni mañana, contemporaneidad pasada justo en el momento de venir. La conciencia objetivadora y su hegemonía de la representación queda paradójicamente superada en la conciencia de este presente como <ahora puntual> que pasa, desde donde surgirá la espontaneidad de una nueva *hipóstasis*:

“Fût-elle réhabilitation de la “ donné sensible” du sensualisme empiriste, la proto-impression retrouve dans le contexte de l’intentionnalité[...] son pouvoir d’étonner. Conscience se produisant en dehors de toute négativité dans l’Être qui opère encore dans la temporalité de la rétention et de la protention. Le présent vivant tend à rendre intelligible la notion de l’origine et de la création, d’une spontanéité où activité et passivité se confondent absolument.”<sup>593</sup>

Es pues, desde esta temporalización del tiempo como diacronía desde la *vivencia sensible*, dada en el yo como <ahora puntual> que pasa ante la irrupción del *otro*, que Levinas plantea, más allá del sujeto, la hipóstasis del yo como subjetividad:

“Mais cela nous amène à surprendre le Qui regarde – sujet identique, prétendument placé dans l’ouverture de l’être - comme noeud d’une intrigue dia-chronique (qui reste à déterminer) entre le Même et l’Autre [...] intrigue où se noue – de l’Autre commandant le Même - le noeud de la subjectivité...”<sup>594</sup>

El surgimiento de la unicidad del sí-mismo como hipóstasis se da desde el impacto del *otro*. De esta manera, en la hipóstasis del yo como surgimiento de la unicidad subjetiva, convergen, en la *vivencia sensible*, la *sensación pasiva* y la *fluencia de la diacronía* surgidas ambas desde la irrupción del *otro*. Al principio de este tercer capítulo señalábamos como punto de partida, que la ex–cepción de «lo otro que el ser» significa la subjetividad, de esta manera, la reflexión levinasiana sobre la sensación y la diacronía del tiempo, es una reflexión sobre la posibilidad fenomenológica de esta ex–cepción. Por tanto, el delineamiento de los

---

<sup>593</sup> “Aun cuando fuese una rehabilitación del «dato sensible» del sensualismo empirista, la protoimpresión encuentra de nuevo su poder de asombrar en el contexto de la intencionalidad [...] La conciencia se produce al margen de toda negatividad en el Ser que actúa aún en la temporalidad de la retención y la prospección. El presente viviente intenta tornar inteligible la noción del origen y de la creación, de una espontaneidad en la que actividad y pasividad se confunden de modo absoluto.” Levinas E., *De otro modo que ser o mas allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 81-82.(58-59).

<sup>594</sup> “ Esto nos conduce a sorprender el *Quién mira* (sujeto idéntico, colocado pretendidamente en la abertura del ser) como nudo de una intriga diacrónica - que falta por determinar – entre el Mismo y el Otro. [...] intriga en la que se anuda – desde el Otro que gobierna al Mismo el lazo de la subjetividad...” Ibidem p.71.(46).

contornos fundamentales de la *subjetividad* sólo es posible, si el *otro* irrumpe rompiendo la identidad del sujeto. La diacronía y la sensación dada en la vivencia sensible orientan al yo al encuentro con el *otro*. El encuentro de la ex-cepción de «lo otro que el ser» con la unicidad del sí-mismo no se da pues desde una experiencia del ser (*Seinserfahrung*) ni desde una experiencia reducida del mundo (*Welterfahrung*), pues se interrumpiría la ex-cepción y se caería en la sincronía del sujeto. El encuentro con el *otro* como ex-cepción sólo puede darse desde la *vivencia sensible*, la cual, desde la sensación, respeta la fluencia temporal de la vivencia que nos lleva al roce con lo *otro* y nos descubre la *subjetividad* constitutiva del yo previa a la identidad del sujeto. En la *vivencia sensible* pues, es rota la identidad del yo y la clausura de su ensimismamiento, descubriéndose la apertura de la *subjetividad* por la irrupción de lo radicalmente *otro*. Se da, por tanto, en la *vivencia sensible*, por la irrupción del *otro*, una nueva hipóstasis del yo por la asunción de un yo sin sujeto.<sup>595</sup> Yo abierto desde la *vivencia sensible* por su relación con lo *otro*, en el que se supera el *ser* y el objeto, abriéndose el espacio fenomenológico de *encuentro*.<sup>596</sup> La nueva hipóstasis dada en la *vivencia sensible*

---

<sup>595</sup> Levinas desde la temporalidad diacrónica dada en la vivencia sensible permite la irrupción de «lo más allá del ser» desde donde se dará la hipóstasis del yo, y desde donde se descubrirá en el yo el no-lugar, un al margen del absoluto que no se dice ya en términos de ser, como si la ex-cepción de «lo otro que el ser» exigiera en la unicidad del sí-mismo una dimensión que no sincronice, dimensión en donde la ex-cepción siga siendo ex-cepción, esta dimensión irreducible a la esencia es la *subjetividad*: “Nuestra interrogación sobre *lo de otro modo que ser* presenta en la hipóstasis misma del sujeto, en su subjetivación, una ex-cepción, un no-lugar más acá de la negatividad [...] un al margen del absoluto que ya no se dice en términos de ser.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 63.(35). La diacronía del instante en que el *otro* es sentido exige, más allá del sujeto, la *subjetividad del sujeto*, dimensión del yo descubierta desde el de «otro modo que ser», dimensión en la que la diferencia absoluta del *otro* se sostiene. La irrupción de la alteridad convierte la hipóstasis misma del sujeto, su subjetivación, en una ex-cepción, ex-cepción en la que la *alteridad* y el *yo* como permanencia de una *vida subjetiva* frente al impersonal *hay*, se confunden. La apertura abierta en el yo por la irrupción de la alteridad fenomenológica permite al sí-mismo ser el *otro*. La conciencia no-objetivante descubre en el sí-mismo su no-identidad y su oportunidad de ser lo *otro* de la totalidad. De hecho, en *De Dios que viene a la idea*, Levinas hablará, como ya dijimos en el capítulo primero de esta tesis, de la excentricidad de la conciencia frente a la universalidad de la sincronía del *ser*: “Ahora bien ¿proviene esta separación del sujeto? ¿Proviene de un *ente* preocupado por su ser y perseverante en el ser, de una interioridad revestida de una esencia de personaje, de una singularidad que se complace en su ex-cepción, preocupada por su felicidad – o por su salvación -, con sus reticencias privadas en el seno de la universalidad de lo verdadero? ¿Es el propio sujeto quien ha cavado un vacío en forma de ideología entre él y el ser? ¿Este vacío no deriva de una ruptura previa a las ilusiones y a las astucias que lo saturan; no deriva de una interrupción de la esencia, de un no-lugar, de una «utopía», de un puro intervalo de la *epoje* abierto por el desinteresamiento?” Levinas E., *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pag.22. (21). Esta oportunidad de ocupar el puesto del *otro* en una excentricidad de la conciencia frente al impersonal *hay*, surge y es dada desde la experiencia de la trascendencia dada en la vivencia sensible por el *otro* que irrumpe en diacronía. La apertura del sí-mismo dada desde la vivencia sensible hace del yo el *otro* desde una conciencia no-objetivante. La vivencia sensible no le constituye a la manera del sujeto, clausurándolo en sí-mismo, más bien le constituye como alteridad. La vivencia sensible como hipóstasis abierta del yo permite descubrir a la unicidad subjetiva, su *alteración* y *alteridad*.

<sup>596</sup> El *espacio* de *encuentro* abierto en la vivencia sensible por la irrupción del *Otro* en la diacronía de un tiempo que pasa, es el *espacio ético* de la relación intersubjetiva en que se sitúa el *cara-a-cara*. Ya hemos indicado cómo la concepción del tiempo determina el espacio, así, la sincronía abre el espacio del *ser* y del objeto,

implica pues, desde la vivencia no-intencional, el vaciamiento del yo y la ruptura de su identidad. El sujeto trascendental y su predilección por el a priori representacional del tiempo es sometido a reducción por el *otro*.<sup>597</sup> La *vivencia sensible* hace explotar la sincronización acumulada, que como experiencia trascendental surgida de la conciencia intencional, sirve al yo de fundamento. Desde la *vivencia sensible* Levinas pone, pues, entre paréntesis, para el surgimiento de la *subjetividad*, la experiencia trascendental del *ser* y del objeto, así, desde la diacronía del *fluir* temporal, rompe la clausura de la conciencia intencional, abriendo el espacio fenomenológico por donde la alteridad irrumpe, espacio que determinará la apertura del yo y el encuentro responsable y ético. Encuentro en el que el *Decir*, en su vertiente enigmática y en su vertiente ética, es expresión de la apertura de esta *subjetividad* en la superación de la clausura del sujeto, introducción de la equivocidad enigmática del *Decir* como superación del monólogo de lo Dicho, encuentro, llamado y comunicación establecida en un solo sentido: ética, respuesta responsable. En conclusión, la temporalización del tiempo como diacronía indicada desde la excepción de «lo otro que el ser» y sentida por el sí-mismo, describe en Levinas la hipóstasis del yo y la apertura del espacio fenomenológico por donde irrumpe la alteridad, espacio desde el que puede darse, como veremos a continuación, la comunicación y el contacto en el *Decir* y el encuentro ético. *Decir enigmático* y *Decir ético* que son expresión de un yo abierto, apertura dada desde la «ex-cepción de lo otro que el ser» en una nueva hipóstasis del sujeto. Subjetivación que es, pues, ruptura de la identidad, sensibilidad, pasividad y sucesión del tiempo.<sup>598</sup> Entremos ahora, después de este análisis de

---

mientras la diacronía, que posibilita la irrupción de la alteridad, posibilita también la relación de encuentro. La relación intersubjetiva del *cara-a-cara* se dará pues, por la proximidad de *Infinito* y *rostro*, en el espacio abierto por la alteridad desde la vivencia sensible. De esta manera, la exigencia ética en el encuentro de la relación intersubjetiva conservará las implicaciones fenomenológicas descubiertas desde la ex-cepción de «lo otro que el ser». La exigencia ética brotará, así, de un imperativo desformalizado y heterónomo en la vivencia sensible de una conciencia no-intencional.

<sup>597</sup> La resonancia husserliana de estas líneas es evidente. Ya en el capítulo primero de esta tesis doctoral al hablar de *fenomenología genética* hacíamos alusión al movimiento de retorno a Husserl desde Heidegger dado en el pensamiento de Levinas para corregir al primero y superar a este último, encontrando, así, Levinas, en Husserl, los medios fenomenológicos necesarios para superar la sincronía temporal de la razón ontológica. De esta manera, la *reducción* para Levinas, más allá de permitir la autocomprensión trascendental del sí-mismo, la cuestiona, al despertar la vida a más allá de la evidencia, provocando, por la reducción, la des-nucleación de la propia atomicidad de lo uno.

<sup>598</sup> La gran diferencia de fondo en la asunción del sujeto entre Husserl y Heidegger en contraste con Levinas es el lugar en que se sitúa la hipóstasis del yo desde la temporalización del tiempo, pues el surgimiento de la unicidad del sí-mismo situado como prioridad al principio del pensamiento de Husserl, se mueve, durante todo el proceso de su determinación, en un a priori de la *sincronía* del tiempo, a priori retomado por Heidegger en su presentación ontológica. La variación de este a priori surgido desde la determinación del yo trascendental y mantenido por el *ser* del Dasein, permitirá a Levinas presentar de una nueva manera, el surgimiento de la hipóstasis del yo. En Husserl y en Heidegger el sí-mismo surge desde un a priori sincrónico del tiempo sólo visto una vez que el sí-mismo es constituido, mientras que en Levinas el sí-mismo surge después de la

la *vivencia sensible* como hipóstasis del yo, al *Decir* en sus dos vertientes, como expresión de un yo abierto ante la irrupción del *Otro* que pasa en la diacronía del tiempo.

## 2) El *Decir* enigmático: diacronía, sensación y lenguaje

La recuperación por parte de Levinas de la diacronía dada por la fluencia temporal desde la sensación, no es sólo una crítica al *ser* y *tiempo* de la esencia, sino que es también una crítica a su *palabra* que como verbalización nominalizada hace vibrar al *ser* como proceso en el lenguaje de *lo Dicho*. Ya hemos indicado que para Levinas el lenguaje de *lo Dicho* no es algo aleatorio a la sincronía del *ser*, sino más bien la culminación que va de lo sensible a la esencia del *ser*.<sup>599</sup> La palabra en el lenguaje de *lo Dicho* supone el proceso por el que una cosa es lo que es, es decir, supone temporalidad y conciencia. De esta manera, a la verbalización nominalizada como palabra del *ser* corresponde la experiencia trascendental dada desde el a priori temporal en la conciencia intencional por la aparición del *ser* y del objeto, en un encuentro monológico del yo consigo mismo, clausura de sí, encuentro que no es encuentro.

Levinas pues, desde la diacronía dada por la fluencia temporal, criticará el lenguaje de *lo Dicho* y propondrá el *Decir*, lenguaje no ya de la verbalización nominalizada del *ser*, sino de la verbalidad originaria del sentir en el que se conjugan en la *palabra*: sensación y

---

variación del a priori sincrónico del tiempo. La objetividad del objeto como punto de partida de la hipóstasis del yo se mueve, desde la evidencia y manifestación, en la temporalidad sincrónica del presente, temporalidad que es retomada por Heidegger cuando el sujeto como Dasein se abre, desde la historicidad como hilo conductor, hacia su constitutiva apertura al *ser*, siendo el *ser*, entonces, el que, presente, permanezca en su sincronía no obstante las contingencias históricas del Dasein. Por el contrario, la variación propuesta por Levinas, desde el carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión sentida desde la «ex-cepción de lo otro que el *ser*» que permite la irrupción de la temporalidad diacrónica, permitirá también una nueva manera de entender la hipóstasis del yo más allá del *ser*. Por consiguiente, el cuestionamiento por la temporalidad diacrónica, por el lapso del instante refractario a toda sincronización, es un cuestionamiento sobre el origen del yo desde el *otro*. La *subjetividad* irreductible a la esencia sólo es posible desde el carácter inacabado de la sucesión, sólo desde la temporalidad diacrónica se muestra la subjetividad del sujeto, y sólo desde esta dimensión del yo como subjetividad, el tiempo del *otro* es sentido en el instante. La diacronía del instante en que aparece el *otro* exige, más allá del sujeto, la subjetividad del sujeto, dimensión del yo descubierta desde el “de otro modo que *ser*”, dimensión en la que la diferencia absoluta del *otro* se sostiene. La irrupción de la alteridad convierte la hipóstasis misma del sujeto, su subjetivación, en un de “otro modo que *ser*”, en una excepción que ya no se dice en términos de *ser*.

<sup>599</sup> Ya hemos dicho que para Levinas *lo sensible* tiene una significación múltiple, al ser un elemento *sui generis* de donde emergen o se disuelven las identidades. En la identidad consolidada y nombrada que emerge teniendo como punto de partida lo sensible, Levinas supone la sincronía del tiempo y el proceso de *ser* en donde la esencia resuena el momento de tornarse nombre: “El tiempo y la *esencia* que él despliega al manifestarse el *ente*, identificado en el tema del enunciado o de la narración, resuenan como un silencio sin convertirse ellos mismos en temas.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999 pag. 88.(67).

diacronía del tiempo. De esta manera, a la verbalidad originaria como lenguaje del *Decir*, corresponde la experiencia de la trascendencia desde el fluir temporal, experiencia dada en la vivencia sensible de una conciencia no-objetivante por la irrupción del *otro* que pasa. *Decir*, lenguaje de la apertura del yo, equivocidad enigmática del *como-sí* ante la irrupción del *Infinito*. Equivocidad de la aproximación en el *Decir*, indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo. *Decir*, lenguaje de la subjetividad en su relación y contacto con el *rostro* del *otro* como *Infinito*, palabra que es comunicación y compromiso, *palabra* que es réplica, respuesta exigida. Al *Decir* como teoría del lenguaje en Levinas, que une la palabra a la diacronía del tiempo dada desde la sensación, corresponde pues, la equivocidad enigmática del *como-sí* y la comunicación ética del compromiso. *Decir* “enigma” y “ética”.

Haremos mención brevemente en este apartado de la equivocidad enigmática del *como-sí* que respeta en la palabra, la fluencia temporal de la vivencia ante la irrupción fenomenológica del *Infinito*. El tema de la relación dada entre lenguaje, sensación y diacronía en la equivocidad enigmática del *como-sí*, con que la subjetividad se dirige al de «otro modo que ser» como referente, lo tratamos ya ampliamente en el primer capítulo de esta tesis, en él veíamos cómo Levinas revaloriza la equivocidad enigmática del lenguaje, pues en el *como-sí* encuentra el no-sentido de lo no representable, la diacronía no sincronizable que respeta la alteridad del *Infinito*:

“Nous entendons dans le «comme si» l'équivoque ou l'énigme du non-phénomène, du non-représentable: témoignage, d'avant la thématization attestant *un-«plus»- éveillant-un-'moins' qu'il-dérange-ou-inspire*, de «l'idée de l'Infini», de «Dieu en moi»; et *puis*, le non-sens d'une trace indéchiffrable, remue-ménage de *l'il y a*. Diachronie non synchronisable, signifiante énigmatique...<sup>600</sup>”

La equivocidad enigmática del *como-sí* con el que el sí-mismo se aproxima al *Infinito* que irrumpe como referente, es pues la primer faceta de una *palabra* surgida de la apertura del yo, en el espacio fenomenológico abierto por la vivencia sensible de la diacronía del tiempo ante la irrupción del *otro* que pasa. Impacto instantáneo de la desproporción del *Infinito*

---

<sup>600</sup> “Nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del no-fenómeno, de lo no-representable: testimonio anterior a la tematización, que testimonia *un «más» -despertando- un «menos» al -que- subvierte-o inspira*, de «la idea de lo Infinito», de «Dios en mí»; y después el no-sentido de una huella indescifrable, caos del *hay*. Diacronía no sincronizable, significatividad enigmática...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid 2001, pag. 47. Nota 24.(51 Nota 24).

que al derrumbar la semántica del *ser* desarticula la palabra de lo *Dicho* y hace enmudecer el monólogo del yo. Detrás de la equivocidad enigmática del *como-si* en la palabra del *Decir* se da la conciencia no-objetivante y la apertura del yo ante la aproximación del *Infinito*. La equivocidad de la palabra en el *Decir*, provocada por la irrupción del *Infinito*, es pues, apertura y aproximación.

El *Decir* pues, en Levinas, es expresión de la apertura dada en la subjetividad del sujeto. El *Decir*, tanto en su vertiente enigmática, que ahora tratamos, como en su vertiente ética que trataremos después, surge ya en un yo abierto por la ex-cepcción de «lo otro que el ser» desde la categoría de *encuentro* establecida en la vivencia sensible de una conciencia no-objetivante. Al *Decir enigmático* corresponde, pues, el impacto del *Infinito*, al *Decir ético* el encuentro con el *otro*, el primero justifica la aparición fenomenológico de la equivocidad enigmática de la *palabra* en el encuentro con lo *Otro*, el segundo la *respuesta ética* exigida desde el encuentro ante el llamado del *otro*, como trataremos después.

La vivencia sensible abre, pues, en el yo, el espacio fenomenológico de encuentro con el Otro, el *Decir* es concretización directa de ese encuentro, relación con la presencia ausente, lenguaje de la huella. La vivencia sensible que indica en la unicidad del sí-mismo, al *Otro* como referente, justifica fenomenológicamente en el yo, la aparición del lenguaje indirecto situado siempre más allá de la mención pura de la conciencia intencional. *Decir*, lenguaje del *como-si* con el que yo abierto hace referencia, desde la sensibilidad de una conciencia no-objetivante, al *Otro*. Como si el *Otro* que irrumpe en diacronía provocará intencionalmente en el yo la equivocidad enigmática del *como-si*, con el cual el sí-mismo se aproxima. La equivocidad de la aproximación en el *Decir* es pues, como ya hemos dicho, el indicio del *Otro* en la unicidad del sí-mismo.

Esta equivocidad enigmática de la teoría levinasiana del lenguaje como *Decir*, abierta desde la desproporción del *Infinito* que irrumpe en la diacronía sentida en la vivencia sensible en un espacio de encuentro, se convierte al final del primer capítulo en la clave interpretativa desde la que se aborda el pensamiento levinasiano, justificando al mismo tiempo el estudio hecho sobre la semántica indirecta de la frase metafórica,<sup>601</sup> la cual desde su no-

---

<sup>601</sup> Al estudiar en el primer capítulo la metáfora como núcleo y centro del lenguaje poético comenzábamos diciendo: La propuesta filosófica de Levinas es la propuesta del *Decir* como lenguaje indirecto, el cual pretende situarse en los márgenes del lenguaje ontológico. Los límites que Levinas encuentra en el lenguaje del *ser* lo llevan a la búsqueda de un lenguaje que respete el ámbito de alteridad abierto en la fenomenología por la relación ética, la cual indica proximidad y distancia desde la diacronía entre ambos términos de la relación.



correspondencia entre sujeto y modificador dentro de la frase misma, respeta la diacronía como horizonte de encuentro en que el *Otro* aparece, y supone a la base del yo una conciencia originalmente no-objetivamente. El lenguaje indirecto de la frase metafórica no sustituye pues a una expresión literal que se hubiera podido enunciar de modo llano a través de la *mención pura* de una conciencia intencional. La pretensión del pensamiento levinasiano no es parafrasear sustitutivamente el lenguaje del *ser*, sino acceder a más allá del *ser* por el «no es» y el «es como» de la semántica indirecta de la frase metafórica,<sup>602</sup> semántica que tiene a la base un yo abierto y vulnerable.

Al mismo tiempo, la equivocidad enigmática de la teoría levinasiana del lenguaje como *Decir* instalada ya como clave interpretativa, permite también entender, como ya hemos afirmado, la articulación de “lo judío” dentro del discurso fenomenológico levinasiano como uno de los medios a través de los cuales Levinas provoca en su discurso, por la *tensión* que se da dentro de él entre *discurso religioso* y *discurso especulativo*, la disociación entre significado y referente que evita la sincronización de lo *otro* en la palabra de lo Dicho. “Lo judío” lo situamos pues, en el *Decir*, como alteración de lo Dicho.<sup>603</sup>

El *Decir enigmático* cumple pues en el pensamiento de Levinas un puesto fundamental, pues es el modo en que la unicidad del sí-mismo entra en relación con la inconmensurabilidad desproporcionada del *Infinito*, relación que es aproximación. En el *como-si* del enigma, el sí-mismo descubre en sí, el indicio del *Otro* desde una conciencia no-objetivamente. El *Decir enigmático* es pues concretización directa del encuentro con el *Infinito*, apertura hecha en el yo desde la vivencia sensible en la diacronía del tiempo ante la irrupción del *Otro* que pasa. El *Decir* también nos descubre, desde la *tensión* semántica del lenguaje indirecto, la manera en que se entreteje el discurso fenomenológico levinasiano para no sincronizar al *Infinito* del que

---

Dicho lenguaje será la «metafórica» de la semántica indirecta que desde la no-correspondencia entre sujeto y modificador dentro de la frase misma, respetará la diacronía como horizonte en que el *otro* aparece, evitándose así la sincronización temporal a la que es sometida la palabra en lo *Dicho*.

<sup>602</sup> A este respecto traemos a colación una cita ya hecha de Ricoeur: “De esta conjunción entre ficción y redescipción concluimos que el «lugar» de la metáfora, su lugar más íntimo y último no es ni el nombre ni la frase, ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo ser. El «es» metafórico significa a la vez «no es» y «es como». Ricoeur P., *La metáfora viva*, Edic. Cristiandad-Trotta, Madrid, 2001, pag. 113.

<sup>603</sup> De *lo judío* y su articulación dentro del discurso fenomenológico afirmábamos en el capítulo primero: Teniendo en cuenta que desde una *fenomenología de la alteridad*, el pensamiento filosófico de Levinas es fundamentalmente un problema de los límites del lenguaje, y habiendo propuesto más allá de la “epistemológica” de la «mención pura», la *poética*, a partir de la *metáfora*, como el tipo de lenguaje que respeta la asimetría entre los términos de la relación fenomenológica, es que se puede entender, a mi juicio, la articulación de “lo hebreo” en el pensamiento filosófico de nuestro autor, por eso ya hemos afirmado la vinculación de lo *hebreo* a la semántica tensional de la frase metafórica que permite el paso de lo *Dicho* al *Decir*.

habla como referente, el *Decir enigmático*, según hemos dicho, es pues, clave interpretativa. Desde esta clave interpretativa del *Decir* como lenguaje indirecto se nos permite entender también pues, desde la tensión semántica, la “cuestión judía” que Levinas introduce en su pensamiento, “cuestión judía” estudiada ya en el segundo capítulo de esta tesis. Esto “judío” que Levinas introduce retomará reelevancia en el *Decir ético*, que estudiaremos a continuación, en el encuentro del yo abierto desde la vivencia sensible no con el *Infinito*, sino con el *rostro del otro*. Pero antes de entrar de lleno a la cuestión ética del *Decir* desde el espacio fenomenológico de *encuentro* con el *otro* abierto desde la vivencia sensible, y a las ideas judías de *substitución* y *expiación* introducidas en el *cara-a-cara* por este *Decir ético*, detengámonos brevemente en el *Otro* como *Infinito* y en su transvase al *rostro del otro*, para poder pasar así, del *Decir* como enigma al *Decir ético*, donde el yo abierto desde la idea de *Infinito* se encuentra *cara-a-cara* con el *otro*.

### 3) La Alteridad: del des-encuentro del Infinito al encuentro del otro

El *Decir* es pues, en Levinas, expresión de la apertura dada en la subjetividad del sujeto desde la vivencia sensible surgida en la diacronía del tiempo ante la irrupción de la alteridad, alteridad identificada desde el *Decir enigmático* con el *Infinito*, el cual desde la desproporción que encierra rompe la sincronía de la palabra y justifica la aparición del lenguaje indirecto en la unicidad abierta del sí-mismo, tal como lo hemos visto en el apartado anterior. La excepción de «lo otro que el ser» como *Infinito* determinada desde la diacronía del tiempo, que provoca la hipóstasis del yo desde su vivencia sensible, provoca también en la hipóstasis abierta del sujeto, el *Decir* como enigma, lenguaje de la huella, palabra del contacto y de la aproximación.

Sin embargo, la alteridad como *Infinito* en Levinas se identifica también con el *otro* y su *rostro*. El encuentro con el *rostro del otro* es tomado pues como concreción de la relación con el *Infinito*.<sup>604</sup> El espacio abierto desde la temporalización diacrónica del tiempo en que irrumpe la alteridad del *Infinito* es también espacio de *encuentro* ético, donde el *Decir* será respuesta exigida. Por tanto, antes de entrar de lleno a la cuestión ética del *Decir* desde el espacio fenomenológico de *encuentro* con el *otro* abierto desde la vivencia sensible, y al estudio de las ideas éticas judías de *substitución* y *expiación* introducidas desde este *Decir*,

---

<sup>604</sup> Cfr. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.14.(11).

detengámonos en el *Otro* como *Infinito* y en su identificación con el *rostro* del *otro* para, como hemos dicho, poder pasar así, del *Decir* como *enigma* al *Decir ético*, *Decir ético* donde el yo abierto desde la idea de *Infinito* se encuentra *cara-a-cara* con el *otro*. Este alto nos permitirá hacer referencia nuevamente al momento en que la *Ética* y la relación intersubjetiva pasan a ser el hilo conductor de la reflexión levinasiana,<sup>605</sup> transferiéndose así, a ellas, las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*.

### a) El Infinito y la idea de Dios

Ya hemos dicho que en Levinas la vivencia sensible y la diacronía del tiempo están en función de la posibilidad fenomenológica de irrupción de la alteridad, alteridad desde donde, según hemos visto, el sí-mismo es constituido como hipóstasis abierta del sujeto. Esta alteridad justificada fenomenológicamente desde la vivencia sensible de la diacronía del tiempo, queda, por tanto, más allá de la sincronía del *ser*, del objeto y del nombre que encierra el proceso por el cual una cosa es lo que es en el lenguaje de lo *Dicho*. Levinas llama a este referente con la circunlocución ex-cepcción de «lo otro que el ser», con la cual no sólo significa que este referente queda más allá del *ser* como su ex-cepcción, sino que da también entrada a una significación situada más allá del significado de lo *Dicho*, ex-cedencia del *Decir* ante la desproporción del referente que irrumpe y rompe la clausura del sujeto. Ex-cedencia en el *Decir* del *como-si* enigmático del lenguaje indirecto, que tiene que ver con el ex-ceso en la argumentación ante la desproporción del referente como *Infinito*.

Idea de *Infinito* contenida ya en la tradición filosófica occidental,<sup>606</sup> *Infinito* en el que el *ideatum* supera la idea que pretende contenerlo dentro de la sincronía de lo representado, superación desde donde surge el desajuste fenomenológico que da inicio a la crítica que Levinas hace a la *fenomenología estática* y a la clausura de la experiencia trascendental de su conciencia objetivante. Idea de *Infinito* como indicio de lo radicalmente *Otro* en la unicidad del sí-mismo, indicio olvidado por la conciencia intencional empeñada en la construcción

---

<sup>605</sup> Cfr. Levinas E., *Entre nosotros*, Pretextos, Valencia, 1993, pp.11-23.(12-13).

<sup>606</sup> El *Infinito* carteciano, como idea de *Dios*, planteado en su contexto dentro del *ego* en el marco de un sujeto de representaciones, se suma al desarrollo en la cultura occidental, de una teología fundada en una onto-epistemología, donde el *Infinito* es resultado de la sincronía de una serie de representaciones, representaciones que encuentran, no obstante, en este concepto, un límite al entendimiento, límite que para Levinas será punto de partida, encontrando en él amplísimas posibilidades fenomenológicas. De esta manera, el límite de la actividad de la representación encontrado en la idea de *Infinito*, punto de partida fenomenológico de Levinas, descubre la pasividad y dependencia del yo, donde la desproporción del *Infinito* pensado rompe la clausura autosuficiente del sujeto.

ensimismada del objeto y de la sincronía del nombre. Indicio como huella en el sí-mismo de una presencia ausente que al ser rastreada fenomenológicamente hace explotar la identidad del sujeto, descubriendo en el sí-mismo nuevas dimensiones abiertas por la ausencia de esta presencia, dimensiones no vistas por la mirada sinóptica de una conciencia objetivante que hace de la conciencia y del yo un espejo de sí. El trato con el *Infinito* se da, pues, desde una proto-conciencia que se produce bajo las especies de la fluencia de un tiempo sentido no pensado. De esta manera, la pasividad y la diacronía dadas en la vivencia sensible de una conciencia no-objetivante, son las huellas del *Otro* en la unicidad del sí-mismo, anterioridad de la *subjetividad* respecto del sujeto. Así, el excedente fenomenológicamente propuesto de lo contenido en este *Otro* permite pues, la aparición fenoménica de la diacronía y la pasividad, así como la aparición del lenguaje evocativo del *Decir* con el que la subjetivada se aproxima al *Infinito*.

Es pues, la superación de la idea por su *ideatum* contenida en la idea de *Infinito*, la que trastoca de manera radical el marco conceptual fenomenológico, desencadenado en Levinas toda la cuestión de la alteridad desde donde surge, como ya hemos visto, la hipóstasis abierta del sujeto. La misma función tiene en el discurso levinasiano la idea de *Dios*<sup>607</sup> y la circunlocución ex-ceptión de «lo otro que el ser». Creemos, por tanto, que en *De Dios que viene a la idea* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la idea de *Dios* y el de «*otro modo que ser*» proponen también, de entrada, una crítica fenomenológica, que al des-centrar la atomicidad del sí-mismo, culminan en la irrupción de la alteridad, como ya lo hemos indicado.

La idea de *Infinito* o idea de *Dios* juega, por tanto, un papel fundamental en el pensamiento filosófico de Levinas, ya que al superar su contenido el continente que la piensa permite la des-articulación de la identidad clausurada del yo, al superar lo contenido en esta idea, la sincronía de la experiencia trascendental y autorreferente del sujeto. La idea de *Infinito* o idea de *Dios* abre, pues, el campo fenomenológico desde la posibilidad de esta idea en nosotros como experiencia de la trascendencia, determinándose, desde ella, una nueva hipóstasis del yo desde las condiciones que la idea de *Infinito* impone para su aparición en la subjetividad del sujeto. El encuentro experiencial con el *Infinito* desde la vivencia sensible rompe la conciencia intencional y su experiencia trascendental, *Dios*, como ya hemos dicho,

---

<sup>607</sup> Cfr. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp.85-165.(91-188). El Tema de *Dios* lo desarrollaremos ampliamente en el capítulo cuarto.

no es para Levinas un concepto puro de la razón que se aplica al entendimiento en función de conferir la máxima unidad al conocimiento, unificando así los actos del entendimiento en una totalidad absoluta. *Dios* no es un postulado de la razón encerrado en el yo como parte final de un proceso que, partiendo del entendimiento, sitúa la idea de *Dios* como idea pura de la razón en una teología<sup>608</sup> orientada desde una onto-epistemología, la cual toma la idea de *Dios* como objeto de conocimiento. Para Levinas el *Infinito* o idea de *Dios* tiene que ver con la sensibilidad<sup>609</sup> antes que con la razón o el entendimiento de una conciencia objetivamente, el *Infinito* se siente, más allá de toda sincronía, en la vivencia puntual de un tiempo que pasa, diacronía del tiempo que abre el espacio fenomenológico de encuentro con lo radicalmente *Otro*.

La excedencia de algo situado más allá del refugio de la representación, descubre fenomenológicamente en el yo su vulnerabilidad y absoluta dependencia respecto de lo *Otro*. El límite epistemológico encontrado en la idea de *Infinito*, unido a la vulnerabilidad y dependencia pasiva del yo que esta idea provoca, insinúa, en la fenomenología, la idea del *Dios creador*<sup>610</sup> estudiada ya en el segundo capítulo. Es aquí donde el *Infinito* levinasiano entra en relación con la idea de *Dios* contenida en el nombre divino de su tradición religiosa, en la que *Dios* no sólo excede a la creatura desde su *santidad*, sino que también en su origen y fundamento. De esta manera, el límite epistemológico que fundamenta la incomprendibilidad e inefabilidad de una teología negativa, que basada en una onto-epistemología tomaba a *Dios* como postulado de la razón, pasa ahora a ser, desde su excedencia, punto de partida fenomenológico, para que desde este límite se establezca una nueva relación con el *Infinito* más allá de la sincronía de la conciencia intencional, haciendo así, Levinas, explotar, desde esta idea, la atomicidad concentrada del sujeto,

---

<sup>608</sup> La idea de *Dios* para Levinas no es teología que surge de una onto-epistemología, sino fenomenología. No es ontología sino el inicio de la desarticulación fenomenológica de ésta.

<sup>609</sup> Para Levinas el encuentro con el *Otro*, como más adelante veremos, se da desde las entrañas de misericordia (*rehem*).

<sup>610</sup> Marcio Luis Costa en su tesis doctoral aproxima al *Infinito* del que parte Levinas en su crítica fenomenológica, a la idea cabalística del *En Sof* creador, no atinando, sin embargo a explicar cómo del límite epistemológico impuesto desde la idea de *Infinito* se pase a la idea del *Dios creador*: "Aun reconociendo que el "En Sof" cabalístico es el *infinito* planteado en el marco de la creación del cosmos y del hombre, y el *infini* carteciano es el *infinito* planteado en el marco epistemológico de un sujeto de representaciones que se pone como origen y fundamento del mundo, Mopsik insiste que hay alusiones en los textos de Levinas que encontrarían una cierta resonancia en los textos esotéricos de la mística judía". Costa M.L. *La razón ética pre-originaria y la constitución de la subjetividad en Emmanuel Levinas*, Tesis doctoral, UNAM, México 200.pag.47. Para nosotros la idea del *Dios creador* contenida en la revelación del nombre divino (*elohim-yhwh*) que marca una separación radical entre el creador y la creatura no es sólo una *resonancia* en el pensamiento levinasiano, mas bien en esta idea hay coincidencias fenomenológicas que explican el modo en que el *Infinito* se relaciona con la subjetividad, tal como lo hemos explicado en el capítulo segundo.

estableciéndose pues desde la idea de *Dios* y desde la vivencia sensible que ella provoca, una hipóstasis abierta del sujeto, hipóstasis en la que el sujeto autosuficiente y autónomo es ahora dependiente y heterónimo.

Hay pues, una relación entre el *Infinito* fenomenológico y la idea de *Dios* como *ʿlohîm-yhwh* dada en la tradición religiosa a la que Levinas pertenece, relación que no sólo se da en la separación radical que desde la idea del *Dios creador* se impone entre creador y creatura, separación desde la que se indicaría el modo de relación fenomenológica establecido por el *Infinito* con la subjetividad, sino también en que esta idea religiosa supone desde el *hāyāh* que está detrás del nombre divino, un tiempo complejamente distinto al de la sincronía. Además, así como la relación con el *Infinito* no se da desde una conciencia intencional sino desde la vivencia sensible, la relación con el *ʿlohîm-yhwh* como idea de *Dios* no se da, como ya hemos visto, desde la visión representativa (*r'h*), pues en la tradición religiosa a la que Levinas pertenece *Dios* no se ve (Ex 3,6) se siente y escucha (*sm*). Categoría de escucha tan importante para el encuentro ético en el que el *Infinito* manda, en una orden que brota no de la sincronía formal del yo sino de la diacronía del encuentro en que el *Otro* irrumpe.

La idea de *Dios* de la tradición religiosa de Levinas no sólo sugiere, desde la ex-cedencia, la separación radical desde la que se impone la crítica fenomenológica, es también ya categoría de *encuentro*. De esta manera, mientras que el *Infinito* carteciano como idea de *Dios* se queda a un nivel de representación epistemológica indicando sólo los límites del entendimiento, Levinas desde la idea de *Dios* de su tradición religiosa accederá al momento ético de encuentro, encuentro al que se transferirán los descubrimientos fenomenológicos provocados en el yo por la idea de *Infinito*. De esta manera, el punto de partida de crítica fenomenológica encontrado en la idea carteciana de *Infinito* es completado por la idea de *Dios ʿlohîm-yhwh*, desde la cual, se pasa, del límite al entendimiento impuesto por la idea de *Infinito*, al encuentro ético. La idea de *Dios* contenida en el *nombre divino* no desencadena sólo una crítica fenomenológica, sino como hemos dicho ya, es también categoría de encuentro, comenzado así, a perfilarse, la relación intersubjetiva como objeto de estudio fenomenológico. Relación intersubjetiva dada desde el encuentro del *rostro* del *otro*, *rostro* que estudiaremos a continuación, al aproximarse en el pensamiento de Levinas, desde el cara-a-cara, la idea de *Dios* y el *rostro*.

## b) El rostro

Ya hemos indicado en el capítulo segundo de esta tesis, cómo Levinas en el desarrollo de su pensamiento pasa, de la alteridad fenomenológica propuesta desde la idea de *Infinito*, a la heteronomía ética por la concretización de la idea de *Infinito* (*Dios*) en el *rostro* del *otro* que me manda, presentando así, Levinas, un movimiento parecido al de Kant, el cual después de haber hecho la crítica a la *razón pura* desde la que señala los fundamentos sincrónicos del ser y del objeto, pasa, en la crítica de la *razón práctica* a establecer el modo de relación que el sujeto pone con el *otro* desde la clausura de su conciencia intencional a través de un imperativo formal y categórico. Levinas así, al introducir el *rostro* como categoría filosófica pasa, de la crítica a la onto-epistemología realizada desde la idea de *Infinito*, a su reflexión fenomenológica sobre la relación con el *otro*, habiendo socavado previamente, desde esta *idea*, el modo de relación clausurada y autosuficiente que el sí-mismo establece desde la sincronía de su conciencia objetivante, abriendo así, a este yo, desde la vivencia sensible, a una relación de dependencia y mandato heterónimo con el *otro*. Levinas sigue pues, un movimiento parecido al de Kant, pero desde unos presupuestos fenomenológicos completamente distintos, presupuestos desde donde se pretende superar el pensar y actuar no sólo de Kant, sino de la totalidad de la filosofía emanada de la modernidad.

No obstante el paralelismo que se puede establecer en el pensamiento de Levinas con el movimiento que Kant hace al pasar de una *Crítica* a otra, nosotros creemos que el transvase de la alteridad fenomenológica a la heteronomía ética, y la concretización de los descubrimientos fenomenológicos dados en la idea de *Infinito* en el *rostro* del *otro* que me manda, son sugeridos en el pensamiento de Levinas, según hemos visto, desde la idea de *Dios* contenida en su tradición religiosa, en ella se relaciona ya al *ʾlohîm-yhwy* (como *Infinito*) y al *pānîm* (como *rostro*) en los momentos teofánicos de encuentro vistos. De esta manera, el *Penuel* (*p<sup>e</sup>nî'ēl*) de Gn 32, 31 que analizamos ya en detalle, con el que Jacob nombra el lugar de su encuentro *cara-a-cara* con Dios, es un caso paradigmático de la vinculación que se da en la tradición judía entre *rostro* e *Infinito*. El nombre dado por Jacob funde pues, como ya

hemos dicho, en una sólo palabra, el *pānīm* ético y la excedencia del *Infinito* desde la palabra 'él de la que ya hemos hablado y que generalmente designa la divinidad. El término *Penuel* encierra pues *rostro* y trascendencia.<sup>611</sup>

El *rostro* es pues el término que media entre *Infinito* y *ética*, deduciéndose que este concepto sirve de puente en el paso de la fenomenología de la alteridad a la heteronomía de la libertad. De esta manera, la posibilidad fenomenológica de la alteridad propuesta desde la idea de *Infinito*, junto con la ruptura de la atomicidad del yo dada desde esta posibilidad y las subsiguientes alteraciones fenomenológicas dadas en el sí-mismo, son ahora, desde el *rostro*, aplicadas al encuentro con el *otro*. De esta manera, el *Decir* no será ya enigma sino respuesta responsable desde el espacio ético abierto por el *otro* en la vivencia sensible, vivencia sensible desde donde el encuentro con este *otro* se da en la pasividad y diacronía, pasividad y diacronía necesarias para que el mandato heterónimo del *otro* no surja de un formalismo moral autónomo.<sup>612</sup> De esta manera, una vez que el *rostro* pasa a ser categoría filosófica de crítica fenomenológica, la relación intersubjetiva pasa a ser objeto de estudio de la fenomenología de Levinas y esto desde los presupuestos fenomenológicos surgidos desde la idea de *Infinito*, descubriendo así, Levinas, en el sí-mismo, que antes de conocer el objeto en la sincronía del tiempo de su representación, se da el contacto con el *otro* desde la vivencia sensible en la diacronía del tiempo en que el *otro* irrumpe. Digamos, ahora, brevemente, algo sobre el espacio ético de encuentro abierto con el *otro* desde la idea de *Infinito*, pues el modo de relacionarme con el *otro* no es igual al modo de relación que establezco, desde la sincronía, con el *objeto*.

---

<sup>611</sup> El término *Illeidad* de la filosofía de Levinas encierra también *ética* y *trascendencia*, aproximando Levinas en este término, desde la huella, *rostro* e *Infinito*: "El Infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este mandato no puedo deducirlo. El Infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella lo que hemos llamado illeidad." Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 57.(27). La *illeidad* se aproxima al *penuel* pues ambos en una palabra unen: la responsabilidad que brota ante el encuentro del *rostro* del *otro* y las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*.

<sup>612</sup> Ya hemos apuntado cómo Rosenzweig también vincula el encuentro ético y el espacio en que se da, a una concepción distinta del tiempo: "El amor ordena al amor en el *ahora* privilegiado de su amar" [cfr. Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, pag. 71.(78).] Esto permitirá a Rosenzweig por la desformalización temporal que media en el encuentro, que la exigencia de la responsabilidad surga en el instante del *ahora* que pasa en diacronía. El mandamiento surge en el instante mismo del encuentro.



### c) El espacio ético de encuentro

El *espacio* fenomenológico abierto por la idea de *Infinito* desde la vivencia sensible de la diacronía del tiempo, pasa ahora, por la identificación de *Infinito* y *rostro*, a ser *espacio ético de encuentro*. Recordemos cómo la concepción del tiempo determina el espacio y el modo de relación que se establece. De esta manera, en un tiempo que se queda en sincronía se abre el *espacio de representación* en el que el yo se relaciona con el ser y el objeto, mientras que en un tiempo que pasa en diacronía se abre el *espacio de encuentro* con la alteridad en un ahora puntual que pasa. La sincronía nos lleva a la actividad de la construcción representativa, mientras que la diacronía a la pasividad de la sensación sentida; la primera es relación del yo consigo mismo, mantenimiento de su clausura, experiencia a priori del tiempo; la segunda relación impuesta en el sí mismo desde la alteridad, experiencia a posteriori del tiempo, explosión de la atomicidad del yo. La sincronía es interioridad del yo, la diacronía apunta al espacio abierto a la exterioridad donde se dará el *encuentro* con la alteridad absoluta más allá de la conciencia objetivante. Ya hemos afirmado cómo la noción de *exterioridad* en Levinas en la que se da el encuentro, está unida a su a posterioridad en la experiencia del tiempo, pues si hay un otro tiempo hay un otro espacio como lugar de encuentro con el *Otro* más allá de un tiempo representado. Levinas pues, se da cuenta, que hay que variar la dimensión espacial a más allá de la representación del objeto, por eso, al poner, desde la irrupción del *Infinito*, la a posterioridad de la experiencia del tiempo por encima de la experiencia a priori de la temporalidad, abre el espacio de *exterioridad* en el yo para el *encuentro* con lo absolutamente *Otro*, así, más allá del espacio representado desde la sincronía del tiempo, el encuentro con el *Otro* se da pues, en un espacio abierto en la exterioridad de la conciencia objetivante.

La relación del yo con el *Infinito* desde la *exterioridad* de la conciencia objetivante se aplica ahora, desde la concretización de la idea de *Infinito* en el *rostro*, al *encuentro* con el *otro*, en donde el espacio abierto por el *Infinito* en la clausura del sujeto es ahora *espacio ético de encuentro*. La dimensión de apertura en el yo abierta por el *Infinito* se aplica ahora a la relación intersubjetiva, descubriendo Levinas desde la crítica fenomenológica, que el trato con el otro se da más allá de la visión representativa, proponiendo, de esta manera, en el *encuentro*, al yo como *subjetividad* más que como sujeto. La única manera de lograr la relación intersubjetiva en el *encuentro* es socavando pues los presupuestos en los que se

monta la clausura del *ser* y del objeto, presupuestos socavados en Levinas desde la idea de *Infinito*.

Como ya hemos dicho, el *encuentro* es una categoría fundamental en la recuperación de la *subjetividad* como hipóstasis abierta del yo en contra de la clausura del sujeto. Categoría de *encuentro* que surge, por tanto, por la superación del a priori representacional en que se mueve el yo en la clausura de su ensimismamiento. Apertura del yo recuperada desde la vivencia sensible de un tiempo que pasa y que vuelve a pasar rompiendo en su fluir temporal la experiencia trascendental del *ser* y del objeto. La categoría *encuentro* como apertura del yo se impone pues, en Levinas, a partir de una reflexión de la excepción de «lo otro que el ser» que irrumpe en la diacronía del tiempo. De esta manera, el *encuentro* es superación del *ser* y del objeto, conciencia no-intencional, vivencia sensible ante la irrupción de lo nouménico. La categoría de *encuentro* surge pues, en el pensamiento de Levinas, después de la crítica fenomenológica al *ser* y al objeto, dicha crítica abre al yo y prepara el espacio fenomenológico para el *encuentro ético*. Categoría de *encuentro* que al surgir desde la idea de *Infinito* mantiene la pasividad y diacronía ante la irrupción del *rostro del otro*, *encuentro* en donde el *Decir enigmático* se convierte ahora en respuesta obligada en el *Decir ético*, obligación que, desde la pasividad y diacronía, será la heteronomía de la *substitución* y *expiación* surgidas, estas, de más allá del formalismo moral autónomo, como veremos.

#### **d) La relación intersubjetiva**

Una vez que se han transferido al *rostro del otro* las implicaciones fenomenológicas dadas en la idea de *Infinito*, y habiéndose abierto el espacio de *encuentro* desde la diacronía y pasividad de la vivencia sensible, pasa, ahora sí, a ser la *relación intersubjetiva*, en Levinas, objeto de estudio fenomenológico. La *subjetividad* es ética en cuanto está abierta al *encuentro del otro* desde la idea de *Infinito*, en un espacio que por el exceso, está más allá de cualquier sincronía representacional, espacio diacrónico de la exigencia ética donde el mandato viene de fuera del formalismo moral. Ya hemos dicho que la idea del *Infinito* cartesiano como idea fenomenológica indica sólo los límites del conocimiento, introduciendo entonces Levinas desde su tradición religiosa, la idea de *Dios* como categoría de *encuentro* por la identificación de *Infinito* y *rostro* dada en el *Panuel*, pues bien, ahora agregamos que la introducción del imperativo heterónimo en el *encuentro* que evita que éste *encuentro* sea una simple contemplación ascética de rostros, viene también sugerida en Levinas desde la

idea de *Dios* de su tradición religiosa,<sup>613</sup> idea en la que en los momentos teofánicos de encuentro, el *Infinito* no sólo no se ve (Ex 3,6) sino también ordena y manda (Ex 3,10), mostración teofánica que tendrá su culmen en la revelación y cumplimiento de las *diez palabras* dadas (Ex 20, 1-17). Imperativo ante el encuentro de lo radicalmente *Otro* transferido al encuentro ético con el *otro*, que es radicalizado en las ideas heterónomas de *expiación* y *substitución* que como ideas éticas explican la exigencia ética en el encuentro, retomando y manteniendo la diacronía y pasividad fenomenológica.

La *subjetividad* es *ética* en el encuentro dado en la vivencia sensible de una proto-conciencia, donde el *otro* irrumpe y manda, descubriéndonos este *otro* en el relampagueo mismo del instante que pasa, que la condición pre-originaria del yo es la responsabilidad justo en el momento previo de su clausura. La *subjetividad ética* se da, pues, propiamente, en el encuentro con el *otro*, en un encuentro determinado desde la idea de *Infinito*, es *ética* por encontrarse con el *otro* en la vivencia sensible más allá de la conciencia objetivante, vivencia sensible que es respuesta obligada ante el llamado del *otro* en la invocación y en el *Decir*, en una exigencia que apremia como *substitución* y *expiación* en un dar la vida por el *otro* más allá de cualquier construcción formal en la que justificativamente se impone la permanencia en el *ser* del yo. En Levinas se impone la *ética* no de una vida que se cuida en el *conatus essendi* de su perseverancia en el *ser*, vida que genera a la *razón* para desde ella poner las acciones que llevan al cuidado de sí dentro de su clausura, sino más bien una *ética* que desde las ideas de *expiación* y *substitución* se aboca al cuidado de la vida del *otro*, vida que, por tanto, es cuidada aún a costas de la propia, más allá de cualquier razón formal justificativa.

El encuentro con el *otro* desde la vivencia sensible en el espacio ético abierto desde la idea de *Infinito*, encamina pues al yo a un *imperativo desformalizado*, en donde el contacto primero en el *Decir* es ético. La comunicación en el encuentro no es una transferencia analógica de contenidos de conocimiento entrelazados desde la gramática del *ser*. La primer

---

<sup>613</sup> Tocamos aquí, nuevamente, en el pensamiento de Levinas, el paso de la *alteridad fenomenológica* surgida desde la idea de *Infinito*, a la *heteronomía ética*, al concretizarse esta idea en el encuentro del *rostro* del *otro*. Introducción de la *Ética* en la fenomenología sugerida, a nuestro entender, desde su tradición religiosa. Las *genesis pasivas* de Husserl indican sólo el límite de la actividad de la conciencia intencional, abriéndose así el pensamiento a la experiencia de lo que está más allá. La identificación del *rostro* concreto del *otro* con lo que está más allá en la trascendencia, no es sugerida desde Husserl, para el cual el *otro* es una *analogón*, siendo determinada la experiencia de este *otro* desde el sí-mismo. Más bien la identificación del *otro* como lo que queda más allá, es sugerida en el pensamiento de Levinas desde su tradición religiosa. Recuérdense el estudio hecho de la *creatio* desde donde Levinas sitúa como *supuesto* de todo al radicalmente *Otro*.

palabra es *llamado* y la segunda *respuesta obligada*, *llamado* que se niega a ser interpretado justificativamente en la gramática del *ser* desde la cual se evade la responsabilidad por otro. Palabra primera que es *llamado* o *invocación* dada en un sonido que, contrariamente a la sinfonía del sonido que se *queda* en la sincronía de la palabra, es un sonido diafónico que como invocación *pasa* en la diacronía de una palabra que se *va*.<sup>614</sup> La *invocación* en el *Decir* implica pues la *diafonía* de la palabra que pasa, palabra dicha más allá de cualquier sinfonía que implique la comprensión en la relación, palabra primera que como *invocación* y *llamado* es dicha más allá de cualquier gramática y de cualquier partitura,<sup>615</sup> palabra primera que conserva en la diafonía en que irrumpe como invocación y llamado, la pasividad y la diacronía en el mandato heterónimo que exige ante quien la escucha. De esta manera, el sonido dado en la *invocación* del llamado del *otro* no es un sonido representacional, sinfonía neutra formada desde una aprehensión ascéptica que no compromete, tampoco es un sonido que me lleve a la construcción formal de un imperativo, mandato nacido en la representación del sí-mismo. El mandato ante el llamado del *otro* urge y no necesita de la pausa previa de la re-presentación. El llamado de la primer palabra es *ético*, compromete, ordena y manda más allá de cualquier construcción formal. El sonido como *invocación* del llamado del *otro* rompe la armonía sinfónica del yo al ser distorsión y mandato, siendo esta palabra desde el imperativo en que se expresa, palabra ética más que epistemológica. Por tanto, la primer palabra en la relación intersubjetiva, es ética, palabra en la que en el mandato expresado

---

<sup>614</sup> Las afirmaciones que Husserl hace del sonido en su reflexión fenomenológica sobre el tiempo, tienden a abordar el sonido desde el presupuesto de un todo sinfónico y representativo: "Que múltiples sonidos en sucesión den lugar a una melodía sólo es posible gracias a que la sucesión de acontecimientos psíquicos se unifica «sin más» en una formación conjunta. En la conciencia ellos discurren uno tras otro, pero caen dentro de uno y el mismo conjunto: No es, por tanto, que nosotros tengamos los sonidos a la vez, ni que oigamos la melodía debido a la circunstancia de que con el último sonido sigan durando los anteriores, sino que los sonidos forman una unidad sucesiva con un resultado común, la forma de la aprehensión, la cual, naturalmente, no es completa hasta el último sonido". Husserl E., *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2002 pag. 44. El sonido en la *invocación* del llamado en la relación intersubjetiva sería, desde la diafonía que proponemos en el sonido que pasa en la diacronía del tiempo del *otro*, distorsión de la armonía sinfónica del yo, sonido dado fuera de la conciencia objetivante.

<sup>615</sup> Recuerdese lo ya dicho en el capítulo segundo sobre el modo que la tradición religiosa judía en la *Torâh* explica la relación con *Dios* a través de la *palabra* más allá de la *visión* (Ex 3,6), destacándose la importancia del sonido en la *llamada* como el medio que une ambos términos de la relación más allá de la *visión* (Ex 3,4). También en Levinas el sonido dado en la *invocación* del llamado del *otro* es el medio sensible a través del cual, más allá de la *visión* del sujeto constituyente, la *subjetividad* es constituida. Levinas mismo proclama, como ya hemos dicho, que: "La palabra resalta sobre la *visión* [cfr. Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, pag. 208.(212)], mediando entonces entre los términos de su relación fenomenológica el sonido, pues en la epifanía del *otro* siempre media la llamada: "El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero en su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe el mundo que puede sernos común." (Cfr. *Idem*). Este rompimiento, desde su llamada, del mundo que puede sernos común se da a través de la *diafonía* en que el sonido del llamado del *otro* irrumpe más allá de la sincronía sinfónica de la conciencia objetivante.

media el sonido escuchado que pasa, más que la visión representativa que se queda, palabra ética que al brotar de fuera de la sincronía representacional, lleva en el imperativo, la desformalización, pues el mandato no surge de la representación formal autónoma del sí mismo, más bien se impone heterónomamente desde el llamado del *otro*, pues el *otro* al ser escuchado desde la pasividad de la vivencia sensible fuera de la sincronía del tiempo, urge, atrapa y manda. La *substitución* y *expiación* encierran estas ideas fenomenológicas de una pasividad y diacronía en el mandato heterónimo del *otro* ante su encuentro en el *Decir* ético. De esta manera, en la invocación dada en el *cara-a-cara* en el espacio ético de encuentro abierto desde la idea de *Infinito*, se da pues el *Decir ético* como respuesta obligada más allá de cualquier construcción formal. *Decir ético* que estudiaremos a continuación una vez que ya hemos analizado cómo se abre en la relación intersubjetiva, el espacio ético de encuentro, así como la significación ética de la primer palabra en un yo que en su hipóstasis es abierto y constituido desde el *otro*.

#### 4) El Decir ético

El *Decir ético* se da pues desde la hipóstasis abierta del sujeto dada desde la idea de *Infinito*, en el transvase de los contenidos fenomenológicos de esta idea al *rostro* del *otro* en el encuentro, transvase en el que el yo, roto en su clausura, se encuentra, desde la invocación de la primer palabra, *cara-a-cara* con el *otro*. Invocación que atrapa y urge, exigiendo una respuesta que al brotar de la vivencia sensible, supone en el yo la pasividad y diacronía mediando en el encuentro como respuesta ética. Levinas propondrá entonces desde el *cara-a-cara* del *Decir ético*, una ética desformalizada ante la proximidad del *otro*, ética en la que la exigencia no surge del cálculo razonable y estratégico de un imperativo brotado de la actividad autónoma del sí-mismo, sino de la pasividad exigente ante el encuentro del *otro*, el cual ordena heterónomamente al yo antes de cualquier justificación formal sincrónicamente construida. La *substitución* y *expiación*, ideas éticas de la tradición religiosa en la que Levinas es formado, se aproximan a la idea fenomenológica de una ética que desde la diacronía y pasividad, brota del *otro* y no del sí-mismo. Estudiaremos pues, estos conceptos nacidos de la tradición judía unidos tensionalmente, por Levinas, a su discurso fenomenológico, al considerarlos parte integrante del *Decir ético* en el que el yo se encuentra con el *rostro* del *otro* como *Infinito* en el espacio de exterioridad abierto para el encuentro desde la diacronía, espacio de exterioridad donde la diafonía del llamado como

primer palabra, es exigencia ética que pasivamente se impone al ser escuchada más allá de cualquier elaboración representativa que la conciencia objetivante pueda hacer de este primer sonido. Indicaremos pues, primero, en este apartado, cómo aparece en el discurso levinasiano, al concretizarse la idea de *Infinito* en el encuentro del *rostro del otro*, el *Decir* en su *vertiente ética*, suponiendo ya en la relación intersubjetiva desde el excedente de esta idea, la apertura del espacio ético y la significación ética de la primer palabra desde donde el *Decir* se convierte en respuesta obligada. En un segundo momento y desde esta respuesta obligada, estudiaremos las ideas de *expiación* y *substitución* surgidas de la tradición religiosa a la que Levinas pertenece, como parte integrante de la exigencia ética en el *Decir*, analizando el modo en que estos conceptos éticos-religiosos se gestan y aparecen en la *torâh* hebrea, destacando en ellos lo que pueda sernos fenomenológicamente relevante para la heteronomía ética del *cara-a-cara* propuesta por Levinas, pasando después, desde la *tensión* propuesta como clave interpretativa, a tensionar estos conceptos al discurso fenomenológico levinasiano en el *Decir ético*, al encontrar en ellos la *pasividad* requerida en el yo ante la irrupción del *rostro del otro*, y el mandato heterónimo que brota en la *diacronía* más allá de la conciencia objetivante.

Por tanto, el *espacio ético* donde se da el encuentro, la *palabra ética* en la invocación y la *respuesta obligada* como *expiación* y *substitución*, son los conceptos que descubren, desde la hipóstasis abierta del sujeto dada por la idea de *Infinito*, la significación ética del yo, *subjetividad ética* desde la que Levinas criticará<sup>616</sup> fenomenológicamente la clausura onto-epistemológica y la autonomía moral del *sujeto moderno*. Iniciemos pues el estudio de la *respuesta obligada* en el *Decir ético*.

---

<sup>616</sup> No obstante, no olvidemos que la crítica al sujeto moderno no inicia en la ética, sino en la justificación fenomenológica de esta última a través del camino de crítica fenomenológica iniciado desde la idea de *Infinito*, crítica fenomenológica de la que la ética es resultado. La crítica a la onto-epistemología del sujeto moderno dada desde la idea de *Infinito* socava pues los fundamentos sincrónicos del *ser* y del objeto, y abre el espacio de encuentro ético donde se agudizará tal crítica.

### a) La vertiente ética del *Decir*

El *Decir enigmático* surgido de la hipóstasis abierta del sujeto en su relación con la idea de *Infinito*, se convierte ahora desde la concretización de esta idea en el *rostro del otro*,<sup>617</sup> en *Decir ético*. Ya hemos dicho cómo el *rostro* como categoría filosófica sirve de puente en el paso de la alteridad fenomenológica a la heteronomía ética, situando la relación fenomenológica levinasiana en el nivel de la intersubjetividad, donde el *Decir* no es *enigma* sino *respuesta obligada*, exigencia ética dada en un nivel de contacto y comunicación con el *otro* surgida desde la vivencia sensible vivencia anterior a toda conciencia objetivante.

En el *Decir ético* pues, los términos de la relación fenomenológica se engarzan en un nivel comunicativo de exigencia ética, donde en la *subjetividad* se mantiene, desde la idea de *Infinito*, la asimetría en la relación con el *otro* como interlocutor.<sup>618</sup> Encuentro comunicativo que no consiste en un intercambio analógico de contenidos onto-epistemológicos establecidos por el yo, desde una experiencia a priori supuesta en el *otro* como “otro yo”, sino en una exigencia de responsabilidad ante la vivencia sensible<sup>619</sup> dada en la irrupción de este *otro*, en donde la primer palabra, como comunicación, es invocación, siendo ética la respuesta obligada a esta primer palabra, abriéndose así el círculo de comunicación, en un espacio diacrónico de encuentro ético. El *Otro* como *rostro* ordena, exige y manda, conservando en el mandato y la exigencia, la pasividad y diacronía surgidas desde la idea de *Infinito*. Pasividad y diacronía que permiten que el llamado ético surja del *otro* y no de un imperativo formalizado nacido del sí-mismo, la *expiación* y *substitución* ideas de la tradición religiosa de Levinas, introducidas por él en el *Decir ético* se aproximan a estas ideas fenomenológicas aplicadas al encuentro comunicativo y ético.

---

<sup>617</sup> En el *rostro* como categoría filosófica en el *Decir ético*, se tensionan, en la filosofía de Levinas, el *discurso filosófico* y el *discurso religioso*, transfiriéndose así, desde la *tensión* como clave interpretativa, las ideas fenomenológicas que surgen a partir del *Infinito* como idea de *Dios*, al encuentro ético. El *rostro* como ya hemos dicho, sirve pues, de puente, en el transvase de la alteridad fenomenológica a la heteronomía ética, permitiendo transferir la diacronía y la pasividad al *cara-a-cara*, modificando así Levinas radicalmente y para siempre el encuentro responsable y ético.

<sup>618</sup> “La relación con el otro es una relación ética y el término “relación” designa ya una dimensión comunicativa que se encuentra a la base de esta reformulación del problema de la alteridad”. García Ruiz P.E., “Ética y Fenomenológica en Emmanuel Levinas”, en *Theoría*, U.N.A.M., México, (2000), 10, Junio, pag. 56.

<sup>619</sup> El *Decir ético* recupera la sensibilidad en el encuentro comunicativo desde la sinceridad y franqueza, en el descubrirse vulnerable sin defensa alguna, en el estar entregado, en donde el *Decir* no es ya información o disimulo estratégico sino desnudamiento, sufrimiento y sacrificio: “Franqueza, sinceridad, veracidad del Decir: no un Decir que se disimula y se protege en lo Dicho, escudándose en palabras frente al otro, sino un decir que se descubre – esto es, que se desnuda de su piel – como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, pag. 60.(31).

La vertiente *ética* del *Decir* se da pues dentro de un encuentro comunicativo, donde el *rostro* desde la invocación llama a través de un sonido diafónico que pasa antes de ser representado. Instante puntual del encuentro *cara-a-cara*, donde en el *rostro* surge la comunicación ética antes de la transferencia de cualquier contenido representando, comunicación antes de la representación a través del sonido del *rostro* que llama:

“Le visage, encore chose parmi les choses, perçoit la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement: le visage me parle et par là m’invite à une relation sans commune mesure...”<sup>620</sup>

El *rostro* indica, pues, en la fenomenología de Levinas, que más allá de la representación dominadora y constituyente, hay otro modo de relación que le antecede, estableciendo inmediatamente, desde la invocación y el sonido, una relación de *encuentro* antes que de *conocimiento*:

“L’homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre même. La rencontre se distingue de la connaissance précisément par là. Il y a dans toute attitude à l’égard de l’humain un salut - fût-ce comme refus de saluer. La perception ne se projette pas ici vers l’horizon – champ de ma liberté, de mon pouvoir, de ma propriété – pour se saisir, sur ce fond familier, de l’individu. Elle se rapporte à l’individu pur, à l’étant comme tel.”<sup>621</sup>

Es pues, en el encuentro *cara-a-cara* con el *rostro* del *otro* desde la idea de *Infinito* dado en la invocación diafónica, donde, en el encuentro, se da el *Decir ético*, siendo ético porque en el circuito comunicativo: subjetividad – Infinito, al escuchar el *rostro* del *otro*, la respuesta impuesta a la subjetividad es mandato.<sup>622</sup>

---

<sup>620</sup> “El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo...” Levinas E., *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997 pag. 211. (215-216).

<sup>621</sup> “El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo – aunque sea como rechazo del saludo -. Aquí la percepción no se proyecta hacia el horizonte – campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad – para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar. Aquí se relaciona con el individuo puro, con el ente en cuanto tal.” Levinas E., *Entre nosotros, ensayo para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, pag. 19.(18).

<sup>622</sup> Ya hemos estudiado en el capítulo segundo de esta tesis, cómo en la tradición religiosa en la que Levinas es formado, desde donde se sugiere, según nuestro parecer, la concretización del *Infinito* en el *rostro*, se impone



“Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation qu’aucune “intériorité” ne permet d’éviter.”<sup>623</sup>

Mandato en la comunicación del llamado del *otro* que es respuesta obligada impuesta heterónomamente más allá de un imperativo formal y autónomo. Mandato que, por las condiciones en las que se da desde la idea de *Infinito*,<sup>624</sup> es *diacrónico* porque se da en otro tiempo,<sup>625</sup> *pasivo* y *desformalizado* porque es previo a la actividad del sujeto<sup>626</sup> y porque esta antes de toda representación.<sup>627</sup> La *substitución* y *expiación* ideas éticas judías se ajustan a estas ideas fenomenológicas<sup>628</sup> y a la heteronomía ética que surge cuando, desde las síntesis pasivas, el encuentro con el *Infinito* se concretiza en el encuentro con el *rostro* del *otro*, de ahí que Levinas las introduzca en el *Decir ético* como veremos a continuación.

---

también en el imperativo dado en el encuentro, un mandato heterónimo que viene de fuera. La mostración del *Infinito* en el *cara-a-cara* con Moisés, exige el cumplimiento de las *diez palabras*.

<sup>623</sup> “El rostro abre el discurso original, cuya primer palabra es una obligación que ninguna «interioridad» permite evitar.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1997. pag. 214.(220).

<sup>624</sup> También en el capítulo segundo afirmamos que el *cara-a-cara* es primero desde la idea de *Infinito*, relación fenomenológica que dice asimetría desproporcionada y es alteridad, pasando a ser en un segundo momento relación ética, sólo así el mandato de la responsabilidad por el *otro* surge desde el exterior de una subjetividad abierta y no de la autonomía clausurada del sí-mismo. El *Infinito* abre al yo, y desde la diacronía y pasividad en que irrumpe, da las condiciones de la heteronomía ética. La relación intersubjetiva es abordada pues desde los presupuestos fenomenológicos surgidos a partir de la idea de *Infinito*.

<sup>625</sup> “Pero la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o las desdichas de los otros...” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 54.(24). Así, al concretizarse la idea de *Infinito* en el encuentro del *rostro*, la relación con un pasado al margen de todo presente se da ahora en el encuentro responsable con el *otro*, transfiriéndose a la responsabilidad las implicaciones fenomenológicas de la diacronía, surgiendo entonces el imperativo desformalizado, pues la responsabilidad para con el *otro* no puede haber comenzado en la construcción formal de una decisión propia. La diacronía hace que la decisión brote de más allá de cualquier construcción formal representada. De esta manera, en la responsabilidad heterónoma que media en el encuentro se concretiza la idea fenomenológica de la diacronía, surgiendo entonces la *bondad de lo diacrónico*.

<sup>626</sup> Por contrapartida Kant vincula la aparición de su ética al *a priori* temporal incuestionado, a la actividad del sujeto y a la representación formal del entendimiento. Aspectos que configuran, en el sujeto, la autonomía moral del acto.

<sup>627</sup> “Lo no-presente es in-comprensible bien por su inmensidad, bien por su humildad «superlativa» o bien, por ejemplo, por su bondad, que es el superlativo mismo. Aquí lo no-presente es invisible, separado (o santo) y, por ello, no-origen, an-árquico. La imposibilidad de conceptuar puede derivarse de la bondad de lo diacrónico. El Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 55.(25). La in-comprensión de lo no-presente dada desde la inmensidad de la idea fenomenológica de *Infinito*, es aplicada a la responsabilidad que media en el encuentro intersubjetivo. El mandato de responsabilidad por el *otro* es in-comprensible pues no surge de la recuperación de un formalismo moral representado. Levinas pues *tensiona* en el encuentro responsable y ético, las ideas fenomenológicas de la *diacronía* y la *pasividad* descubiertas a partir de la idea de *Infinito*.

<sup>628</sup> La *substitución* y *expiación* en su uno-para-el-otro ético hasta el sacrificio y la muerte por *otro* en el encuentro responsable, significarán también, fenomenológicamente, el vaciamiento del yo por la ruptura de su clausura sincrónica. *Substitución* y *expiación* tendrán pues un sentido ético de responsabilidad en el encuentro y un sentido fenomenológico de ruptura y fractura de la esencia.

## b) La *substitución* y *expiación* en el *Decir*

Levinas pues, en la responsabilidad del *cara-a-cara* como encuentro comunicativo y ético, en la heteronomía que se impone “a mi pesar”, desde la pasividad, por la irrupción del *Infinito*, introduce las ideas judías de *expiación* y *substitución*:

“... - s'écarte ainsi du néant comme de l'être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c'est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre - voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se - accusatif ne dérivant d'aucun nominatif - le fait même de se retrouver en se perdant.”<sup>629</sup>

En estas ideas, la clausura se rompe y la subjetividad se abre de tal manera que se pasa, de la perseverancia en el ser, hasta un dar la vida<sup>630</sup> como sacrificio por el *otro*:

“Dans l'existence humaine interrompant et dépassant son effort d'être – son *conatus essendi* spinoziste – la vocation d'un exister-pour-autrui plus fort que la menace de la mort: l'aventure existentielle du prochain importe au moi avant la sienne, posant le moi d'emblée comme responsable de l'être d'autrui, responsable c'est-à-dire comme unique et élu, comme un je qui n'est plus n'importe quel individu du genre humain. Tout se passe comme si le surgissement de l'humain dans l'économie de l'être renversait le sens et l'intrigue et le rang philosophique de l'ontologie: l'en-soi de l'être persistant-

<sup>629</sup> “Del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 56.(26).

<sup>630</sup> El tema de la muerte contenido en la *expiación* y *substitución* no solo tiene un sentido ético de apertura en el yo más allá de la clausura de la autonomía, también tiene una función fenomenológica: la muerte con su corte marca el fluir mismo del tiempo por la fractura de la sincronía. Por tanto, la muerte indicaría la significación ética de la existencia y el límite de la sincronía y la representación. De esta manera, toda significación ética tal como la entiende Levinas surgida desde la idea de *Infinito*, encierra siempre, en sí misma, una crítica fenomenológica por esta vinculación de origen. Así, el dar la vida como sacrificio por el *otro*, idea ética contenida en la *substitución* y *expiación* con las que Levinas señala la responsabilidad radical por el *otro*, indicarían también la ruptura de la sincronía y el límite de la representación. Levinas pues, conjuga, en el encuentro comunicativo y ético, las ideas fenomenológicas descubiertas a partir de la idea de *Infinito* y la responsabilidad por el *otro* expresadas en la *substitución* y *expiación*, recuperándose nuevamente aquí, desde la *tensión* como clave interpretativa, la interanimación en su filosofía entre *discurso especulativo* y *discurso religioso*, interanimación que permite pasar de manera indistinta de uno a otro discurso, aun cuando sólo se hable de uno de ellos, transfiriéndose así las ideas de uno a otro campo, dándose entonces la conjugación.

à-être se dépasse dans la gratuité du hors-de-soi-pour-l'autre, dans le sacrifice ou la possibilité du sacrifice, dans la perspective de la sainteté.”<sup>631</sup>

De esta manera, la significación ética del *rostro* desde la idea de *Infinito*, permite a Levinas descubrir el dinamismo egoísta del sujeto y de su representación formal. El a priori incuestionado de la sincronía del tiempo, la actividad del sujeto y su capacidad de representación configuran la autonomía moral del acto,<sup>632</sup> abriendo en el yo el campo de su libertad,<sup>633</sup> libertad vinculada al *conatus essendi* que, desde el instinto de conservación, marca, en el yo, el egoísmo de *ser*.

“Être, déjà insistance d'être comme si un «instinct de conservation» coïncidant avec son déroulement, le préservant et le maintenant dans son aventure d'être, était son sens. La tension de l'être sur lui-même, intrigue où se noue le pronom réfléchi se. Insistance d'avant toute lumière et décision, secret d'une sauvagerie excluant délibération et calcul, violence en guise d'étants qui s'affirment «sans égards» les uns pour les autres dans le souci d'être.”<sup>634</sup>

---

<sup>631</sup> “En la existencia humana interrumpiendo y superando su esfuerzo por ser – su *conatus essendi* spinozista –, la vocación de un existir-para-otro es más fuerte que la amenaza de muerte: la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno: responsable, es decir, único y elegido, un sujeto que ya no es un individuo cualquiera del género humano. Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.” Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en el otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, pag 10.(10-11).

<sup>632</sup> En la siguiente cita del *Humanismo del otro hombre* Levinas hace coincidir, en el *acto*, la sincronía del tiempo, la representación y la libertad unidos al *ser*: “El Acto – la intervención en el Ser fundada en la representación del Ser, es decir, fundada en la conciencia en la que el Ser se presenta y, de este modo, se reúne, presente y representado, vuelve «a sus comienzos» en la reminiscencia y, de este modo, se abisma en la libertad, correlato siempre de una intencionalidad-...” Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998. Pag. 86. Constatamos pues, también aquí, cómo la libertad del acto esta orientada en el yo al *ser* y al egoísmo de la autonomía del acto.

<sup>633</sup> “El presente, esto es, la esencia que comienza y que termina, comienzo y fin unidos y en conjunción conceptuable; ese presente es lo finito en correlación con una libertad.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 55.(26). El a priori incuestionado de la sincronía del tiempo circunscribe el radio de acción del yo, campo de su libertad.

<sup>634</sup> “Ser, insistencia en ser, como si su su sentido consistiera en un «instinto de conservación» que coincidiría con su despliegue y que le preservaría y mantendría en su aventura de ser. La tensión del ser sobre sí mismo, la intriga que trama el pronombre reflexivo «Se». Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión, secreto de una brutalidad que excluye la deliberación y el cálculo, violencia en forma de entes que se afirman «sin consideraciones» los unos para con los otros en su preocupación por ser.” Levinas E., *Entre nosotros ensayos para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia, 1993, pag. 10.(10).

Por el contrario, el “a mi pesar”, de la relación heterónomamente responsable, encierra el no-presente de la desformalización y la no-libertad que supera el dinamismo egoísta del sujeto. La crítica fenomenológica desde la *alteridad* al yo y a la ontología, es también la crítica de su moralidad, es decir, de la inmoralidad del ser.

El imperativo diacrónico que brota en el encuentro comunicativo, es descrito por Levinas pues, en términos de *substitución* y *expiación*, aproximando estas ideas religiosas a las ideas fenomenológicas del *no-presente* y la *no-libertad*. Del *no-presente* porque la *substitución* impuesta como vaciamiento del yo hasta un dar la vida por el *otro*, no surge de la sincronía representacional del yo, sino de la diacronía del tiempo del *otro*, pasado de todo presente; de la *no-libertad* porque el dar la vida como sacrificio, no es decisión propia del yo, campo de su libertad,<sup>635</sup> sino exigencia heterónomamente surgida del *otro* más allá de cualquier imperativo representado.<sup>636</sup> De esta manera, desde la *bondad de lo diacrónico*, es decir, desde el encuentro responsable y ético con el otro a “mi pesar”, se introduce en el discurso ético fenomenológico del *Decir*, las ideas judías de *substitución* y *expiación*, las cuales se conjugan con el *no-presente* y la *no-libertad* en las que se da el encuentro.

Así, el mandato heterónimo de responsabilidad por el *otro* a “mi pesar”, contenido en la *substitución* y *expiación* más allá del presente y de la libertad, sitúan la exigencia ética por el *otro* allende de la claridad de la conciencia:

“Le paradoxe de cette responsabilité consiste en ce que je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi - comme si, en ma conscience un ordre s’était glissé en voleur, s’est insinué par contrebande [...] Ce qui pour une conscience est impossible et atteste clairement que nous ne sommes plus dans l’élément de la conscience.”<sup>637</sup>

---

<sup>635</sup>“La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-recuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento»...” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 54.(24).

<sup>636</sup> “Se trataría ahí de una relación anterior al entendimiento de una vocación; una relación que precede al entendimiento y al desvelamiento; una relación que precede a la verdad. Pero en el acercamiento al otro, en el que el otro (autrui) se encuentra ya bajo mi responsabilidad, «algo» ha desbordado mis decisiones libremente tomadas «algo» se ha deslizado en mí a *mis espaldas*, alienando de esta manera mi identidad”. Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pag. 87.

<sup>637</sup> “La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí, como si en mi conciencia hubiese resbalado una orden en apariencia de ladrón, como si se hubiese insinuado por contrabando [...] Todo ello es imposible para una conciencia y, de este modo, testifica con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia. Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 57.(28).

La *substitución* pues, en esta conjugación ético-fenomenológica que encierra desde la superación del presente y de la libertad en tanto que uno-para-el-otro, al situarse más allá de la claridad de la conciencia, interrumpe la identidad y la esencia:

“Substitution - signification. Non pas renvoi d’un terme à un autre - tel qu’il apparaît thématized dans le Dit - mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l’identité irréversible de l’essence, dans la prise en charge qui m’incombe sans déroba possible...”<sup>638</sup>

La interrupción de la identidad y de la esencia contenida en la *substitución* como respuesta exigida en el encuentro hasta el sacrificio, nos lleva, más allá de la claridad de la conciencia, al yo abierto como *subjetividad*, como sensibilidad y *expiación*.<sup>639</sup>

“ Faut-il aller jusqu’à donner un nom à cette relation de la signification saisie comme subjectivité ? Faut-il prononcer le mot expiation et penser la subjectivité du sujet, l’autrement qu’être comme expiation ? Cela serait peut-être audacieux et prématuré. Du moins peut-on se demander si la subjectivité comme signification, comme l’un-pour-l’autre, ne remonte pas à la vulnérabilité du moi, à l’incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité.”<sup>640</sup>

Así pues, la *substitución* y *expiación* en la conjugación ético-fenomenológica en la que aparecen, recuperan, en el *Decir ético* y responsable, la *sensibilidad* como apertura de la *subjetividad*. Ambas serán una aplicación de esta sensibilidad, desarrollada en Levinas a partir de las *síntesis pasivas*, al caso concreto de la relación intersubjetiva, suponiéndose,

---

<sup>638</sup> “Substitución-significación: no se trata del reenvío de un término al otro -tal como aparece tematizado en lo Dicho-, sino de una substitución como subjetividad misma del sujeto, interrupción de la identidad irreversible de la esencia en un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible.” Ibidem pag. 58.(29).

<sup>639</sup> *Substitución* y *expiación* dadas en el yo no como una cualidad moral sobreañadida, sino como parte constitutiva de la “egoidad” del yo: “No es que el Yo sea sólo un ser dotado de ciertas cualidades llamadas morales que lleva como atributos. La “egoidad” del yo, su unicidad ex-cepcional y extraña, es ese acontecimiento incesante de substitución el hecho para un ser de vaciarse de su ser, de no-ser. El acontecimiento ético de la “expiación por otro” es la situación concreta designada por el verbo *no-ser*.” Levinas E., *Ética e Infinito*, A Machado Libros, Madrid, 2000. pag. 84, Nota 7.

<sup>640</sup> “¿Es necesario llegar hasta dar un nombre a esa relación de la significación tomada como subjetividad? ¿Es necesario pronunciar la palabra expiación y pensar la subjetividad del sujeto, lo de otro modo que ser como expiación? Quizá esto sería audaz y prematuro, al menos, cabe preguntar si la subjetividad como significación, como el uno-para-el-otro no remonta a la vulnerabilidad del yo, a la sensibilidad incommunicable y no-conceptualizable.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999. pag. 58. (29-30).

pues, en ellas, la pasividad y diacronía en la responsabilidad que surge ante la irrupción del *otro*. La *sensibilidad* aplicada a la relación ética intersubjetiva lleva al yo, por la irrupción del *otro*, *ad extra* de sí-mismo, al olvido de sí, a su vaciamento y a la ruptura de la identidad y de la esencia como campo de su libertad. La subjetividad entonces, se abre en la responsabilidad de ser-para-el-otro, siendo entonces cuando la *substitución* y la *expiación* se ajustan a estas ideas fenomenológicas conjugándose con ellas, transfiriendo, así, Levinas, al campo fenomenológico y racional, conceptos de su tradición religiosa. Más adelante veremos como aparecen estos conceptos en su propia tradición, intentando descubrir en ellos lo fenomenológicamente reelevante.

La *sensibilidad* pasiva y diacrónica, al orientar al yo *ad extra* de sí-mismo, interrumpe su *conatus essendi*, interrumpiendo también la identidad y la esencia que desde el a priori incuestionando de la sincronía del tiempo establecen, desde la conciencia, el radio egoísta de acción del yo, su instinto de conservación, campo de su libertad. La *substitución* y *expiación* recogen este movimiento ético y fenomenológico descrito desde la *sensibilidad*, al orientar al yo, desde su apertura y dependencia de lo radicalmente *Otro*, hacia una responsabilidad por el *otro* en el encuentro intersubjetivo, movimiento ético que en el uno-para-el-otro hasta el sacrificio incluye también la ruptura de la identidad y el vaciamento del yo:

“Cette rupture de l’identité - cette mue de l’être en signification, c’est-à-dire en substitution - est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout - sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c’est-à-dire sa sensibilité.”<sup>641</sup>

La *sensibilidad* orientada *ad intra* del sí-mismo constituye la hipóstasis cerrada del sujeto, campo de su libertad y de su perseverancia en el *ser*, en una relación que no es relación, relación del yo con la conciencia de sí-mismo. La *sensibilidad* orientada *ad extra* del sí-mismo por la irrupción de la alteridad, constituye la hipóstasis abierta del sujeto y el campo infinito de su responsabilidad, afección y dependencia respecto de lo *otro*, abriéndose también, desde la *sensibilidad*, la posibilidad del espacio ético de encuentro como relación *substitutoria* y *expiatoria* por el *otro*, más allá de la conciencia del yo y de su instinto de conservación.

---

<sup>641</sup> “Esta ruptura de la identidad (esta mutación del ser en significación, es decir, en substitución) es la propia subjetividad del sujeto o su sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, su sensibilidad.”  
Ibidem 59.(30).

De esta manera, desde la *substitución* y *expiación* la *sensibilidad* pasiva y diacrónica se convierte en *vulnerabilidad*<sup>642</sup> heterónoma y responsable por el *otro*. La *vulnerabilidad* fenomenológica descubierta en el yo desde la *síntesis pasivas* por su dependencia de lo radicalmente *Otro*, se convierte ahora, en el encuentro intersubjetivo, en *vulnerabilidad* ética, responsabilidad pasivamente recibida hasta el *sacrificio expiatorio*<sup>643</sup> por el *otro*. La *substitución* y *expiación* encierran pues una *vulnerabilidad* como dependencia y responsabilidad que hacen de esta *vulnerabilidad* no sólo una afección, sino también una respuesta exigida y pasivamente dada.<sup>644</sup>

La *sensibilidad* pasiva, al interrumpir la esencia por la irrupción del *Infinito*, permite que surja la subjetividad del yo. Este interrumpir la esencia desde la sensibilidad, dado ahora en el encuentro ético de la relación intersubjetiva, permite que surja también la subjetividad pasiva del yo en la respuesta ética como *substitución* y *expiación*, las cuales también incluyen, en el sacrificio, la interrupción de la identidad y de la esencia en la exigencia responsable hasta el sacrificio en el encuentro del *otro*. La muerte, como ya hemos dicho, tiene en Levinas un sentido fenomenológico de interrupción de la sincronía de la esencia, y un sentido ético de entrega pasiva como sacrificio vulnerable por el *otro*:

“Vulnérabilité, exposition à l’outrage, à la blessure - passivité plus passive que toute patience, passivité de l’accusatif, traumatisme de l’accusation subie jusqu’à la persécution par un otage, mise en cause, dans l’otage, de l’identité se substituant aux autres : Soi - défection ou défaite de l’identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du

---

<sup>642</sup> En el siguiente texto del *Humanismo del otro hombre* se deja ver con claridad el momento en que Levinas pasa de la *sensibilidad pasiva* a la *vulnerabilidad ética*: “En la sensibilidad «se pone al descubierto», se expone una desnudez más desnuda que la de la piel que, en tanto forma y belleza, inspira las artes plásticas; desnudez de una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, incluso de manera equívoca en la voluptuosidad, es sufrimiento por el sufrimiento del otro. Al descubierto, abierta como una ciudad que se declara franca ante la llegada del enemigo, la sensibilidad es – más acá de cualquier voluntad, de cualquier acto, de cualquier declaración, de cualquier toma de posición – la vulnerabilidad misma.” Levinas E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998. pag. 88.

<sup>643</sup> Levinas en el *Humanismo del otro hombre* une la *vulnerabilidad* a la *substitución* y *expiación* de su tradición religiosa cuando dice: “La vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud –que todo ser en su «natural orgullo» sentiría vergüenza en confesar– para «ser golpeado», para «recibir bofetadas». «Presenta la mejilla al que le hiere y se sacia de oprobios», dice admirablemente un texto profético.” Idem.

<sup>644</sup> La pasividad ante la irrupción del *Infinito* se convierte, en la relación intersubjetiva, en mandato. La *vulnerabilidad* surgida en el yo como sensibilidad desde las <génesis pasivas>, se convierte en la relación intersubjetiva, en sacrificio expiatorio en el encuentro ético.

sujet. Substitution à l'autre - l'un à la place de l'autre -  
expiation.”<sup>645</sup>

De esta manera, desde la *substitución* y *expiación*, la *sensibilidad* pasiva y diacrónica se convierte en *vulnerabilidad* heterónoma y responsable por el *otro*,<sup>646</sup> dándose así, desde la *sensibilidad*, una relación entre la interrupción de la esencia por la irrupción diacrónica del *Infinito* que descubre en el yo su pasividad constitutiva, y el sacrificio expiatorio como vaciamiento del yo en el encuentro heterónimo diacrónico y pasivo con el *otro*. La vulnerabilidad por *Otro* dada en la sensibilidad desde la irrupción del *Infinito* se convierte, en el *Decir* de la relación intersubjetiva, en *substitución* y *expiación* del *otro* por la respuesta exigida en el encuentro ético. La vulnerabilidad pasiva por *Otro* como dependencia del yo respecto de la idea de *Infinito* pasa a ser, desde la *substitución* y *expiación*, respuesta ética en la concretización de esta idea en el *rostro* del *otro* en el encuentro. Hay pues, una vulnerabilidad fenomenológica ante el encuentro del *Infinito* que, desde las *síntesis pasivas*, descubre la absoluta dependencia del yo, y una vulnerabilidad ética en el encuentro intersubjetivo que, desde la *substitución expiatoria* y pasiva por el *otro* es ya respuesta<sup>647</sup> en el encuentro.

La irrupción del *Infinito* y del *rostro* des-hacen la esencia e interrumpen la identidad del yo, haciendo brotar desde la sensibilidad la subjetividad del sujeto,<sup>648</sup> y con ella la relación responsable como estructura fundamental donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo,<sup>649</sup>

---

<sup>645</sup> “Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se substituye por los otros. Sí mismo: deserción o derrota de la identidad del Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad. Esto significa sensibilidad como la subjetividad del sujeto: substitución del otro (uno en lugar del otro), expiación.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 59 – 60.(31).

<sup>646</sup> “Desde la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*: substitución, responsabilidad, expiación. Responsabilidad, sin embargo, que no he asumido en ningún momento, en ningún presente.” Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998 pag. 89.

<sup>647</sup> “La respuesta que es responsabilidad (responsabilidad apremiante para con el prójimo) resuena en esta pasividad, en este desinterés de la subjetividad, en esta sensibilidad” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 59.(30-31).

<sup>648</sup> Levinas pues describe desde el desnudamiento franco, sensible y vulnerable, la subjetividad del sujeto limpia de cualquier conjunción ontológica: “Al descubierto en la franqueza en la que mucho después la veracidad se fundamentará y, de esta manera, fuera de cualquier presentación temática: he ahí la subjetividad del sujeto limpia de conjunciones ontológicas, subjetividad de un sujeto anterior a la *esencia*: juventud. Pero juventud que no significa simplemente inacabamiento de un destino recientemente emprendido, posibilidad que apela a la esencia. Juventud que el filósofo ama: lo «antes del ser», lo «de otro modo que ser».” Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998. pag. 90. Así pues, desde la sensibilidad convertida en vulnerabilidad hasta el sacrificio en el encuentro responsable y ético, Levinas describe, desde la discontinuidad del yo, la subjetividad del sujeto.

<sup>649</sup> “En ese libro [ se refiere a *De otro modo que se o más allá de la esencia* ] hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como



entendiendo Levinas esta responsabilidad desde la encarnación<sup>650</sup> como *substitución* y *expiación*. Levinas pues, introduce, estas ideas de su mundo cultural religioso a la fenomenología, desde una sensibilidad pasiva y diacrónica convertida, ahora, en la relación intersubjetiva, en vulnerabilidad responsable por el *otro* hasta el sacrificio. Analicemos ahora cómo aparecen estas ideas en la *torâh* hebrea, intentando resaltar en ellas, como experiencia pre-filosófica, lo que puede sernos fenomenológicamente reelevante para la descripción de la *subjetividad ética* que estamos realizando.

### c) Substitución y expiación en la *Torâh*

*Substitución* y *expiación* ideas ético-religiosas judías son introducidas por Levinas en la fenomenología a partir del *Decir ético*, resaltando Levinas desde ellas, la heteronomía y la vulnerabilidad responsable del yo hasta el sacrificio por el *otro*. Responsabilidad brotada del encuentro con el *otro* más allá del *ser*, más allá de la representación y de la libertad que acompaña a toda intencionalidad, recuperándose así, en la unicidad abierta del yo, el ser-para-el-otro desde la no-libertad de un imperativo desformalizado.

La vulnerabilidad responsable del yo contenida en los términos *substitución* y *expiación*, expresan la significación del uno-para-el-otro de la *subjetividad ética* levinasiana, de esta manera, la sensibilidad diacrónica descubierta desde las *síntesis pasivas*, sensibilidad que orienta al yo *ad extra* de sí mismo, se convierte en el encuentro responsable con el *otro*, en vulnerabilidad y piel. En la piel como encarnación del yo queda marcada, desde el envejecimiento y la sensibilidad, la diacronía y el paso del tiempo, así como la herida, respuesta responsable y ética que orienta también al yo fuera de sí, al sacrificio expiatorio por el *otro*. La irrupción del *otro*, no ya como dato sino como *rostro*, irrupción que subvierte la aproximación trascendental del yo, conserva el primado egológico

---

describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.” Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000, pag. 79.

<sup>650</sup> Levinas recupera la corporalidad humana (*basâr*) desde la *sensibilidad*, siendo la encarnación, desde las ideas de *expiación* y *substitución*, vulnerabilidad y herida ética por *otro*: “El retorno del Yo en sí mismo, la deposición o la des-titución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo” Levinas E. *De otro modo que ser más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1998. pag 104.(86). Para Levinas el sujeto encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro del espacio de una conciencia previamente no espacial. El sujeto encarnado más bien es sensibilidad, siendo la materia el lugar propio del para el otro, “pues al ser el sujeto de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel es que es susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel” cfr. Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000. pag. 82. Nota 4.

de ese yo que permanece elegido en su responsabilidad irrecusable, y le devuelve la piel. Desde la anterioridad de la sensibilidad respecto de la conciencia intencional, Levinas recupera en el yo que piensa, la piel, presentando, desde la responsabilidad por *otro*, una concepción más completa del sujeto. La piel indica pues, la exterioridad del yo y el punto de partida del movimiento exógeno sea como dependencia o como responsabilidad. La piel que volca al yo fuera de sí como exigencia ética, permite la aplicación en el encuentro con el *otro* de las ideas ético-religiosas de *expiación* y *substitución*, las cuales implican la piel y el cuerpo en la respuesta ética. Entremos pues, desde estos presupuestos fenomenológicos, al estudio de estas ideas religiosas, destacando lo que pueda sernos útil para la descripción de la *subjetividad ética*.

La relación intersubjetiva responsablemente ética es explicada por Levinas bajo el modelo de la *substitución* y *expiación*. En estas ideas ético religiosas hay un sentido de *rescate* y *salvación*, soteriología no de la propia vida en su instinto de conservación, sino más bien sacrificio responsable hasta la piel por la vida del *otro*. En este apartado rastreadremos en la *torâh* los términos que se aproximan más a este modelo soteriológico de explicar el encuentro ético, rescatando en dicho encuentro, más allá de la culpa, la responsabilidad como estructura fundamental de la subjetividad en el encuentro con el *otro*.<sup>651</sup> Aclaremos también, que el vaciamiento de sí hasta el sacrificio, no se da ante un tercero que exige castigo, compensación y muerte, ámbito de la reflexión, del *ser* y la justicia que arrebatara la vida, el vaciamiento de sí como exigencia ética se da en el encuentro *cara-a-cara* con el *otro*, en el *estremecimiento de las entrañas*, en la misericordia exigente ante la mirada del otro. La acción salvífica descrita en los términos hebreos que estudiaremos a continuación, suponen también la *ḥesēd* (misericordia) como mediadora de la relación.

Los términos que en la *torâh* hebrea se aproximan al modelo soteriológico responsablemente ético como *substitución* y *expiación* por el *otro* en el encuentro, términos

---

<sup>651</sup> Aunque soy responsable hasta de la culpa del *otro*, sin embargo para Levinas no será el *sentido de culpa* la estructura primordial de la subjetividad sino la *responsabilidad radical* en el encuentro del *otro* que me lleva a ser responsable hasta de sus deudas. Es la *responsabilidad diacrónica* ante la irrupción del *otro* la que lleva al vaciamiento del sí-mismo hasta la *substitución* y *expiación*, y no la culpa. El compromiso ético hasta de la culpa del *otro* es pues, una radicalización de la responsabilidad por él. Minimizar la *culpa* en relación con la *responsabilidad* en la relación intersubjetiva, nos permite mantener dicha relación en el nivel de la ética, evitando así colocar, la relación intersubjetiva responsablemente ética, en el nivel de la *justicia vindicativa* que exige, desde la culpa ante un tercero, una compensación. Entre el sí-mismo y el *otro* en el encuentro ético no hay mediación de un tercero, ni exigencia justiciera reflexivamente impuesta, la responsabilidad simplemente se impone en el encuentro más allá de cualquier sincronía.

que describirán desde la misericordia (*ḥēsēd* o *rēhēm*)<sup>652</sup> una subjetividad fenomenológicamente abierta en la relación intersubjetiva, son los términos: *pôdēh* (redentor), *gô'ēl* (rescatador) y *kāpār* (expiar). La acción salvífica por el *otro* contenida en estos términos al ser llevada pues al ámbito de la relación interpersonal, mitiga el carácter jurídico de compensación pagado a un tercero por la culpa desde la exigencia de una justicia vindicativa, no es la culpa ante un tercero lo que vulnera al sí-mismo y lo hace responsable por el *otro* hasta el sacrificio, pues la relación con el *otro* es directa y no necesita de mediciones, siendo la responsabilidad que brota en el encuentro *cara-a-cara* la que establece de manera inmediata con el *otro*, una relación soteriológica y ética. Ya hemos dicho que para Levinas, la responsabilidad es la estructura fundamental que brota en la subjetividad ante el encuentro del *otro* y no la culpa. Que el sí-mismo sea responsable en el encuentro hasta de las deudas del *otro*, es, como ya hemos indicado, una radicalización de la responsabilidad por él. Bajo estos presupuestos abordaremos pues, los términos antes enumerados, destacando en ellos, más allá de la culpa ante un tercero, al sí-mismo responsablemente abierto hasta el vaciamiento de sí en la relación soteriológica de encuentro ético.

### α) El *pādāh*

El primer término que en la *torāh* hebrea se aproxima al modelo soteriológico responsablemente ético ante el encuentro del *otro* es el término *pôdēh*, participio activo del verbo *pādāh*, el cual tiene los siguientes significados: rescatar, recobrar, recuperar, *redimir*,

---

<sup>652</sup> Desde el *ḥēsēd* como transfondo desde el cual se estudiarán los términos hebreos *pôdēh* (redentor), *gô'ēl* (rescatador) y *kāpār* (expiar) que siguiendo el modelo de la *substitución* y *expiación* describen la relación ética, se transferirán, estos términos, del ámbito de la justicia vindicativa ante un tercero, al ámbito de la relación interpersonal y a la responsabilidad en el encuentro del *otro*. La acción salvífica del *Dios* de Israel en el *rescate* no necesita de un tercero ante el cual se paga el precio de la redención, no siendo tampoco *Dios* el tercero que lo exige, más bien *Dios* actúa de manera directa desde su misericordia (*ḥēsēd*), no paga rescate ni exige el mismo, su intervención es gratuita, surgida de las entrañas (Jr 31,20). Levinas utilizará el término bíblico *Rajamin* para describir la vulnerabilidad sensible del sí-mismo por el *otro* más allá de cualquier actitud reflexiva: "Pensamos en el término bíblico *Rajamin*, que se traduce por misericordia pero contiene una referencia a la palabra *Rejem* -útero-: se trata de una misericordia que viene a ser una emoción de las entrañas maternas." Levinas E., *El humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pag. 89. La acción de responsabilidad por *otro* surgirá pues de una afección en las entrañas mismas ante la mirada del *otro* que exige misericordia, y no por la mirada de un tercero que exige compensación mediante una justicia vindicativa. Después de lo dicho me pregunto, si se puede construir una *política* desde el útero, desde la misericordia y la vida. El encuentro con el *otro* ante un tercero, ¿puede regularse desde el útero? ¿misericordia y justicia se excluyen? Una *política de la vida* solo puede darse desde el cuidado entrañable de la vida del *otro* y no de la propia.

liberar y librar.<sup>653</sup> El vocablo en el lenguaje profano se utiliza para hablar de la liberación de un esclavo, animal<sup>654</sup> o cosa mediante el pago de un precio, moneda u objeto dado a alguien para que éste nada pierda por ello, así queda en libertad o se consigue la liberación pasando a ser propiedad de su primitivo dueño. En Nm 18, 15–17<sup>655</sup> *pādāh* se emplea para designar el rescate sacro-judío de la vida del hombre y del animal, vida que pertenece propiamente a la divinidad.

El término *pādāh* en su uso profano es el que más parece alejarse de la relación interpersonal que está ordinariamente presente al describirse en la *torāh* la acción salvífica de Dios. En distintos textos especialmente en el Deuteronomio, al *redimir Dios* al pueblo se le reconoce como redentor, como en Dt 21,8<sup>656</sup>, con la salvedad de que no se hace mención de un precio de rescate dado a alguien, puesto que *Dios* es el Señor de la creación y redime gratuitamente y de manera directa a su pueblo sin medición de un tercero. El *Dios* uno y único no paga rescate a un tercero,<sup>657</sup> su acción salvífica no se mueve en el terreno de la justicia vindicativa, brota más bien del amor y misericordia en el encuentro interpersonal con su pueblo Dt 7,8:

No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahveh de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor (*mē'āhāb*)<sup>658</sup> que os tiene y por

---

<sup>653</sup> La traducción griega de los LXX traduce el *pādāh* por λυτροῦν, que con sus derivados definiría la obra salvífica de Dios: λύτρωσις, redención por el precio solventado; λυτρωτής, redentor, que redime por el precio dado, y finalmente ἀπολύτρωσις, liberación realizada con el precio pagado.

<sup>654</sup> “Todo primer nacido del asno lo rescatarás (*tīp<sup>e</sup>dēh*) con un cordero; y si no lo rescatas lo desnucará...” Ex 13,13.

<sup>655</sup> “Todo primogénito que se presente a Yahveh de cualquier especie, hombre o animal, será para ti. Pero harás rescatar (*tīp<sup>e</sup>dēh*) al primogénito del hombre y harás también rescatar (*tīp<sup>e</sup>dēh*) al primogénito del animal impuro. Los harás rescatar (*up<sup>e</sup>duyāw*), valorándolos en cinco siclos de pláta, en siclos del santuario...” Nm 18, 15–17.

<sup>656</sup> “Cubre a Israel tu pueblo, tú Yahveh al cual tú rescataste (*šēr pādītā y<sup>e</sup>hwāh*), y no dejes que se derrame sangre inocente en medio de tu pueblo”, Dt 21, 8.

<sup>657</sup> La idea trinitaria con la que el cristianismo explica la idea de *Dios*, permite entender la acción salvífica de este último por su pueblo, como dada ante un tercero. El desdoblamiento trinitario de *Dios* permite que la acción salvífica y redentora del Hijo como sacrificio y vaciamiento de sí, se de bajo la mirada imperturbable del Padre que exige justicia (cfr. 2 Cor 5, 20-21), introduciéndose así, subrepticamente, ideas de *compensación* en las categorías de una redención que originariamente brota de las entrañas del Padre en su responsabilidad irrecusable ante el Hijo (cfr. Parábola del Hijo pródigo Lc 15, 11-31, en la cual el fundador del cristianismo presenta, más que a un *Dios* vengador y amante de lo que es su derecho, un Dios de perdón y misericordia). No es la justicia la que mueve a Dios a encontrarse con el hombre, sino la misericordia: “Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido (*εσπλαγχνίσθη*) corrió, se echó a su cuello y le beso efusivamente.” Lc 11,20.

<sup>658</sup> La palabra hebrea *āhābāh* puede significar según el contexto: amor, cariño, afecto, inclinación; amistad, simpatía o compañerismo. Se aplica al campo sexual o conyugal Gn 29, 20; al campo de la amistad 1Sm 18,3 y

guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahveh con mano fuerte (*b<sup>e</sup>yāḏ h<sup>ā</sup>zāqāh*) y os ha librado (*wāyīp<sup>e</sup>d<sup>e</sup>kā*) de la casa de servidumbre...”<sup>659</sup>

La cita incluye la acción redentora desde la raíz *pādāh* (*wāyīp<sup>e</sup>d<sup>e</sup>kā*), sin pagar precio a alguien sino por la mano poderosa de Dios (*b<sup>e</sup>yāḏ h<sup>ā</sup>zāqāh*), en una acción nacida del amor y las entrañas (*mē’āhābt*). Así pues, aunque *pādāh* en su uso profano parece moverse en un contexto compensatorio, al ser aplicado al encuentro interpersonal en la acción salvífica de Dios por su pueblo, se aleja de este contexto, permitiendo así que la acción salvífica y responsable por el *otro* no brote de la reflexión de una justicia vindicativa, sino del *amor* y *misericordia* que brota de las *entrañas* ante el encuentro del *otro*, el imperativo heterónimo está pues, más allá de cualquier sincronía reflexiva.

### β) El *gô’ēl*

El segundo término que en la *torāh* hebrea se aproxima al modelo soterológico de salvación responsable en el encuentro del *otro*, es el término *gô’ēl*, participio del verbo *gā’āl*, el cual tiene los siguientes significados: en sentido propio significa *rescatar*, designando así la acción legal por la que un responsable, pariente o sustituto, recobra bienes enajenados como en Lv 25, 23-34,<sup>660</sup> libra esclavos o cautivos Lv 25, 47-54<sup>661</sup> o venga asesinatos Nm 35, 12-25.<sup>662</sup> La acción se basa en el sentido y exigencia de solidaridad; por tratarse de derecho y obligación, puede incluir el aspecto de responsabilidad. Al no existir en castellano tal acción, ningún verbo de esta lengua responde a la pluralidad de aspectos de este verbo hebreo, así, hay que escoger según sea el caso el aspecto que convenga resaltar: rescatar, redimir,

---

al campo religioso. En la cita dentro del texto el amor (*’āh<sup>ā</sup>bāh*) es precisamente lo que lleva a Dios a intervenir en rescate del pueblo, modo de relación no reflexivo que le lleva a la intervención responsable por su pueblo.

<sup>659</sup> Dt 7,7-8.

<sup>660</sup> “La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes. En todo terreno de vuestra propiedad concederéis derecho a rescatar (*g<sup>e</sup>’ūlāh*) la tierra. Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su rescatador (*gō<sup>a</sup>’lō*) mas cercano vendrá y rescatará (*w<sup>e</sup>’gā’āl*) lo vendido por su hermano” Lv 25, 23-25.

<sup>661</sup> “Si el forastero o huésped que mora contigo adquiere bienes, y en cambio, tu hermano se empobrece en asuntos con él y se vende al forastero, al que mora contigo, o algún descendiente de familia de forastero, después de haberse vendido le quedará el derecho al rescate (*g<sup>e</sup>’ūlāh*): uno de sus hermanos podrá rescatarlo (*yīg<sup>e</sup>’ālēnū*)” Lv 25, 47-48.

<sup>662</sup> “Si le hiere con un instrumento de madera como para matarle, y muere, es un homicida. El homicida debe morir. El mismo vengador (*gō’ēl*) de la sangre dará muerte al homicida: en cuanto lo encuentre lo matará” Nm 35, 18-19.

recobrar, recuperar, reclamar, responder de/por; hay que hacer notar, sin embargo, que en castellano la presencia reiterada del morfema *re-* responde a un sema o rasgo significativo del original e indica que se restablece una situación jurídica perturbada. Sin embargo, no obstante que la acción de rescate resatablece una situación jurídica perturbada, el acento aún en el uso profano del verbo *gâ'āl* no recae en la deuda o culpa del pariente ante un tercero, sino en el sentido de responsabilidad por él establecido desde los lazos de parentesco y sangre, no es la culpa o deuda del *otro* la que mueve al pariente actuar, sino el sentido de responsabilidad solidaria que surge desde él.

En sentido figurado el verbo *gâ'āl* se predica especialmente de Dios que actúa de rescatador en el jubileo Lv 25, 8-17.<sup>663</sup> De esta manera, no obstante que se concibe la acción liberadora de Dios en términos de la institución legal del rescate, la acción soterológica de Dios por su pueblo no está movida por la justicia vindicativa y compensatoria ante un tercero:

“Porque así dice Yahve: De balde fuisteis vendidos y sin plata seréis rescatados (*tīgā'ēlû*).”<sup>664</sup>

Dios no paga a nadie la deuda, su acción brota del lazo de parentesco que implican las radicales del verbo *gâ'āl*, es decir, de la responsabilidad surgida de las entrañas (*rěḥēm*):

“Pero dice Sión: «Yahveh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado.» - ¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de las entrañas (*mērāḥēm*)? Pues aunque esas llegasen a olvidar, yo no te olvido.”<sup>665</sup>

Por tanto, lo que mueve a rescatar desde el sentido de parentesco es la responsabilidad, el *gô'ēl* como participio es responsable activo de la suerte del pariente y de sus bienes, el acento recae pues en la *responsabilidad entrañable* por él y no en una justicia compensatoria y reflexiva, *gô'ēl* pues, como participio activo, implica una responsabilidad irrecusable desde la relación solidaria o de parentesco. De esta manera, aplicado el *gô'ēl* a la acción salvífica de *Dios* por su pueblo, principalmente en la liberación de la esclavitud de

---

<sup>663</sup> El año jubilar comprende ciclos de cincuenta años, ciclo que marcaba una emancipación general de las personas y de los bienes, volviendo cada uno a su clan y haciéndose de nuevo con su propiedad, en una especie de *remisión* periódica de las deudas.

<sup>664</sup> Is 52, 3.

<sup>665</sup> Is 49, 15.

Egipto, se elimina el precio pagado en compensación establecido desde el campo jurídico, pues la acción de Dios brota de la responsabilidad nacida del amor (*'ăh<sup>ā</sup>bāh*).<sup>666</sup>

### γ) El *kāpār*

El tercer término que en la *torâh* establece en la relación de encuentro una acción soteriológica responsablemente ética, es el término *kāpār* que significa resarcir, indemnizar, compensar, aplacar, expiar, perdonar. De entre los múltiples sentidos de esta raíz verbal retomaremos el sentido sacrificial<sup>667</sup> y más concretamente el contenido en el constructo carnero expiatorio (*'ēyl hăkīpūrīm*),<sup>668</sup> constructo conformado con las raíces del verbo *kāpār*. El *sacrificio expiatorio* descrito en detalle en Levítico 16 tiene como fin quitar el pecado (*hăṭā't*)<sup>669</sup> y reconciliar al hombre con *Dios*: Lv 16, 3.5.6.9.11 y 15. De ordinario todo sacrificio se realiza con un don que se sustrae al uso humano, para así representar simbólicamente una entrega a *Dios*, traspasándose el don a la esfera de la santidad y dominio divino. Por tanto, en el sacrificio litúrgico-cultural de expiación es necesaria la presencia mediadora de novillos (*bāqār*) Lv 16,3; carneros (*'ăyīl*) Lv 16,3 y machos cabríos (*š<sup>e</sup>nēy š<sup>e</sup>īrēy*) Lv 16, 5, para realizar el sacrificio; novillos, corderos y machos cabríos que como don son ofrecidos mediadoramente por las culpas, pecados y faltas del pueblo. El *sujeto* de la acción sacrificial siempre es *Dios* o el sacerdote y el fin de esta acción es quitar el pecado y, por tanto, reconciliar al hombre con *Dios*. No tiene, por tanto, la acción sacrificial (*zābāh*) de este verbo a *Dios* como fin, como si la acción del verbo fuera para *Dios* en el sentido de que *Dios* exigiera la sangre del novillo o macho cabrío, la acción del verbo en el sacrificio es, más bien, por la culpa para la reconciliación. En el cordero sacrificado la sangre no es el precio pagado como redención ante un tercero, el sacrificio por la culpa o expiatorio, no se mueve en este

---

<sup>666</sup> Cfr Dt 7, 7-8 ya citado.

<sup>667</sup> El vocabulario bíblico para expresar la salvación y redención es también sacrificial (*zābāh*). Ahora bien, dado que el sacrificio habla de la entrega del hombre a *Dios*, y el hombre puede encontrarse en muy diversas situaciones, el sacrificio puede adquirir matices diferentes, de esta manera se habla de sacrificio de comunión (Lv 19,5), de sacrificio pascual (Ex 12, 27), de sacrificio de acción de gracias (Lv 22, 29) y el que nos ocupa *sacrificio expiatorio* por el pecado (Lv 16 6-10). En todos ellos el sacrificio incluye tres momentos: matar a la víctima, ofrecerla y un banquete ritual. Por tanto, la víctima inmolada en el *sacrificio expiatorio* por el pecado de *otro*, se convierte en el antecedente bíblico del sentido ético del sacrificio del sí-mismo hasta jugarse la vida de manera responsable por el *otro*.

<sup>668</sup> Cfr Nm 5, 8.

<sup>669</sup> Recuértese en este instante lo ya dicho, cómo la estructura fundamental de la subjetividad es la responsabilidad por *otro* y no el sentido de culpa por el pecado. En la relación intersubjetiva responsablemente ética, responder hasta de la culpa del *otro* es una radicalización de la responsabilidad por él, según lo hemos dicho.

esquema tripartito, más bien, en el macho cabrío queda la culpa del *otro* (Lv 16, 21), sustituyendo el cordero al *otro*, expiando por él. El sacrificio en sí pretende quitar el pecado del *otro*, mientras que la víctima lo asume, es en este sistema binario de asumir por las culpas del *otro*, desde el que se debe entender el *sacrificio de expiación*, de esta manera se entiende que el macho cabrío cargue con las iniquidades, rebeldías y pecados del pueblo:

“Imponiendo ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo hará confesión sobre él de todas las iniquidades de los israelitas y de todas las rebeldías en todos los pecados de ellos y cargándolas sobre la cabeza del macho cabrío, lo enviará al desierto...”<sup>670</sup>

Este asumir por las culpas del *otro* dado en el *sacrificio expiatorio* es, posteriormente, completamente transformado en Isaías 53, 1-12, pues quien carga con las culpas no es ya un macho cabrío sino el *siervo de Dios* (*‘ăb<sup>o</sup>dî*). En este pasaje de Isaías se descubren pues, en la vida concreta, específica y dramática del *siervo*, todos los elementos del sacrificio litúrgico cultural de expiación: se habla de rebeldías y culpas v.5,<sup>671</sup> se habla de un cordero v.7,<sup>672</sup> y finalmente se habla de un sacrificio de expiación por las culpas de los *otro* v.10.<sup>673</sup> El *siervo* es el dramáticamente escogido para expirar. El asumir cargando por las culpas del *otro* indicado en el Levítico, se convierte ahora en el *siervo* de Dios, en un asumir pasivo y responsable por las culpas de *otros*. Se incluye ya aquí en el sacrificio el vaciamiento de sí, y en la expiación, la substitución del *otro*. *Expiación* y *substitución* que desde este contexto litúrgico-cultural como experiencia pre-filosófica, son transferidas por Levinas para explicar la relación fenomenológicamente ética con el *otro* hasta de la responsabilidad de sus culpas. Se radicaliza aquí en Isaías la responsabilidad por el *otro* a su máxima expresión, pues más allá del rescate responsable por éste *otro*, contenido en los términos *pôdēh* y *gô’el*, se impone ahora, desde el término *kāpār*, un sacrificio expiatorio y substitutorio por él. Responsabilidad que se sitúa más allá de cualquier instinto de preservación de la vida sincrónicamente establecido desde el *conatus essendi*, responsabilidad que desde el “*como cordero al*

---

<sup>670</sup> Lv 16, 21.

<sup>671</sup> “Él ha sido herido por nuestras rebeldías (*mîp<sup>o</sup>šā’nú*), molido por nuestras culpas (*mē<sup>a</sup>ônōtînū*). Él soportó el castigo que nos trae la paz y con sus cardenales hemos sido curados” Is 53, 5.

<sup>672</sup> “Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero (*kăšēh*) al degüello era llevado, y como oveja (*k<sup>e</sup>rāhēm*) que ante los que la trasquilan esta muda, tampoco él abría la boca” Is 53, 7.

<sup>673</sup> “Más plugó a Yahveh quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación (*‘ăšām*) verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahveh se cumplirá por su mano.” Is 53, 10. La palabra *‘ăšām* puede significar: culpa, delito, responsabilidad, pena, indemnización, expiación, penitencia. En sentido religioso significa, sacrificio penitencial o expiatorio.



*degüello era llevado*” se impone pasivamente y compromete, en la responsabilidad sensible, hasta la piel, en una vulnerabilidad por *otro* como herida ética.

Pasemos ahora finalmente, teniendo como trans fondo este recorrido hecho por los distintos términos que en la *torâh* encierran un compromiso responsable y ético, sea como redención o como sacrificio expiatorio, a aproximar estas ideas religiosas a la intersubjetividad fenomenológica y ética propuesta por Levinas, pues el recorrido fue motivado por las ideas fenomenológicas de *substitución* y *expiación* que Levinas introduce en su pensamiento. Desde esta aproximación resaltaremos en el pensamiento de Levinas, desde los términos hebreos estudiados, que la *substitución* y *expiación* con la que nuestro autor explica la relación en el encuentro, no se da en el ámbito de la justicia ante un tercero, sino en el ámbito ético de responsabilidad en el encuentro *cara-a-cara* con el *otro*, siendo entonces la responsabilidad ante el otro y no la culpa ante un tercero, la estructura básica que constituye a la *subjetividad ética*, responsabilidad en el encuentro que abre al sí-mismo rompiendo su clausura reflexiva hasta el vaciamiento de sí, entrando así en contacto responsable con el *otro*, desde la vulnerabilidad de su piel, en la herida ética.<sup>674</sup>

De esta manera, desde los términos hebreos estudiados, hay un sentido soterológico de rescate, salvación y sacrificio por el *otro* en las ideas de *substitución* y *expiación*, sentido que se transfiere al encuentro intersubjetivo, ético y responsable por el *otro*. Hemos descubierto pues, desde el *pādâh*, *gā’âl* y *kāpâr*, que la *substitución* y *expiación* no ponen la culpa<sup>675</sup> como mediadora de la relación ética, sino la responsabilidad, idea compartida por Levinas:

---

<sup>674</sup> “El sujeto que decimos encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro del espacio y las relaciones de contacto y de dinero que habría realizado una conciencia; esto es, una conciencia de sí, provista contra todo ataque y previamente no espacial. Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación– y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.” Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000, pag. 82, Nota 4.

<sup>675</sup> Culpabilidad explotada en la teoría de la *justificación* y la *satisfacción* con la que la tradición cristiana interpreta la *redención* de Jesucristo como acontecimiento salvífico. De esta manera, en la *satisfacción* como teoría explicativa del por qué de la muerte de Cristo y la exigencia de su encarnación, Anselmo de Canterbury toma como punto de partida de esta teoría el análisis del pecado: “El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra; y esto es precisamente el pecado... Y mientras no devuelve lo que ha quitado permanece la culpa, ni le basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó. Pues así como el que perjudica a la salud de otro no satisface si no da algo supererogatorio por la injuria hecha, aunque el otro recobre la salud, así el que deshonra a alguien no satisface con devolverle el honor, sino que debe compensar la molestia que le causó con algo que le agrade. Esto hay que tenerlo también presente, y es que cuando alguien devuelve algo que quitó injustamente, debe dar

“Conoce usted esta frase de Dostoievski: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros». No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía, a causa de faltas que yo hubiera cometido, sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros.”<sup>676</sup>

No es, pues, la culpa ante un tercero sino la responsabilidad por el *otro* la estructura fundamental de la subjetividad:

“De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva me incumbe y que, *humanamente* no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable.”<sup>677</sup>

La relación del sí-mismo con el *otro* es una relación responsable, no culpable. La intencionalidad no-objetivante del rostro es originariamente soteriológica, de rescate, salvífica, siendo la responsabilidad por el *otro* lo que constituye al sí-mismo. De esta manera, desde el *pādāh*, *gā’āl* y *kāpār* se permite reforzar la idea contenida en la *substitución* y *expiación* de que el primado egológico del yo no es primero la conciencia objetualizante de sí, sino la responsabilidad irrecusable por el *otro*:

“El “descubrimiento” del otro –no ya como *dato* precisamente, ¡sino como rostro! Subvierte la aproximación trascendental del yo, pero conserva el

---

algo que el otro no podría exigir si no hubiese existido el robo. Así pues, todo el que peca debe devolver a Dios el honor que le ha quitado, y esa es la satisfacción que todo pecador debe dar a Dios.” San Anselmo, *Cur Deus hom ?* Cfr. *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1952, pp 775-777. Anselmo de Canterbury toma pues la culpa (de la humanidad) ante un tercero (Dios) como punto de partida de la encarnación salvífica de Cristo, pues el hombre culpable por sí mismo no puede *satisfacer* la deuda. La culpa supone pues, un tercero ofendido, rompiéndose entonces la relación ética de encuentro, pasándose al ámbito del *ser* y la justicia. De esta manera, la *substitución* y *expiación*, más allá de la teoría de la *satisfacción*, son puesta por Levinas en el ámbito de la ética y la responsabilidad, y no en el ámbito de la justicia vindicativa.

<sup>676</sup> Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000, pag. 82-83.

<sup>677</sup> Idem p.85.

primado egológico de ese yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable.”<sup>678</sup>

De esta manera, desde el estudio de los términos hebreos ya realizado, antes de resaltar el sentimiento de culpa en la relación con el *otro* a través de la *substitución* y *expiación*, Levinas rescata para el yo, desde estas ideas ético-religiosas, la responsabilidad heterónomamente pasiva exigida desde el *otro*, en una respuesta exigida hasta el sacrificio, hasta la vulnerabilidad de la piel en el compromiso ético de encuentro.

El sacrificio contenido en las ideas de *substitución* y *expiación* brota de la responsabilidad en el encuentro, se da “por” el *otro* en el encuentro de su *rostro*, jamás “ante” un tercero que pide la muerte del sí-mismo, pues el sacrificio dejaría de ser ético para convertirse en muerte exigida.<sup>679</sup> En la *substitución* y *expiación* es la subjetividad que se hace responsable del *otro* hasta su absoluto vaciamiento, en donde al yo le basta el encuentro del *otro* para que se desencadene la responsabilidad ética más allá de cualquier culpa y de cualquier justicia ante un tercero. Recuerdese cómo para Levinas el ámbito de la justicia surge ante un tercero, siendo un ámbito posterior al encuentro ético:

“La façon de penser proposée ici ne consiste pas à méconnaître l’être ni à le traiter avec une prétention ridicule d’une façon dédaigneuse, comme la défaillance d’un ordre ou d’un Désordre supérieur. Mais c’est à partir de la proximité qu’il prend, au contraire, son juste sens. Dans les façons indirectes de l’illégitimité, dans la provocation anarchique qui m’ordonne à l’autre, s’impose le voie qui mène à la thématization et à une prise de conscience : la prise de conscience est motivée par la présence du tiers à côté du prochain approché; le tiers aussi est approché; la relation entre le prochain et le tiers ne peut être indifférente à moi qui approche. Il faut une justice entre les incomparables. Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis; mise ensemble et contemporanéité; il faut thématization, pensée, histoire et écriture. Mais il faut comprendre l’être à partir de l’autre de l’être. Etre, à partir de la signification de l’approche, c’est être avec

---

<sup>678</sup> ibidem pag. 85 Nota 9.

<sup>679</sup> Esta es la dinámica de la interpretación del sacrificio de Cristo explicada por la teología cristiana desde la teoría de la *satisfacción* y la *justificación*. De esta manera, el encuentro responsable y sacrificial de Cristo por el *otro*, se da bajo la mirada sanguinaria y fría del Padre que exige la muerte del Hijo para que el hombre en el mundo mantenga la salvación y la vida. El sacrificio *ante* un tercero, no el sacrificio *por* el otro, dado en la doctrina de la *satisfacción*, es la justificación teológica de la muerte del *Hijo* para la preservación del *conatus essendi* del yo o del sistema.

*autrui* pour le tiers ou contre le tiers; avec *autrui* et le tiers contre soi. Dans la justice...”<sup>680</sup>

Por tanto, la *substitución* y *expiación* en Levinas son éticas, se dan en el encuentro con el *otro*, exigiendo en el yo la ruptura de su clausura, la explosión de su perseverancia en el *ser*, vaciándolo de sí. Es este vaciamiento ético de sí-mismo por el llamado del *otro*, lo que Levinas recupera de las ideas religiosas de *substitución* y *expiación* y de los términos hebreos estudiados que reproducen este modo soteriológico de relación. Lo que mueve al yo es la responsabilidad por el *otro*, no la culpa ante un tercero que exige reparación del daño por medio de una justicia vindicativa. Es una responsabilidad como *substitución* que no brota de la culpa sino de la *misericordia* por el *otro* dada en el encuentro:

“Encuentro que no se reduce ni a la representación del otro ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por otro es tenerlo a cargo, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Cualquier amor u odio hacia el prójimo como actitud reflexiva supone esta vulnerabilidad previa: misericordia «estremecimiento de las entrañas». Desde la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*: *substitución*, *responsabilidad*, *expiación*. *Responsabilidad*, sin embargo, que no he asumido en ningún momento presente.”<sup>681</sup>

Movimiento viseral que expulsa al yo fuera de sí convirtiéndolo en extranjero, en un fuera de sí hasta el fracaso substitutorio del sí-mismo por el *otro*:

No se trata de un sujeto que asume responsabilidades o se evade de ellas, de un sujeto constituido, puesto en sí y para sí como una libre identidad. [...] Se trata de la responsabilidad por los otros hacia los que se ve desviado, en las «entrañas conmovidas» de la

---

<sup>680</sup> “El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso como el desfallecimiento de un orden o de un desorden superior. Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere. En los modos indirectos de la illeidad, en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables. Por tanto, es necesaria una comparación entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesita temporalización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender el ser a partir de *lo otro que el ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia...” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 61.(33).

<sup>681</sup> Levinas E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pag. 89.

subjetividad que desgarrar, el movimiento de recurrencia. Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, in-quieto, el yo (Moi) es rehén, rehén en la propia recurrencia de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo.<sup>682</sup>

La *substitución* y *expiación* en Levinas no encierran pues la idea de una justicia vindicativa reflexivamente dada ante un tercero, justicia que justifica el castigo, la muerte y el homicidio. *Substitución* y *expiación* encierran, más bien, en nuestro autor, una exigencia ética en el encuentro directo con el *otro* como vaciamiento de sí, vaciamiento surgido desde el estremecimiento de las entrañas por el encuentro del *otro* en el *cara-a-cara*. No es la vida que se quita para complacencia de un tercero, sino el vaciamiento responsable de sí exigido por el *rostro* del *otro* para que este *otro* tenga vida. No es la vida (propia) que se cuida, sino la vida (del *otro*) que responsablemente es cuidada, lo que originariamente constituye al yo.

Por tanto, la heteronomía que como mandato responsable y soteriológico ante el llamado del *otro* describen la *substitución* y *expiación*, mantiene desde la sensibilidad vulnerable de las entrañas, la pasividad y diacronía exigidas en la relación ética desde la idea de *Infinito*, pues el mandato surge del *otro* en la pasividad vulnerable de las entrañas, antes de cualquier presente. Sensibilidad vulnerable, dependencia y pasividad que en la concretización de la idea de *Infinito* en el *rostro* del *otro* en el encuentro, se convierte en mandato substitutorio, en herida ética, abriéndose el yo a su olvido y a la donación de sí. Queda pues el yo roto en su clausura, completamente abierto, primero por la idea de *Infinito* y después en el encuentro del *rostro* del *otro* que le lleva al olvido de sí y a su vaciamiento, *subjetividad abierta* que es éticamente responsable. *Substitución* y *expiación*, ideas que describen la subjetividad ética, tienen que ver pues con el imperativo desformalizado anterior a toda reflexión y con las ideas fenomenológicas de pasividad y temporalidad diacrónica que median en el encuentro intersubjetivo. Así, el compromiso por el *otro* hasta el sacrificio se contrapone al en-sí del *ser* y a la sincronía de su *conatus essendi*, siendo una responsabilidad por lo ajeno más allá de toda formalización. En el último apartado de este tercer capítulo intentaremos, a manera de recopilación, hacer un resumen de lo que hemos dicho que Levinas entiende por *subjetividad ética*, resumen que servirá de base y punto de partida para el contraste que en el capítulo cuarto haremos de esta *subjetividad ética* respecto de la configuración del *sujeto moderno* en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger.

---

<sup>682</sup> Ibidem Pag. 93.

## 5) La subjetividad ética: un yo abierto por el *otro*

En un sistema mundo globalizado en donde la civilización, la cultura y la economía son planetarias, la totalidad sistémica arropa, envuelve y aplasta al yo, vaciándolo de sí hacia el exterior sistémico, convirtiéndolo en una pieza más de su grandioso engranaje, haciendo desaparecer su interioridad. Más allá del sistema no hay *otro*, ni secreto que escape, todo es sincronía presente y funcionamiento. La globalización agudiza la agonía del yo y la hace crónica al imponer una standarización en el sí-mismo, standarización que en lugar de dar identidad la arrebatada al exigir sujetos en serie, eliminando así la diferencia. La importancia del yo se establece, en este movimiento totalitario, desde la verdad del sistema en la sincronía de su conservación, *conatus essendi* sistémico que es violencia y exclusión de lo distinto. Es precisamente esta situación tan patética surgida desde la globalización, la que permite en nuestro tiempo, una plus-valorización del pensamiento de Levinas, quien no obstante haber padecido en carne propia la violencia surgida de la sincronía totalitaria del *ser* que tiene como origen el presente intencional del sujeto trascendental, sigue apostando, como sobreviviente en esta lucha intempestiva y desigual, por la interioridad responsable del sí-mismo. De esta manera, aunque se declare la muerte del sujeto y se considere al psiquismo y sus libertades como un rodeo llevado a cabo por las estructuras para encadenarse como sistema y mostrarse a la luz, disolviendo así la interioridad del yo en una totalidad sin repliegues y secretos,<sup>683</sup> Levinas seguirá apostando por la unicidad abierta del sí-mismo. De igual manera, aunque se imponga el *ser* y su proceso, manteniendo en su apertura al hombre como su heráldo y su vocero, eliminando en éste toda expresión del fuero interno, pues en el *ser* no se expresa nada interior a un alma, Levinas seguirá apostando por la *vida interior*, descubriendo en ella la posibilidad de la interrupción de la esencia como *epojé* y desinteresamiento:

“Mais cet écart vient-il du sujet ? Vient-il d'un *étant* soucieux de son être et persévérant dans l'être, d'une intériorité revêtue d'une essence de personnage, d'une

---

<sup>683</sup> Tal es el juicio que se hace, según Levinas, del sujeto y su interioridad en las ciencias humanas del siglo XX (Sociología, Psicología, Historia, Lingüística, etc), las cuales rechazan en la ideología al sujeto, su unicidad y elección, poniendo mayor énfasis en el formalismo lógico y las estructuras matemáticas desde las cuales se comprende y se da sentido al sí-mismo: “El psiquismo y sus libertades (en las que, no obstante, se despliega el pensamiento exploratorio del propio científico) no serían más que un rodeo llevado a cabo por las estructuras para encadenarse como sistema y mostrarse así a la luz. Ya no es el hombre el que, por propia vocación, buscaría o poseería la verdad; es la verdad la que suscita y sostiene al hombre (¡sin sostenerse en él!). La interioridad del yo (moi) idéntico a sí-mismo se disuelve en la totalidad sin repliegues ni secretos. Todo lo humano es exterior.” Levinas E., *El humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998 pag. 82-83.

singularité se complaisant dans son ex-ception, soucieuse de son bonheur - ou de son salut – avec ses arrière-pensées privées au sein de l’universalité du vrai ? Est-ce le sujet lui-même qui aura creusé un vide pour idéologie, entre lui et l’être ? Ce vide ne dérivet-il pas d’une rupture antérieure aux illusions et aux ruses qui l’emplissent, d’une interruption de l’essence, d’un non-lieu, d’une «utopie», d’un pur intervalle de l’époché ouvert par le désintéressement?”<sup>684</sup>

De esta manera, frente a la globalización, frente al *ser* y frente a la desaparición del sujeto, la fenomenología de Levinas sigue siendo una defensa de lo subjetivo. Y aunque la terminología en ocasiones es husserliana, Levinas no propone un yo clausurado, cerrado y autosuficiente desde su re-presentación, antesala del *ser* sistémico y sincrónico de la ontología, sujeto trascendental que en la identidad de sí-mismo lo arruinan las contradicciones que desgarran el mundo razonable presuntamente salido de su legislación trascendental:

“...que una política y una administración, guiadas por el ideal humanista, mantengan la explotación del hombre por el hombre y la guerra: todas ellas no son otra cosa que singulares inversiones de los proyectos razonables que descalifican la causalidad humana y, por lo mismo, la subjetividad trascendental entendida como espontaneidad y acto. Todo sucede como si el Yo (Moi) –identidad por excelencia, a la que remontaría cualquier identidad identificable– fracasara en su misión, no llegara a coincidir consigo mismo.”<sup>685</sup>

La propuesta de Levinas no es una vuelta a Husserl,<sup>686</sup> más bien Levinas apuesta por una interioridad abierta y en constante alteración, alteración que nos permite descubrir en la intimidad del yo una relación que precede al entendimiento y al desvelamiento, alienando así la identidad:

---

<sup>684</sup> “Ahora bien, ¿Proviene esta separación del sujeto? ¿Proviene de un *ente* preocupado por su ser y perseverante en el ser, de una interioridad revestida de una esencia de personaje, de una singularidad que se complace en su excepción, preocupada por su felicidad -o por su salvación-, con sus reticencias privadas en el seno de la universalidad de lo verdadero? ¿Es el propio sujeto quien ha cavado un vacío en forma de ideología entre él y el ser? ¿Este vacío no deriva de una ruptura previa a las ilusiones y a las astucias que lo saturan; no deriva de una interrupción de la esencia, de un no-lugar, de una «utopía», de un puro intervalo de la *epojé* abierto por el desinteresamiento.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pag.22.(21).

<sup>685</sup> Levinas E., *El humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, Pag. 83.

<sup>686</sup> El tema lo hemos tratado suficientemente en el capítulo primero, en el apartado que versa sobre fenomenología genética.

“Se trataría ahí de una relación anterior al entendimiento de una vocación; una relación que precede al entendimiento y al desvelamiento; una relación que precede a la verdad. Pero en el acercamiento al otro, en el que el otro (autrui) se encuentra ya bajo mi responsabilidad, «algo» ha desbordado mis decisiones libremente tomadas, «algo» se ha deslizado en mí *a mis espaldas*, alienando de esta manera mi identidad.”<sup>687</sup>

La apertura de la subjetividad como exposición, nos permite descubrir en la alienación del yo al *otro*. *Otro* anterior a la representación y al *ser* que nos permite descubrir que la *interioridad* no es rigurosamente interior, pues para su constitución depende de «algo» anterior, a tal grado que podríamos afirmar que el *Yo es un otro*:

“¿Es cierto que la expresión de Rimbaud -«Yo (Je) es un otro (autre)»- solo significa alteración, alienación, traición a uno mismo, extrañamiento de sí y sumisión al extraño? ¿Es cierto que la experiencia más humilde, la de quien *se pone en lugar del otro (autre)* -es decir, la de quien se acusa del mal o el dolor del otro-, no está animada del sentido más eminente según el cual «yo es un otro»?”<sup>688</sup>

De esta manera, la constitución de la subjetividad depende del *otro*. Es en este sentido en el que, en el inicio de este tercer capítulo, afirmábamos que la subjetividad es un concepto relativo y subordinado, pues depende de uno principal (el *Otro*) desde el que surgen los contornos de su significación. La alienación de la identidad nos permite pues, descubrir, que la subjetividad no es un concepto autorreferente que surja desde sí mismo, sino más bien un concepto que en su significación está referido al *otro*. Por tanto, preguntarse por el yo en Levinas no es preguntarse por las *condiciones* del sujeto en su actividad sistémica autoconstitutiva y constituyente, más bien la pregunta sobre la subjetividad levinasiana describe la *posibilidad* del yo en su constitución pasiva y fundante desde el *otro*. La pregunta por la subjetividad no describe, por tanto, en el yo, las *condiciones* para la alteridad, ésta pregunta describe más bien a la alteridad como única *posibilidad* del yo. Así, cuando el sujeto descubre su alteración y dependencia respecto de lo *Otro*, abre la clausura cerrada del

---

<sup>687</sup> Levinas E., *El humanismo del otro hombre*, Caparrós, Editores, Madrid, 1998, pag. 87.

<sup>688</sup> Idem.



sistema, abriendo también la posibilidad de la ruptura de la totalidad impasible, por la responsabilidad.

El que la subjetividad dependa del *otro* para su constitución, nos ha llevado ya a hacer un estudio fenomenológico de la irrupción de este *otro*, así la *irreductibilidad* de un *dato* originario otro que la conciencia, a la presencia adecuada de este *dato* a la conciencia a la que se orienta una *fenomenología de la alteridad*, es llamado por Levinas *Infinito*. Idea de *Infinito* contenida ya desde de Descartes en la tradición filosófica occidental en la que el *ideatum* supera la idea que pretende contenerlo, y que introduce en Levinas, la cuestión de *Dios* que viene a la idea. Superación fenomenológica en la que el *Infinito* deja de ser resultado de la sincronía de una serie de representaciones, pasando a ser, más bien, punto de partida fenomenológico en el que Levinas ha encontrado, como ya hemos visto, amplísimas posibilidades para su filosofía. *Infinito* que trastoca de manera radical, desde el más allá de la esencia en que se sitúa, el marco conceptual fenomenológico, desencadenando así, en Levinas, toda la cuestión de la *alteridad* desde donde surge, como hemos visto ya, la hipóstasis abierta del sujeto. La aproximación fenomenológica del *Infinito* a la idea de *Dios*, ha justificado el estudio de la idea de Dios <sup>☉</sup>*lohîm-yhwh* que hicimos en el capítulo segundo, idea de *Dios* de la tradición religiosa a la que Levinas pertenece que desde el verbo *hâyāh* contenido en este nombre divino, encierra otra manera de concebir el tiempo más allá de la sincronía del *ser* y de la representación, temporalidad dada en la irrupción de lo radicalmente *Otro* desde donde la subjetividad es constituida y desde donde hemos descubierto dimensiones nuevas en la unicidad del sí-mismo. La idea de *Infinito* y la idea de *Dios* contenida en el <sup>☉</sup>*lohîm-yhwh* son, como hemos dicho ya, complementarias, pues si bien Levinas desde el *Infinito* carteciano encuentra los límites fenomenológicos del *ser* y del objeto, la idea de *Dios* de su tradición religiosa, por su vinculación al *rostro* como *pānîm*, le sugiere, desde el *panuel*, la concretización del *Infinito* en el *rostro* del *otro*, permitiendo la transferencia de los contenidos fenomenológicos dados en la idea de *Infinito* como alteridad, al *encuentro* con el *rostro* del *otro*, introduciendo así, Levinas, la relación intersubjetiva y su lenguaje ético como objeto de estudio fenomenológico, *alteridad*, como *Infinito* y *rostro*, que desde la diacronía en que irrumpe y aparece, rompe la clausura del sí-mismo y se sitúa más allá del *ser*.

De esta manera, desde el *Infinito-idea de Dios* y el *rostro del otro* como categoría de encuentro, la subjetividad es abierta desde la *Illeidad* como concepto principal, concepto desde el cual se determina la subjetividad del sí-mismo. La *Illeidad* como concepto principal e idea de alteridad desde la cual se constituye al yo, y al cual se subordina el sí-mismo, implica pues, en un mismo concepto, la transferencia de los descubrimientos fenomenológicos dados a partir de la idea de *Infinito* al encuentro intersubjetivo con el *rostro del otro* desde una crítica de la sincronía del tiempo:

“L’infini brouille ses traces non pas pour ruser avec celui qui obéit, mais parce qu’il transcende le présent où il me commande et parce que de ce commandement je ne peux le déduire. L’infini qui m’ordonne n’est ni cause agissant droit devant elle, ni thème déjà dominé - et ne serait-ce que rétrospectivement - par la liberté. C’est ce détour à partir du visage et ce détour à l’égard de ce détour dans l’enigme même de la trace, que nous avons appelé illéité.”<sup>689</sup>

Así pues, en la medida en que el *otro* irrumpe por la ruptura del *ser* y el tiempo de la esencia, sea como *Infinito*, *rostro* o *illeidad*, se delinea pues los trazos de la *subjetividad*. La reflexión realizada sobre la diacronía del tiempo que sirve de marco a la totalidad de este tercer capítulo, ha ido encaminada a mostrar fenomenológicamente la irrupción de la *alteridad*, que como ex-cepcción, rompe la sincronía del *ser* y la re-presentación, y se sitúa más allá, siendo así, la diacronía, la posibilidad fenomenológica de irrupción de la alteridad como concepto principal, desde el que la *subjetividad* como concepto relativo y subordinado es constituido. Así pues, en la medida en que el *otro* irrumpe como ex-cepcción, se delinear los trazos de la *subjetividad* desde la relación de subordinación propuesta entre ex-cepcción y sí-mismo:

“Il faudra dès lors montrer que l’ex-ception de l’«autre que l’être» - par-delà le ne-pas-être - signifie la

---

<sup>689</sup> “El infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este mandato no puedo deducirlo. El infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella la que hemos llamado illeidad.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pag. 57.(27).

subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence.<sup>690</sup>

Dicha ex-cepcción, como hemos dicho ya, irrumpe en Levinas desde una reflexión de la diacronía del tiempo, diacronía que rompe la clausura del *ser* y del sujeto y la relación egótica del yo y del *ser* consigo mismos:

“Mais comment, au point de rupture - encore temporel et où il se *pass*e de l'être - être et temps tomberaient-ils en ruine pour dégager la subjectivité de son essence<sup>691</sup>?”

La temporalización del tiempo desde el *otro* nos ha permitido pues, descubrir, dimensiones nuevas en el yo, pues la relación de este sí-mismo con ese «profundo en otro tiempo» se dará desde una «experiencia otra» más allá del presente de la representación. La relación se establece desde la *sensación*, la cual pretende recuperar, más allá de la sincronía del nombre, la verbalidad originaria del sentir en la relación que el *otro* establece en la unicidad del sí-mismo. La *sensibilidad*, como sucesión, es pues, el modo de relación establecido por la ex-cepcción de «lo otro que el ser» con la unicidad del sí-mismo, así, la variación del a priori temporal propuesto desde Kant, Husserl y Heidegger, por una experiencia a posteriori de la sucesión temporal indicada desde la sensación por la irrupción de la alteridad, es la innovación propuesta por Levinas en su explicación de la temporalización del tiempo.

La variación del a priori temporal implícito en que se mueve el *ser* y el objeto desde los que se determina la hipóstasis del yo en la filosofía occidental, por una experiencia a posteriori de la sucesión temporal indicada desde la sensación por la irrupción de la alteridad, es uno de los cometidos fundamentales de la filosofía de Levinas en su intento fenomenológico de abrir un espacio de encuentro más allá del espacio sincrónico en el que, desde la re-presentación, aparecen el *ser* y el objeto. Para Levinas la sensación, que desde el principio nos indica el origen pre-reflexivo de la conciencia, nos sitúa en la posibilidad de una experiencia otra de la sucesión temporal, más allá de la re-presentación de la conciencia intencional.

---

<sup>690</sup> “Habrá que mostrar ya desde ahora que la ex-cepcción de «lo otro que el ser» -más allá del no-ser- significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexiones de la esencia.” Ibidem pag. 51.(21).

<sup>691</sup> “¿De qué modo sin embargo, ser y tiempo entrarían en quiebra para que aflore la subjetividad de su esencia en el punto de ruptura...?” Ibidem pag. 52.(22).

Levinas pues, como hemos visto ya, ampliará la significación de lo sensible a más allá del conocer como receptividad, a más allá del nombre y la presencia, describiendo, más bien, la sensación, un movimiento *ad extra* donde lo sensible escapa a la presencia del *ser* y del objeto, y permite, por la irrupción del *otro*, un lapso de tiempo anterior y refractario a toda sincronización, a posterioridad del tiempo, instante sin retorno, temporalización dada como diacronía:

“Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l’histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se représente, où tout se consigne et se prête à l’écriture, ou se synthétise ou se rassemble [...] il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l’être de la substance se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante.”<sup>692</sup>

De esta manera, como ya hemos dicho, la temporalización del tiempo como diacronía indicada desde la ex-ceptión de «lo otro que el ser» y sentida por el sí-mismo, describe en Levinas, la hipóstasis del yo. El sí-mismo que surge de la sensación diacrónica es un yo con un *pasado* anterior a todo presente del *ser* y del objeto. *Pasado* que no es recuerdo ni memoria como cristalización del tiempo, pues recuerdo y memoria se mueven en la representación. Sucesión más allá del *ahora*, sucesión sentida, no representada, tiempo que pasa, exposición al envejecimiento:

“Car le laps de temps, c’est aussi de l’irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l’irreprésentable, de l’immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d’appréhension et de reconnaissance, s’accomplit la «synthèse» absolument passive du vieillissement. C’est par là que le temps se passe.”<sup>693</sup>

---

<sup>692</sup> “Es necesario que en la temporalización en la que, por medio de la retención, la memoria y la historia nada se pierde; en la que todo se presenta o representa, donde todo se consigna y se doblega a la escritura, se sintetiza o se reunifica, [...] es necesario que en la temporalización recuperable, sin tiempo perdido, sin tiempo que perder y donde se desenvuelve el ser de la substancia se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente.” Ibidem pag. 53.(22-23).

<sup>693</sup> “Porque el lapso de tiempo lo es también de la irrecuperable, de lo refractario a la simultaneidad del presente, de lo irrepresentable, de lo inmemorial, de lo pre-histórico. Antes que la síntesis de aprehensión y de reconocimiento, se realiza la «síntesis» absolutamente pasiva del envejecimiento. Por ello es por lo que el tiempo se pasa.” Ibidem pag. 88.(66).

De esta manera, si como hemos dicho la diacronía es el pasado respecto del presente de la representación, podemos ahora afirmar, desde el envejecimiento, que la temporalización del tiempo como diacronía es *pasividad* respecto de la actividad contenida en las síntesis de aprehensión, indicándose así, la alteración del sí-mismo antes que su ensimismamiento. Por tanto, la *diacronía*, la *sensación* y la *pasividad* surgidas por la irrupción de lo radicalmente *otro*, son pues, los antecedentes fenomenológicos de la hipóstasis abierta del yo dados en la *vivencia sensible*.

La *vivencia sensible* implica, más allá de la vivencia intencional, la recuperación del pasado de la sensación previo al encaminamiento de lo sentido al nombre, pasado que abre el campo fenomenológico inexplorado de lo dado con anterioridad al presente de la intelección, en una experiencia de la trascendencia. La *vivencia sensible* desde el pasado de la sensación diacrónica implica también la pasividad del sí-mismo, antes que la actividad representacional que le lleva, por la experiencia trascendental, a la clausura de sí. La *vivencia sensible* desde la sensación describe pues, la fluencia del tiempo más que la cristalización de la sucesión en un algo intelectivamente representado, para ella el tiempo se pasa, no se queda, la sucesión es padecimiento más que retención en la memoria. Levinas se sitúa, en su consideración de lo sensible, más allá de la forma y más allá del movimiento centrípeto al que la categorización somete lo dado por la sensibilidad desde la unidad trascendental de la apercepción. Para Levinas la sensación no apunta al conocimiento objetivo de lo fenoménico, más bien, en un movimiento centrífugo, lo sensible, pasivamente padecido, apunta a la trascendencia de lo nouménico. Así, desde la *vivencia sensible* y la sensación ante la irrupción diacrónica del *otro*, se delinean pues, los trazos de la subjetividad del sujeto por la emergencia de una nueva hipóstasis dada desde la ex-ceptión *de lo otro que el ser*, la cual no se dice ya en términos de ser:

“Notre interrogation portant sur l'*autrement qu'être*, pressent dans l'hypostase même du sujet – dans sa subjectivation - une ex-ception, un non-lieu en deçà de la négativité spéculativement toujours récupérable, un *endehors* de l'absolu qui ne se dit plus en termes d'être.”<sup>694</sup>

---

<sup>694</sup> “Nuestra interrogación sobre *lo de otro modo que ser* presenta en la hipóstasis misma del sujeto, en su subjectivación, una ex-ceptión, un no-lugar más acá de la negatividad que siempre es recuperable especulativamente, un *al margen* del absoluto que ya no se dice en términos del ser.” Ibidem pag. 63.(35).

De esta manera, no es la experiencia trascendental sino el contacto con la trascendencia lo que determina en Levinas una conciencia originalmente no-objetivante, abierta a más allá de la clausura del *ser* y del objeto. Por tanto, el surgimiento de la unicidad del sí-mismo como hipóstasis se da desde el impacto del *otro*. Así, en lo hipóstasis del yo como surgimiento de la unicidad subjetiva, convergen, en la vivencia sensible, la sensación pasiva y la fluencia de la diacronía brotadas ambas desde la irrupción de la alteridad. Ruptura de la clausura del yo desde la sensación pasiva y la diacronía del tiempo ante la irrupción de lo *otro*, que permite la apertura en el sí-mismo de un *espacio puntual de encuentro* más allá del espacio solipsista del *ser* y del objeto, siendo esta ruptura de la identidad del yo el origen fenomenológico de la subjetividad ética.

*Encuentro* categoría fundamental en la recuperación de la *subjetividad* como hipóstasis abierta del yo en contra de la clausura del sujeto. Categoría de *encuentro* que surge, por tanto, por la superación del a priori re-presentacional en que se mueve el yo en la clausura de su ensimismamiento. Apertura del yo recuperada desde la vivencia sensible de un tiempo que pasa y que vuelve a pasar, rompiendo, en su fluir temporal, la experiencia trascendental del *ser* y del objeto. La categoría *encuentro* como apertura del yo se impone pues, en la filosofía de Levinas, a partir de una reflexión de la ex-cepcción de «lo otro que el ser» que irrumpe en la diacronía del tiempo. De esta manera, el *encuentro* es superación del ser y del objeto, conciencia no-intencional, vivencia sensible ante la irrupción de lo nouménico. La categoría de *encuentro* surge, pues, en la fenomenología de Levinas, después de la crítica a la sincronía del *ser* y del objeto hecha desde la ex-cepcción de «lo otro que el ser» (idea de Infinito), dicha crítica abre al yo y prepara el espacio fenomenológico para el encuentro ético.

El *espacio* fenomenológico abierto por la idea de *Infinito* desde la vivencia sensible de la diacronía del tiempo pasa a ser, por la identificación de *Infinito* y *rostro*, *espacio ético* de *encuentro*, espacio ético de la relación intersubjetiva en que se sitúa el *cara-a-cara*. Por tanto, la subjetividad es ética en cuanto está abierta al *encuentro* del *otro* desde la idea de *Infinito*, en un *espacio*, que por el exceso, está más allá de cualquier sincronía representacional, espacio diacrónico de la exigencia ética en el que la *pasividad* constitutiva de la subjetividad abierta pasa ahora a ser, *mandato* heterónimo en el *Decir ético*.

Levinas pues, desde la diacronía dada por la fluencia temporal, crítica el lenguaje de lo *Dicho* y propone el *Decir*, lenguaje no ya de la verbalización nominalizada del *ser* sino de la verbalidad originaria del sentir, en el que se conjugan en la palabra, sensación y diacronía del

tiempo. De esta manera, a la verbalidad originaria como lenguaje del *Decir*, corresponde la experiencia de la trascendencia desde el fluir temporal dada en la vivencia sensible de una conciencia no-objetivante por la irrupción del *otro* que pasa. *Decir*, lenguaje de la apertura del yo, equivocidad enigmática del *como-si* ante la irrupción del *Infinito*. Equivocidad de la aproximación en el *Decir*, indicio del *otro* en la unicidad del sí-mismo. *Decir*, lenguaje de la *subjetividad* en su relación y contacto con el *rostro* del *otro* como *Infinito*, palabra que es comunicación y compromiso, palabra que es réplica y respuesta exigida. Al *Decir* como teoría del lenguaje en Levinas que une la palabra a la diacronía del tiempo dada desde la sensación, corresponde pues, la equivocidad enigmática del *como-si* y la comunicación ética del compromiso. El *Decir* es en Levinas: enigma y ética.

Respecto del *Decir* en su vertiente ética, la comunicación en el encuentro no es una transferencia analógica de contenidos de conocimiento entrelazados desde la gramática del *ser*, según ya hemos dicho. De esta manera, en el encuentro comunicativo dado en diacronía, la primera palabra es llamada, impacto del *otro*, y la segunda respuesta obligada. El llamado de la primera palabra es ético pues compromete, ordena y manda más allá de cualquier construcción formal. El sonido como invocación del llamado del *otro* rompe la armonía sinfónica del yo al ser distorsión y mandato, siendo esta palabra desde el imperativo en que se expresa, palabra ética más que epistemológica. Palabra ética que al brotar de fuera de la sincronía representacional, lleva en el imperativo y mandato, la desformalización, pues el mandato no surge de la representación formal autónoma del sí-mismo, más bien se impone heterónomamente desde el llamado del *otro*, pues el *otro*, al ser escuchado desde la pasividad de la vivencia sensible fuera de la sincronía del tiempo, urge atrapa y manda. Levinas pues, desde la excepción de «lo otro que el ser» y la diacronía en que aparece, trastoca en el yo como sujeto, representación y acto al variar el a priori de la sincronía del tiempo:

“Le présent - c'est l'essence qui commence et qui finit, commencement et fin rassemblés, en conjonction thématizable - c'est le fini en corrélation avec un liberté. La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini.”<sup>695</sup>

---

<sup>695</sup> “El presente, esto es, la esencia que comienza y que termina, comienzo y fin unidos y en conjunción conceptuable; ese presente es lo finito en correlación con una libertad. La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no totalizable y en este preciso sentido Infinito.” Ibidem pag. 55.(26).

La relación con el *otro* en la diacronía del *Decir ético* no se da en la clausura de lo finito que es soledad, más bien, desde el contacto directo de la vivencia sensible, la relación con el *otro* se abre al *Infinito*, siendo no-libertad, responsabilidad y sujeción a él.

De esta manera, en la invocación dada en el *cara-a-cara* en el espacio ético de encuentro abierto desde la idea de *Infinito*, se da pues el *Decir ético* como respuesta obligada más allá de cualquier construcción formal. El encuentro con el *otro* desde la vivencia sensible en el espacio ético, encamina pues al yo a un imperativo desformalizado, en donde el contacto primero en el *Decir*, es ético.

El *Decir ético* se da pues desde la hipóstasis abierta del sujeto dada desde la idea de *Infinito*, en el transvase de los contenidos fenomenológicos de esta idea al *rostro* del *otro* en el encuentro, transvase en el que el yo roto en su clausura se encuentra, desde la invocación de la primer palabra, *cara-a-cara* con el *otro*. Invocación que atrapa y urge, exigiendo una respuesta que al brotar de la vivencia sensible, supone en el yo la pasividad y diacronía mediando en el encuentro como respuesta ética. Levinas propone entonces, desde el *cara-a-cara* del *Decir ético*, una ética desformalizada ante la proximidad del *otro*, ética en el que la exigencia no surge del cálculo razonable y estratégico de un imperativo surgido de la actividad autónoma y representacional del sí-mismo, sino de la pasividad exigente ante el encuentro del *otro* que ordena heterónomamente al yo antes cualquier justificación formal sincrónicamente construida:

“Le Bien ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation. Le présent est commencement en ma liberté, alors que le Bien ne s’offre pas à la Liberté - il m’a choisi avant que je ne l’aie choisi. Nul n’est bon volontairement. Mais la subjectivité qui n’a pas le temps de choisir le Bien et qui, par conséquent, se pénètre à l’insu d’elle-même de ses rayons, ce qui dessine la structure formelle de la non-liberté, la subjectivité voit racheter, exceptionnellement, cette non liberté par la bonté du Bien.”<sup>696</sup>

---

<sup>696</sup> “El Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación. El presente es comienzo en mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo lo elija. Nadie es bueno de modo voluntario. Pero la subjetividad, que no tiene tiempo para elegir el Bien y que, en consecuencia, se penetra de sus rayos inconscientemente, cosa que delimita la estructura formal de la no-libertad; esa subjetividad ve reconquistar de modo excepcional esta no-libertad por medio de la bondad del Bien.” Ibidem pag. 55.(25).



Mandato en la comunicación del llamado del *otro* que es respuesta obligada impuesta heterónomamente más allá de un imperativo formal y autónomo. Mandato, que por las condiciones en las que se dá, desde la idea de *Infinito*, es diacrónico porque se da en otro tiempo, pasivo y desformalizado porque es previo a la actividad del sujeto y porque está antes de toda representación. Por el contrario, el yo trascendental vincula la aparición de la autonomía a un a priori temporal incuestionado, a la actividad del sujeto y a la representación formal del entendimiento, aspectos que configuran, en el sí-mismo, el dinamismo egoísta de la libertad y de la autonomía moral del acto que afirma el *ser*:

“El Acto –la intervención en el Ser fundada en la representación del Ser, es decir, fundada en la conciencia en la que el Ser se presenta y, de este modo, se reúne, presente y representado, vuelve «a sus comienzos» en la reminiscencia y, de este modo, se abisma en la libertad, correlato siempre de una intencionalidad- ...”<sup>697</sup>

El *otro* pues, como *rostro*, ordena, exige y manda, conservando en el mandato y la exigencia, la pasividad y diacronía surgida desde la idea de *Infinito*. Pasividad y diacronía que permiten que el llamado ético surja del *otro* y no de un imperativo formalizado nacido del sí-mismo. La *expiación* y *substitución* ideas de la tradición religiosa de Levinas introducidas por él, en el *Decir ético*, se aproximan a estas ideas fenomenológicas aplicadas al encuentro comunicativo con el *otro*.

El imperativo diacrónico que brota en el encuentro comunicativo es descrito por Levinas pues, en términos de *substitución* y *expiación*, aproximando estas ideas religiosas a las ideas fenomenológicas del no-presente y la no-libertad brotadas desde la diacronía en que irrumpe el *Infinito*.

Levinas pues, en la responsabilidad del *cara-a-cara* como encuentro comunicativo y ético, en la heteronomía que se impone “a mi pesar” desde la pasividad por la irrupción del *Infinito*, introduce las ideas judías de *expiación* y *substitución*:

“...s'écarte ainsi du néant comme de l'être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c'est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre - voilà la signification par excellence et le

<sup>697</sup> Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pag. 86.

sens du soi-même, du se - accusatif ne dérivant d'aucun nominatif - le fait même de se retrouver en se perdant.”<sup>698</sup>

Por tanto, la heteronomía que como mandato responsable y soteriológico ante el llamado del *otro*, describen la *substitución* y *expiación*, mantienen en el yo, desde la sensibilidad vulnerable de la entraña (*rehem*), la pasividad y diacronía exigida en la relación ética desde la idea de *Infinito*, pues el mandato surge del *otro* en la pasividad vulnerable de las entrañas, antes de cualquier presente. Sensibilidad vulnerable, dependencia y pasividad que en la concretización de la idea de *Infinito* en el *rostro* del *otro* en el encuentro, se convierte en mandato substitutorio, en herida ética, abriéndose el yo a su olvido y a la donación de sí:

“Dans l'existence humaine interrompant et dépassant son effort d'être – son *conatus essendi* spinoziste – la vocation d'un exister-pour-autrui plus fort que la menace de la mort: l'aventure existentielle du prochain importe au moi avant la sienne, posant le moi d'emblée comme responsable de l'être d'autrui...”<sup>699</sup>

La unicidad del sí-mismo en Levinas queda pues rota en su clausura, completamente abierta, primero por la idea de *Infinito* y después en el encuentro del *rostro* del *otro*, lo cual le lleva al olvido de sí en una donación que brota de las entrañas y no de una justicia vindicativa ante un tercero. *Substitución* y *expiación*, ideas que describen la subjetividad ética, tienen que ver pues, con el imperativo desformalizado anterior a toda reflexión, y con las ideas fenomenológicas de pasividad y temporalidad diacrónica que median en el encuentro intersubjetivo. Así, el compromiso por el *otro* se contrapone al *en-sí* del *ser* y a la sincronía de su *conatus essendi*, siendo una responsabilidad por lo ajeno más allá de toda formalización, compromiso que brota en un yo abierto éticamente responsable.

---

<sup>698</sup> “Del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, pag. 56.(26).

<sup>699</sup> “En la existencia humana, interrumpiendo y superando su esfuerzo por ser –su *conatus essendi* spinozista–, la vocación de un existir–para–otro es más fuerte que la amenaza de muerte: la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno.” Levinas E., *Entre Nosotros, ensayos para pensar en el otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, pag. 10.(10).

Esta *subjetividad abierta*, éticamente responsable, que para su determinación e hipóstasis depende de la irrupción de lo radicalmente *otro* como *Infinito*, seguirá siendo, en el capítulo cuarto que sigue a continuación, contrastada con el sujeto moderno, prosiguiéndose así, desde este contraste, la crítica al sujeto onto-epistemológico y a los presupuestos de su clausura. De esta manera, siendo la alteridad como *illeidad* el origen constitutivo del yo ético, y presuponiéndose en esta *illeidad* la idea de *Dios* o *Infinito* y el *rostro* del *otro*, como puntos de partida de la relación fenomenológica levinasiana y como puntos de fractura y apertura de la subjetividad, estudiaremos primero, en el próximo capítulo, cómo aparecen el problema de *Dios* y el problema del *otro* en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger como posibilidad fenomenológica de la ruptura de la clausura de la conciencia trascendental y de la sincronía del *ser*. Ambos problemas son los presupuesto fenomenológicos desde los cuales Levinas rompe el ensimismamiento del yo, descubriéndose así, nuevos ámbitos en la unicidad del sí-mismo. Evidentemente, junto al problema de la posibilidad fenomenológica de la alteridad va unido el problema de la sincronía o diacronía de la temporalización del tiempo, problema ampliamente desarrollado en este tercer capítulo, disyuntiva temporal que como transfondo estará presente a lo largo del cuarto capítulo en el contraste y crítica de la *subjetividad* respecto del *ser* y del *objeto*, permeando esta disyuntiva cada una de las dimensiones contrastadas en la unicidad del sí-mismo. Desde este transfondo temporal pasaremos, finalmente, a contrastar, cómo se entiende el trato y el contacto *ético* con un *otro* que en la filosofía de Levinas se impone desde la idea de *Dios*, en relación con el trato dado a un *otro* que en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger surge en la sincronía del *ser* y del yo. El contacto ético con lo radicalmente *otro* dado en la apertura del *Decir* desde el llamado del *otro* como *Infinito*, nos permitirá introducir en el contraste propuesto para el cuarto capítulo, el estudio de la relación ética y el imperativo en los tres filósofos mencionados, situándose así el compromiso ético y responsable por el *otro* hasta el sacrificio, más allá del formalismo moral autónomo y más allá de la sincronía institucional de una justicia vindicativa dada ante un tercero. Pasemos pues, al cuarto y último capítulo de esta tesis, continuando el contraste y crítica que la *subjetividad ética* provoca en la unicidad del sí-mismo cuando se compara con el sujeto emanado de la tradición filosófica moderna.

# CAPITULO CUARTO

## LA CRITICA

“Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l’essence – irréductible à l’immanence essentielle – vont ensemble”. Emmanuel Levinas *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.

En el estudio realizado en el tercer capítulo hemos constatado a partir de la posibilidad fenomenológica de la alteridad como *rostro* e *Infinito*, el vaciamiento del yo como sujeto y *ser*, brotando así, en la deposición de este *ser* y en la superación del objeto, lo verdaderamente humano en la unicidad del sí-mismo. De esta manera, aunque Levinas subvierte, por la inversión de la dirección clásica del análisis fenomenológico, la aproximación trascendental del yo, sin embargo conserva el primado egológico de ese yo y lo humaniza, al descubrir que más allá del *ser* y del objeto desde los que el yo constituye su mundo, ese yo permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable por el *otro*.<sup>700</sup> Lo propiamente humano en el yo no consiste, por tanto, en la pertenencia de su mundo, existencia en la que el sí-mismo al identificar lo que le rodea desde el *ser*, se lo apropia y lo hace suyo, constituyéndose así, la apropiación, en la característica constitutiva de este yo alérgico al *otro*, yo donde la conciencia de sí, como dominio, es al mismo tiempo la conciencia del todo.<sup>701</sup> Sin embargo, para Levinas, lo propiamente humano no es conciencia de sí, egoísmo o clausura del *ser* y del saber como autoreferencia de sí-mismo, sino apertura y relación con lo *otro* inapropiable, encuentro que es *epojé* de la identidad del yo y cuestionamiento de la sincronía del *ser* y del objeto, encuentro que nos descubre la secundariedad de la ontología. Lo humano en el yo consiste pues, en estar abocado responsablemente al «a fuera» más exterior, a lo extraño inapropiable como *Infinito* y *rostro*.<sup>702</sup> Este contraste en la unicidad del sí-mismo dado desde

---

<sup>700</sup> “El “descubrimiento” del otro – no ya como *dato* precisamente, ¡sino como *rostro*! subvierte la aproximación trascendental del yo, pero conserva el primado egológico de ese yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable.” Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Visor, Madrid, pag. 85, nota 9.

<sup>701</sup> “Ser yo es [...] tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un “yo pienso”. Ibidem pag. 63, Nota 1.

<sup>702</sup> “Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente 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 término «trascendencia» significa precisamente el hecho de que no se

el *otro*, este cuestionamiento de la ontología y la re-presentación como dimensiones primeras del yo, desemboca, en este cuarto capítulo, en una discusión a fondo con la tradición filosófica occidental y con el primado concedido en ella al *ser* y al saber desde donde se erige el sujeto, tradición representada aquí, en su más puro refinamiento, por Kant, Husserl y Heidegger.

El Desarrollo del capítulo plantea, por tanto, desde el contraste propuesto entre subjetividad y sujeto, una crítica a la filosofía occidental en su afán de reducir la experiencia de lo que tiene sentido a una totalidad en donde la conciencia abarca el todo, no dejando nada fuera o exterior, pensamiento para el que el sentido reside siempre en el saber de una visión panorámica de lo real encaminada a ser pensamiento de lo absoluto, nostalgia de una totalidad sistémica, presencia del *Hay*. Sin embargo, frente al poderío monolítico y excluyente del saber y del *ser*, supresor de toda interioridad y de todo secreto, poderío monolítico y excluyente concretizado en la actualidad en el canibalismo xenofóbico de la globalización planetaria que elimina y engulle toda intimidad y diferencia, Levinas antepone, en la intimidad del sí-mismo, el secreto de la responsabilidad por *otro*,<sup>703</sup> responsabilidad que nos descubre la excentricidad de la conciencia por la experiencia diacrónica del *Infinito*. De esta manera, la exclusión del sí-mismo frente al *ser*, como intimidad y secreto, permite descubrir en el yo, más allá del saber, otra fuente de sentido, fuente de sentido que brotará de su diferenciación frente al *ser*<sup>704</sup> y de la alteración que fractura la identidad del yo en el encuentro responsable con lo radicalmente *otro*.<sup>705</sup> Para Levinas la interioridad del sí-mismo desde la ruptura de su

---

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. La verdadera unión o el verdadero conjunto no es un conjunto de síntesis, sino un conjunto de cara-a-cara." Ibidem pag. 65-66.

<sup>703</sup> La salida del horror opresor del *Hay* anónimo, es la responsabilidad por el *otro*: "De ahí, un movimiento totalmente diferente: para salir del «hay», es preciso no ponerse, sino deponerse; de poner en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del yo es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada. Lo escribo en tres palabras para subrayar la salida del ser que ello significa. Desconfío de la palabra «amor», que está degradada, pero la responsabilidad para con el otro, el ser-para-el-otro, me ha parecido, desde esa época, que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser" Ibidem pp.49-50.

<sup>704</sup> Nuevamente en *Ética e Infinito*, citando *De la existencia al existente* Levinas afirma: "La verdadera substancialidad del sujeto consiste en su *substantividad*: en el hecho de que no sólo hay de manera anónima ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres. El instante rompe el anonimato del ser en general. Es el acontecimiento por el cual, en el seno del juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores". Levinas E., *Ética e infinito...*, p. 49 Nota11. La diferenciación del sí-mismo de la sincronía del *Hay*, la interioridad que se abre en el *instante* como alteridad del ser, constituye ya, en esta obra temprana, una crítica al a priori temporal incuestionado de la sincronía del ser. El *instante* en que se da la hipóstasis constituye, también, la posibilidad fenomenológica de la alteración del yo. La diferenciación del sí-mismo en el *instante* es el preámbulo de la alteración diacrónica del yo, inicio y superación de la sincronía. Se plantea ya aquí, tempranamente, en el *Instante*, la reflexión levinasiana sobre la diacronía del tiempo como la relación misma de la subjetividad con el *otro* más allá de la sincronía del sujeto aislado, tal como se ha desarrollado en el capítulo tercero.

<sup>705</sup> "La experiencia irreductible y última de la relación me parece, en efecto, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero hay que comprender que la moralidad no se añade como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta

clausura, no está ya volcada al *conatus essendi* de su perseverancia en el *ser* y al antihumanismo que esto provoca en su xenofobia a lo inapropiable y a lo radicalmente *otro*. El primado egológico del yo en el que todavía se mueve la fenomenología de Levinas conserva, ahora, la interioridad fracturada del sujeto, fractura que es explosión de la identidad, y responsabilidad por el *otro*, vulnerabilidad que nos permite descubrir que el sentido de lo humano en la interioridad del sí-mismo, no es la autonomía o autoafirmación de sí, sino la sujeción substitutoria del *otro*. La vulnerabilidad o fractura del sí-mismo permite la relación del yo con lo *otro*, alteridad no auto-referencial del cálculo y del *ser*, sino *illeidad* de la desmesura del *Infinito* y *rostro* que abre en el yo la hospitalidad y el recibimiento ético, y que descubre en el sí-mismo el sentido de lo humano.

Estas dos maneras contrapuestas de entender el sentido del yo seguirán siendo tratadas a lo largo de este capítulo. La crítica a la clausura excluyente del sujeto moderno se sustentará fundamentalmente en la incapacidad de este yo para romper el solipsismo<sup>706</sup> y abrirse al contacto con el *otro*, pues en él las posibles alteraciones son sólo una diferencia del yo dentro de la sincronía de la representación de sí-mismo. De esta manera, el *Infinito*, el *otro* y la *ética*, ideas que en sí mismas exigen salir del yo, son sólo, en este sí-mismo encerrado en la sincronía de su representación, diferenciaciones de sí, diferenciaciones que nos descubren que en el sujeto moderno el yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Por el contrario, en la subjetividad levinasiana, la variación de los supuestos fundamentales donde se asienta el yo surgido de la modernidad, principalmente el del a priori de la sincronía del tiempo desde donde este sí-mismo determina y controla sus diferenciaciones, por una experiencia diacrónica de la sucesión del tiempo dada desde la sensibilidad, permitirá en el yo el encuentro con la alteridad que irrumpe más allá de toda sincronía.<sup>707</sup> La variación del horizonte de la sincronía del tiempo como marco de la representación, deja al yo sin identidad y sin sus diferenciaciones, rompiendo su clausura. Es en este momento cuando las ideas de *Dios* y del *otro* contenidas en la *illeidad* levinasiana como alteridad, adquieren otro sentido, pues la idea de *Dios* o *Infinito*, una vez cambiado el marco temporal, deja de ser una idea de

---

acerca de la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética” Levinas E. *Ética e infinito...*, pag. 65.

<sup>706</sup> “El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. De ningún modo, en razón del carácter “subjetivo” de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad para cualquier cosa de estar fuera. Por ello, la razón jamás encuentra otra razón a la que hablar”. Ibidem pag. 55. Nota 5.

<sup>707</sup> Para Levinas el tiempo es el elemento de la relación con el otro, ruptura de la clausura del sujeto aislado: “«El objetivo de esas conferencias -escribe usted en la primer página- es mostrar que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino que es la relación misma del sujeto con el otro.” Ibidem pag. 52.

la razón, en la pretensión del yo moderno de ostentarse y vestirse de un saber completo y absoluto. La desproporción de lo contenido en esta idea unido a la experiencia diacrónica del tiempo, abren la oportunidad en la fenomenología de despejar el campo infinito de la experiencia, no *trascendental*, sino de la *transcendencia*. El yo, roto por la ruptura de su sincronía, se abre así, a otro tipo de relación más allá de la re-presentación. Relación con la trascendencia del *Infinito* concretizada en el encuentro con el *rostro* del *otro*, concretización que nos permite liberar al *otro* del espejo del yo, el cual proyecta la imagen de sí al *otro* como diferencia de sí-mismo. Levinas descubre así, al unir el *rostro* al *Infinito*, un modo de relación distinto con el *otro* más allá de la imagen del yo y de la representación. El *otro* de la relación intersubjetiva como *ilicidad* y *rostro*, será pues, también, objeto de estudio del presente capítulo contrastándolo con el *otro* como *analogón* del sí-mismo, imagen del yo con el que el sujeto moderno establece supuesta relación con el *otro* como diferenciación de sí. De esta manera, para la subjetividad levinasiana, ya no es la relación consigo mismo sino la relación con el *otro* lo que constituye la unicidad del sí-mismo, por eso, al ser constituido el yo desde una *ilicidad* entendida como *Infinito* y *rostro*, abriéndose desde esta alteridad el núcleo de su clausura, es necesario que comparemos si en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger estas ideas tienen la misma función desnucleadora, o si más bien se mueven dentro de la estructura cerrada del sujeto como diferenciación de sí, limitando así, las dimensiones del yo, a cualidades meramente representacionales de entendimiento y razón, las cuales llevan, por la exclusión que comportan, a la soledad totalitaria y a la clausura del yo como sistema.

Que la relación con el *otro* sea lo que constituye la unicidad del sí-mismo, o que la unicidad de sí-mismo surja de la actividad representacional del yo como espejo de sí, determina también el sentido del lenguaje como ya lo vimos en el capítulo anterior. De esta manera, el lenguaje del *ser* como salida hacia el mundo, es en realidad una inmanencia, donde el lenguaje importa más por su contenido en informaciones que por hecho de que se dirige a un interlocutor. Por tanto, el lenguaje orientado a la comunicación del saber y al vaciamiento de información en la gramática neutra del *ser* no rompe el solipsismo, siendo palabra impersonal en el *Hay*, lenguaje de la sincronía de lo *Dicho*. Frente a lo *Dicho* Levinas ha antepuesto el *Decir* como lenguaje de encuentro, el cual no es transferencia del saber donde los interlocutores se hallan uno al lado del otro, sino comunicación en donde el *otro* se encuentra en la derechura del frente a mí, encuentro comunicativo que está más allá de la clausura unívoca de la mención pura y de la sincronía del lenguaje del *ser*. El *Decir*, en

Levinas, al incluir sensación y diacronía, es enigma y respuesta según ya lo hemos visto. Por eso, una vez que hemos establecido en el capítulo anterior, el modo de relación con el *otro* en el *Decir*, pasaremos a un estudio más detallado de esta relación ética desde la *pasividad* y *diacronía*. Estas dos últimas características de la subjetividad abierta y vulnerable por la irrupción y llamada del *otro*, exigirán que el imperativo surgido del *otro* sea heterónimo y desformalizado, surgido antes de la representación y de la sincronía del tiempo, criticándose así, desde la subjetividad, el espacio de actuación abierto desde el *ser* como libertad, espacio brotado desde la re-presentación de sí-mismo. Haremos, por tanto, en este capítulo, desde la subjetividad abierta, un repaso del modo en que se ha entendido la libertad y la actuación ética en Kant, Husserl y Heidegger, teniendo ya presente que para Levinas en la crítica que de ellos hace, unido a la sincronía del *ser* va el *proceder*, concretizado este último en el instinto de conservación que como *conatus essendi* excluye al *otro*.

Por tanto *Dios*, el *otro*, y la *ética*, desde el horizonte del tiempo como constitución del yo, son el objeto de estudio del presente capítulo, procederemos en él respetando el orden cronológico de aparición de los filósofos mencionados, dejando siempre para el final de cada uno de los temas a tratar, el pensamiento de Emmanuel Levinas, desde donde surgirá el contraste y crítica al yo que se constituye desde la *razón* en los tres primeros pensadores.



## I.LA IDEA DE DIOS

La idea de *Dios* como idea de *Infinito* delinea en Levinas una relación con la alteridad más allá de la sincronía de la representación y del conocimiento,<sup>708</sup> relación con lo radicalmente *otro* dada en la diacronía del tiempo. En el exceso para el saber, dado en el contenido de esta idea, Levinas encuentra para el yo un modo de relación fenomenológico situado más allá de la sincronía del *ser* y la intencionalidad. Desde esta alteridad, la subjetividad es pasivamente constituida desde la diacronía de un tiempo que pasa, descubriéndose que el yo es capaz, por la irrupción del *otro*, de un modo distinto de relación más allá del saber. El tiempo, desde el exceso dado en esta idea, no es una representación de la duración, más bien el exceso fenomenológico contenido en ella, rompe la sincronía del sí-mismo e indica un nuevo modo de relación más allá de la sincronía representada en la cosa poseída. El exceso de la alteridad indica, para el yo, un dinamismo temporal que lo lleva a otra parte más allá de la posesión. La idea de *Dios* en Levinas, como *Infinito*, hace pues, explotar, la identidad del yo propiciando la crítica de su clausura.

Por el contrario, para la conciencia trascendental y la ontología, *Dios* es una idea de la *razón* orientada a la totalidad dentro del a priori incuestionado de la sincronía. Representación que excede al *entendimiento* pero que no cuestiona el a priori de la representación del tiempo, al seguir siendo, como totalidad, una idea representada por la *razón* como posesión del yo, conocimiento o relación con lo que igualamos o englobamos, alteridad suspendida porque esta hecha a la medida y escala del yo como diferenciación de sí.

Así pues, ya que la ex–cepción de *lo otro que el ser* significa la subjetividad, analicemos, la idea de *Dios*, sea como determinante del yo como excepción, o como determinada desde el sí-mismo, como alteridad diacrónica que irrumpe más allá de la conciencia o como totalidad sincrónica del sí-mismo. Levinas representa la primer postura mientras que Kant, Husserl y Heidegger la segunda. Analizaremos primero la propuesta filosófica que sobre este tema tienen los tres últimos, teniendo ya presente que la idea de Dios como tema es explícita en Kant desde *la Crítica de la razón pura*, idea a la que da seguimiento y desarrollo en sus obras posteriores colocándola dentro de su arquitectónica. Por lo que respecta a Husserl, hay discrepancia en el tema, algunos comentaristas de la

---

<sup>708</sup> “Por lo que concierne al conocimiento: éste es por encima una relación con lo que igualamos y englobamos, con aquello cuya alteridad suspendemos, con aquello que pasa a ser inmanente, porque es a mi medida y a mi escala. Pienso en Descartes, quien decía que el *cogito* puede darse el sol y el cielo, lo único que no puede él darse es la idea de lo Infinito.” Ibidem pag. 54.

filosofía husserliana afirman que este tema fue omitido deliberadamente por el filósofo porque no le interesaba, llegando al extremo de afirmar el ateísmo de su pensamiento,<sup>709</sup> mientras que otro grupo de comentaristas del pensamiento husserliano, entre los que se encuentra Levinas, señalan que el sentido y el alcance de la reducción trascendental desemboca en el tema de Dios. El tema es pues controvertido en Husserl, lo que no se puede negar es el hecho de que este pensador, en diferentes épocas de su vida se vio inquietado por cuestiones religiosas, cuestiones religiosas que van de la ausencia de una práctica del judaísmo en que nació, a su conversión al protestantismo, pasando por su acercamiento al catolicismo. Por su parte, aunque Heidegger no hace teología, sin embargo, su estudio del *ser* emparenta de manera inevitable con una tradición que ha pensado a *Dios* desde el aparato conceptual dado por la ontología, de tal manera que lo que Heidegger diga del *ser* inevitablemente y por inercia es aplicado al *ser subsistente* y al ser finito como creatura. El *ser* siendo de Heidegger emparenta pues, desde la teodicea, con una teología de la creación continua, tema al que hemos hecho referencia en el capítulo segundo. Comencemos pues el estudio de *la idea de Dios* en estos autores, para contrastarlo posteriormente, con la idea de *Dios* como *Infinito* en Levinas, idea esta última que desordena y crítica la totalidad construida por el yo, y al yo mismo en su sincronía ontológica.

### A) Kant y la idea de Dios

Comenzar con Kant el estudio del tema de *Dios* nos permite situar este problema en el sitio al que se le ha confinado en la filosofía moderna y en parte de la contemporánea, al abordarse esta idea desde la sincronía del yo como diferenciación de sí. De esta manera, Kant aborda el problema de *Dios* en *la Crítica de la razón pura*, desde una *razón* que busca unificar los actos del *entendimiento* en una totalidad absoluta, ocupando así, la idea de *Dios*, un lugar específico en el conjunto de la filosofía kantiana. Pero vayamos por partes,

---

<sup>709</sup> Edith Stein, después de su conversión religiosa, escribe que Husserl sostiene una posición esencialmente inmanentista y egocéntrica: "A causa de las diferentes interpretaciones de la investigación trascendental, que confunde la existencia con el mostrarse a una conciencia, ha dado como resultado que el intelecto al investigar la verdad no encuentre ningún parámetro fijo de referencia. Tal investigación –antes que nada porque relativiza a Dios mismo– se opone a la fe. Este es el contraste más agudo entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica: la orientación 'teocéntrica' de la una, y la 'egocéntrica' de la otra". Ales Bello A., *Husserl Sul problema di Dio*, Edizione Studium, Roma, 1985. *Husserl sobre el problema de Dios* (trad española de Ma. Concepción Márquez de Carnevale, Editorial Jus-UIA, México, 2000, pag. 11-12.) Obra a la que haremos referencia de manera constante cuando abordemos el tema de Dios en la fenomenología de Husserl. Se puede consultar también Stein E., *La fenomenología di Husserl e la filosofía di S. Tommaso d' Aquino*, en "Memorie Domenicane", n.7, Pistoia, 1976, p.290.

buscando en el pensamiento kantiano los presupuestos desde donde el pensador de Königsberg aborda el problema de *Dios*.

Kant busca con maestría fenomenológica, desde la polémica dada en su tiempo entre filosofía y ciencia, las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, motivo de su primer *Crítica*. En ella distingue la *Estética* y la *Analítica trascendentales* de la *Dialéctica trascendental*. *Estética* y *Analítica* desarrollan propiamente las condiciones de posibilidad de todo conocimiento que brota del *entendimiento*, mientras que la *Dialéctica trascendental* toca temas que superan al *entendimiento* y que permiten abrir en el yo la dimensión de la *razón* y su ilusión trascendental, dimensión en donde se encuentra la idea de *Dios*. No obstante, como veremos a continuación, la *razón* y las ideas que desarrolla en su ilusión trascendental, están determinadas desde las reglas establecidas ya para el *entendimiento* desde la *Estética trascendental*, así, aunque las ideas de la *razón* son una ilusión trascendental situadas más allá de los límites establecidos para el *entendimiento*, pues aunque se piensen no se puede tener experiencia de la totalidad a la que hacen referencia, sin embargo, la totalidad, aunque inasumible, es pensada como ilusión dentro de los límites de *espacio* y *tiempo*, de ahí su contradicción; y aunque después, para evitar tal contradicción, pasen a ser principios de la *razón*, sin embargo siguen vinculadas a la unidad sincrónica del yo, están en su tiempo y en su espacio. El exceso de la *idea* respecto del *entendimiento* no es necesariamente superación del yo, pues aunque la *idea* no este en el espacio y el tiempo del fenómeno, sí está en la unidad sincrónica del yo, situada pues en un presente. La distinción hecha por Kant entre *entendimiento* y *razón* no rompe la unidad del yo mas bien la hace más fuerte.<sup>710</sup> El horizonte espacio-temporal establecido por la *Estética trascendental* para el fenómeno, es la espacio-temporalidad del yo trascendental en su determinación de todo saber del *entendimiento* y de las *ideas* que surgen de la *razón* pura. Recordemos brevemente por tanto, la espacio-temporalidad apuntada en la *Estética trascendental* pero no ya como

---

<sup>710</sup> Nada escapa al yo y a su clausura, ni el fenómeno del entendimiento, ni el mundo, ni el alma, ni Dios, todo se mueve en la unidad de su sincronía: "El entendimiento puede ser una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, y entonces la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento según principios. Por lo tanto, nunca se refiere inmediatamente a la experiencia o a cualquier objeto, sino al entendimiento para dar unidad *a priori* por conceptos a sus múltiples conocimientos, la cual puede denominarse unidad de la razón y es de índole totalmente diferente de la que puede lograr el entendimiento." Kant E., *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 2003, pag. 420-421. Levinas no hablará ni de *entendimiento* ni de *razón* en relación con la idea de *Infinito*, él propone, según hemos visto ya, la *vigilia* como la dimensión que se abre en el yo ante la irrupción del *Infinito*.

coordinadas del fenómeno, sino como el horizonte en que se mueve y refleja el yo trascendental, horizonte dentro del cual aparecerá, por tanto, posteriormente, la idea de *Dios*.

En la *Estética trascendental*, primera parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant da inicio a su tentativa de explicar el hecho mismo del conocimiento, descubriendo para ello las condiciones que preceden al mismo. Así, en su *Estética trascendental*, partiendo del hecho de que todo conocimiento comienza con la experiencia, Kant se detendrá en el estudio de ésta, buscando las condiciones que la hacen posible,<sup>711</sup> llamará, por tanto, su atención, en esta parte de su *Crítica*, la sensibilidad y sus formas puras.

La sensibilidad como experiencia, punto de partida de todo conocimiento, nos ofrece mediante la intuición un contacto inmediato con el objeto antes de toda categorización del entendimiento:

“Se llama sensibilidad la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones; pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. Más todo pensamiento debe referirse en último término, directa o indirectamente a la sensibilidad; pues de otra manera ningún objeto puede sernos dado.”<sup>712</sup>

En Kant pues, la sensibilidad y sus intuiciones se orientan a la representación al presuponerse ya el objeto, orientada, por tanto, al presente de lo recuperable en la sincronía del conocimiento. Las formas con las que el yo ordenará lo dado por la sensibilidad estarán pues, vinculadas, a esta sincronía, constituyéndose así el presente del yo. De esta manera, la sincronía del tiempo no es sólo *forma* de lo sensible, es también lo que forma la unidad trascendental de la apercepción.

La *forma* pues es la que ordena lo que es intuitivo en la sensibilidad, encontrándose ya a priori, preparada en el espíritu:

“Llamo *materia* del fenómeno aquello que en él corresponde a la sensación, y *forma* del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser

---

<sup>711</sup> “Llamo *estética trascendental* la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad. Debe pues existir una ciencia que constituya la primera parte de la teoría elemental trascendental, y opuesta a aquella otra parte que tiene por objeto los principios del pensamiento puro y que se llama lógica trascendental” Ibidem pag. 197.

<sup>712</sup> Ibidem pag. 196.

ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede darsenos *a posteriori* y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.”<sup>713</sup>

La *forma* es pues, la que ordena lo que es intuitivo en la sensibilidad, encontrándose ya preparada en el yo. Kant descubre entonces que la sensibilidad tiene la peculiaridad de recibir lo que la afecta bajo dos *formas puras* puestas *a priori* en el yo, y, por lo mismo, consideradas independientes de la sensación, esas *formas puras* son: espacio y tiempo:

“En segundo lugar, separaremos también de la intuición, todo lo que pertenece a la sensación, con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori*. Se hallará en esta indagación que hay dos formas puras de la intuición sensible, como principios del conocimiento *a priori*, a saber: espacio y tiempo...”<sup>714</sup>

La experiencia sentida pues desde la *forma*, es orientada ya a la re-presentación y al conocimiento. La sensibilidad pues, como intuición primitiva, traza, desde el espacio y el tiempo como sus *formas*, los contornos donde se dibujará el objeto. Sin embargo será la *forma pura* del *tiempo* puesta por Kant en el principio como condición de posibilidad,<sup>715</sup> la que condiciona la totalidad de su pensamiento. Así, el *tiempo* deja de ser sólo un *a priori* de la sensibilidad, y desde su forma representada como simultaneidad y sucesión, pasa a constituirse desde el presente de la sincronía, en el modo fundamental de ser del yo trascendental. La condición representacional *a priori* del tiempo es la condición de posibilidad de la totalidad del pensamiento kantiano. Así, desde el tiempo como sincronía se abre el *espacio* inmanente del yo donde el objeto es representado. El *a priori* de la sincronía del *tiempo* determina la forma pura del *espacio*, el tiempo *presente* abre el espacio del *objeto*. La

---

<sup>713</sup> Idem

<sup>714</sup> Ibidem pag. 197.

<sup>715</sup> “...El tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación *a priori* del tiempo no les sirviera de fundamento.” Ibidem pag. 207.

representación a priori del tiempo en la *forma* como simultaneidad o sucesión, abre el espacio del objeto en la sincronía del yo, como si la sincronía como tiempo *presente* determinará el espacio de la representación del objeto, o como si la representación fuese la espacialización de la sincronía del yo. Se da pues, una determinación, del *espacio* en que aparece el objeto representado, por la sincronía del *tiempo*, pues la sincronía implica el presente y la representación espacial del objeto que aparece. En Kant pues, el *espacio*, como entorno donde aparecerá el objeto, se establece desde el a priori sincrónico del *tiempo*, siendo así, el *espacio*, una re-presentación y no un punto de encuentro:

“El espacio es una representación necesaria *a priori* que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas.”<sup>716</sup>

La determinación del *espacio* de la *representación* a partir del *presente* de la sincronía, nos permitirá descubrir también la forma pura y a priori del *tiempo* en la categorización del *entendimiento* y en las ideas de la *razón*. El a priori de la sincronía del *tiempo* que determina el *espacio*, determina también la *idea* y la *categoría*. Así, si por la intuición nos es dado un objeto puesto en el espacio del presente de la representación en la sincronía de un tiempo orientado hacia la forma, por la categorización somos capaces de pensar dicho objeto:

“Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es *pensado* en relación con esta representación (como pura determinación del espíritu).”<sup>717</sup>

Es esta categorización en que lo dado se vuelve pensamiento, donde Kant utiliza el a priori del tiempo en el objeto pensado y representado, así, la categoría es puesta por el entendimiento en el espacio de la representación abierta desde la sincronía formal del tiempo. La simultaneidad y sucesión del tiempo es, pues, lo que hace posible la presentación y la re-presentación del objeto pensando en la categorización. Pasemos ahora a las *ideas* de la

---

<sup>716</sup> Ibidem pag. 200.

<sup>717</sup> Ibidem pag. 225.

razón en su relación con la forma pura del tiempo, *ideas* entre las que se encontrará la *idea* de *Dios*.

Más allá de la ilusión trascendental por el espejismo de una ampliación del *entendimiento* puro, las *ideas* aunque exceden el límite del entendimiento impuesto por la intuición, sin embargo, son puestas por la *razón* en el espacio de la representación abierto desde la sincronía formal del tiempo. Si la totalidad no surge del *entendimiento* por los límites que se le imponen a este, surgirá entonces en la *razón* desde la concepción sincrónica de la temporalidad por la simultaneidad del *Todo* en el presente del tiempo. La *idea* es una totalidad representada en el espacio abierto desde el presente por la sincronía formal del tiempo. El espacio de la representación abierto a partir del presente de la sincronía, lo abarca todo en la *idea*. Por tanto, es la concepción del tiempo lo que en Kant induce a la totalidad en una absolutización del presente, todo está presente en el yo, incluyendo el *Todo*:

“Ahora bien, el concepto trascendental de razón se refiere solamente a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y nunca termina más que en lo incondicionado absolutamente, o sea en todo aspecto. En efecto, la razón pura lo deja todo para el entendimiento, que primero se refiere a los objetos de la intuición, mejor dicho: a su síntesis en la imaginación. Aquella se reserva sólo la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento y trata de conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría.”<sup>718</sup>

Es esta conducción de lo pensado por el entendimiento hasta lo absolutamente incondicionado lo que llamo *totalización absoluta del presente en la idea*, donde todo es simultáneo en la unidad trascendental de la apercepción del yo:

“Por consiguiente, la razón se refiere sólo al uso del entendimiento, y no en cuanto éste contiene el fundamento de la experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto utilizable en una experiencia porque ninguna experiencia es absoluta), sino para prescribirle la dirección hacia cierta unidad de la cual el entendimiento no tiene concepto alguno y que tiende a reunir en un *todo absoluto* todos los actos del entendimiento respecto de todo objeto.”<sup>719</sup>

---

<sup>718</sup> Ibidem pag. 437.

<sup>719</sup> Idem.

El concepto de un *Todo* absoluto y representado, al cual se dirigen los actos del *entendimiento*, lo da pues la *razón* en la unidad sincrónica de la *idea*.

El presente como forma y representación tiene que ver con la *intuición*, con el *entendimiento* y con la *razón*, por tanto, la forma pura del tiempo que encorseta la sensibilidad permite también, pues, la categorización y el surgimiento de las *ideas* de la *razón*. Sincronía del presente donde se mueve la unicidad clausurada del sí-mismo y la unidad trascendental de la apercepción del yo. De esta manera, el horizonte espacio-temporal establecido por la *Estética* para la intuición, es la espacio-temporalidad donde se mueve el yo trascendental tanto en el fenómeno del entendimiento, como en la *idea* pura de la *razón*. En Kant lo intuido, lo conocido y lo incondicionado es en el tiempo presente de la inmanencia del yo, cristalización del tiempo en un «algo» en su apertura como representación, ensanchamiento de la languidez del tiempo, congestiónamiento de su fluidez, tiempo de lo recuperable en la sincronía del conocimiento.

Una vez establecida la sincronía del tiempo como inmanencia del yo, se puede entender que la *idea* de *Dios* en Kant sea un *principio* de la *razón* dentro de la inmanencia de la diferenciación de sí. Desde este horizonte clausurado, se entiende que *Dios*, como posible alteridad, sea sólo un principio reducido a la inmanencia. Veamos pues cómo aparece la idea de *Dios* en el pensamiento kantiano desde este horizonte de la representación y de la sincronía formal del tiempo.

El tema de *Dios* en Kant es tratado dentro de su teoría general del conocimiento, encuadrado así, en la *Crítica de la razón pura*, después de la *Estética* y de la *Analítica*, en la *Dialéctica trascendental*, más allá, por tanto, de la intuición y del entendimiento. La idea de *Dios* en Kant como conocimiento, es situada pues, bajo el imperio de la *razón*, facultad después de la cual no hay nada superior:

“Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina por último en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento.”<sup>720</sup>

---

<sup>720</sup> Ibidem pag. 418.



Hay, pues, una continuidad entre *Estética, Analítica y Dialéctica*, continuidad realizada desde el presente y la representación, es decir, desde la sincronía formal del tiempo y el objeto pensado. De esta manera, intuición, fenómeno e idea se sitúan dentro de la sincronía del presente del yo como sus objetos. Sin embargo, la idea de *Dios* como objeto de conocimiento no es pensada, en la unidad que encierra, desde la experiencia del entendimiento, sino desde la *razón*:

“Por consiguiente, la unidad de la razón no es la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente distinta de esa unidad, que es la unidad del entendimiento.”<sup>721</sup>

Esta facultad tiene la característica de prescribirle al entendimiento la dirección hacia cierta unidad en un todo absoluto, unidad que constituye la *idea*:

“Entiendo por idea un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos un objeto coincidente. Por lo tanto, los conceptos puros de la razón que ahora estamos considerando, son *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura, pues concideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones.”<sup>722</sup>

En esta unidad hacia un todo que tiene que ver con la absoluta unidad sintética de todas las condiciones contenidas en las ideas trascendentales, se encuentra para Kant la *idea* de *Dios*:

“Ahora bien, todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de los representaciones, pero los conceptos de la razón pura (ideas trascendentales) con la absoluta unidad sintética de todas las condiciones. Por consiguiente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* contiene la absoluta *unidad del sujeto pensante*, la *segunda*, la absoluta *unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*; y la *tercera*, la absoluta *unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento*.”<sup>723</sup>

---

<sup>721</sup> Ibidem pag. 423.

<sup>722</sup> Ibidem pag. 437.

<sup>723</sup> Ibidem pag. 441-442.

La *idea* de *Dios* se encuentra en la tercera unidad sintética de todas las condiciones:

“El sujeto pensante es objeto de la *psicología*, el conjunto de todos los fenómenos (el mundo), objeto de la *cosmología*, y la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que puede pensarse (el ente de todos los entes), objeto de la *teología*. Por lo tanto, la razón pura proporciona la idea para una psicología trascendental (*psychologia rationalis*), para una cosmología trascendental (*cosmologia rationalis*) y, por último, también para una teología trascendental (*theologia transcendentalis*).”<sup>724</sup>

La *idea* de *Dios* en Kant esta orientada pues, a la unidad sintética representada de la condición última de las cosas, dicha *idea* induce a la unidad absoluta del pensamiento, proporcionando un conocimiento sintético por conceptos. La *idea* de *Dios* en Kant sigue siendo un modo de conocer dentro de la sincronía inmanente del yo, siendo un conocimiento por principios situado más allá de la empiría de la intuición y del entendimiento, pero aún dentro de la sincronía del objeto pensado y representado, donde lo trascendental de la idea no es trascendencia. Así, aunque para Kant la *idea* de *Dios* rompe el ámbito del entendimiento, su trascendentalidad no cuestiona el tiempo de la sincronía del yo, como principio de la *razón* cae dentro de su inmanencia, pues la *idea* de *Dios* es un principio de la *razón* que lleva a la unidad suprema del pensamiento dentro de la sincronía del sí-mismo.<sup>725</sup> La *idea* de *Dios* en Kant, desde su explicación del conocimiento, es lo más inmanente a la sincronía del yo, pues se encuentra al final de todo el proceso como unidad absoluta del pensamiento, completamente alejada de la experiencia. Así, pues, la *idea* de *Dios* en Kant es un *concepto puro* de la *razón* que se aplica al *entendimiento* en función de conferir la máxima unidad al conocimiento que procede de éste, unificando los actos del *entendimiento* en una totalidad absoluta. La *idea* de *Dios* que está más allá de toda experiencia, tiene una función regulativa en cuanto orienta al *entendimiento* hacia un punto en el cual convergen todos sus actos,

---

<sup>724</sup> Ibidem pag. 442.

<sup>725</sup> Privilegiamos así, desde nuestra interpretación, la *idea* de la unidad del sujeto pensante en relación con las otras dos *ideas* trascendentales, pues estas últimas surgen desde la sincronía y la representación del yo como unidad absoluta. Las *ideas* pues, se relacionan a nuestro juicio, desde el yo pienso: “Por último, se advierte también que entre las mismas ideas trascendentales se hace patente cierto enlace y unidad, y que mediante éstas reduce la razón pura todos sus conocimientos a sistema. Avanzar del conocimiento de sí mismo (del alma) al del mundo y, mediante éste, al del ser primero es un progreso tan natural que parece semejante al avance de la razón desde las premisas a la conclusión”. Ibidem pag. 443. Las *ideas* trascendentales del *mundo* y de *Dios* son posteriores y dependientes del conocimiento de sí mismo dado en la unidad de la apercepción del yo.

suscitando, dicha idea, una regulación epistemológica, así, desde el a priori de la sincronía del tiempo y del espacio de la representación, la *idea* de *Dios* está en relación directa a la unidad del sujeto pensante. La unidad absoluta del sujeto pensante incluye la idea de *mundo* y la idea de *Dios*, las dos últimas ideas trascendentales están subordinadas a la primera, pues desde ella se abre el espacio sincrónico de su representación epistemológica:

“Llegamos ahora a un concepto que no habíamos indicado antes en la lista general de los conceptos trascendentales [...] Es el concepto o, si se prefiere, el juicio: *yo pienso*. Échese de ver fácilmente empero que es el vehículo de todos los conceptos y, en consecuencia también de los trascendentales y, por lo tanto, es igualmente trascendental, pero no puede tener título especial porque sólo sirve para exponer que todo pensar pertenece a la conciencia.”<sup>726</sup>

Así, aunque no se pueda tener una experiencia del *yo* como unidad total, sin embargo, este *yo*, es el supuesto de la *intuición* bajo las formas del tiempo como presente y del espacio como representación, así como de lo conocido por el *entendimiento* como objeto y de lo pensado como idea por la *razón*. Por lo tanto, lo conocido y pensado en la sincronía de la representación tiene como referente la unidad total del *yo pienso*. La sincronía del presente y el espacio de la representación en que se mueven la experiencia, el objeto y la *idea*, son el tiempo y el espacio del *pienso*<sup>727</sup> del *yo*, presente en el que el *yo* conoce y representa, de ahí que aunque la *idea* de *Dios* y su trascendentalidad superen la experiencia del entendimiento, sin embargo, no supera la sincronía representacional del *yo*, la *idea* de *Dios* y del *mundo* como totalidades se dan pues, en la unidad del *yo pienso*. Así, pues, aunque no se pueda tener una experiencia del *yo* como unidad total, sin embargo, es el supuesto de la intuición, del objeto y de la *idea*, punto de encuentro de la totalidad del pensamiento abierto desde la sincronía del tiempo y desde el espacio de la representación. Sincronía del tiempo y espacio

---

<sup>726</sup> Ibidem pag. 447.

<sup>727</sup> Al subordinar y hacer depender la idea de *Dios* de la unidad absoluta del sujeto en el *yo pienso*, no hacemos hincapie en el *yo* sino en el *pienso*, no es la substancia lo que nos interesa como condición que acompaña todo pensar, sino la condición subjetiva del pensamiento en el *pienso*. Pensamiento que es en el *yo* como referente último, pero siempre en la sincronía del presente y en el espacio de la representación, que como condiciones del pensamiento se mantienen *siendo* en el paso de lo intuitivo a lo categorizado y de lo categorizado a lo idealizado. No es, pues, la substancia de todo pensamiento lo que nos interesa destacar, sino cómo es *siendo* lo pensado desde la intuición a la idea bajo la sincronía del presente y el espacio de la representación como condiciones últimas de todo pensamiento. No es el *yo* como condición última y receptáculo de todo pensamiento lo que llama nuestra atención, sino más bien, cómo se abre la identidad de ese *yo* desde la sincronía y representación que se mantienen constantes en las distintas etapas de todo pensamiento.

de la representación que son itinerantes en la explicación de Kant, dando forma a lo intuitivo por la sensibilidad, a lo categorizado por el entendimiento y a lo idealizado desde la razón. De esta manera, la sincronía y el espacio de representación en el yo se ajustan a la experiencia del objeto y al mismo tiempo la superan en la totalidad de la *idea* como totalidad de pensamiento en la unidad del sujeto como *yo pienso*. El paso del objeto a la *idea* en el yo da la sincronía del tiempo, por eso la trascendentalidad de la *idea* de *Dios* que está más allá del entendimiento, sigue siendo inmanente a la representación del sujeto. La *idea* de *Dios* se da pues, en Kant, más allá de la experiencia, en la trascendentalidad de la *idea*, pero dentro de la inmanencia de la sincronía del *pienso*, su trascendentalidad no es trascendencia, alteridad o fractura de la sincronía del pensamiento, sino afirmación del saber, desdoblamiento del sí en la clausura de los distintos niveles del conocimiento.

La *idea* de *Dios* abordada desde el *conocimiento*, no establece, relaciones distintas en el yo, pues presente y representación, sincronía y presencia, evitan el posible excedente contenido en esta idea. Kant describe, por tanto, magistralmente, la función que esta idea tiene en su teoría del conocimiento, no desterrándola al ámbito de lo nouménico. Como hemos dicho, la trascendentalidad no es trascendencia, pues la *idea* permanece en la sincronía del yo como uno de sus pensamientos. *Dios* es un modo de conocer, idea de la totalidad en la sincronía del *pienso*, alteridad inmanente al yo como reflejo de sí que lleva a la totalidad del conocimiento. *Dios*, como *idea* de la razón, no abandona los presupuestos del presente y la representación que Kant impone desde el inicio de su explicación epistemológica, más aún, la *idea* de *Dios*, Kant la entiende vinculada a la categorización del entendimiento, categorización surgida desde lo formalizado por la intuición en la experiencia desde el espacio y el tiempo:

“Podemos esperar asimismo que la forma de los raciocinios, si se aplica a la unidad sintética de intuiciones en consonancia con las categorías, contengan el origen de ciertos conceptos particulares *a priori* que podemos denominar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales* y que determinen por principios el uso del entendimiento en el conjunto de toda la experiencia.”<sup>728</sup>

---

<sup>728</sup> Ibidem pag. 434.

*Dios* es pues, una mera forma lógica de la razón que determina por principios el uso del entendimiento en el conjunto de toda experiencia. Más aún, como forma lógica y concepto trascendental, *Dios* es una inferencia:

“Pues bien, por lo menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón se funda en que somos conducidos a tales ideas por un raciocinio necesario. Por consiguiente, habrá raciocinios que no contengan premisas empíricas, y mediante ellos, de algo que conocemos podemos inferir otra cosa de la cual no tenemos concepto alguno, y a la cual, no obstante, gracias a una ilusión inevitable, damos realidad objetiva.”<sup>729</sup>

Así, la *idea* de *Dios* surge en el pensamiento kantiano, cuando de la totalidad de las condiciones para pensar objetos que puedan darse, se *infiere* la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas, un ser de todos los seres:

“Por último, por la *tercera* clase de raciocinios dialécticos, de la totalidad de las condiciones para pensar objetos que pueden dárseme, infiero la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas; es decir, de cosas que no conozco por su mero concepto trascendental infiero un ser de todos los seres...”<sup>730</sup>

*Inferencia* de la cual no tenemos concepto alguno y a la cual, no obstante, damos realidad objetiva, y con la cual la *razón* persigue una unidad sistémica. Las condiciones epistemológicas para pensar objetos que descubren la condicionalidad de las cosas, permiten a Kant inferir lo incondicionado o *idea* de *Dios* como posibilidad de todas las cosas. La epistemología, por inferencia, permite acceder a una *theologia transcendentalis* o *idea* de *Dios* surgida como ideal puro de la razón, idea de la que no hay experiencia de objeto y que sin embargo aparece representada en la sincronía del yo como unidad sistémica.<sup>731</sup>

---

<sup>729</sup> Ibidem pag. 445.

<sup>730</sup> Ibidem pag. 446.

<sup>731</sup> La inferencia de la idea de *Dios* como punto de llegada epistemológico que nos permite acceder a la absoluta incondicionalidad y necesidad de un ser, esboza ya, en la razón kantiana, no sólo el tema de una *teología racional* sino también el tema de la unidad sistémica del *ser* u *ontología*. Con el ser de razón absolutamente incondicionado y necesario situado más allá de la empiria y del entendimiento, no necesariamente se establece una relación *teológica*, también puede ser *ontológica* o el *ser* como lo incondicionado más allá de su determinación como ente u objeto. La imposibilidad de la *teología* como objeto

“Pero las *ideas* están más alejadas aún de la realidad objetiva que las *categorías*, puesto que no puede encontrarse ningún fenómeno en el cual quepa representarlas en concreto. Contienen cierta integridad a la cual no llega ningún conocimiento empírico posible, y la razón persigue ahí solamente una unidad sistemática a la cual trata de aproximar la unidad empírica posible sin lograrlo jamás del todo.”<sup>732</sup>

La unidad sistemática inferida de la condicionalidad de las cosas, supone un *incondicionado* como ideal trascendental, objeto de la razón sin realidad objetiva:

“Se entiende por sí mismo que para este su propósito, a saber: para representarse la necesaria determinación completa de las cosas, la razón presuponga, no la existencia de un ente tal que sea conforme al ideal, sino solamente la idea del mismo, para inferir de una incondicionada totalidad de la determinación completa la condicionada, esto es, la de lo limitado.”<sup>733</sup>

Este ente tal, que es conforme al ideal, aunque no tenga existencia y realidad objetiva, puesto que no hay fenómeno en el cual pueda concretizarse, es, sin embargo, un objeto del pensamiento que aparece en la sincronía de la representación. Así, de las condiciones de las cosas conocidas como fenómenos por el entendimiento, Kant llega a presuponer el

---

del *entendimiento* permite que se esboce ya, en el yo kantiano, la dimensión desde donde podrá darse la reflexión *ontológica*. El tema del *ser* absolutamente necesario no sólo es un tema teológico, también puede ser ontológico. Desde aquí surge la pregunta de si la teología racional kantiana no es en realidad una ontología o el *ser* como ideal puro de la razón. Parecería como si la reflexión epistemológica kantiana desembocará, desde la última idea de la razón pura, en una reflexión sobre el *ser*. Por otro lado, el tema de las condiciones epistemológicas para poner el objeto que descubre la condicionalidad de las cosas y que nos lleva a la inferencia racional de un Incondicionado situado más allá del entendimiento que no depende de ninguna condición, nos aproxima también, de manera tangencial, al tema teológico de la *creation* o *Dios* como condición última de todas las cosas, tema ampliamente tratado en el capítulo segundo de esta tesis. Los planteamientos epistemológicos realizados por Kant a partir de la idea de *Dios* como ideal puro de la razón, esbozan pues, una ontología, al tiempo que se aproximan a temas propiamente teológicos. Finalmente, situar más allá del entendimiento un posible Incondicionado al cual no se accede por las categorías establecidas para el conocimiento del objeto, permite que se esboce también en Kant, el tema fenomenológico del *Infinito*. El que no halla experiencia de objeto de esta idea es precisamente lo que llevará a Levinas a plantear desde el *Infinito*, otro modo de relación más allá de la sincronía del yo. En la epistemológica de Kant se encuentran pues, el germen del acceso al *ser* y el tema del más allá del ser como *Infinito*. En *Dios* como ideal puro de la razón se esbozan pues, el tema ontológico del *ser*, el tema teológico de la creación y el tema fenomenológico del *Infinito*.

<sup>732</sup> Ibidem pag. 605.

<sup>733</sup> Ibidem pag. 611.

*Incondicionado*, constituyéndose éste en el ideal de la razón o premisa mayor desde la cual se determinarán todas las cosas.<sup>734</sup>

A este ente objeto del pensamiento del yo como idea, condición de la determinación de todas las cosas, Kant lo llama: *ente originario*, *ente supremo* o *ente de todos los entes*:

“Toda la multiplicidad de las cosas es solamente un modo igualmente múltiple de limitar el concepto de realidad suprema que es su substrato común, así como todas las figuras son solamente posibles como distintas clases de limitar el espacio infinito. De ahí que el objeto del ideal de la razón, que sólo en ella se encuentra, se denomine también *ente originario* (*ens originarium*); considerando que no tiene otro por encima de él, *ente supremo* (*ens sumum*), y considerando que todo, como condicionado, está bajo él, *ente de todos los entes* (*ens entium*).”<sup>735</sup>

En el estudio de esta *idea* por momentos parece que Kant roza la ontología, sin embargo, al abordar dicha *idea* desde el conocimiento, le es difícil romper el corsé epistemológico, considerándola así, siempre, un objeto, de ahí que hable de *ente* como si ella fuera una cosa, concluyendo al fin, que esta cosa incondicionada, objeto del pensamiento como idea de la razón sin realidad objetiva, es *Dios*:

“Ahora bien; si seguimos más allá esta nuestra idea hipostasiándola, podremos determinar el ente originario, mediante el mero concepto de realidad suprema, como único, simple, omnisuficiente, eterno, etc., en una palabra, en su integridad incondicionada, mediante todos los predicados. El concepto de ese ente es *Dios*, concebido en sentido trascendental, y de esta suerte el

---

<sup>734</sup> La unidad sistémica dada en la *idea* desde donde se determina todo, es el ente incondicionado como condición de todas las cosas. Es en este momento cuando en el pensamiento kantiano se abren, desde este ente de razón, dos posibles horizontes: el del *ser* o el de la teología. Kant se decantará por esta última y llamará a este ente de razón necesario en la determinación de las cosas, *Dios*, dando inicio así, a su *teología racional*. Sin embargo, se vislumbra ya aquí, en algunas afirmaciones, la posterior reflexión hegeliana sobre el *ser*. “Pero mediante esta posesión entera de la realidad se representa también el concepto de una *cosa en sí misma* como completamente determinado, y el concepto de *ens realissimum* es el concepto de un ente singular porque de todos los posibles predicados opuestos se encuentra en su determinación, uno, a saber: lo que corresponde absolutamente al ser. En consecuencia es un *ideal* trascendental que sirve de fundamento a la determinación completa que se encuentra necesariamente en todo lo que existe, y constituye la condición material suprema y completa de su posibilidad, a la cual tiene que reducirse por su contenido todo pensar de objetos.” Ibidem pag. 610. Así mismo, desde los descubrimientos dados en el yo kantiano desde lo que conoce y piensa, se vislumbra el yo como apertura al *ser* del Dasein heideggeriano, sin embargo, todavía aquí, la ontología y el *ser* son objeto del pensamiento del yo como idea.

<sup>735</sup> Ibidem pag. 611- 612.

ideal de la razón pura es objeto de una teología trascendental tal como lo indiqué ya antes.”<sup>736</sup>

*Dios* es, por tanto, para Kant, una *idea* de la *razón* sin realidad objetiva, inferencia dada desde las condiciones necesarias para que el fenómeno sea puesto, *idea* que está más allá de toda experiencia, desdoblada como diferenciación de lo idéntico dentro de la sincronía del sí-mismo, y, por lo tanto, en la inmanencia absoluta del yo; *idea* cuya finalidad es la unidad total y sistémica del pensamiento, incondicionalidad del ente supremo alcanzada por inferencia lógica que no rompe la unidad del yo sino que la afianza, no estableciendo una relación distinta en el sí-mismo, pues el trato del yo con esta *idea* se da desde el tiempo presente y la representación, dejándonos entrever así, el modo onto-epistemológico en que se ha tratado la idea de *Dios* en la teología de occidente.<sup>737</sup> Levinas, por su parte, desde la superación del entendimiento por lo contenido en esta *idea*, establecerá un modo de relación en el yo más allá de su actividad representativa y de la sincronía del tiempo, el exceso de lo contenido en esta *idea* lo lleva a la pasividad fenomenológica de la subjetividad y a la diacronía del tiempo como relación con lo radicalmente *otro*, donde el *otro* impone este modo de relación no desde la representación sino desde la sensibilidad, rompiendo, así, Levinas, desde esta idea, la clausura del sujeto, abriendo en el yo las dimensiones fenomenológicas para el *encuentro* intersubjetivo.

Agregar, finalmente, en este estudio sobre *Dios* que hemos hecho en Kant, que si bien la idea de *Dios* como *idea* de la razón no demuestra nada para el conocimiento de la razón pura teórica, sin embargo, la realidad de un ser supremo como postulado de la razón, adquiere significado para el uso práctico de la misma:

“Ahora bien, aunque de los conceptos trascendentales de razón debamos decir: *son sólo ideas*, no por eso

---

<sup>736</sup> Idem.

<sup>737</sup> Levinas intentará recuperar en relación con el tema de *Dios*, otro modo de acceso a esta *idea*, acceso caído en el olvido, situado, desde la tradición hebrea, más allá del acontecimiento teorético con que normalmente se ha abordado este tema en la filosofía y en la teología de occidente: “Levinas se pregunta por las consecuencias del olvido de este «nacimiento semántico», nacimiento que fue anunciado en hebreo, o, más exactamente, se pregunta por su subordinación, hasta la desaparición a veces, a los ideales de la filosofía, ideales que son inseparables de la lengua griega. La religión, prosigue, se vio obligada desde entonces a adoptar los modelos de sentido en los que se exponía «y que eran los de lo teorético, los del conocimiento, nostalgia de la unidad del Uno». Siguiendo a Plotino, el acontecimiento teorético se convirtió entonces, también para la religión en el «icono» mismo del regreso al Uno...” Chalier C., *La huella del Infinito, Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, pag. 14-15. El acceso propuesto por Levinas en la relación con el *Infinito* desde la tradición hebrea, cuestiona la primacía de la razón como fin y medida de todas las cosas, y establece nuevas dimensiones fenomenológicas en el yo y en su modo de relación, según lo hemos ya apuntado.



tendremos que considerarlos superfluos y vanos, pues aún cuando por medio de ellos no pueda determinarse un objeto, en el fondo empero e imperceptiblemente puede servir al entendimiento de canon de su uso ampliado y uniforme; mediante ellos, si bien no conoce ningún objeto más de lo que conocería por sus conceptos, en ese conocimiento va mejor dirigido y más lejos. Esto sin decir que tal vez hagan posible un paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos y puedan proporcionar de ese modo a las ideas morales mismas solidez y enlace con los conocimientos especulativos de la razón.”<sup>738</sup>

Se dibuja, pues, entonces en Kant, en este paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, cambio motivado desde la idea de *Dios* como postulado de la razón, el tema del *otro*. Sin embargo, desde la formalidad autónoma del uso práctico de la razón orientada en Kant a alcanzar el mayor bien posible, en la cual *Dios* aparece como *idea* que orienta al deber, el *otro* se subordina a la consecución de este fin. El *otro* en el encuentro práctico kantiano es medio para la consecución de este mayor bien posible. Por tanto, en Kant, la idea de *Dios* como *idea* de la razón no rompe la clausura del yo, de tal manera, que el bien a alcanzar no es el del *otro* sino el del sí-mismo. Más adelante desde Nietzsche veremos cómo el acto puesto por la voluntad del yo metafísico, en el cual aparece la idea de *Dios* como guía del mundo suprasensible dentro de la forma teleológica del yo, está orientado a la conservación y aumento de ese yo. El uso práctico de la razón del yo metafísico en la búsqueda del mayor bien posible es, desde Nietzsche, voluntad de poder, conservación y aumento del yo como sí-mismo.

No obstante, dejemos señalado que ya desde ahora, la idea de *Dios* como postulado de la razón en Kant, al tener efectos en el uso práctico de la misma, abre al tema del *otro*, aunque sólo lo esboza, lo dibuja o lo deja señalado, pues un *Dios* encerrado en el yo en realidad no abre este yo al *otro*. Entremos ahora, continuando con nuestro contraste y crítica, a rastrear el tema de *Dios* en Husserl, teniendo siempre en el horizonte la idea de Infinito de Levinas, idea desde donde nuestro pensador crítica la totalidad de la filosofía occidental.

---

<sup>738</sup> Kant E., *Crítica de la razón pura...*, pp. 438-439.

## B) El yo trascendental y la trascendencia de Dios

Ya dijimos en la introducción al tema de la *idea* de *Dios*, cómo la interpretación de esta *idea* es polémica en el estudio del pensamiento husserliano, pues aunque algunos intérpretes afirman que la reducción trascendental desemboca invariablemente en el tema de *Dios* como idea fenomenológica,<sup>739</sup> otros más bien proclaman en Husserl un ateísmo racional e inmanentista que para nada toma cuenta el tema de *Dios*.<sup>740</sup> Nosotros, siguiendo los textos de Husserl propuestos en el estudio titulado *Husserl sobre el problema de Dios*,<sup>741</sup> estudiaremos cómo irrumpe y se acomoda este tema en el pensamiento husserliano desde el punto de vista racional y fenomenológico, dejando, para más adelante, las anotaciones explícitamente teológicas y religiosas que respecto al tema Husserl realiza.<sup>742</sup> Descubriremos

---

<sup>739</sup> “En lo relativo al tema de Dios varios especialistas en el pensamiento husserliano señalan que el sentido y el alcance de la reducción trascendental desemboca en el tema de Dios. Así lo interpretaron algunos discípulos directos del filósofo, como E. Stein, M. Sheler, E. Levinas, L. Landgrebe, etc.” Ales Bello A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, pag. 8. Que la reducción trascendental desemboque en el tema de *Dios* permite abrir un acceso a esta idea desde el punto de vista fenomenológico, acceso al que se suma Emmanuel Levinas que encontrará en la inadecuación en la conciencia de lo contenido en esta idea, los instrumentos fenomenológicos para el cuestionamiento del *ser* y de la conciencia clausurada del sujeto. Así, aunque en el presente trabajo se han sugerido ciertos vínculos entre la idea fenomenológica de *Dios* en Levinas con su tradición religiosa, sin embargo, nos hemos acercado a esta última para extraer lo que pueda haber en ella de fenomenológicamente reelevante, respetando así el acceso seguido por Levinas.

<sup>740</sup> Como es el caso de Edith Stein, anteriormente ya citada.

<sup>741</sup> Los textos que la autora presenta donde Husserl trata el argumento sobre *Dios* directamente, se encuentran contenidos en las reflexiones de Husserl sobre la intersubjetividad (Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, Bd. XIII, XIV, XV.) y en su *Filosofía primera* (Husserl E. *Erste Philosophie*, 1923/24, II, *Husserliana*, Bd. VIII). Así como en una serie de manuscritos aún inéditos: “Los manuscritos aún inéditos a los que se hará referencia giran en torno a los tres temas sobre la teología (A V 21), sobre la religión (A VII 9, E III 1, E III 4, E III 10) y sobre la reflexión filosófica sobre Dios (F Y 14); junto a éstos es útil recordar dos cartas que Husserl escribió sobre el argumento: la dirigida a R. Otto, ya citada, y la dirigida a E. Pryzwara, a la cual se hará referencia.” Ales Bello A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, pag. 16.

<sup>742</sup> A nuestro entender son cuatro los posibles *modos* en que se puede abordar el problema de *Dios*: el *racional*, el *teológico*, el *fenomenológico* y el *religioso*. En el modo *racional* de acceso, *Dios* es una inferencia del yo sacada por argumentación lógica, inferencia de la totalidad que aparece en la sincronía de la conciencia, en este plano el discurso acerca de *Dios* es legítimo, pero exclusivamente filosófico. El modo *teológico* de acceso a *Dios* propone tomar como punto de partida la verdad que el mismo *Dios* ha revelado, sin embargo, partiendo de esta revelación, este modo de acceso comienza su reflexión siguiendo los modelos de sentido señalados ya en lo teórico, surgiendo entonces una teología basada en una onto-epistemología, reflexión sobre *Dios* basada en la flexión sincrónica y representacional del sí-mismo. El acceso *fenomenológico* a la idea de *Dios* viene a cuestionar estas dos posturas desde la inadecuación original que esta idea suscita en la conciencia, fenomenológicamente lo contenido en esta idea rompe el presente de la presencia y abre al sí-mismo a otro tipo de vivencia, vivencia no dada desde la actividad y representación, sino desde la pasividad y la sensación en la diacronía. Finalmente, el acceso *religioso* a la idea de *Dios*, más allá de la reflexión teórica contenida en el acceso teológico, nos muestra una relación con esta idea establecida con instrumentos distintos de los que hacen de *Dios* una inferencia representada, así, el acceso *religioso* a *Dios* establecido desde la religión judía indican mostraciones teofánicas donde la divinidad irrumpe (Ex 3,1-12) y donde el contacto con ella no es a través de la capacidad representativa de la mirada (Ex 3,6), el modo de relación del yo, al ser impactado por la mostración teofánica es otro, la *escucha* ahora es fundamental (Ex 19,5). Este modo distinto de relacionarse con *Dios* más allá de la mirada representativa, aproxima el acceso religioso de la tradición judía a la que

también, en el pensamiento de Husserl, una vinculación con el estudio de *Dios* realizado en el pensamiento kantiano, sobre todo una coincidencia de los supuestos de donde parten. Finalmente, en la idea de *Dios* como inadecuación y trascendencia sugerida desde la reducción trascendental en la fenomenología, encontraremos esbozados en Husserl, los temas que Levinas desarrollará sobre el *Infinito*.<sup>743</sup>

Ya todos sabemos que el punto de partida de la fenomenología de Husserl, punto que caracteriza la totalidad de su propuesta filosófica es el de la *epojé* o reducción trascendental, método que plantea suspender o poner entre paréntesis la actitud natural que conduce a aceptar de manera acrítica el mundo circundante, y que permite, através de una reflexión radical, examinar la realidad en su relación esencial con el sujeto que conoce. El resultado de la aplicación del método fenomenológico de la *epojé*, es el descubrimiento de la dimensión trascendental de la conciencia en su reducción al momento esencial de lo vivido. El residuo de la reducción operada consta, por tanto, de tres elementos substancialmente conexos: el yo, la conciencia y lo vivido, vivencia que tiene un garantía de absolutez y de indubitabilidad apodíctica en la conciencia reducida en que aparece. Así, la aplicación del método de la reducción trascendental lleva a la fenomenología de Husserl a la conquista de la conciencia absoluta del yo trascendental, para la cual todo aquello que en ella es inmanente es indubitable, y todo aquello que en el mundo la trasciende debe ser puesto en duda. Por tanto, la *epojé* abre, más allá de la actitud natural, al tema de la adecuación en la vivencia esencial de lo vivido, y al tema de la trascendencia del mundo como la inadecuación de un objeto originario dado en la conciencia. La constitución de la esencialidad del yo lleva unido el problema de la trascendencia, la adecuación del yo abre al problema de la inadecuación. El mundo en la actitud natural, al constituirse el yo, deja de ser lo acrítico y pasa a ser el dato inadecuado que trasciende al yo, por eso Husserl puede hablar desde este dato originario otro que la conciencia, de la apodicticidad del yo y de su no adecuación,<sup>744</sup> sin embargo, no

---

Levinas pertenece, a la fenomenología. Por tanto, acceso *racional* y *teológico* son coincidentes, sucediendo lo mismo entre el acceso *fenomenológico* y el acceso *religioso*, según ya hemos visto.

<sup>743</sup> Filosóficamente Levinas toma el camino de la fenomenología, y, yendo hacia adentro del sujeto por el camino de la reducción, logra romper su clausura por la *reducción de la reducción* dada desde la idea de *Infinito*, logra abrir el camino de la exterioridad o trascendencia desde la irrupción diacrónica de la alteridad que aparece en una vivencia sentida, no construida.

<sup>744</sup> "Tras las consideraciones con que hemos precisado este punto, es claro que el sentido de la indubitabilidad en la cual el ego llega a darse por medio de la reducción trascendental, corresponde efectivamente al concepto de apodicticidad que anteriormente hemos explicitado. Con ello no está aún resuelto, desde luego el concepto de apodicticidad, ni por lo tanto del primer fundamento y base de una filosofía. Pues, en efecto, de inmediato surgen dudas [...] Recordemos en este lugar una observación anterior, a saber, que no necesariamente tienen que correr parejas la *adecuación* y la *apodicticidad* de una evidencia [...] ¿Hasta dónde el yo trascendental

sabemos si Husserl al pensar en la inadecuación logre romper la esencialidad en que aparece y es pensada, lo cierto es que en la constitución misma del yo trascendental, por la adecuación de éste con su vivencia, surge el tema de la inadecuación de lo otro, de lo dubitable, de lo que queda fuera. Este tema de la trascendencia abierta en el yo desde la constitución misma de su esencialidad, introduce, en la fenomenología de Husserl, el tema de la cosa como *extraña*, de la alteridad de los *otros sujetos*, y, finalmente, desde la inadecuación de un dato originario otro dado en la conciencia, el tema de la trascendencia dada en la idea de *Dios*.

Es esta dialéctica excluyente dada en el yo entre inmanencia y mundo en la que se mueve el idealismo fenomenológico husserliano, la que lo pone en riesgo de quedar en un mero formalismo idealista sin contenido, y la que permite, por tanto, la introducción del tema de la trascendencia. La exigencia de la trascendencia del mundo para que el yo trascendental no aparezca privado de contenido, lleva a la fenomenología de Husserl a considerar el difícil equilibrio dado entre inmanencia y trascendencia, pues lo que supera a la conciencia se anuncia ya en ella, y por lo tanto, contiene una positividad propia que aunque dubitable debe ser recuperada por aparecer en ella. Husserl desarrolla pues, en su fenomenología, el tema de la adecuación esencial de lo vivido desde la reducción eidética, y deja indicado el tema de la inadecuación fenomenológica que brota unida al problema de la constitución de la conciencia absoluta del yo. Desarrolla pues, la vivencia eidética del yo, pero no la vivencia de lo *otro* como inadecuación. Es en este contexto del pensamiento husserliano que abordaremos el problema de la excedencia contenida en la *idea de Dios*.

Así pues, en un primer momento la trascendencia de *Dios* en Husserl es suspendida,<sup>745</sup> pues si al igual que en Kant de *Dios* no se podía tener una experiencia porque no reunía los requisitos impuestos al fenómeno por el entendimiento, en Husserl esta misma *idea* no reúne los requisitos para poder ser considerada una vivencia del mundo reducido<sup>746</sup> puesto desde la conciencia trascendental:<sup>747</sup>

---

puede engañarse sobre sí mismo y hasta dónde llegan los contenidos (*Beslände*) absolutamente indubitables a pesar de ese posible engaño?" Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, Ed. Técnos, S.A., Madrid, 1986.

<sup>745</sup> "A este "absoluto" y "trascendente" extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica. Debe quedar fuera de nuestro campo de investigación, si éste tiene que ser el campo de la conciencia pura". Husserl E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1986, § 58, pag.133. En este párrafo se fundamenta lo que sigue a continuación en nuestra tesis, en la comparación que se hace en ella entre Husserl y Kant respecto de la idea de *Dios*.

<sup>746</sup> Si en Kant el sujeto tiene una experiencia de objeto, en Husserl la vivencia del yo trascendental es la vivencia de un mundo reducido. Para Husserl la conciencia gnosceológica no conoce sólo objetos en sentido

“Abandonado el mundo natural, tropezamos todavía con otra trascendencia, que no se da directamente unida a la conciencia reducida, como el yo puro, sino de la que se tiene conocimiento muy indirectamente, por opuesta polarmente, digámoslo así, a la trascendencia del mundo. Nos referimos a la trascendencia de Dios.”<sup>748</sup>

Este conocimiento indirecto de una trascendencia más trascendente que la trascendencia del mundo, situada más allá de la conciencia reducida, es lo que Husserl abordará a continuación, acercándose en su explicación a Kant. Así, si en Kant *Dios* era un ideal de la razón que tenía como función la unidad total y sistémica del pensamiento, inferencia incondicional dada desde las condiciones puestas por el entendimiento para que el fenómeno fuera puesto, idea que quedaba más allá de toda experiencia, y por tanto sin realidad objetiva, ahora en Husserl, desde la reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia,<sup>749</sup> *Dios* es un fundamento inferido por la conciencia pura del desarrollo efectivo de las series que, desde determinados sistemas de reglas, establecen, como correlato intencional, un mundo en la esfera de la visión empírica, mundo para el que puede haber ciencias que lo clasifiquen y describan, descripción en la que se descubre una admirable teleología:

“La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia pone en claro las conexiones de hecho entre la vivencia de ciertas especies y determinados sistemas de reglas, en las que se constituye, como correlato intencional, un mundo (*morfológicamente ordenado*) en la esfera de la visión empírica, es decir un mundo para el cual son posibles las ciencias clasificatorias y

---

kantiano, tiene, más bien, en la vivencia trascendental la experiencia reducida de un mundo y de todo lo que este puede contener. Husserl duda de la ingenuidad del mundo pero no de un mundo reducido, constituyéndose éste en el a priori sincrónico donde aparece lo apodíctico puesto por la conciencia trascendental. El mundo reducido o lo reducido que aparece en *un mundo* desarrolla, más bien, en Husserl, una cuestión de sincronía temporal, constituyéndose este *mundo reducido* como el espacio donde aparece lo indubitante, la *forma* determinada desde la sincronía de la representación donde aparecerá lo apodíctico. Husserl duda pues de la ingenuidad del mundo pero no del mundo en cuanto forma reducida.

<sup>747</sup> Hay pues, una relación entre las *condiciones* impuestas al fenómeno por el entendimiento para que el primero aparezca, y la *indubitabilidad* y *apodicticidad* impuestas a lo vivido por la conciencia trascendental para que la vivencia aparezca en un mundo.

<sup>748</sup> Husserl E., *Ideas relativas...* § 58.

<sup>749</sup> Radicalizando Husserl su crítica contra una filosofía fundada bajo una visión del mundo de la ciencia natural afirmará: “La existencia de una naturaleza no *puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en ordenes regulados de conciencia” Husserl E., *Ideas relativas...* § 51. De esta manera, desde la subordinación de la naturaleza a la conciencia, *Dios* aparecerá como una inferencia brotada de las series mediante las cuales, la conciencia, ordena a la primera.

descriptivas [...] hay en todo esto una admirable teleología.”<sup>750</sup>

La teleología de las series establecidas bajo las reglas que constituyen la facticidad del mundo, no quedan explicadas mediante datos de hecho y según leyes naturales, conduciéndose necesariamente a la cuestión acerca del fundamento de esta facticidad, encontrándose, por inferencia y como fundamento de esa facticidad, un ser divino y extramundano trascendente respecto del mundo del cual se infiere, y trascendente respecto de la conciencia pura y su reducción epistemológica:

“Lo que aquí nos interesa es, según lo que ha sido indicado por diversos grupos de semejantes fundamentos racionales para la existencia de un ser “divino” extramundano, este sería trascendente no sólo respecto al mundo sino también respecto a la conciencia absoluta. Por tanto, sería un “absoluto” en un sentido totalmente diverso del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería un trascendente en un sentido totalmente diverso de la trascendencia en el sentido del mundo.”<sup>751</sup>

Así pues, *Dios* es un fundamento inferido del desarrollo efectivo de las series, que es trascendente no sólo respecto del mundo sino también respecto de la conciencia absoluta, quedando, por tanto, fuera del campo husserliano de investigación. La vivencia trascendental de la conciencia como fundamento último del mundo reducido, no incluye entes de razón que escapen a la reducción misma.

Así pues, Kant y Husserl tienen respecto de la inferencia de la idea de *Dios*, no obstante las posibles diferencias de sus filosofías, una argumentación muy parecida, así, Kant parte del objeto condicionado como fenómeno por las leyes del entendimiento para inferir, desde la razón, el Incondicionado o idea de *Dios*, mientras que Husserl parte de la aparición de una naturaleza física sometida a leyes exactas en el correlato de un mundo determinado por un sistema de reglas intencionales, para, desde la conciencia pura, inferir, de las series teleológicas, un fundamento trascendente al mundo y trascendente a la misma conciencia trascendental. Sin embargo, mientras que en Kant la idea de *Dios* es asumida y colocada

---

<sup>750</sup> Ibidem § 58.

<sup>751</sup> Idem.

dentro del andamiaje arquitectónico de su explicación epistemológica, en Husserl es sometida a reducción, quedando así, en un primer momento, fuera del campo de su investigación.

Así, si en Kant el problema de *Dios* es reducido a una *idea* de la razón de la cual no se tiene experiencia, para Husserl, desde lo vivido por el yo, esta idea es sometida a reducción, quedando fuera de la inmanencia del yo. Si en Kant *Dios* no es una experiencia, sino una inferencia en Husserl *Dios* no es una vivencia, pues como fundamento extramundano inferido de las series queda fuera del campo de la conciencia trascendental, sin embargo, al aparecer en el yo, una vez que éste se ha constituido trascendentalmente, la idea de *Dios* quedaría como la *inadecuación* de un dato originario otro que la conciencia constituida. Las conquistas del yo trascendental son al mismo tiempo pérdidas, pues en la misma medida en que el yo se constituye desde la vivencia eidética, deja fuera la vivencia de lo otro como *inadecuación*, caso en el que se encuentran además de la *idea de Dios*, la *cosa* como extraña y la alteridad de los *otros sujetos* como ya lo hemos indicado. Husserl pues, desde la inadecuación abre el problema de *Dios* a más allá del corsé epistemológico en el que Kant lo sitúa y lo resuelve, al preguntarse por los modos peculiares a través de los cuales se anuncia la trascendencia de *Dios* en la conciencia<sup>752</sup> más allá de la trascendencia del mundo:

“...si los hechos del orden dado del curso de la conciencia [...] y la *teleología* inmanente a ellos, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, el *principio teológico*, que cabría suponer racionalmente, *no* puede considerarse, por razones esenciales, *como una trascendencia en el sentido del mundo*,[...] En otras palabras, como un Dios-mundo es evidentemente imposible, y como por otra parte la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede tomarse como inmanencia en el sentido del ser en cuanto vivencia (lo que no sería un contrasentido menor) – tiene que haber en la corriente de la conciencia absoluta y sus infinitudes otros modos de denunciarse trascendencias que la constitución de realidades, en sentido estricto, de cosas como unidades de apariencia coherentes; y tiene que existir en conclusión, formas de denunciarse intuitivas a las que

---

<sup>752</sup> Este anunciarse la trascendencia de *Dios* en la conciencia como dato que la excede, está en relación directa con la no adecuación de la evidencia afirmada ya por Husserl. Este planteamiento husserliano será desarrollado por Levinas, para el cual *Dios* no es una inferencia adecuada al yo, sino una inadecuación de lo dado en la conciencia que cuestiona la sincronía del sí-mismo, y que permite que el yo se abra a una vivencia situada más allá de la vivencia eidética, a través de la cual son descubiertas nuevas dimensiones en el yo, como la sensibilidad y la diacronía que evidentemente rompen la clausura de la actividad del yo desde la irrupción impactante de la idea de *Infinito*.

se ajuste un pensar teórico, y, siguiendo racionalmente éste, un hacer comprensible el imperio universal del principio teológico supuesto.”<sup>753</sup>

Husserl introduce pues aquí el problema de *Dios* a la fenomenología, aunque al final proponga encontrar la solución por una vía teórica aún no definida. Levinas tomará en innumerables ocasiones como punto de partida esta problemática fenomenológica indicada desde la *idea de Dios*, siendo el punto de arranque para una crítica fenomenológica radical a la actitud teórica y a sus presupuestos: el a priori de la sincronía del tiempo y el espacio de la representación y la presencia, presupuestos en los que se mueven tanto Kant como Husserl.

Por otro lado, en el intento de conquista hacia una ciencia de la subjetividad trascendental, Husserl en el contraste que realiza entre la visión del mundo mítico-práctica y la visión del mundo guiada por el interés teórico,<sup>754</sup> toca, de manera tangencial, el tema de *Dios*. Vuelve a aparecer el mundo y su experiencia reducida como el momento fenomenológico desde donde se puede abordar el problema de *Dios*, sólo que ahora descubrimos, de manera más detallada, qué entiende Husserl por este a priori incuestionado llamado mundo donde se refleja y converge la actividad de la conciencia trascendental. De esta manera, Husserl aplicará la apodicticidad de la evidencia a más allá de lo conocido como objeto, introduciendo la reducción fenomenológica a las disciplinas prácticas, constituyéndose así, no sólo la *cosa* sino también el *bien* y el *valor* como parte integrante del mundo reducido.<sup>755</sup> El yo trascendental no sólo conoce objetos como correlatos intencionales que constituyen su mundo, ahora conoce también el valor y el bien. Será desde el a priori universal de las finalidades dado desde la lógica pura y formal de la evidencia que se aplica al bien conocido, desde donde Husserl toca y deja abierto el problema de *Dios*, sin embargo, aunque el problema queda abierto como postulado racional al que se llega por vía fenomenológica, Husserl no deja abierta la posibilidad de explotar esta vía, al pasar, una vez

---

<sup>753</sup> Husserl E. *Ideas relativas...* anotaciones al § 51.

<sup>754</sup> Tema tratado por Husserl en su *Erste Philosophie* 1923/24, II, pp. 251 – 258. Sigo aquí la traducción de los fragmentos de esta obra ofrecida por Angela Ales Bello en la parte antológica de su obra *Husserl, sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México 2000. pp. 43–52. Desde este momento cuando cite a Husserl haré referencia a la traducción que Angela Ales Bello propone, citando la obra en alemán a la que pertenece la traducción, explicitando al final de dicha cita, y entre paréntesis, la paginación de *Husserl, sobre el problema de Dios*, obra en que aparece, como hemos dicho, la traducción.

<sup>755</sup> La determinación del *bien* desde la evidencia apodíctica es el camino establecido por Husserl para entrar al terreno de la ética. Será por tanto una *ética* del saber, del conocer previo que guía la razón práctica. Una ética nacida de la lógica formal de la evidencia con la que el yo trascendental determina su mundo reducido como más adelante veremos.



señalado el tema de *Dios*, a consideraciones teológicas y religiosas contenidas en esta idea,<sup>756</sup> pero entremos en detalle.

La crítica que Husserl hace a la racionalidad de las ciencias lo lleva a la consideración de la visión del mundo guiada sólo por el interés teórico. Para Husserl, el camino de un conocimiento y ciencia absoluta pasa necesariamente a través de la posibilidad de una conciencia absoluta, pues la científicidad se decanta para él sobre la base de una reflexión consciente:

“Me ubico ontológicamente en la naturaleza que es objeto de la intuición (estética) y en sus estructuras generales, las que ella tiene necesariamente en cuanto experimentadas (en cuanto percibidas). Correlativa e inmediatamente veo el vínculo con aquello que es puramente subjetivo, con aquello que es “psicológico”. De esta manera obtengo, por un lado, estructuras ontológicas, y, por el otro, conexiones esenciales entre la naturaleza que aparece, la naturaleza de la vida empírica y la misma vida subjetiva.”<sup>757</sup>

Acercar la científicidad a la reflexión consciente, permite a Husserl vincular el campo de la experiencia fenomenológica dada en la originariedad de la percepción, al campo de un conocimiento absolutamente justificado:

“Entonces se puede recorrer la *vía carteciana*, la de un nuevo inicio radical, que conduce al *ego cogito*, a la subjetivida trascendental en una recta autocomprensión: un primer campo de experiencia - (que se encuentra) en mí originariamente cuando reflexiono de manera fenomenológica, en un campo dado en la originariedad de la percepción- que permite un conocimiento absolutamente justificado. A partir de aquí es preciso darse cuenta, de que todas las preguntas principales, que puedan proponerse en general a través de cualquiera de las ciencias naturalmente producidas [...] deben conectarse con

---

<sup>756</sup> El tema de la gracia de *Dios* al que pasa Husserl en este texto de su *Erste Philosophie* como contacto con la divinidad, no es un tema racional fenomenológico, procede más bien de un acercamiento religioso al tema de *Dios* propio del cristianismo, unido a cierto tipo de reflexión teológica, la cual supone una solicitud de *Dios* por su creatura, solicitud que deja entrever, de fondo, cierto tipo de continuidad ontológica que suprime la trascendencia radical de la divinidad.

<sup>757</sup> Husserl E., *Erste Philosophie* 1923/24, II, pp. 251 – 258. (46).

este campo, de manera que pueda realizarse una ciencia radical y absolutamente justificada.”<sup>758</sup>

De la conexión dada entre científicidad y experiencia fenomenológicamente reducida, Husserl obtiene las estructuras universales que hacen posible una ciencia descriptiva, planteando así, la existencia de una lógica pura y formal de las condiciones de posibilidad, no de la sincronía de objeto como en Kant, sino de la experiencia sincrónica y reducida del mundo como naturaleza:

“Por consiguiente con esta introducción se constituye ya una parte de la *lógica* pura y formal –de manera que su idea es la primera, entre todas, que se convierte en constituyente-. Ahora bien, llevo a cabo “meditaciones” para ensayar una “filosofía” según sus posibilidades, y su realización, y no está ni siquiera dicho que esta parte introductiva deba construirse como el principio de una lógica que deba entender, en este punto, su idea como una ciencia.”<sup>759</sup>

El mundo así obtenido desde esta lógica que incluye la reflexión consciente sobre la evidencia y la apodicticidad en favor de la científicidad, no se limita sólo a los *objetos*, se amplía a los *valores* y a los *bienes*, los cuales son buscados también en cuanto a la evidencia y la verdad:

“Antes de pasar a los objetos y a los finalmente posibles *en forma*, llego a la distinción entre las cosas, los valores y los bienes. La lógica formal era la lógica de las proposiciones judicativas (proposiciones predicativas y proposiciones reductivas). En lugar de las proposiciones judicativas consideremos las valorativas, respectivamente desiderativas y volitivas, en este caso notamos que se delinean paralelamente los conceptos de la verdad (en un sentido más amplio): verdad de juicio (nace la lógica del juicio como lógica de la verdad), verdad relativa al valor, verdad práctica.”<sup>760</sup>

La sincronía del mundo como a priori no es sólo un mundo de *objetos* y, por lo tanto, de los juicios predicativos, también es un mundo de los *valores* y de los *bienes*, y, por tanto, de

---

<sup>758</sup> Idem (44).

<sup>759</sup> Idem (47).

<sup>760</sup> Idem (49).

los juicios desiderativos y volitivos, todos dados desde una lógica pura y formal en una experiencia representada y reducida:

“La lógica formal se extiende en razón de lo anterior, a una lógica, también esta formal, ya sea de las proposiciones valorativas, ya de la verdad del valor y así sucesivamente.”<sup>761</sup>

Es en esta experiencia reducida del mundo bajo el concierto de lo conocido como *objeto*, como *valor* o como *bien*, que Husserl introduce en la fenomenología el tema de *Dios*, y esto desde la teleología inscrita en la factualidad del mundo mismo, o en la consecución del bien como deber absoluto donde *Dios* se situaría como un postulado que tiene ingerencia en la razón práctica:

“Pero el mundo es tal que no es un mundo sin sentido, que no se preocupa de la plenitud (adecuada) al deber absoluto. Aún cuando no se realicen en particular fines cuyo cumplimiento sería un deber en sentido absoluto, la vida en su totalidad asume la tarea de encontrar ella misma cumplimiento en el bien de manera absoluta. No hay un destino ciego –un Dios “rige” el mundo-. El mundo “aspira” a metas absolutas, a valores, prepara en el corazón de los hombres el camino para tales metas; los hombres podrían realizar un mundo divino en la libertad que en éste se encuentra –libremente a través de la gracia divina, por la cual deben motivarse a tender a ese fin en la más alta conciencia y fuerza de voluntad-.”<sup>762</sup>

Sin embargo, como ya hemos anotado, al proponer Husserl el tema de la *gracia* como el modo de contacto con la divinidad, introduce en su reflexión cuestiones de tipo teológico–religioso, haciendo a un lado la vía racional–fenomenológica. Que *Dios* quede como un postulado que influye en la razón práctica, no indica en esta idea trascendencia alguna o excedencia fenomenológica, como sí sucede en el texto de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* que estudiamos anteriormente. Sin embargo, lo interesante aquí, es que el tema de *Dios* se vincula ya al tema de la ética, aunque sea una ética del bien conocido que al situarse en la sincronía del presente y en el espacio de la representación que exige la apodicticidad del conocimiento, surge del yo y en este se

---

<sup>761</sup> Idem (49).

<sup>762</sup> Idem (52).

queda. No obstante, Husserl plantea ya aquí, desde la ética, el problema de la intersubjetividad que tocaremos más adelante, uniendo a la intersubjetividad el problema de *Dios*.

El que el mundo husserliano constituido desde la experiencia reducida contenga no sólo cosas sino también valores y fines esboza ya la relación con el *otro* conocido. Si la teleología inscrita en la factualidad misma nos llevaba, por inferencia, a la existencia y trascendencia de *Dios*, ahora, la búsqueda del bien absoluto desde el bien conocido por la “reducción práctica”, con el que el yo pretende entrar en contacto con el *otro*, nos pone en contacto también con la trascendencia de *Dios*. Agregemos pues, ahora, que el tema de la trascendencia de *Dios* es el tema de la trascendencia del *otro*,<sup>763</sup> y a la inversa, que el tema de la trascendencia del *otro* es el tema de la trascendencia de *Dios*. En el fondo el problema que se plantea en la idea de *Dios*, es el problema de la intersubjetividad o trascendencia del *otro*, pero vayamos por partes, analicemos primero como aparece en Husserl la trascendencia del *otro*.

El tema de la relación con el *otro* como inmanencia-trascendencia es tratado por Husserl en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en esta obra Husserl plantea un modo distinto de relación con los otros “yo” más allá de la experiencia reducida e inmanente del mundo, así, el mundo como presupuesto de la experiencia originaria de la esfera temporal e inmanente del yo, no alcanza la trascendencia, al no superar el ser propio de la subjetividad:

“Con el mundo afirmado como presupuesto en la subjetividad fluyente inmanente de la experiencia originaria, no se ha superado el ser propio de la subjetividad, solamente se ha trazado presuntamente un cierto estilo de su vida.”<sup>764</sup>

El mundo surgido de la experiencia trascendental y reducida confirmaría siempre una experiencia concordante con el yo, un dato dado en la inmanencia de su vida:

“El mundo es la idea de una objetividad intencional que se ha confirmado continuamente en una experiencia hasta ahora concordante con el yo que experimenta

---

<sup>763</sup> Levinas hablará de *Infinito* y rostro, encontrando fenomenológicamente en el exceso dado en la idea de *Infinito* un acceso distinto para el encuentro intersubjetivo con el *otro*, un modo de relación situado más allá del trato onto-epistemológico establecido por el sujeto para relacionarse aparentemente, desde su clausura, con lo radicalmente *otro*. La idea de *Infinito* fenomenológicamente supone, la ruptura de la sincronía del tiempo y del espacio de la representación, maneras de relación establecidas por la actividad clausurada del sí-mismo.

<sup>764</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LIII, pp. 441 – 442. (56-57).

[...]. Así es presumiblemente cierto que el mundo es, al menos mientras vivo y como quiera que viva.”<sup>765</sup>

Una vez que Husserl sitúa el mundo en la esfera originaria dentro de la inmanencia del yo, se abre a lo que él llama la verdadera y propia trascendencia en el encuentro *empatizante* con el *otro*:

“La subjetividad pura es por sí misma absoluta y a ella pertenece todo lo que es experimentable originariamente, y en lo que se presume en tanto que tiene precisamente el carácter de lo que debe colmarse por la experiencia originaria. Pero la *empatía* conduce, también, más allá de esta esfera originaria, conduce a los otros “yo” y a las otras experiencias originarias, trasciende por lo tanto al propio yo y su inmanencia y aquello que es intencional a nivel originario.”<sup>766</sup>

Así, mientras que la relación originaria es una relación autorreferente e inmóvil pues nace en la inmanencia y en ella permanece, la *empatía* trasciende al propio yo y su inmanencia conduciéndolo hacia los otros “yo” y hacia las otras experiencias originarias, siendo la *empatía* un término relacional de ida y vuelta<sup>767</sup> que rompe el solipsismo clausurado

---

<sup>765</sup> Idem (56).

<sup>766</sup> Idem (57).

<sup>767</sup> La idea de la *empatía* como término relacional analógico de ida y vuelta es expresada por la Dra. Angela Ales Bello bajo los siguientes términos: “La empatía se presenta como una forma particular de analogía que no se configura como un “razonamiento” analógico, sino como una inmediata comprensión de la semejanza fundamental de mí al otro, y del otro a mí.” Ales Bello A., *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus–UIA, México, 2000, pag. 34. Sin embargo, aunque la empatía sea *inmediata*, es explicada bajo los términos de la “comprensión”, no abandonando así, en el fondo, los supuestos de la sincronía del tiempo y el espacio de la representación en que se mueve la reducción. La postura de Husserl a este respecto es pues ambigua, pues si bien considera que el dato empatizado y su correspondiente experiencia empatizante no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico, situándose así, en un primer momento, en una especie de extrañamiento, situado este, más allá de la “comprensión” de la esfera originaria: “En términos generales, esta *regla* vale cuando un dato empatizado y su correspondiente experiencia empatizante no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, por tanto al mismo yo fenomenológico.” Husserl E., *Per la fenomenología dell’intersoggettività*, I, “Husserliana”, vol. XIII, pag. 189 (33). Sin embargo, el extrañamiento que me pone en contacto con los otros “yo” y con las otras experiencias originarias hay que someterlo a reducción, para desde ésta última acceder, de manera analógica, a la intersubjetividad: “Todo el ser fenomenológico se reduce entonces a un yo fenomenológico (al “mío”), que está ya marcado como percipiente, recordante y empatizante, y por lo tanto como fenomenológicamente reductible, y a los otros dados en la empatía, y propuestos como yo intuyentes, recordantes y eventualmente empatizantes” Ibidem pag. 190 (33). ¿Podemos concluir, por tanto, que el contacto con el *otro* de manera empática, donde el *otro* permanece extraño, es previo a la reducción intersubjetiva?, ¿Hay dos momentos en la conquista de la intersubjetividad, un primer momento de extrañamiento y un segundo momento de reflexión reductora? Si se dan estos dos momentos, la intersubjetividad al final no se lograría desde el *extrañamiento*, sino desde la *reducción* al que es sometido este primer contacto, y desde la suposición analógica de los *otros* por parte del yo como intuyentes, recordantes y empatizantes, no en vano Husserl afirma que al *otro* es un *análogon*, siendo determinado el *otro* desde el sí-mismo.

de la esfera originaria, y con el cual, Husserl pretende subir de nivel, accediendo así a la intersubjetividad y a la trascendencia.

Así pues, el *otro* que ya no es un *otro* conocido, se sitúa en la trascendencia más allá del mundo reducido, y es alcanzado por el yo a través de la *empatía*. Husserl plantea ya aquí, en relación con el *otro*, un modo de relación distinto situado más allá del modo en que se constituye la experiencia reducida del mundo. Lo importante de estas cuestiones para nuestro tema es que, así como en Levinas *Infinito y rostro* fenomenológicamente guardan un modo de relación parecido, en Husserl el acceso a ambas trascendencias la intersubjetiva y la divina guarda igualmente cierta reciprocidad como veremos a continuación. Así, mientras que Husserl plantea un acceso a *Dios* a través del *otro*, Levinas plantea un acceso al *otro* a través de la idea de *Dios*. Ambos colocan un punto de partida situado más allá de la reducción de la esfera originaria, Husserl el extrañamiento,<sup>768</sup> Levinas la sensación. Se clarifica aquí el vínculo entre trascendencia de *Dios* y trascendencia del *otro*, entendiéndose ya, un poco más, aquella afirmación de que el tema de la trascendencia de *Dios*, que en Levinas abre un modo de relación distinto, es el tema del encuentro intersubjetivo con el *otro*.

El encuentro con el *otro* que a través del extrañamiento dado en la empatía, abre esta relación a más allá de la experiencia reducida del mundo trascendental, nos muestra ya en Husserl que el trato con el *otro* implica un modo distinto de acercamiento más allá de la vía estrictamente cartesiana. Es este intuir al *otro* a través de la empatía lo que permite forjar también a Husserl la idea de un acceso a la trascendencia de *Dios*, pues la relación con este *otro* permite acceder a Husserl, desde el extrañamiento previo que la empatía implica, un modo de relación situado más allá de la conciencia reducida del yo trascendental. Es esta

---

<sup>768</sup> Lo *extraño* no es dado en la autoexperiencia originaria última, surge en el yo como algo que no le es propio, es una evidencia que trasciende la esencia: “En el caso en el que lo que vale como ente [...] no me es dado en mi auto-experiencia originaria última y no puede ser dado, me pertenece como algo que no me es propio. Es cierto que todo el ente es “originariamente experimentable”. Sin embargo la evidencia es autodatidad, pero no cada una de mis evidencias hace lo evidente tal en el sentido de aquello que me pertenece esencialmente en el modo originario de la evidencia en la que yo en cuanto yo mismo y todo lo que me pertenece esencialmente en parte es experimentado actualmente o es experimentable. Toda otra evidencia trasciende mi propia esencia. Entonces es: o una experiencia ella misma de lo extraño, o una conciencia extraña en general, como la de los otros, o implica una conciencia extraña y por lo tanto una posible experiencia extraña, o finalmente una percepción extraña”. Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, Beilage XXXVII, pp 559 – 560 (72). Así pues, la experiencia de *lo extraño*, como conciencia extraña de los *otros* es una modificación de la datidad relativa al modo de la percepción originaria: “La percepción de lo extraño, en cuanto percepción de lo que es personal relativamente a la extrañeza, es precisamente una modificación intencional de la percepción de sí, una modificación de la datidad relativa al modo de la percepción originaria permanente de mi datidad en tanto yo mismo, pero es una modificación tal que el yo de ésta no soy yo mismo, sino otro.” Idem. Esta modificación intencional de la percepción de sí suscitada desde el *otro* que no es propio al yo, será explotada por Levinas en su reflexión fenomenológica.

apertura del yo a la conciencia extraña en la búsqueda de la intersubjetividad, desde donde en Husserl se plantea también el tema de la relación con *Dios*, pero vayamos por partes. En *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserl afirma:

“Comprendo la conciencia extraña sobre la base de la *empatía*. Se podría decir entonces que se trata de un *proceso analógico* el cual presupone, de acuerdo a su esencia, como plenitud final la posibilidad de una percepción adecuada.”<sup>769</sup>

Es la *empatía* aplicada por Husserl a la relación con el *otro* la que permite, previo al establecimiento de la intersubjetividad analógica dada en la percepción adecuada, reconocer al *otro* como extraño. La empatía tiene pues, primero, un momento fundamental de extrañamiento antes de la constitución de la intersubjetividad dada desde la reducción hecha por el sí-mismo. Es en este contexto de relación empática con la conciencia extraña del *otro* que Husserl introduce el tema de *Dios*:

“Si atribuimos a *Dios* (como conciencia que todo lo comprende) la “capacidad” de penetrar en la conciencia de los otros, esto es posible solo a condición que el Ser de Dios comprendiese en sí todo otro ser absoluto.”<sup>770</sup>

Husserl plantea ya aquí la relación empática dada no entre dos conciencias finitas sino entre las conciencias finitas y *Dios* en una relación de comprensión,<sup>771</sup> pero en un contexto implícito de extrañamiento previo. Husserl introduce pues la idea de *Dios* cuando toca el tema de la *empatía* con la conciencia extraña, dejándose entrever ya, en el trato con el *otro*, un modo de relación distinto al trato dado a la cosa conocida. *Dios* desde la empatía como lo extraño supuesto, tiene para Husserl la *Einfühlung* propia de una conciencia absoluta que puede penetrar en las conciencias particulares, coordinando desde la adecuación analógica las distintas perspectivas, adecuación analógica desde donde surge una intersubjetividad reducida:

---

<sup>769</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, Beilage IV, pp. 8 – 9 (57).

<sup>770</sup> Idem (58).

<sup>771</sup> Levinas no establece con el *Infinito* una relación de comprensión sino de in-comprensión y extrañamiento, punto de partida de la fenomenología levinasiana, la cual establece que la relación intersubjetiva de encuentro con el *otro* se da más allá de los esquemas propios de la comprensión y de la representación, esquemas que llevan implícitos una concepción sincrónica del tiempo. Para Levinas la relación fenomenológica con el *Infinito* y su posterior concretización en el encuentro con el *rostro* del *otro*, se dan, en la diacronía de un tiempo sentido, no construido.

“Sin embargo, Dios ve la cosa desde un lado, (con *mi* conciencia) y “al mismo tiempo” por otro lado (con la conciencia de *otro*). Él identifica los dos apercepciones...”<sup>772</sup>

No obstante, resaltamos, para nuestro trabajo, el contexto de extrañamiento desde donde Husserl habla de la *idea de Dios*, no así la identificación analógica por la cual surge en el yo, desde sí-mismo, lo que Husserl llama intersubjetividad. Creemos que la intersubjetividad no se alcanza por los supuestos epistemológicos que están detrás de la identificación analógica dada en la empatía, supuestos epistemológicos de la representación que impiden romper la sincronía clausurada del yo convertido en mónada.<sup>773</sup> De esta manera, a los mensajes significantes surgidos de la experiencia reducida del yo que deberían alcanzar un nivel comunicativo de intersubjetividad, corresponden en realidad un lenguaje monológico en el que a la palabra se une la experiencia clausurada del sujeto,<sup>774</sup> experiencia y palabra se

---

<sup>772</sup> Idem (59).

<sup>773</sup> Husserl habla en relación con la intersubjetividad de una comunicación monadológica, remarcando, desde esta terminología leibniziana, el carácter cerrado en el que se da la experiencia del yo. Esta experiencia construida y cerrada en el sí-mismo es supuesta en el *otro* a través de la empatía. Así, la empatía es una experiencia reducida del sí-mismo aplicada por el yo al *otro*, comunicación del yo consigo mismo. Por tanto parece que es un contrasentido hablar de comunicación monadológica, pues en realidad la empatía es un monólogo del yo consigo mismo aplicado como supuesto al *otro*. La empatía como intento de comunicación intersubjetiva no abandona el esquema epistemológico, se *conoce* al *otro* desde la experiencia reducida del sí-mismo. El modelo epistemológico no logra el *encuentro* pues es un modelo cerrado sobre el yo. Lo epistemológico no alcanza la intersubjetividad, pues entre el yo y la conciencia extraña no debe mediar una relación de conocimiento. Para Levinas será el modelo ético el que rompe la estructura cerrada del yo desde un imperativo heterónomo no formalizado, impuesto, pasivamente al yo, por el *otro* en el *encuentro*. La intersubjetividad, para Levinas, se alcanza desde el modelo ético.

<sup>774</sup> Si el sentido objetivo como realidad realizándose consecucionalmente en el “como” subjetivo de su datidad, es concreto unicamente para el sujeto experimentante ¿cómo logra este sujeto experimentante desde la clausura de su experiencia comunicarse con el *otro*? Si el lenguaje es monológico la explicación empática de Husserl no alcanza a explicar el encuentro intersubjetivo, la mónada siempre es un ser-para-sí. Y aunque Husserl diga que el proceso trascendental-mundano es trascendentalmente un proceso de vida de las mónadas comunicantes, en el cual las mismas mónadas funcionan comunicándose de diversas maneras, sin embargo no logra explicar cómo se da esta comunicación, sus supuestos epistemológicos lo encierran en su clausura. Inclusive en la relación intermonádica y empática donde Husserl, introduciendo el tema de *Dios*, se pregunta por una *monada summa* que *comprenda* todos los yoes, no logra la comunicación intersubjetiva, pues la relación se establece através de la *comprensión* empática, siendo la experiencia de los otros yoes también supuesta y construida desde la conciencia summa: “¿Es pensable un Yo que comprenda todos los yoes, que recoja en una vida todo aquello que se constituye temporalmente, y también todas las formaciones de todos los yoes, todos los yoes mismos en tanto que estos se constituyan por sí mismos? ¿Es pensable un yo que experimente la naturaleza y el mundo constituidos en común con todos los yoes finitos, con los ojos de estos yoes que contenga en sí todos sus pensamientos en tanto sus pensamientos, que actúe en el interior de todos como un yo que “crea” la naturaleza y el mundo en el sentido de la “idea del bien”?.” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage XLI, pp. 300 – 302 (68-69). Desde la *comprensión* del *otro* la mónada está en un eterno monólogo aunque sea la *mónada summa*. La última parte de la cita, cuando Husserl habla del sentido de la “idea del bien” actuado en el interior del yo por la mónada summa, nos permite recuperar cómo la idea de Dios contenida en el yo, tiene repercusiones para la razón práctica, tema ya apuntado en Kant.



proyectan, por la empatía, hacia el *otro*. La comunicación en Husserl es, por tanto, una proyección del sí-mismo o sólo un supuesto.

Pero volviendo a nuestro tema, no obstante que Husserl desde la empatía esboza nuevas líneas fenomenológicas de investigación respecto de la idea de *Dios* al situarla, en relación con el encuentro intersubjetivo, en un contexto de extrañamiento previo, situación que será aprovechada por Levinas para hablar de un nuevo modo de relación con el *otro*, sin embargo, en este encuentro intersubjetivo *reducido* dado entre mónadas, la idea de *Dios* presente en ellas, deja el extrañamiento como punto de partida y pasa a ser una *entelequia* que indica el telos o desarrollo ascendente de la conciencia constituyente llamada a la perfección:

“Dios no es simplemente la totalidad de las mónadas, sino que es la *entelequia* que se encuentra en la totalidad como idea del telos del desarrollo infinito, el de la humanidad como razón absoluta, entendida como lo que regula necesariamente al ser monádico y lo regula según una propia y libre decisión.”<sup>775</sup>

La idea de *Dios* como *entelequia* dada en la conciencia constituyente tiene fines prácticos, orienta la conciencia al bien. La resonancia kantiana ya anteriormente apuntada es evidente, resonancia a la que haremos hincapié nuevamente en los últimos textos de Husserl que traeremos a colación, los cuales nos dejarán entrever, brevemente, cómo entiende Husserl, desde la esfera originaria, la ética,<sup>776</sup> y cómo se articula en esta orientación al bien, la idea de *Dios*.

---

<sup>775</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LXII, pp 479 – 481 (65).

<sup>776</sup> Aunque Husserl en algunos escritos de su *fenomenología de la intersubjetividad* habla del amor ético (*étische Liebe*) indicando, desde el *tender* y la *comunidad* dados en éste, un modo de relación con el *otro* distinto de la *empatía*: “El yo es *polo* –para afecciones y acciones, como tal, es polo de la unidad del *tender* que se extiende por todo el fluir de la conciencia-. El *tender* en todas sus múltiples modalidades constituye la vida del yo; toda la intencionalidad [...] es una creación del *tender* y eventualmente del querer “consciente”. Sin embargo, si llego a un *tender* en comunión con otro, entonces vivo como si fuera yo en él y él en mí”. Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, num 9 pp. 172-175.(73). Sin embargo, en este momento, en la determinación de la *ética*, haremos referencia a lo que Husserl llama *práxis* en la *esfera originaria*, sacando las consecuencias de una *práxis* que en el yo brota de la *reducción intencional*, como el modo de relación que el yo establece con el *otro* en la fenomenología de Husserl. Por el contrario, el amor ético (*étische Liebe*), que veremos más adelante, el cual implica en Husserl un contacto responsable por el *otro*, incluye en este contacto connotaciones religiosas (cristianas): “Se nos pregunta si este amor [el amor ético] no es caso-límite y si no constituye el concepto de amor en todo sentido absoluto. Este amor así descrito es quizá el que asume sobre sí el pecado del otro. Estamos pensando naturalmente en el amor infinito de Cristo por todos los hombres y en el amor humano en general, que el cristiano debe suscitar en sí...”Idem (75). Connotaciones religiosas que son

Ya anteriormente afirmábamos en Husserl, desde la alusión hecha a los juicios volitivos y desiderativos, la existencia de una ética del bien conocido surgida de una experiencia construida y representada, experiencia reducida del yo que desemboca en una *práxis temática*:

“Esto significa que la apercepción, a través de la cual no pasa ningún indicio temático, se convierte en una intención temática, que tiende a desarrollarse en la forma de la experiencia temática, de *práxis temática*.”<sup>777</sup>

La actividad del yo sentiente y volente depende, pues, de una *práxis temática* construida desde la intención dada en la esfera originaria:

“Y la apercepción singular tiene una conexión universal; a través de la apercepción la intención, deviniendo temática, se esfuerza por penetrar en esta conexión, mientras entran en juego igualmente una actividad y una reactividad por parte del yo sentiente y volente.”<sup>778</sup>

Acerquemos ahora esta *práxis temática* descubierta en la esfera originaria del yo trascendental, a la determinación de la voluntad surgida en la teleología,<sup>779</sup> para desde la orientación al perfeccionamiento y al bien contenida en esta última, comprender aún más lo

---

introducidas también por Levinas en la fenomenología, para, desde su tradición religiosa (judaísmo), establecer un trato y un contacto con el *otro* más allá de la clausura del yo trascendental.

<sup>777</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LIII, pag. 441 – 442(70).

<sup>778</sup> Idem (70-71).

<sup>779</sup> Husserl habla de una teleología inmanente a la subjetividad trascendental como forma de todas las formas: “El despertar de la subjetividad total trascendental, el despertar de su inmanente teleología como la forma universal de su ser individual, como forma de todas las formas, en la cual se encuentra la subjetividad.” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, num 22, pp. 378-386.(79). Esta *forma* en la cual se encuentra la subjetividad es dada pre-ontológicamente en el yo, y desde ella, por el establecimiento de una meta reconocida como perfecta, se desencadenará la configuración de la ontología y la determinación de la voluntad hacia lo genuino en un progreso infinito que supera toda contradicción en la concordancia del yo consigo mismo, yo que descubre en este progreso infinito el sentido de la historia en su voluntad universal de ser: “Idea de un ente “el más perfecto de todos” en un progreso infinito, que supera las necesarias contradicciones del ente y elevado del tal manera al verdadero ser, a la concordancia consigo mismo, de un ente que se renueva en su verdad (“renovación”), hombre nuevo: 1. en la voluntad despierta hacia lo genuino., 2. en la intención de querer vivir según la idea del progreso, de querer ser un hombre nuevo en un eterno renovarse (siempre de nuevo repetirse). Sentido de la historia, sentido de la historicidad del yo singular dentro de la intersubjetividad que no se ha todavía despertado o que se ha despertado solamente en algunos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general. El sentido de verdad que en ella “vive”, está escondido en esa voluntad universal, trascendental (la voluntad “metafísica” de ser)...” Ibidem (78). La teleología como *forma* de todas las formas es pues una determinación ontológica de la voluntad que se orienta hacia la consecución de una meta perfecta superando toda posible contradicción en la concordancia del yo consigo mismo.

que Husserl entiende por ética, al tiempo que la idea de *Dios* se sitúa como fundamento último del querer y del desear del yo.

Para Husserl la constitución de la subjetividad trascendental incluye una orientación hacia su perfeccionamiento infinito como autoconservación<sup>780</sup> de sí:

“La constitución de sí de la subjetividad trascendental como ser ordenado al infinito hacia la “perfección” y hacia la verdadera autoconservación.”<sup>781</sup>

La tensión del yo hacia el perfeccionamiento está ligada al modo de entender la conciencia como flujo temporal, finalidad, desarrollo y perfeccionamiento continuo que permiten al yo superar sus contradicciones:

“El ser en contradicciones siempre nuevas, superación de las contradicciones. Siendo la subjetividad trascendental en la forma a ella necesaria de la mundaneidad [...] que quiere formarse [...] un mundo verdadero “sin contradicciones”, de aquí se deriva la necesidad de la toma de conciencia de sí en grados siempre más altos hasta la toma de conciencia de sí trascendental y la necesidad de su propio desarrollo sistemático.”<sup>782</sup>

La línea del desarrollo teleológico marcado en la conciencia, indica en el yo, la configuración ontológica y la voluntad de vida como autoconservación de sí:

“Esta línea de desarrollo, este proceso de desarrollo se inserta como función en la corriente universal de unidad y desarrollo de la teleología, que constituye el ser universal de la subjetividad trascendental como forma ontológica. Este proceso teleológico, el proceso de ser de la intersubjetividad trascendental<sup>783</sup> lleva en sí una universal “voluntad de vida”<sup>784</sup>...”

---

<sup>780</sup> La intervención voluntaria del yo en su personal contribución para la consecución del fin dentro de un esquema teleológico, es voluntad de ser, instinto egoísta de conservación desde donde se levanta una ética sin otro.

<sup>781</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, num 22, pp. 378 – 386. (77).

<sup>782</sup> Idem (77).

<sup>783</sup> Aunque Husserl desde el esquema teleológico pretende plantear una *orientación común* en la consecución del fin, sin embargo, no logra explicar cómo la voluntad del yo individual movida por la consecución de este fin dentro de la sincronía de una configuración ontológica, establece la intersubjetividad. De hecho Husserl en las citas que hemos traído a colación, afirma, que esta voluntad de ser que da sentido a la historia se despierta en ocasiones sólo en unos cuantos, cayendo en una especie de caudillismo, pues dónde queda la voluntad de los

Esta línea de desarrollo teleológico se encuentra en el yo como dada pre-ontológicamente, surgiendo pues, de su desarrollo, la configuración ontológica<sup>785</sup> que indica la meta desde donde es determinada la voluntad:

“Esta idea se encuentra en él como formada preontológicamente, como aquella que en el desarrollo ulterior a través de la reflexión recibe forma científica en la configuración de la ontología, y en cuanto idea ontológica puede llegar a ser un impulso para la voluntad, que de esta manera tiene su fin explícito y la forma explícita de la meta, del fin de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (intersubjetivos<sup>786</sup> que implican a toda la humanidad).”<sup>787</sup>

Así pues, la *práxis temática* de la esfera originaria del yo trascendental apuntada anteriormente desde el bien conocido, es unida a la determinación sufrida por la voluntad desde una meta formalmente establecida, reconocida como perfecta desde la orientación teleológica del yo. La intervención voluntaria del yo surge, pues, de la orientación teleológica

---

otros y su querer. Se impone pues, en Husserl, una ética y una política sin contradicción, es decir, sin la diferencia y el *otro*. La autoconservación del yo como voluntad, establece una lucha que lleva a la guerra.

<sup>784</sup> Idem (77).

<sup>785</sup> La conquista de la esfera originaria del yo trascendental no se limita sólo a un *objeto* conocido como *cogitatum* del *cogito*. Para Husserl la conciencia epistemológica no conoce sólo *objetos* en sentido kantiano, ésta tiene, más bien, una experiencia reducida del *mundo*, presentándose éste como el espacio sincrónico donde aparece lo indubitable apodíctico puesto por la conciencia. La cosa indubitable y el mundo donde aparece como totalidad, surge de la experiencia reducida del sí-mismo, dándose así, en Husserl, a partir de la experiencia reducida de la totalidad, una pretensión ontológica, derivándose el *ser* de la conciencia reducida del yo. Todo lo que es o el *ser* como totalidad es un *ser* experimentado y constituido por el sí-mismo: “Es tarea por lo tanto, de ésta, como de toda investigación fenomenológica –y toda investigación fenomenológica tomada en concreto es una investigación constitutiva– por un lado describir el sentido objetivo que aquí se constituye, como sentido originario del ser (lo que es aquí dado con certeza en estado de plenitud originaria) y, por el otro, de describir correlativamente el mismo proceso de plenitud subjetiva en la cual el sentido objetivo como realidad realizándose consecuentemente en el “como” subjetivo de su datidad, en la multiplicidad de sus “modos de aparición”, es concreto únicamente para el sujeto experimentante...” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LXII. Pp.479-481 (60). La esfera originaria reducida del yo trascendental es pues muy amplia, la teleología como forma de todas formas dada pre-ontológicamente en el yo nos permite entender las construcciones ontológicas como dependientes del yo trascendental, todo lo que es y la totalidad del ser, tienen su origen en la esfera originaria.

<sup>786</sup> Ya hemos indicado cómo desde los supuestos de la reducción del yo trascendental, es difícil alcanzar al *otro* por la clausura de su sincronía, de esta manera, el impulso de la voluntad dada desde la teleología, es voluntad ontológica de ser como autoconservación de sí, superación de la contradicción del *otro*, estado de guerra permanente. La ética fenomenológica de Levinas no describe un *ser-para-sí* sino un *ser-para-el-otro*, ética donde, ante la irrupción del *otro* más allá de la sincronía, el yo se dona, se da, pierde la vida. Recuerdese la idea ética judía contenida en el término redención (*go'el*) que Levinas introduce en la *substitución* y *expiación* antes estudiadas. Para Levinas, el encuentro con el *otro* se da antes de cualquier construcción ontológica surgida de la teleología.

<sup>787</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, num 22, pp 378–386. (78).

de perfeccionamiento y autoconservación egoísta de sí,<sup>788</sup> la cual supone, desde un encuentro intersubjetivo no explicado y no alcanzado, una ética sin *otro*.<sup>789</sup> Así pues, la intervención voluntaria del yo en su personal contribución para la consecución del fin dentro de un esquema teleológico, es voluntad de ser como instinto egoísta de conservación, donde el *otro* no aparece. La línea de desarrollo teleológico que abre la configuración ontológica, abre también el espacio de la libertad del yo donde éste pone su acto voluntario en la consecución de un fin conocido, formalmente establecido.

Es en esta determinación de la voluntad en su orientación al bien conocido como *práxis temática*, donde surge, nuevamente, en Husserl, la idea de *Dios*:

“Dado lo anterior. ¿se puede decir que esta teleología con su facticidad originaria, tiene su fundamento en Dios?”<sup>790</sup>

Siguiendo el argumento teleológico de desarrollo del yo hacia su perfeccionamiento, *Dios* sería el fundamento último de la construcción eidético-teleológica. Esta construcción eidética de finalidad y desarrollo que orienta al yo al perfeccionamiento en su voluntad individual de ser, tiene su fundamento último en *Dios*. *Dios* es, por tanto, el fundamento eidético de toda finalidad y de toda construcción teleológica que orienta la voluntad del yo. El bien práctico brota pues del *ur* originario surgido de la reducción, el cual se abre a una teleología sincrónica dentro del flujo temporal de la conciencia cuyo fundamento último es *Dios*. Husserl no propone, por lo tanto, una demostración de la existencia de *Dios*, pero ofrece pruebas indirectas que parten de constataciones de carácter ético como teleológico.

Así pues, la ética del bien conocido como *práxis temática* unida a la determinación teleológica de la voluntad en la consecución de un fin, nos descubren una ética de la

---

<sup>788</sup> El flujo sincrónico de la conciencia abre el espacio para la acción. El espacio abierto por la reducción para la representación, es el espacio de la acción representada, campo de la libertad del yo, teleología de la forma. La reducción del yo trascendental constriñe la acción del yo, a sí-mismo aún en las construcciones ontológicas.

<sup>789</sup> En la supuesta intersubjetividad, el yo en el encuentro con el *otro* establecería las redes para su propia autoconservación: “La voluntad absoluta universal que vive en todas las subjetividades trascendentales y que hace posible al ser individual-concreto de la subjetividad total trascendental, es la voluntad divina, la cual presupone, sin embargo, toda la intersubjetividad, no en el sentido que esta última precede a la primera y sea posible sin ella (y ni siquiera en el sentido en que el alma presupone el cuerpo) sino como estratos estructurales, sin los cuales esta voluntad no puede ser concreta”. Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität...* pp.378-386. (81). El encuentro con el *otro* no antecede pues, la constitución del yo, más bien la intersubjetividad sería el estrato estructural donde la voluntad de ese yo se hace concreta. Para Husserl el yo es primero y el *otro* un medio para su concretización. Para Levinas, por el contrario, es el encuentro con el *otro* el que antecede y constituye al yo.

<sup>790</sup> Idem (85).

autoconservación del yo, una ética sin *otro*, donde la idea de *Dios* que regula el comportamiento no aparece en un exceso fenomenológico, más bien, la idea de *Dios*, es una inferencia dentro de la sincronía del yo que justifica la clausura egoísta del sí-mismo. Se da, por tanto, una ética sin *otro* pero con *Dios* como idea justificativa, donde el detonante del comportamiento ético del yo no es el *otro* sino el sí-mismo, donde la bondad del acto surge de la determinación del yo, y no de lo determinante del encuentro con el *otro*, donde *Dios* es una inferencia lógica y justificativa del acto egoísta del yo, quedando así, en el olvido, el extrañamiento previo descubierto para esta idea en la empatía.

Después de este recorrido por algunos textos donde Husserl toca de manera tangencial el tema de la idea de *Dios*, podemos concluir que Husserl se mueve fundamentalmente en estos textos, en el modelo *racional* y *teológico* a la hora de abordar este problema. De esta manera, la idea de *Dios* situada al final del proceso teleológico como determinante de la voluntad del yo orientada hacia un fin, se desdobra como diferenciación de lo idéntico dentro de la totalidad sincrónica del sí-mismo, y en este sentido, la aparición de la idea de *Dios* en el pensamiento de Husserl es semejante a la que ocupa la misma idea en el pensamiento de Kant, para el cual, la idea de *Dios* surgida más allá del entendimiento, en la razón, tiene como finalidad la unidad total y sistémica del pensamiento, postulado de la razón que no rompe la unidad del yo sino que la afianza, teniendo al mismo tiempo, esta idea, efectos para la razón práctica.

No obstante lo anterior, encontramos también, en Husserl, los esbozos de otra manera de abordar el problema de *Dios*, manera que hemos denominado *fenomenológica*. Así, al introducir Husserl la idea de *Dios* justo en el momento en que investiga sobre la empatía dada en la intersubjetividad, junto con el instante de extrañamiento previo dado en dicha relación, se acerca, desde este extrañamiento, al esquema fenomenológico de exceso contenido en esta idea por la inadecuación de un dato originario otro que la conciencia,<sup>791</sup> exceso desde el que Levinas iniciará su crítica fenomenológica desde la idea de *Infinito*, *Infinito* que desarticula la sincronía temporal del yo y que permite la emergencia de la subjetividad constituida desde

---

<sup>791</sup> La no adecuación de la evidencia dada en la idea de *Dios* también es una vivencia, pero una vivencia no reducida del todo pues, excede, la esfera originaria del yo. La estructura fundamental de la idea de *Dios* como vivencia es su no-adequación a la esfera originaria, lo cual, permite plantear la trascendencia en el yo trascendental. La idea de *Dios* no sería, por tanto, una ficción heurística al estilo kantiano, válida únicamente para el uso regulativo del conocer, más bien sería una realidad no última, sino primera. Por tanto, el acto religioso tiene sus características peculiares que no son absolutamente de tipo psicológico, pues tienen un singular valor noético y pertenecen a la conciencia de manera constitutiva.

la irrupción diacrónica del *otro*. Levinas explicará la intersubjetividad o encuentro con el *otro* desde el exceso fenomenológico contenido en la idea de *Infinito*, superando el encuentro analógico empatizante nacido del sí-mismo con el que Husserl pretende explicar dicha relación. No obstante, Husserl nos ha permitido afirmar que el problema de *Dios* es en realidad el problema intersubjetivo de encuentro con el *otro*, postura que se afianza en Levinas. Sin embargo, antes de entrar a estudiar la idea de *Dios* en el filósofo de Kaunas, intentemos rastrear la idea de *Dios* en el pensamiento de Heidegger, para completar así a los tres filósofos propuestos en el inicio de este cuarto capítulo, con quienes se contrastará el pensamiento de Levinas, propiciando así, la crítica al sujeto surgido de la modernidad.

### C) El ser y *Dios* como problema metafísico

Para Heidegger la metafísica tradicional puso siempre a un ente determinado en lugar del ser en cuanto tal, cayendo en el olvido del ser por la centralidad que adquirió siempre la conciencia, así, tal pensamiento se quedó en lo óntico en lugar de avanzar a lo ontológico del ser en cuanto tal. Heidegger emprende, por tanto, una destrucción de toda la metafísica precedente, con el deseo de alcanzar una auténtica ontología fundamental. Para lograr esto, hace primeramente una interpretación del existente humano como *Dasein*. Es el mismo punto de partida de la modernidad, el yo, el que Heidegger toma sin más como evidente, pero ese yo como *Dasein* no es ya conciencia, sino ser-en-el-mundo interpretado en el siendo de la temporalidad en que el ser se desenvuelve. Así, para Heidegger el existente es antes que el pensar, el pensar es sólo un modo de existir del existente, lanzándose así, pues, a la búsqueda de aquel ser por el cual todo es, incluso el sujeto y el pensar. Cuando Heidegger afirma que la esencia del *Dasein* es la *existencia*<sup>792</sup> impone una variación lingüística en el modo extraño de escribir la palabra *existencia*, no escribe ya «existencia» (*existenz*) sino «ex-istencia» (*Ek-sistenz*), con ello quiere expresar que el ente no está jamás sin el ser dándose en él como un éxodo de sí (*Ausstand in das Sein*) en el que el ente no descansa en sí-mismo en su «insistencia», sino que siempre es excéntrico. De esta manera, para Heidegger lo específico del hombre, lo que le hace ser hombre es el acoger en su seno al ser, proyectarse e incrustarse en el ser, existir. Todo lo contrario a lo planteado por la

---

<sup>792</sup> “La “esencia” del “ser ahí” está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son por ende “peculiaridades” “ante los ojos” de tal o cual “aspecto”, sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo eso.” Heidegger M., *El Ser y el tiempo*, F.C.E. México, 1998, pag. 54.

metafísica tradicional para la cual el yo era un recopilante formal dirigido siempre hacia dentro de sí mismo. Ahora pues, por el movimiento excéntrico del ente al *ser*, el yo sólo es, expulsándose de sí y adicionándose al *ser*, indicándose para el yo, desde la ontología, una salida de sí.<sup>793</sup> Heidegger se levanta pues contra todo subjetivismo metafísico que somete al *ser* al yugo de la idea desde un *intellectus* activo y creador que contiene an sí la medida de todo, y que lleva más bien al olvido del *ser*,<sup>794</sup> cuestiona pues, la unidad total y sistémica del

---

<sup>793</sup> El movimiento excéntrico del ente al *ser* como salida de sí, donde el yo se descubre dependiente de la ontología, es parecido al movimiento excéntrico del yo hacía afuera de sí, hacia más allá del *ser*, provocado por la irrupción de la idea de Dios como *Infinito*. ¿No será la cuestión ontológica del *ser* desarrollada en Heidegger también una cuestión de referencia a Dios, de referencia al mismísimo «*ipsum esse*»? Ya en otros momentos la idea de Dios como ideal de razón ha indicado el rumbo hacia la ontología, así sucedió entre Kant y Hegel, pues la ontología de este último se encuentra vinculada a la *Theologia rationalis* desarrollada por Kant en la última parte de *la Crítica de la razón pura*, y así sucedió también en la filosofía medieval cristiana aristotélico-tomista, donde el estudio del *ser* desemboca en una teología natural o teodicea. *Teología* y *ontología* han aparecido pues vinculadas. Sin embargo, para Heidegger la problemática del *ser* no desemboca, en lo absoluto, en el problema teísmo-atéismo, se mueve más bien en el momento previo de la *nada* (cfr. el capítulo segundo de ésta tesis donde al hacer un estudio de la llamada *Creatio* de Gn 1,1-2 hablamos de la *nada* (*tohu wa-bohu*) como supuesto de los entes creados. Allí también hablamos del *supuesto* encontrado antes del mundo en Rosenzweig y en Levinas, siendo para éste último el supuesto del ente, lo radicalmente *Otro* (*°Iohim-yhwh*). Ahora aquí en Heidegger, el supuesto es la *nada* como indeterminación pura del *ser* desde donde se determinarán, bajo la luz (*°dr*) del *ser*, todas las cosas, situándose la experiencia óptica de *ser* en el ente a partir de la *nada* como pura indeterminación, no alcanzándose así la trascendencia del encuentro con lo radicalmente *Otro*, por eso el problema del *ser* en Heidegger no es pues un problema de encuentro ético. Finalmente agregar en este largo paréntesis, que Heidegger a su vez encontrará en el *nihilismo* de Nietzsche desde la frase ¡Dios ha muerto!, la búsqueda de un supuesto y al menos, en su parte inicial, una crítica a la metafísica. En todos estos pensadores mencionados, por la búsqueda del *supuesto*, se da en el yo un movimiento ex-céntrico que nos lleva o, a la indeterminación de la nada o al encuentro ético.), pues lo primero que se tiene que conquistar es el *ser* en cuanto tal en su pura indeterminación. Por otro lado, desde la pregunta inicial hecha sobre la similitud de la cuestión ontológica del *ser* con la idea de Dios como «*ipsum esse*», y el *Infinito*, agregar que hay diferencias muy marcadas entre *Infinito* y *ser*, y entre *Infinito* e «*ipsum esse*». La diferencia fundamental entre el primero y los segundos es la distinta temporalización del tiempo que cada uno supone, así la salida del ente al *ser* en Heidegger permanece en la inmanencia de la sincronía, siendo la sincronía del tiempo impuesta como horizonte del *ser* lo que impide a Heidegger la trascendencia. De igual manera, la idea de Dios como «*ipsum esse*» surge y aparece en su forma teológica de estudio y en el esquema teleológico que orienta el sentido último del yo al bien, en la sincronía de la representación quedándose en la inmanencia. El *Infinito*, por el contrario, irrumpe en la trascendencia desde la fluencia de un tiempo temporalizado como diacronía, más allá del *ser* y del mundo reducido del yo, es ruptura de la clausura, *encuentro*. Para Levinas el tema fenomenológico de la idea de Dios en nosotros es el tema del encuentro ético con el *otro*, posibilidad de la ruptura del yo más allá de su clausura. Así pues, la filosofía de Heidegger y la filosofía de Levinas son filosofías del *supuesto* como constituyentes del yo, Heidegger lo encuentra en el *ser*, Levinas en lo radicalmente *Otro*, para el primero el *ser* indica cierto excentricismo en el yo, sólo que al pensar ésta salida desde los mismos supuestos de que parte la subjetividad metafísica que critica (la sincronía del tiempo y el espacio de la representación) sigue pensando al *ser* desde el yo criticado, siendo la salida del yo al *ser* la amplitud de la sincronía, su ensanchamiento. El *ser* de la ontología a lo idea de Dios como idea de la razón no indican en el yo una salida. Por el contrario, la pretensión de Levinas desde la idea de *Infinito* que irrumpe en la diacronía, es indicar en el yo su ruptura y salida como momento ético más que epistemológico u ontológico.

<sup>794</sup> El *ser* nunca será posesión del concepto, instrumento mental cuya insuficiencia es evidente. ¿No es esta incontinencia del *ser* en la idea, la misma incontinencia del *Infinito* en el yo? La respuesta es no, el *ser* es el ensanchamiento totalitario de la sincronía de la idea, sincronía que deja al yo para abarcarlo todo. La totalidad de la sincronía temporal del *ser* marca efectivamente la limitación de la idea del yo, pero ambos se mueven en los mismos supuestos temporales. El *Infinito*, por el contrario, es ruptura de la sincronía del yo y del *ser*, su superación.



pensamiento desdoblada como diferenciación de lo idéntico dentro de la sincronía inmanente del yo, cuestionando también, por tanto, desde su postura, la incondicionalidad del *ente supremo* alcanzada desde el sí-mismo por inferencia lógica que afianza y refuerza la unidad sincrónica y totalitaria del yo. El problema de *Dios* en Heidegger será, pues, un problema vinculado a la crítica de la metafísica. La crítica a la metafísica dada en Heidegger también es la crítica a la idea de *Dios* dada en el yo en su pretensión de totalidad. Dicha crítica es desarrollada por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik)*,<sup>795</sup> en *¿Qué es Metafísica? (Was ist Metaphysik?)*<sup>796</sup> y, para nuestro tema, fundamentalmente, en *Caminos de Bosque (Holzwege)*,<sup>797</sup> donde en un comentario a la frase de Nietzsche «Dios a muerto», Heidegger nos deja entrever su postura ante el problema metafísico de *Dios*. *Dios* para Heidegger será, pues, un problema metafísico como construcción última del yo en su pretensión de contener y derivar de sí hasta el ser supremo. Detengámonos pues, en la interpretación que Heidegger realiza de la frase de Nietzsche ¡*Dios ha muerto!* en la última obra citada, interpretación en la que, desde el nihilismo, se desencadenará una crítica a la postura ya vista de Kant y Husserl respecto a la teleología donde estos últimos enmarcan metafísicamente la idea de *Dios*, al tiempo que dicha interpretación nos permitirá descubrir también, la concepción dada en Heidegger respecto de la idea de *Dios* y su relación con el *ser*, relación dada no desde la teleología del yo como causa final, sino que al presuponer Heidegger en la determinación de lo óntico la indeterminación del *ser* como su supuesto, recuperará en la idea de *Dios* como supuesto de todo, la causalidad eficiente, siendo pues ésta última el punto de contacto entre el *ser* y *Dios* en la filosofía de Heidegger.

Así pues, el tema de *Dios* Heidegger lo aborda en su crítica a toda metafísica, desde el nihilismo nietzscheniano contenido en la frase ¡*Dios ha muerto!*. Para Heidegger la frase de Nietzsche y su desembocadura en la nada, indica el proceso histórico dado en la metafísica de occidente como superación del yo, y como superación de su mundo representado desde la voluntad de poder. Nietzsche le ayuda a descubrir a Heidegger, que al mundo metafísico construido por el yo como representación, le corresponde una voluntad de dominio. Voluntad de dominio que permanece en el yo aunque el mundo representado se

---

<sup>795</sup> Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, (1929), Edición de F.W. v. Herrmann, Ga., tomo 3, 1991. *Kant y el problema de la metafísica*, ( traducción española de G. Ibscher Roth, F.C.E. México, 1986.)

<sup>796</sup> Heidegger M., *¿Qué es metafísica?*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1967, 112 pp.

<sup>797</sup> Heidegger M., *Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984. *Caminos de Bosque*, (traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 279 pp.)

derrumbe y caiga en la nada. Así, la frase de Nietzsche *¡Dios ha muerto!* marca el final de un mundo metafísicamente representado y afirma la permanencia del yo en su voluntad de poder. La frase de Nietzsche, para Heidegger, es antimetafísica y metafísica al mismo tiempo, antimetafísica en cuanto indica el desmoronamiento y la caducidad de un mundo representado desde el yo, metafísica en cuanto que no obstante el derrumbe del mundo como representación y la consiguiente pérdida de sentido, el yo permanece, para Nietzsche, como voluntad de dominio. Para Heidegger, pues, Nietzsche descubre la lógica interna de la metafísica occidental y de su proceso histórico, así, la proclamación hecha de la muerte de *Dios* indica el final de una etapa en el reprocesamiento del yo, indica la caída del mundo suprasensible con la consiguiente pérdida de sentido que lleva a la nada como punto de partida de la re-creación del yo. *Dios*, pues, indicaría el sentido en la *forma teleológica* como forma de todas las formas construida en la metafísica del yo,<sup>798</sup> su muerte implicaría la ruptura de la forma y la caída en la nada por la pérdida de orientación. Hay voluntad de vivir en la permanencia del yo, pero no hay rumbo en el imaginario suprasensible de la representación. Desde la metafísica, *Dios* aparecería en el mundo construido desde la representación suprasensible indicando el sentido dentro de la inmanencia del yo. La relación metafísica del yo con la idea de *Dios* se da desde la teleología, así, *Dios* como idea, como inferencia última dada en la forma teleológica, indicaría el sentido último del mundo representado, sería la razón de ser, como causa final, de la razón práctica del yo, sentido de todo actuar. Proclamar, por tanto, su deceso, es borrar el horizonte y caer en el sin-sentido de la nada.

---

<sup>798</sup> Ya hicimos mención de la *teleología* como *forma* de todas las formas dada preontológicamente en la metafísica del yo, cuando estudiábamos el tema de *Dios* en Husserl. En la metafísica occidental se deriva todo del yo: ente, *ser* y *Dios* están bajo los límites de este yo dentro de la forma teleológica como forma de todas las formas. En esta última no sólo aparece el fenómeno puesto por el entendimiento o las ideas de la razón, sino también el mundo de la vida constituido desde el simple objeto conocido hasta la forma ontológica más compleja que el yo pueda contruir, construcción en la cual se coloca al ser supremo como orientador del accionar del yo: “Esta idea se encuentra en él como formada preontológicamente, como aquella que en el desarrollo ulterior a través de la reflexión recibe forma científica en la configuración de la ontología, y en cuanto idea ontológica puede llegar a ser un impulso para la voluntad, que de esta manera tiene su fin explícito y la forma explícita de la meta, del fin de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (intersubjetivos que implican a toda la humanidad).” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, num 22 pp. 378–86.(78). La filosofía occidental desde su pensar epistemológico ha constreñido al *ser* a la metafísica del yo. Heidegger estará en contra de esta metafísica, pues para él es el *ser* el que constituye al yo, y el que le permite al *Dasein* ser su pastor desde la apertura de la historicidad de su ser-en-el-mundo, devenir de la historicidad por donde se desliza la temporalidad del *ser*. Heidegger crítica pues al *ser* en el yo y la voluntad de *ser* de ese yo desde una teleología como forma de todas las formas, teleología que coloca a *Dios* al final del proceso como orientante de la actividad del yo y como garante de su construcción ontológica.

Apuntemos también ya desde ahora, que la nada del sin-sentido en que cae el yo desde la proclamación de la muerte de *Dios*, este vaciamiento metafísico del sí-mismo, es un punto de contacto dado entre Heidegger y Nietzsche, la nada como punto de partida de la recreación del yo, será, para el primero, la nada de la indeterminación pura del ser.<sup>799</sup> Así, para Heidegger, la historia de la metafísica narrada desde el nihilismo es la historia velada del *ser*, *ser* desde el que, desde la indeterminación pura de la nada como causa eficiente, se determinará todo lo óntico. El verdadero acto creativo como salida de la nada se da, pues, desde el *ser* y no desde el yo. El yo, desde la nada, depende del *ser* para su determinación. Heidegger descubre pues, en la historia nihilista de la metafísica, la permanencia del *ser* y no la permanencia del yo, convirtiendo así la voluntad de poder, en voluntad de *ser*. La voluntad óntica de dominio del yo surgida desde la nada, pasa a ser, para Heidegger, voluntad ontológica del *ser* en la afirmación de su *conatus essendi*, donde la voluntad de poder en el *conatus essendi*, describirá, cierta *ética ontológica* de permanencia en el *ser*, tal como propondremos más adelante.<sup>800</sup> Así pues, para Heidegger la proclamación nihilista de la muerte de Dios como crítica de toda metafísica, permite la asunción ontológica del *ser* desde la nada y, nos descubre, la manera egoísta y dominadora de actuar de ese *ser* desde su *conatus essendi*.

La crítica de Heidegger a la idea de *Dios* desde Nietzsche, es la crítica a la idea de *Dios* como orientadora de la voluntad del yo en la necesidad metafísica de ser el yo él mismo. Si *Dios* ha muerto no hay orientación, no hay sentido, no hay fin no hay nada. Por el contrario, para Heidegger, el *ser* no necesita del yo ni de *Dios* para ser, él es en la nada, él

---

<sup>799</sup> La frase de Nietzsche *¡Dios ha muerto!* le parece a Heidegger extraordinariamente antimetafísica y demoleadora del yo como ente y de sus construcciones metafísicas, frase que lleva a la *nada* como punto de partida, recuperándose así, un nuevo principio de la filosofía que para Heidegger es el *ser* en su pura *indeterminación*. Heidegger reprochará a Nietzsche no haber aprovechado de manera adecuada la *nada* como nuevo punto de partida filosófico, al introducirla de nuevo en terreno metafísico, por ser esta, el punto de arranque de la voluntad de dominio del yo.

<sup>800</sup> A nuestro juicio, Heidegger no sólo aproxima a Nietzsche a su radio filosófico por el nihilismo antimetafísico que se afirma en la frase: *¡Dios ha muerto!*, sino que también la *voluntad de dominio* a la que accede Nietzsche, después de su recorrido hasta la *nada*, representa, para la filosofía de Heidegger, una cierta *ética del ser* en el *conatus essendi* implícito en el acto ontológico de ser el *ser* él mismo. La orientación y sentido al *ser* no la puede dar algo exterior al ser mismo, pues más allá del *ser* nada existe. Sin embargo, el *ser* en sí, tiene un fin, la conservación de sí como poder y dominio. La voluntad óntica de dominio del yo descubierta por Nietzsche se convierte en voluntad ontológica del *ser* en la afirmación y preservación de sí por su *conatus essendi*. La voluntad de ser del *ser* reflejada en el mismo acto ontológico por el cual el *ser* es, se refleja también en el *ser* del Dasein como voluntad de dominio y afirmación de sí, la historicidad del Dasein en su ser-en-el-mundo también es voluntad de ser como acto ontológico. Nietzsche describiría en su voluntad de dominio, el poder implícito al *ser* en su *conatus essendi*, teleología del *ser* como autoconservación inmanente de sí, desaparición del *otro* y de la responsabilidad por él, y por lo tanto, *ética autorreferente del solipsismo* como preservación y señorío del *ser* en su eterno retorno.

simplemente es en la inmanencia indeterminada de su sincronía, indeterminación en la que, como ya hemos dicho, la voluntad de ser en el *ser* se da en el mismo acto ontológico de ser el *ser* el mismo. En la inocencia del *ser* donde no hay fin o sentido dado por el yo, no hay *Dios* que indique el camino sino sólo *ser* y voluntad de ser, poder, *conatus essendi* o simplemente *ser* uno y único, ensimismamiento del *ser* como fin de sí, no hay pues ni teleología, ni necesidad inferida de *Dios*, ¡*Dios ha muerto!*. Así, *Dios*, como causa final en Heidegger, sería un concepto metafísico derivado del ente, y, por lo tanto, subordinado al *ser*, pues primero es el *ser* antes que la idea metafísica del yo y antes que cualquier concepto metafísico derivado del ente, por tanto, antes que el ente y *Dios* como su causa final, está el *ser* en su indeterminación, indeterminación desde la que se determinará todo lo óntico como su causa eficiente.

Colocar a *Dios* al final del proceso teleológico construido metafísicamente desde el yo, es poner al yo como supuesto de *Dios*. La muerte de *Dios* para Heidegger proclamada desde Nietzsche y la consiguiente caída en la nada, es la muerte del yo como supuesto de todo y la ascensión del *ser*. La recuperación del *ser* desde la nada como supuesto de lo óntico, permitirá a Heidegger recuperar la relación con la idea de *Dios* más allá de la teleología en donde ésta idea es metafísicamente encorsetada. Así, la nueva relación con la idea de *Dios* recuperada desde el *ser* como supuesto de la totalidad de lo óntico, se dará, no desde la teleología, sino desde la precedencia dada en el *ser* sobre lo óntico a la manera de la casualidad eficiente. Heidegger pensaría a *Dios* no ya desde las construcciones metafísicas del yo, sino desde la indeterminación pura del *ser*, acercándose así, a una concepción más teológica<sup>801</sup> de la idea de *Dios* que como inferencia lógica.<sup>802</sup> Entremos ahora a una explicación más detallada de lo dicho hasta este momento, tomando como hilo conductor de dicha explicación, la pregunta que interroga sobre lo que Heidegger entiende por metafísica. Desde la respuesta a este cuestionamiento nos iremos acercando a la postura de Heidegger respecto de la idea de *Dios* como superación de la idea metafísica del mismo. No olvidemos pues, que la crítica a la metafísica dada en este pensador, es la crítica a la idea de *Dios* contenida en el yo teleológicamente.

---

<sup>801</sup> En la teología desarrollada en el medievo cristiano se dio un modo de estudiar a *Dios* desde el *ser* en la teodicea. El *essere* se aproxima a la explicación racional de la revelación. En Heidegger, como más adelante veremos, encontramos al menos la secuencia de un camino parecido.

<sup>802</sup> Levinas por su parte va a proponer desde la idea fenomenológica de *Dios* como *Infinito* una salida del *ser* y del yo trascendental.

¿Qué es metafísica?, el comentario a la frase de Nietzsche *¡Dios ha muerto!* es uno de los momentos en que Heidegger responde a esta pregunta. En Dicho comentario Heidegger define a la metafísica como:

“En lo que sigue, la metafísica siempre será pensada como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad...”<sup>803</sup>

Es en esta *totalidad* como verdad de lo ente en cuanto tal, como construcción ontológica dependiente del yo mencionada por Heidegger para la metafísica, donde encontramos la *forma teleológica* antes mencionada como forma de todas las formas dada en el yo. En las afirmaciones sobre esta *forma* vistas cuando estudiábamos el problema de *Dios* en Husserl, pudimos entrever cómo el yo va entretejiendo su mundo de la vida, dándose el yo, desde esta construcción ontológica nacida de sí, un sentido.<sup>804</sup>

Esta verdad de lo ente en cuanto tal, con la que Heidegger define a la metafísica, está conformada en su estructura fundamental, por un mundo sensible y un mundo suprasensible:

“...la [...] metafísica, siempre que supongamos que bajo este nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se encuentra dividido entre mundo sensible y mundo suprasensible y en el que el primero está soportado y determinado por el segundo.”<sup>805</sup>

Es en este mundo suprasensible que como verdad y totalidad de lo ente determina y da sentido al mundo fáctico<sup>806</sup> del yo, donde se encuentra, para la metafísica occidental, la idea

---

<sup>803</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pag. 157.

<sup>804</sup> Traigamos a colación un texto que mencionábamos entonces: “Esta línea de desarrollo, este proceso de desarrollo se inserta como función en la corriente universal de unidad y desarrollo de la teleología, que constituye el ser universal de la subjetividad trascendental como forma ontológica. Este proceso teleológico, el proceso de ser de la intersubjetividad trascendental lleva en sí una universal “voluntad de vida”...” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, num 22, pp. 378–386.(77). Como se puede apreciar este texto de Husserl recoge ya para el sujeto, elementos que Heidegger destacará en Nietzsche para el yo como la “voluntad de vida”, voluntad de poder que en Nietzsche permanecerá intacta aunque la forma teleológica como mundo suprasensible del yo se venga abajo y se caiga en el sin-sentido de la nada.

<sup>805</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pag. 165.

<sup>806</sup> Se entiende aquí por mundo fáctico el mundo sensible, mundo cambiante, aparente e irreal, opuesto al mundo suprasensible: “Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente e irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá. Si como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible “mundo físico” en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico.” *Ibidem* pag. 162.

de *Dios*, idea que para Heidegger designa siempre en Nietzsche el mundo suprasensible y su sentido:

“Pero tampoco cabe la menor duda –y es algo que se debe pensar de antemano– de que los nombre Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real.”<sup>807</sup>

En la metafísica occidental la idea de *Dios* es, pues, colocada en el mundo suprasensible como dadora de sentido. Recordemos a este respecto el lugar que dicha idea ocupaba dentro de la forma teleológica construida por el yo de la que habla Husserl, la idea de *Dios* como inferencia lógica es colocada dando sentido a la actividad del yo al final del proceso teleológico.

Sin embargo, Heidegger desde Nietzsche, descubre algo que es esencial a toda construcción metafísica, la congenita descomposición y decadencia del mundo suprasensible:

“La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen. Llamamos a esta caída esencial de lo suprasensible su descomposición.”<sup>808</sup>

En la famosa frase de Nietzsche *¡Dios a muerto!*, Heidegger descubre este mal congenito. La proclamación de la muerte de *Dios* anuncia que la construcción suprasensible y su influencia histórica a llegado a su agotamiento, anuncia también, dicha proclamación, la pérdida de sentido y la consiguiente irrupción de la nada:

“Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de

---

<sup>807</sup> Idem.

<sup>808</sup> Ibidem 165.

construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse... «¿No erramos a través de una nada infinita?». La fórmula «Dios a muerto» comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes», se encuentra ante la puerta.»<sup>809</sup>

Esta llegada a la nada por la caída del mundo suprasensible y representacional ante la proclamación de la muerte de *Dios*, no es para Heidegger sólo una contingencia, el nihilismo pensado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente:

“Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito del poder...”<sup>810</sup>

No obstante, para Heidegger aunque Nietzsche nos descubre por su llegada a la nada, la lógica de la metafísica Occidental como movimiento dialéctico y autorreferente de superación del yo, sin embargo el mismo Nietzsche no logra superar esta lógica:

“Sin embargo, como reacción, permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo. El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica...”<sup>811</sup>

Así pues, para Nietzsche se viene abajo el mundo suprasensible construido metafísicamente, se viene abajo el mundo como representación, pero el yo metafísico permanece en el devenir<sup>812</sup> de la nada como “voluntad de dominio”.<sup>813</sup>

---

<sup>809</sup> Ibidem 162–163.

<sup>810</sup> Ibidem 163.

<sup>811</sup> Ibidem 162.

<sup>812</sup> En la palabra *devenir* se pudiera apreciar cierta concepción del tiempo en Nietzsche, sin embargo, más allá de significar una sucesión diacrónica de un tiempo que se desliza y pasa, significa, más bien, la permanencia de lo ente en la nada alcanzada como *ente percipiens et appetens*: “La palabra devenir, sola y sin determinar, no significa aquí, ni en general en el lenguaje de los conceptos de la metafísica de Nietzsche, algún modo de fluir

“Nietzsche piensa ese dominio en tanto que rasgo fundamental de todo lo efectivamente real, es decir, en un sentido amplio, de lo ente. Eso que determina de este modo a lo ente en su essentia lo concibe como «voluntad de poder».”<sup>814</sup>

Esta «voluntad de poder» que metafísicamente permanece no obstante la pérdida de sentido por la caída del mundo suprasensible, recupera en el yo el valor<sup>815</sup> vida como conservación y aumento de ésta<sup>816</sup> en el devenir histórico que provoca la llegada a la nada:

“«El devenir» es, para Nietzsche, «la voluntad de poder». La «voluntad de poder» es por tanto el rasgo fundamental de la «vida», palabra que Nietzsche también usa a menudo en un sentido amplio que la

---

de todas las cosas, el mero cambio de los estados, ni tan siquiera alguna evolución o desarrollo indeterminado. «Devenir» significa el tránsito de una cosa a otra, ese movimiento y movilidad que Leibniz llama en su Monadología *changements naturels* y que domina a través del *ens qua ens* esto es del *ens percipiens et appetens*” Heidegger M. *Caminos de Bosque...* pp.171-172. El devenir en cada llegada a la nada, es un dominio del yo.

<sup>813</sup> Aunque en Nietzsche se cae el mundo como representación y emerge la voluntad como vida en la “voluntad de poder”, sin embargo, en esta voluntad de dominio a la que se llega por la caída en la nada, permanece el yo y la representación, pues la “voluntad de poder” en la conservación y aumento de la vida se orientará por el “punto de vista” del yo, es decir, por la sincronía representativa de este último. La muerte de *Dios* no es la muerte del yo sino su permanencia.

<sup>814</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque...* 172.

<sup>815</sup> La caída de las metas y los ideales como derrumbe de lo suprasensible, es la caída en el yo del mundo como representación. La nada a la que se llega permite, desde el yo que permanece, la asunción del mundo como voluntad, voluntad orientada al valor. Este último es definido por Nietzsche como: “El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las *condiciones de conservación y aumento* por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir.” Heidegger M., *Caminos de Bosque...* pag 170. La caída del mundo suprasensible como representación, no es la caída del representar, pues el valor surge del “punto de vista” del yo: “...en cuanto punto de vista, dicho concepto es planteado siempre por un mirar y para él. Este mirar es de tal naturaleza que ve en la medida que ha visto; que ha visto en la medida en que ha situado ante sí, ha representado a lo vislumbrado como tal y, de este modo, lo ha dipuesto”. Idem. El valor es pues dado desde el “punto de vista del yo”, y, por lo tanto, desde la representación formal para conservación de su vida, es pues, un valor egoísta que nace de la conciencia del yo, de la sincronía de su mirada escudriñadora y representacional: “Se inicia un «estado intermedio» en el que se manifiesta, por un lado, que la realización efectiva de los valores hasta ahora supremos no se cumple. El mundo parece carente de valores. Por otro lado, en virtud de esta concienciación, la mirada escudriñadora se orienta hacia la fuente de la nueva instauración de valores...” Ibidem, p.168. De esta manera, “la visión es en cada caso, visión de una mirada vital que domina sobre todo ser vivo”. Ibidem p.171. Así, dentro de la metafísica, *Dios*, como valor, sería un punto de vista del ente sujeto al devenir, que como valor aumenta y conserva la vida del ente dentro de la inmanencia de la totalidad de lo ente.

<sup>816</sup> La “voluntad de poder” de la que habla Nietzsche como rasgo fundamental de la vida, lleva implícito, desde la conservación y aumento de esta última, el *conatus essendi* de su propia preservación. La transvalorización dada en Nietzsche con la consiguiente inversión de todos los valores, hace que la idea de *Dios*, no obstante el lugar que ocupe en esta transvalorización, esté abocada a la preservación egoísta del yo. Por el contrario, la idea de *Infinito* en Levinas como idea de *Dios*, al no ser puesta por el yo, rompe la clausura de este último, abriéndolo así, no al cuidado de la propia vida sino al cuidado de la vida del *otro*. En Levinas el dominio histórico de la circunstancia como voluntad de dominio esta precedido de la inmediatez del encuentro con el *otro*. En Levinas pues, desde la idea de *Dios*, no es primero el cuidado de la propia vida, sino el cuidado de la vida del *otro*.



pone al mismo nivel que el «devenir» dentro de la metafísica. Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio, significan en el lenguaje de Nietzsche lo mismo...»<sup>817</sup>

La nada pues, como punto de llegada por el derrumbe del mundo suprasensible, es el punto de partida en el yo como voluntad de poder para la conservación y aumento de la vida en la que el yo permanece:

“Las «formaciones complejas de vida» dependen de las condiciones de una conservación y una permanencia tal que lo permanente sólo permance a fin de volverse no permanente en el aumento. La duración de esta formación compleja de la vida reposa en relación alternante de conservación y aumento. Por eso es sólo relativa.»<sup>818</sup>

El derrumbe del mundo suprasensible y la consiguiente caída en la nada están pues, desde la voluntad de dominio, en función de la conservación y aumento del poder del yo, el cual constata la decadencia de los valores vigentes que dan sentido a su mundo, entre ellos *Dios*:

“...Nietzsche concibe el nihilismo como un proceso histórico. Interpreta tal suceso como la desvalorización de los valores hasta entonces supremos. Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana, todas estas cosas son las que se representan aquí como valores supremos [...] Pero los valores supremos ya se desvalorizan por el hecho de que va penetrando la idea de que el mundo ideal no puede llegar a realizarse nunca dentro del real. El carácter vinculante de los valores supremos empieza a vacilar.»<sup>819</sup>

---

<sup>817</sup> Heidegger M., *Caminos del Bosque...*p.172.

<sup>818</sup> *Ibidem* p.171.

<sup>819</sup> *Ibidem* p.166.

Una vez constatada la decadencia de los valores vigentes, el yo se lanza, desde la voluntad de poder como voluntad de vida, a una trasvalorización:<sup>820</sup>

“Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvaloración de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se fundamenta en la voluntad de poder.”<sup>821»822</sup>

Así pues, para Heidegger, el nihilismo metafísico nietzscheniano como proceso histórico, desde la proclamación de la muerte de *Dios*, pone en evidencia la descomposición metafísica de lo suprasensible que da sentido al mundo del yo. Evidencia también, esta nada, no obstante el vaciamiento de lo suprasensible, la permanencia del yo como voluntad de poder. La nada a la que llega el nihilismo es el punto de partida de reelaboración del yo en la conservación y aumento de vida, preservación metafísica del sí-mismo. El vaciamiento de la forma teleológica por la llegada a la nada es punto de partida de reconstrucción del yo en la conservación y aumento de vida desde la “voluntad de poder”. Sin embargo, la caída del mundo suprasensible, no es un renunciamiento a la representación, sino punto de arranque de la reelaboración representativa y metafísica del yo. La desvalorización en Nietzsche es, en la transvalorización, la recuperación de la forma teleológica, como si la conciencia metafísica, no obstante su llegada a la nada, trabajara bajo un mismo esquema de composición, de tal

---

<sup>820</sup> Considerar que el nihilismo describe la «la lógica interna» de la historia de occidente nos permite descubrir en él, no sólo la decadencia por la desvalorización de los valores que implica. Para Nietzsche el nihilismo no es únicamente una manifestación de decadencia, su carácter histórico exige una transvalorización: “Después de la caída de los valores hasta ahora supremos la nueva instauración de valores se transforma, en relación con los valores anteriores, en una «transvaloración de todos los valores»” Heidegger M., *Caminos de Bosque...*p.167. La nada como punto de llegada es nuevo punto de partida en la reelaboración histórica y metafísica del yo.

<sup>821</sup> Es precisamente esta voluntad de dominio como fundamento y origen de la instauración de valores la que reafirma egoístamente el ser de lo ente y su aumento de poder: “La voluntad de poder es la que estima según valores a partir de su «principio interno» (Leibniz), en tanto que nisus en el esse del ens. La voluntad de poder es el fundamento para la necesidad de instauración de valores y el origen de la posibilidad de una valoración. Por eso dice Nietzsche (voluntad de poder, afor.14 del año 1887): «Los valores y su transformación se encuentran en relación con el aumento de poder del que plantea los valores».” Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p. 172. Heidegger retomará este esse pero liberándolo del ens, haciendo depender más bien a este último de aquel. Conservará también para el ser la voluntad como voluntad de ser en su *conatus essendi*. Al mismo tiempo, desde esta dependencia del ente al esse, Heidegger nos dejará entrever su postura respecto de la idea de *Dios* como más adelante veremos.

<sup>822</sup> Heidegger M. *Caminos de Bosque...* p.173.

manera que cuando fuera vaciada la forma, su esqueleto permaneciera para ser llenado en la transvaloración<sup>823</sup> que da un nuevo sentido y orienta el rumbo del yo.

En este contexto de reelaboración metafísica desde la voluntad de poder implícita a la frase de Nietzsche *¡Dios ha muerto!*, el comentario de Heidegger a esta frase nos descubre el puesto que la idea de *Dios* ocupa en esta historia de la nada. Heidegger en el comentario a la consabida frase nos deja pues, entrever, el lugar que esta idea ocupa en toda metafísica del yo. Así, Heidegger descubre, desde la afirmación de Nietzsche, que en la metafísica occidental la idea de *Dios* es colocada en el mundo suprasensible como inferencia dadora de sentido, guía y orientación de la forma teleológica construida por el yo. *Dios* sería, para Nietzsche, una idea<sup>824</sup> inferida dentro de la forma teleológica, situada en la parte final de ésta como proceso. *Dios*, pues, sería, un concepto metafísico derivado de lo ente, constatándose entonces la precedencia del yo sobre esta idea.<sup>825</sup> Así, *Dios* aparecería en el mundo construido desde la representación suprasensible indicando el sentido dentro de la inmanencia del yo. La proclamación de su muerte es la caída del yo en la nada por la descomposición del mundo suprasensible y la consiguiente pérdida de orientación. Lo que tenía valor se ha desvalorizado ante la permanencia metafísica del yo que desde la voluntad de poder,<sup>826</sup> se abre, a una nueva reelaboración, en la construcción metafísica impuesta por la

---

<sup>823</sup> Aunque Nietzsche afirme que la transvalorización no se limita sólo a sustituir los viejos valores por otros nuevos, llegándose así, al “nihilismo incompleto”, sino que más bien ésta implica una inversión de la manera y el modo del valorar desde el principio vida como “voluntad de poder”, llegándose así, al “nihilismo consumado”, sin embargo la “voluntad de poder” como principio instaurador de todo valorar como aumento de vida, no se libera del “punto de vista del yo”, no se libera de la representación de la idea nacida del yo, de la forma, y por tanto, de la teleología. El sentido nacido en el yo desde la “voluntad de poder” es metafísica, la “voluntad de poder” en la transvalorización también tiene fines, es teleología. El nihilismo, “incompleto” o “consumado”, retiene para sí la forma teleológica con la que el yo cuida la perseverancia en el ser de la propia vida en su *conatus essendi*.

<sup>824</sup> “Pero tampoco cabe la menor duda -y es algo que se debe pensar de antemano- de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales.” Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p.162.

<sup>825</sup> La precedencia y subordinación metafísica de Dios al yo queda expresa en las preguntas que dirigen los incrédulos al loco que Nietzsche cita en el famoso pasaje de *La gaya ciencia* donde se proclama la muerte de Dios: “Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno, ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro, ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? –así gritaban y reían todos alborotadamente”. Citada por Heidegger en *Caminos de Bosque...* p. 161.

<sup>826</sup> Ye hemos afirmado que no obstante la caída del mundo suprasensible y su representación, el yo metafísico permanece como voluntad de poder. Esta voluntad del yo al ser metafísica es autorreferente: “La voluntad no es un mero desear o un aspirar a algo, sino que querer es, en sí, dar ordenes, ordenar (*vid.* «Así habló Zarathustra», I y II., Voluntad de poder, afor. 668 del año 1888). Este ordenar tiene su esencia en el hecho de que aquel que ordena es señor con conocimiento de su disponibilidad sobre las posibilidades de la actuación efectiva. Lo que se ordena en la orden es el cumplimiento de esa disponibilidad. En la orden el que ordena obedece... a esa disponibilidad y a ese poder disponer y, de este modo, se obedece a sí mismo”. Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p. 174. Así pues, la voluntad es el autorecogimiento en lo ordenado.

transvalorización. Desde la transvalorización impuesta por el yo, *Dios*, sería, para la metafísica, una idea retornable en el eterno retorno de lo mismo.<sup>827</sup> La podredumbre del *Dios* muerto, sirve de abono, desde la transvalorización, para el resurgimiento de un nuevo *Dios* dentro de la metafísica de la *forma teleológica* del yo. *Dios*, sería, pues, un valor dado, un fin que indica una meta en la *forma* impuesta en el dominio incondicionado de la subjetividad de lo ente. Valor que, dentro de la metafísica de la subjetividad, tiene su vigencia, pero que, en la dinámica misma de esta metafísica, sufre una descomposición como valor, descomposición que lleva al nihilismo o a proclamar su muerte. *Dios*, por tanto, está sujeto al devenir o a la voluntad de poder del yo:

“«En toda voluntad hay una *estimación*.» Estimar significa establecer y fijar el valor. La voluntad de poder estima en la medida en que establece la condición de aumento y fija la condición de conservación. Según su esencia, la voluntad de poder es la voluntad que dispone valores. Los valores son las condiciones de conservación y aumento dentro del ser de lo ente.”<sup>828</sup>

*Dios* sería, una *estimación* de la *voluntad de poder*, establecido como valor, como condición de conservación y aumento de ésta, es decir, como conservación y aumento del ser de lo ente.

En esta transvalorización impuesta por el yo por su llegada a la nada, y suponiendo al mismo tiempo el eterno retorno de lo mismo como voluntad de poder, la idea de *Dios* como valor representado,<sup>829</sup> como punto de vista del ente, estaría abocada en la nueva instauración de valores dada en la transvalorización a conservar y aumentar la vida de lo ente en cuanto tal en la inmanencia de su totalidad. Así, *Dios*, como valor, dependería nuevamente del punto de vista representador surgido del querer del yo como voluntad de dominio, sería, pues, un *Dios* autorreferente nacido de la conciencia permanente del yo.

---

<sup>827</sup> “En la medida en que la voluntad quiere la superación de su propio poder, no descansa por muy rica que sea su vida. Ejerce su poder en la exuberancia de su propia voluntad. De este modo, retorna constantemente hacia sí misma en cuanto lo mismo. La manera en que lo ente en su totalidad, cuya esencia es la voluntad de poder, existe, esto es, su existencia, es el «eterno retorno de lo mismo.» Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p.177.

<sup>828</sup> Ibidem 177.

<sup>829</sup> Ya hemos dicho que la caída del mundo suprasensible que daba sentido al yo, no es el renunciamiento en el yo, del representar. La reelaboración del yo como ens percipiens et appetens se da desde este representar: “Pero en la medida en que dentro de la metafísica moderna el ser de lo ente se ha determinado como voluntad y por tanto como querer-se, pero el querer-se es en sí el saber-se a sí mismo, lo ente, el *υποκείμενον*, el subiectum, se presenta al modo del saber-se a sí mismo. Lo ente (subiectum) se presenta, concretamente a sí mismo, al modo del ego cogito.” Ibidem p 181. *Dios* sería entonces desde este posicionamiento del yo nietzscheano, una idea autorreferente nacida de la conciencia del yo.

Esta conciencia permanente del yo como aseguramiento de sí, recoge la *certeza* del yo en que la metafísica justifica al sí-mismo.<sup>830</sup> La *certeza* del yo en la representación de sí, corresponde, en la metafísica de Nietzsche, a la conservación<sup>831</sup> necesaria como condición para el establecimiento de la voluntad de poder como principio. La justificación brotada de la certeza como seguridad del yo nos abre, en Nietzsche, al tema de la *justicia*.<sup>832</sup> De esta manera, la justificación del yo como certeza de sí desde la voluntad de poder, se convierte, en el devenir de la historia, en justicia, así, el último autoaseguramiento del yo metafísico es, pues, una cuestión de *iustitia*, el carácter de esa puesta en seguridad o aseguramiento de lo que es en primer lugar y verdaderamente ente en su ser, es justicia-de-sí.<sup>833</sup>

Esta justicia-de-sí nacida de la certeza del yo ante el otro, tiene su correspondiente expresión teológica en la doctrina de la *justificación*, cuestión que también se despierta al comienzo de la modernidad.<sup>834</sup> Así, el problema de la justificación ante *Dios* es el problema de la permanencia y estabilidad del yo, de su salvación. La justificación teológica es un problema del yo metafísico: la certeza de su estabilidad y permanencia como justificación o salvación ante *Dios*. *Dios*, como problema metafísico, sería el fundamento más ente de todo lo ente,

---

<sup>830</sup> “En la medida en que la voluntad de poder dispone a modo de valor necesario la conservación, es decir, el aseguramiento de sí misma, también justifica la necesidad de aseguramiento de todo lo ente; en cuanto esencialmente representador, dicho ente es también siempre un tomar algo por verdadero. El aseguramiento de este tomar por verdadero se llama certeza.” Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p. 178.

<sup>831</sup> “De la subjetividad en cuanto primera determinación esencial forma parte el hecho de que el sujeto que representa se asegure a sí mismo, es decir, se asegure siempre de lo representado por él en cuanto tal. De acuerdo con este aseguramiento, la verdad de lo ente tiene, en cuanto certeza, el carácter de la seguridad (certitudo).” Ibidem p. 181.

<sup>832</sup> “Esta exigencia concierne a la seguridad que consiste en que todo lo que hay que representar y el representar mismo sean empujados y reunidos en la claridad y evidencia de la idea matemática. El ens es el ens co-agitatum perceptionis. El representar es ahora correcto si cumple con esta exigencia de seguridad. Una vez reconocido de este modo como correcto, es, en cuanto correctamente producido y disponible, justificado. La verdad de lo ente en el sentido de la autocerteza de la subjetividad es en el fondo, en cuanto seguridad (certitudo), la justificación del representar y lo representado por él ante su propia claridad. La justificación (justificatio) es la consumación de la iustitia y, de este modo, la propia justicia. En la medida en que el sujeto es una y otra vez sujeto, se asegura con certeza de su seguridad, se justifica ante su propia exigencia de justicia.” Ibidem pag.182.

<sup>833</sup> “En la esencia de la verdad como certeza, pensada ésta como verdad de la subjetividad y ésta como ser de lo ente, se esconde la justicia experimentada a partir de la justificación de la seguridad. Es verdad que reina como esencia de la verdad de la subjetividad, pero no es pensada dentro de la metafísica de la subjetividad como verdad de lo ente. Por el contrario, la justicia tiene que presentarse ante el pensamiento de la metafísica moderna como el ser de lo ente que se sabe a sí mismo, en cuanto el ser de lo ente aparece como voluntad de poder. Dicha voluntad se sabe como esa que esencialmente instaura valores, que en dicha instauración de valores, como condiciones de su propia estabilidad esencial, se asegura y se hace justicia constantemente a sí misma y en este devenir es justicia. En ésta como tal, la propia esencia de la voluntad de poder tiene que representar, lo que para el pensamiento metafísico moderno significa ser.” Ibidem p. 183.

<sup>834</sup> “Al comienzo de la Modernidad vuelve a despertar la cuestión acerca de cómo el hombre, en la totalidad de lo ente, lo que equivale a decir, ante el fundamento más ente de todo ente (Dios), puede ser y estar cierto de su propia permanencia y estabilidad, esto es, de su salvación. Esta cuestión de la certeza de la salvación es la cuestión de la justificación, es decir, de la justicia (iustitia).” Ibidem p. 182.

fundamento último ante el que el yo eleva la certeza de sí como justificación para siempre: estabilidad y permanencia *ab eternum*. La idea de *Dios*, no marcaría en el yo, con su muerte, sólo la nada, ahora, en la reelaboración de sí dada en la transvaloración impuesta por la llegada a esta nada, indicaría, desde el nuevo lugar que ocupa en la reconstrucción de la nueva forma teleológica, la certeza dada para siempre de la permanencia y estabilidad de este yo. La inferencia de la idea de *Dios* puesta como valor y fundamento de lo ente en el nuevo ciclo de reelaboración del yo, establece, desde la conservación de sí como certeza y justificación, el querer permanecer del yo para siempre, y esto hasta que lo suprasensible como idea de *Dios* se descomponga, quedando nuevamente sólo el yo y su querer como voluntad de dominio, iniciándose así un nuevo ciclo en el eterno retorno de lo mismo.

Así pues, el comentario de Heidegger a la frase de Nietzsche, resume su postura frente a la metafísica y, sitúa, de paso, el lugar que la idea de *Dios* ha ocupado en esta historia de la nada, como una idea puesta al final de la forma teleológica que orienta el sentido del yo, pero que está sujeta, por el devenir impuesto desde la voluntad de poder, a la descomposición y a una nueva asunción por la reelaboración metafísica del yo que abre una nueva etapa. Al mismo tiempo, el comentario de Heidegger a la frase de Nietzsche, nos permite descubrir la postura propia de Heidegger respecto de la idea de *Dios*, postura que delinearemos inmediatamente a continuación.

Para entrar al tema de *Dios* en Heidegger necesitamos retomar algunos puntos de contacto de éste con Nietzsche. La frase de Nietzsche *¡Dios ha muerto!* le parece a Heidegger extraordinariamente antimetafísica y demodora del yo como ente y de sus construcciones metafísicas, frase que lleva a la *nada*<sup>835</sup> como punto de partida, recuperándose así, desde esta *nada*, un nuevo inicio para la filosofía, inicio que para Heidegger es el *ser* en el misterio de su ocultamiento e indeterminación:

“Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae de su verdad. Se oculta en ella y se cobija en este refugio. En la contemplación de este refugio que se cobija a sí mismo,

---

<sup>835</sup>Heidegger no piensa esta *nada* como un concepto lógico inferido de la indeterminación pura del *ser*, es más bien, una nada de la existencia que lleva al hombre a descubrir, desde su nihilismo, su permanencia en el *ser* en el devenir de su existir. Es, pues, una nada en la historia, nada histórica que sitúa la existencia en el *ser*. Así, la nada del yo y su permanencia, son, para Heidegger, testimonios del *ser*.

de la propia esencia, tal vez toquemos la esencia del misterio bajo cuya forma se presenta la verdad del ser.”<sup>836</sup>

En Heidegger el supuesto es la *nada*, entendida esta, pues, como el misterio del *ser* en su pura indeterminación, indeterminación desde donde se determinan y permanecen en su luz, no obstante las contingencias históricas, todas las cosas. La experiencia ontológica de *ser* en el ente se sitúa pues en la *nada* como pura indeterminación.

Para Heidegger, Nietzsche no aprovecha, de manera adecuada, la *nada* a la que llega por la proclamación de la muerte de *Dios* como nuevo punto de partida para la filosofía, al introducirla, de nuevo, en el terreno metafísico, pues ésta es en Nietzsche, como hemos dicho, nuevo punto de arranque en la reelaboración del sí-mismo, en un yo que, no obstante su caída en la nada, permanece desde su voluntad de dominio.

Heidegger descubre, pues, en la historia nihilista de la metafísica, la permanencia del *ser* en el devenir del yo:

“En cada fase de la metafísica se va haciendo visible un fragmento de camino que el destino del ser va ganando sobre lo ente en bruscas épocas de la verdad.”<sup>837</sup>

Así pues, el nihilismo sería, en su esencia, una historia que tiene lugar en el *ser* mismo. En cuanto historia de la verdad de lo ente en cuanto tal, la metafísica habría pues acontecido a partir del destino del propio *ser*. Heidegger recupera, frente a la caída del mundo suprasensible, la certeza y permanencia del ser.<sup>838</sup> La certeza y justificación del yo no es él mismo, sino el *ser*, por el cual, el yo es.

La muerte de *Dios* para Heidegger proclamada desde Nietzsche y la consiguiente caída en la nada, es también la muerte del yo como *supuesto* de todo y la ascensión del *ser* en la nada de su indeterminación histórica. La *nada* declarada con la muerte de *Dios* es el inicio de la pregunta por el *ser*. La *nada* como punto de llegada de la metafísica, es el punto de partida de la indeterminación esencial del *ser* en la historia, indeterminación desde donde se

---

<sup>836</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p. 196.

<sup>837</sup> *Ibidem* pp. 157-158.

<sup>838</sup> Nietzsche mismo desde su concepción metafísica nombra a eso estable fiel a la esencia del *ser*, ser, sólo que al derivarlo de lo ente cae nuevamente en el terreno de la metafísica: “Nietzsche llama a eso estable, fiel a la esencia del ser que reina en la historia de la metafísica (ser = presencia constante), «lo ente». Mostrándose fiel al lenguaje del pensar metafísico una vez más, a menudo nombre a esto estable «el ser».” *Ibidem* 178-179.

determinan y permanecen todos los entes. El yo, al declarar la *nada*, abre a la historia velada del ser,<sup>839</sup> Dios ha muerto, ¡Viva el ser!<sup>840</sup>

Es desde esta *nada* entendida como indeterminación pura del ser en la historia, desde donde se determinan y permanecen todas las cosas, que en Heidegger se explica el lugar que ocupa en su pensamiento la idea de *Dios*. La recuperación del ser desde la *nada* como supuesto de lo óntico, permitirá también a Heidegger recuperar la relación con la idea de *Dios*, más allá de la teleología de la forma, donde esta idea es metafísicamente encorsetada, así, la nueva relación con la idea de *Dios* recuperada desde el ser como supuesto de todo lo óntico, se dará, no desde la teleología, sino desde la precedencia dada en el ser sobre lo óntico como *causalidad efeciente*.<sup>841</sup>

“El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios [alusión de Heidegger a la frase de Nietzsche: «*Muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el transhombre*»], porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esa imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia casual y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada.”<sup>842</sup>

---

<sup>839</sup> “La propia metafísica no sería, según esto, una mera omisión de una pregunta por el ser que aún queda por pensar. No sería ningún error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser.” Ibidem p.196.

<sup>840</sup> De hecho, la interpretación que da Heidegger de la frase de Nietzsche ¡*Dios ha muerto!*, la aborda desde la intuición formulada en *Ser y Tiempo*, de explicar el pensamiento occidental de lo ente en relación con el ser: “La siguiente explicación se mantiene, por su intención y su alcance, dentro del ámbito de la experiencia a partir de la que fue pensada «Ser y Tiempo». El pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser...” Ibidem p.159.

<sup>841</sup> Heidegger entiende la indeterminación del ser de la que se deriva todo lo ente, desde la causalidad eficiente. ¿El ente descubre y explica su relación con el ser desde esta casualidad o es la causalidad efeciente el modo que tiene el ser de entrar en relación con lo ente en la determinación de su indeterminación? Sea como fuere, la introducción de esta causalidad desde el ser nos abre, a una manera distinta de entender la idea de *Dios*.

<sup>842</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque...* p. 189-190.



Heidegger pensará a *Dios* no ya desde las construcciones metafísicas del yo, sino desde la indeterminación pura del *ser* que brota en la historia de la nada, indeterminación sugerida en la cita anterior, en el “otro lugar” con el que el hombre alcanza una relación destacada, acercándose así Heidegger, desde la casualidad eficiente y la idea de creación, a una concepción más *teológica* de la idea de *Dios* que como inferencia lógica. En la teología desarrollada en el medievo cristiano, se dio un modo de abordar la idea de *Dios* desde el *ser* en la teodicea. El *esse* aristotélico-tomista se aproximó a la explicación racional de la revelación.<sup>843</sup> La noción del *ser* heideggeriano y su permanencia respecto de todo lo óntico, no obstante la contingencia del devenir de la historia y la consiguiente llegada de la nada, se aproxima a esta onto-teología, la cual iguala *ser* y casualidad eficiente, aproximando así a la ontología, al dogma revelado de la creación<sup>844</sup> en el que *Dios* es colocado como supuesto eficiente de todo.

Así pues, es desde la nada nietzscheniana, entendida ahora como la indeterminación pura y la permanencia del *ser* en las contingencias de la historia desde donde se determinan todas las cosas, que en Heidegger se explica el lugar que ocupa en su pensamiento la idea de *Dios*. Y aunque Heidegger no identifica al *ser* con *Dios*,<sup>845</sup> sin embargo afirma que la

---

<sup>843</sup> A este respecto Heidegger mismo reconoce que en innumerables ocasiones desde esta venerable tradición, se le ha preguntado sobre la posibilidad de identificar desde su filosofía al *ser* y a *Dios*: “Esta cuestión [¿pueden identificarse entre sí el *ser* y *Dios*?] se me plantea casi cada semana, puesto que por razones perfectamente comprensibles inquieta a los teólogos y porque está ligada al desarrollo de la historia europea a partir ya de la Edad Media, en razón del hecho de que Aristóteles y Platón invadieron respectivamente la teología y el Nuevo Testamento. Lo que aquí sucede es un proceso cuyo alcance resulta difícil imaginar. Pedí a un Jesuita que me indicara aquellos lugares de los textos de Santo Tomás de Aquino en donde se diga lo que significa «*esse*» y lo que queda significado por la afirmación «*Deus est suum esse*». Hasta ahora no he recibido respuesta. *Dios* y el *ser* no son idénticos...” Llewelyn J., *Emmanuel Levinas, la genealogía de la ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, p 216. Nota 9. Este autor traduce del francés el original heideggeriano titulado: *Aussprache mit Martin Heidegger* an 06/XI/1951, Universidad de Zurich, Comisión de profesores invitados, Zurich, 1952. La traducción francesa es de Greisch J., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, pp. 333-4. El texto de Heidegger que citamos aquí y en algunas notas que siguen a continuación, hacen referencia a esta traducción.

<sup>844</sup> Ya en el capítulo segundo de esta tesis doctoral hemos hecho referencia de cómo esta idea de la *creación* desde la nada, sugerida desde el mundo religioso y cultural judío, ha permeado la totalidad del pensamiento occidental. Hicimos también referencia, en ese capítulo, al distinto modo que Levinas tiene de aplicar esta idea, como transfondo de su fenomenología, desde más allá del esquema de la causalidad, esquema que mantiene una línea de continuidad entre el creador y su creatura. Para Levinas el hecho de la creación, impone entre creador y creatura, una separación radical no explicada desde la relación causa-efecto, llevando esta separación radical del *creador* respecto de la pasividad de su creatura, al roce con la idea fenomenológica de *Infinito*, idea desde donde se determina pasivamente la subjetividad del sujeto, según hemos visto ya en el capítulo tercero.

<sup>845</sup> “*Ser* y *Dios* no son idénticos y jamás trataré de concebir la esencia de *Dios* por medio del *ser*. Algunas personas saben tal vez que poseo una formación en Teología, que no he renunciado a mi largo afecto por esa disciplina y que conozco un tanto al respecto. Si optase por crear otra teología, como a veces siento la tentación de hacer, no permitiría que figurarse allí el término ‘*ser*’. La fe no necesita la idea del *ser*. Si la requiere, ya no es fe.” Llewelyn J., *Emmanuel Levinas, la genealogía de la ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, p 216. Nota 9. Heidegger considera que la idea de *Dios* pertenece sólo al campo de la fe, y aunque la experiencia de

experiencia de *Dios* y su revelación tiene lugar, por lo que al hombre concierne, en la dimensión del *ser*:

“No creo que quepa formular afirmaciones pretenciosas respecto de la adecuación del *ser* para concebir teológicamente a *Dios*. Aquí no se trata del *ser*. Considero que jamás puede concebirse el *ser* como la base y esencia de *Dios*, sino que, al contrario, la experiencia de *Dios* y de su revelación (por la que al hombre concierne) tienen lugar en la dimensión del *ser*...”<sup>846</sup>

Así, la dependencia de lo óntico respecto al *ser* es la dependencia impuesta respecto de la creatura hacia su creador, y la permanencia del *ser* más allá de las contingencias del devenir que lleva a la nada, es la permanencia eterna de *Dios*. La experiencia de *Dios* y su revelación tiene lugar pues, para Heidegger, en la dimensión del *ser*.

Se da pues, detrás de la concepción de Heidegger sobre la idea de *Dios* desde el *ser*, un acercamiento más que a una cuestión metafísica que por inferencia descubre la idea de *Dios* dentro de la forma teleológica como fin orientador, un acercamiento a cuestiones teológicas de un *Dios* concebido desde la creación como causa de todo lo ente. *Dios*, en Heidegger, no es, como lo es en Husserl y en Kant, causa final de la forma teleológica del yo inferida por la razón de un yo trascendental, es más bien, desde el *ser* que todo lo determina, causa eficiente. El abordaje de la idea de *Dios* en Husserl y en Kant se da desde la epistemología, en Heidegger desde la ontología, en los primeros *Dios* es una inferencia dada en la forma teleológica del yo, mientras que en Heidegger *Dios*, como causa eficiente de todo, es el prototipo teológico de la determinación ontológica que el *ser* impone a todas las cosas. La idea de *Dios* pues, desde estos tres autores, se aborda desde la epistemología o la ontología.

Levinas, por su parte, va a proponer, desde la idea fenomenológica de *Dios* como *Infinito*, una salida del yo trascendental y una superación de la idea teleológica del *ser* supremo como meta a alcanzar puesta por el yo al final del proceso, meta que, como hemos

---

este se da en el hombre en la dimensión del *ser*, *ser* y *Dios* no se identifican, deslindando así, Heidegger, a la filosofía del problema de *Dios*, por considerar a este último, un problema teológico, olvidando que la idea de *Dios* tiene implicaciones en el campo filosófico-fenomenológico, implicaciones que no son tocadas por Heidegger pero sí por Levinas, para el cual la experiencia de *Dios* no se da en la economía del *ser* como apropiación del yo, la idea de *Dios* para Levinas es la ruptura de esta economía, es la apertura de la casa abierta para el *otro*.

<sup>846</sup> Llewelyn J., *Emmanuel Levinas, la genealogía de la ética...*p. 216.

visto, condiciona y orienta en sentido causal la actividad práctica de la voluntad de este yo. Va a proponer también, desde esta misma idea, una salida del ser y de la dependencia que este último impone a lo óntico para su determinación como causa eficiente, dependencia desde donde se ha recuperado, en Heidegger, según hemos visto, una idea de *Dios* como «*ipsum esse*» de la cual todo ente depende causalmente. Para Levinas, entre lo finito y el *Infinito*, la relación causal construida como representación del yo, es rota, más bien entre ellos se da una relación de dependencia no- representacional. El excedente desproporcionando de la idea fenomenológica de *Infinito*, rompe la sincronía activa de la casualidad e impone una dependencia diacrónicamente pasiva. Recordando a Hume en su crítica del concepto de causalidad, el encuentro con el *Infinito* se daría en la inmediatez de la impresión, justo antes del enlace causal puesto por el yo. La afección que lo radicalmente *Otro*, como idea fenomenológica de *Infinito* produce en el yo, como impresión, se daría en la inmediatez del encuentro justo antes del enlace categorizador causa-efecto. Hume mismo dice, que más allá de todo enlace, lo único que nos es dado son impresiones y su sucesión. La impresión dada previo a todo enlace, nosotros la relacionamos con la irrupción inmediata de lo radicalmente *Otro* como *Infinito*, irrupción que provoca en el yo la sensibilidad pasiva. La sucesión de las impresiones, previa al enlace de que habla Hume, la relacionamos, desde la idea de *Infinito*, al «ahora» puntal que pasa dado en el encuentro con lo radicalmente *Otro*, tiempo de la diacronía complexivamente distinto al tiempo en que aparece la idea de *Dios* en sentido causal en la metafísica occidental y en la filosofía de Heidegger. Entremos pues, ahora, a estudiar, en mayor profundidad, la idea de *Dios* como *Infinito* en Levinas, idea que por la ruptura del yo y del ser, abre la posibilidad del *encuentro* con el *otro* por la transferencia de las implicaciones fenomenológicas del *Infinito* al *rostro del otro*.<sup>847</sup>

---

<sup>847</sup> El acercamiento al *otro* desde la idea de *Dios* no se dará en Levinas desde la determinación de la voluntad del yo por el yo mismo (*voluntad de poder*), es decir, desde una idea de *Dios* inferida puesta al final de la forma teleológica, el *Dios* metafísico como justicia de sí. El *encuentro* y responsabilidad por *otro* no nace en Levinas de la autonomía cerrada de la forma teleológica como en Kant y en Husserl, el yo en Levinas desde la idea de *Infinito* es pasivamente determinado en la heteronomía antes de su libertad, en la pasividad de la sensación antes de cualquier construcción nacida del yo. El problema de *Dios*, es pues, el problema del *otro*. En Levinas la irrupción fenomenológica de la idea de *Dios* como *Infinito* no lleva a la *justicia* y justificación de sí, sino a la *misericordia* y al *encuentro* ético, por el contrario, la reelaboración del yo desde la nada y la posibilidad de la asunción de la nueva idea del *Dios* metafísico por la transvaloración que surge desde el yo, hacen que la idea de *Dios*, desde la certeza de la conservación y aumento de este ego, se aproxime a la justificación y justicia de sí. La idea de *Dios* puede ser, desde estas dos posturas, *justicia* de sí o *ética* por el *otro*.

## D) El Infinito, fenomenología y religión

Frente a estos acercamientos vistos de la idea de *Dios* desde el punto de vista *teológico, ontológico y metafísico*, en Heidegger, Husserl y Kant, Levinas propondrá, para esta idea, un acercamiento *fenomenológico* desde la idea de *Infinito*, idea que superará la idea del *Dios* onto-epistemológico nacida de la actividad representacional del sí-mismo. Este nuevo acceso abierto desde la idea de *Infinito*, cuestiona, desde la inadecuación originaria que esta idea suscita en la conciencia, la reflexión de *Dios* basada en la flexión sincrónica y representacional del yo; fenomenológicamente lo contenido en la idea de *Infinito*, rompe el presente de la presencia y abre, al sí-mismo, a otro tipo de vivencia, vivencia dada previamente a la actividad representacional del yo. Al mismo tiempo, Levinas aproximará este acceso fenomenológico de la idea de *Dios*, a la manifestación *religiosa* que esta idea tiene en el judaísmo, distanciándose así, de la reflexión teórica onto-epistemológica contenida en el acceso teológico-cristiano. Para nosotros, la idea del *Dios* creador (Gn 1, 1-2) y la contenida en la revelación del nombre divino (Ex 3, 1-12) que marcan una separación radical entre el hombre y *Dios* o entre el creador y la creatura, no son sólo una resonancia en el pensamiento levinasiano, más bien, en ellas, hay coincidencias fenomenológicas que explican el modo en que el *Infinito* se relaciona con la subjetividad, tal como lo hemos anotado en el capítulo segundo de esta tesis, anotaciones que traeremos a colación al final de este apartado, comencemos.

Ante este panorama de un *Dios* enmarcado en el *ser* o en el *yo*, en continuidad ontológica con la creatura o con lo ente, hecho inversamente a imagen del hombre, Levinas proclamará el ateísmo:

“Etre moi, athée, chez soi, séparé, heureux, créé – voilà des synonymes.”<sup>848</sup>

En este contexto, desde el *ser* y el *yo*, la idea de *Dios* no sale del sí-mismo, permanece en él, siendo, por tanto, este tipo de racionalidad, por la igualdad dada en ella entre el pensamiento y lo pensado, una racionalidad esencialmente atea:

“Mais le *logos* de cette théologie [née dans l'idée de l'infini] différencierait de l'intentionnalité théorique et de l'adéquation de la pensée au pensé, qui s'assure à

---

<sup>848</sup> “Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado son sinónimos.” Levinas E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 166.(158).

partir de l'unité de l'aperception transcendante d'un moi souverain dans son isolement exclusif de *cogito* et de son règne assemblant et synthétique [la pensée de l'infini]. Exception à la phénoménologie communément admise de la pensée, laquelle, dans un sens essentiel, est précisément athée, en tant que pensée égalant le pensé..."<sup>849</sup>

El *Dios* exaltado por la metafísica y la onto-teología desde el *ser* y el *yo* no es, pues, *Dios*, sino el reflejo del sí-mismo. La proclamación del ateísmo por parte de Levinas encierra todo el camino que éste andará en su itinerario filosófico–fenomenológico hasta la idea de *Infinito*, idea desarticuladora de la racionalidad del *ser* y del *yo*, racionalidad esencialmente atea.

La proclamación del ateísmo por Levinas y la consiguiente incredulidad hacia el *Dios* nacido de la onto-epistemología, socava los fundamentos de la filosofía occidental puestos en el *ser* y en la conciencia trascendental, parece pues, que la *nada*, vista en el apartado anterior, es inevitable, aproximándose así Levinas, a la afirmación nietzscheana<sup>850</sup> ¡Dios ha muerto!<sup>851</sup> y a la subsiguiente irrupción de la nada. La *nada* de Nietzsche desde donde el *yo* se reelaboraba, que en Heidegger indicaba, desde la indeterminación, la permanencia del *ser* en el devenir de la historia, es retomada por Levinas desde el *desinteresamiento*, el cual se

---

<sup>849</sup> "Pero el *logos* de esta teología [la nacida de la idea de *Infinito*] diferiría de la intencionalidad teórica y de la adecuación del pensamiento a lo pensado, garantizada a partir de la unidad de la apercepción trascendental de un *yo* soberano en su aislamiento exclusivo de *cogito* y en su reino unificador y sintético. Se trata [el pensamiento de lo *Infinito*] de una excepción a la fenomenología del pensamiento comúnmente admitida, que, en un sentido esencial, es precisamente atea en cuanto que el pensamiento se iguala a lo pensado..." Levinas E., *Entre Nosotros, ensayos para pensar en el otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 260.(228).

<sup>850</sup> Al comienzo del capítulo primero de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en clara alusión a Nietzsche, Levinas hace referencia a: "... extraños rumores sobre la muerte de Dios o en torno al vacío del cielo..." Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p 47.(16). En principio y como punto de partida, Levinas estaría de acuerdo con Nietzsche pero para superarlo, pues para Levinas la muerte de *Dios* incluye la deposición del *yo*, *yo* desde el cual en la metafísica de Nietzsche, la idea de *Dios* se recicla y reelabora en la transvaloración de ese *yo* que siempre permanece.

<sup>851</sup> Llewelyn J. en su libro *Emmanuel Levinas, la genealogía de la ética*, cuando toca el problema de *Dios* en Levinas en un estudio titulado *Ateología*, aproxima a este último a Nietzsche cuando se pregunta: "¿Por qué se muestra Levinas incapaz o enemigo de eliminar la palabra «Dios» del léxico con el que expone lo que él mismo describe como un humanismo del otro hombre, tras respaldar la proclamación de Nietzsche de la muerte del Dios de la ontoteología?" Llewelyn J., *Emmanuel Levinas, la genealogía de la ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, p 201. Creemos que en la pregunta realizada, Llewelyn entiende la palabra «Dios» en sentido metafísico, exactamente igual a como la entiende Nietzsche, sin embargo, este no es el sentido que el término «Dios» tiene en el pensamiento de Levinas, más bien, esta palabra, en Levinas, tiene una función de excedencia fenomenológica cuando se le entiende como *Infinito*. El humanismo del otro hombre aludido en la cita, desde la idea de *Dios* como *Infinito*, no es una transvaloración donde el *yo* se reelabora desde la caída de lo suprasensible, sino más bien, la deposición, explosión y apertura de ese *yo* hacia el encuentro desde la irrupción fenomenológica de una idea que lo excede. En Levinas, la palabra *Dios*, está más allá del mundo representado y suprasensible.

distingue del puro fracaso del no-dar con nada propio de la descomposición implícita a la forma teleológica desde la que el yo se reelabora en Nietzsche:

“Mais il faut distinguer entre le pur échec du non-aboutissement de la visée intentionnelle, qui ressortirait encore à la finalité, à la fameuse téléologie de la «conscience transcendantale» vouée à un terme, d’une part, et la «déportation» ou la transcendance au delà de toute fin et de toute finalité d’autre part: pensée de l’absolu sans que cet absolu soit atteint comme une fin, ce qui aurait signifié encore la finalité et la finitude. Idée de l’Infini - pensée dégagée de la conscience, non pas selon le concept négatif de l’inconscient, mais selon la pensée peut-être la plus profondément pensée, celle du dés-interessement...”<sup>852</sup>

El *desinteresamiento* como llegada a la *nada* por la deposición del yo y sus contenidos, es provocado pues, en el yo, por la idea de *Infinito*:

“Insomnie ou veille, mais veille sans intentionalité - dés-intéressée. Indétermination - mais qui n’est pas appel à la forme - qui n’est pas matérialité. Forme n’*arrétant* pas son propre dessin de forme, ne condensant pas en contenu son propre vide. Non-contenu - Infini.”<sup>853</sup>

Así pues, para Levinas en la *nada* como *desinteresamiento*, más allá del *ser*, está lo radicalmente *Otro* como punto de partida y supuesto del yo.<sup>854</sup> La *nada* del *desinteresamiento* es pues, la *nada* que lleva al *Otro*.

---

<sup>852</sup> “Ahora bien, es preciso distinguir entre, por un lado, el puro fracaso del no-dar con nada que corresponda a la mención intencional (*visée*) que todavía incumbiría a la finalidad, a la célebre teleología de la «conciencia trascendental» abocada a un término, y, por otro, la «deportación» o trascendencia más allá de todo fin y de toda finalidad: pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin, lo que significaría aún la finalidad y la finitud. Idea de lo Infinito, pensamiento desgajado de la conciencia, no a la manera del concepto negativo del inconsciente, sino a la manera del pensamiento quizás más profundamente pensado, el del des-inter-esamiento...” Levinas E., *De Dios viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.13.(10).

<sup>853</sup> “Insomnio o vigilia, pero vigilia sin intencionalidad: des-interesada. Indeterminación –pero que no reclama forma alguna– que no es materialidad. Forma que *no termina* su propio diseño de forma, que no condensa como contenido su propio vacío. No-contenido - Infinito.” Ibidem pag. 90.(99).

<sup>854</sup> Recuérdese lo ya dicho en el capítulo segundo de esta tesis cuando estudiábamos el tema de la creación en Rosenzweig y Levinas, cómo este último, más allá del *tohu wa-bohu* como nada informe y caótica, propone a lo radicalmente *Otro* (*elohim-yhwh*) como *supuesto* del yo, recuperando así, Levinas, desde este *supuesto* como nada situado más allá de la representación del sí-mismo, la categoría de encuentro. El encuentro ético se da, en Levinas, en la *nada* del *ser* y del objeto donde irrumpe lo “algo”. La *nada* del *ser* y del objeto es, pues, el presupuesto del *otro*. Así, esta ida a la *nada* como *un más allá* de una *nada* entendida como punto de partida de la reelaboración del yo, o entendida como la indeterminación pura del *ser* dada en la historia, es la *nada* positiva de lo «algo» puesto más allá de la sincronía representativa del *ser* y del objeto, *nada* fenomenológica del des-

Es pues la idea de *Dios* como *Infinito* que fenomenológicamente nos lleva a la *nada* del *desinteresamiento* y a la deposición del yo, la que en Levinas cuestiona la racionalidad del *ser* y del objeto, fundamentos de la filosofía occidental. Desde esta idea también hemos descubierto, que este tipo de racionalidad, por la clausura de su sincronía, es esencialmente atea, al estar incapacitada, desde sus supuestos, para el encuentro, pues en ella *Dios* y el *otro* son una imagen refleja del sí-mismo. Pues bien, la idea fenomenológica de *Infinito* como idea de *Dios* que cuestiona al *Dios metafísico* y la *idea teológica de Dios* fundamentada en la ontología, es señalada ya desde Descartes en la tradición filosófica occidental:

“Idée de l’Infini où la pensée pense plus qu’elle ne peut contenir et où, d’après la *Troisième Méditation* de Descartes, dans l’homme se pense Dieu, n’est-Il pas comme noèse sans noème?”<sup>855</sup>

Es este pensamiento que piensa más de lo que puede contener señalado por Descartes, lo que llama la atención de Levinas como ruptura de la conciencia y como superación del *Dios metafísico* y el *Dios ontoteológico* nacidos, como objeto, de ella:

“Ce ne sont pas les preuves de l’existence de Dieu qui nous importent ici, mais la rupture de la conscience, qui n’est pas un refoulement dans l’inconscient mais un dégrisement ou un réveil secouant le «sommeil dogmatique» qui se dort au fond de toute conscience reposant sur l’objet. *Cogitatum* d’une *cogitation* qui, de *prime abord* la contient, l’idée de Dieu, comme signifiant le non-contenu par excellence - n’est-ce pas là l’absolution même de l’absolu? – dépasse toute capacité; sa «réalité objective» de *cogitatum*, fait éclater la «réalité formelle» de la *cogitation*.”<sup>856</sup>

---

conocimiento del *Infinito*: “Porque lo que la Nada presupone es, como hemos visto, no la Nada profunda del aniquilamiento meontológico mefistofélico, del «campo oscuro» o de la «sima de la divinidad», sino sólo la Nada de la nube del desconocimiento como punto problemático de partida del que surgiría la afirmación concerniente a la esencia divina.” Llewelyn J., *Emmanuel Levinas, la genealogía de la Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, p. 203. En el principio, no está pues, la *nada* metafísica como punto de partida de reconstrucción del yo o la indeterminación del *ser* como fundamento en el devenir de lo ente, en el principio está, más bien, la *nada* que como des-conocimiento apunta a “algo”: lo *Infinito* como supuesto del cual el yo depende, dependencia que no es causalmente puesta por el yo, sino más bien una dependencia llena de pasividad sentida antes de la relación formal causa-efecto.

<sup>855</sup> “Se trata de una idea de *Infinito* en la que el pensamiento piensa más de lo que puede contener y en la que, a partir de la Tercera Meditación de Descartes, *Dios* se piensa en el hombre; ¿no es una suerte de noesis sin noema?” Levinas E., *Entre nosotros*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 203.(181).

<sup>856</sup> “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 en el 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 -¿no es esto la misma

Idea de *Infinito* pues, encontrada ya desde Descartes, en la que el *ideatum* supera la idea que pretende contenerlo, superación desde la que en Levinas la idea de *Dios* deja de ser resultado de la sincronía de una serie de representaciones, punto de llegada de una teología basada en una onto-epistemología, pasando a ser más bien, punto de partida fenomenológico en el que Levinas encontrará amplísimas posibilidades para su filosofía. Así, lo que interesa a Levinas de esta idea, es el sentido fenomenológico de ruptura que provoca en el yo, un despertar y una reconstitución completa de este yo,<sup>857</sup> el cual pasa de sujeto cerrado y clausurado en la sincronía del tiempo, a su hipóstasis abierta por la distinta temporalización del tiempo que esta idea impone:

“Ce n’est pas dans la finalité d’une visée intentionnelle que je pense l’infini. Ma pensée la plus profonde et qui porte toute pensée, ma pensée de l’infini plus ancienne que la pensée du fini, est la diachronie même du temps, la non-coïncidence, le déssaisissement même: une façon d’«être voué» avant tout acte de conscience, et plus profondément que la conscience, de par la gratuité du temps...”<sup>858</sup>

La idea de *Dios* pues, desde el *Infinito*, no se manifiesta en la temporalización sincrónica de la representación, tal como aparece esta idea en el *ser* y en el yo trascendental como imagen representada del sí-mismo en una teología del paganismo denunciada por Levinas. El *Infinito* irrumpe, más bien, en la no-coincidencia y en el desasimiento del yo, antes de la actividad representacional, en la pasividad:

“Et cependant idée de Dieu – ou Dieu en nous – comme si le ne-pas-se-laisser-englober était aussi une relation exceptionnelle avec moi, comme si la différence entre l’Infini et ce qui devait l’englober et le comprendre, était une non-indifférence de l’Infini à cet englobement

---

absolución de lo absoluto?– rebasa toda capacidad; su «realidad objetiva» de *cogitatum* hace estallar la «realidad formal» de la *cogitatio*.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 95.(104-105).

<sup>857</sup> Se enuncia aquí todo el tema visto en el capítulo tercero de esta tesis, en el cual desarrollamos cómo la excepción de «lo otro que el ser» significa la subjetividad, es decir, como desde la idea de *Infinito* el *ego cogito* es roto, y el yo, como subjetividad, es constituido y recuperado.

<sup>858</sup> “Yo no pienso lo infinito en la finalidad de una mirada (visée) intencional. Mi pensamiento más profundo y que conlleva todo pensamiento, mi pensamiento de lo infinito más antiguo que el pensamiento de lo finito, es la diacronía misma del tiempo, la no-coincidencia, el desasimiento: una manera de «estar abocado» antes de todo acto de conciencia y de modo más profundo que la conciencia, en virtud de la gratuidad del tiempo...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* p.15.(12).



impossible, non indifférence de l'Infini pour la pensée: mise de l'Infini dans la pensée, mais tout autre que celle qui se structure comme compréhension du cogitatum par une cogitation. Mise comme passivité non pareille, car inassumable (c'est peut-être en cette passivité - d'au-delà toute passivité - qu'il faut reconnaître le réveil).<sup>859</sup>

La idea de *Dios* como *Infinito* no surge pues, de la actividad sincrónico representacional del sujeto, más bien esta idea irrumpe en la diacronía y en la pasividad de un yo que en el despertar es, desde la idea de *Infinito*, subjetividad:

“Le *in* de l'infini, n'est pas un *non* quelconque: sa négation, c'est la subjectivité du sujet de derrière l'intentionnalité. La différence de l'Infini et du fini, est une non-indifférence de l'Infini à l'endroit du fini et le secret de la subjectivité.”<sup>860</sup>

La clausura monológica del yo supuesta en la idea onto-teológica de *Dios* y en la idea del *Dios* metafísico, es rota desde la idea de *Infinito*, la cual abre el psiquismo humano, como subjetividad, a una intriga diacrónica:

“¿Quelle est donc l'intrigue du sens, autre que celle de la re-présentation et de l'empirie, qui se noue dans l'idée de l'Infini – dans la monstruosité de l'Infini *mis* en moi – idée qui dans sa passivité au-delà de toute réceptivité n'est plus idée?”<sup>861</sup>

---

<sup>859</sup> “Y, sin embargo, idea de Dios –o Dios en nosotros- como si el no-dejarse-englobar también fuera una relación excepcional conmigo; como si la diferencia entre lo Infinito y lo que debiera englobarlo y comprenderlo fuera una no-indiferencia de lo Infinito a dicho englobamiento imposible, no indiferencia de lo Infinito para el pensamiento: implantación de lo Infinito en el pensamiento, aunque completamente distinta de aquella que se estructura como comprensión del *cogitatum* por parte de una *cogitatio*. Implantación como pasividad sin par y así inasumible (tal vez sea en esta pasividad –de más allá de toda pasividad– donde haya de reconocer el despertar).”Ibidem pp. 95-96.(105).

<sup>860</sup> “El *in* de lo infinito no es un *no* cualquiera: su negación es la subjetividad del sujeto por detrás de la intencionalidad. La diferencia de lo Infinito y de lo finito es una no-indiferencia de lo Infinito para con lo finito y el secreto de la subjetividad.” Ibidem pag.98.(108).

<sup>861</sup> “¿Cuál es pues la intriga del sentido, distinta a la de la re-presentación y a la de la *empiría*, que se trama en la idea de lo Infinito –en la monstruosidad de lo Infinito *puesto* en mí- idea que en esa pasividad suya que va más allá de toda receptividad ya no es idea?” Ibidem pag.99.(110).

Esta intriga diacrónica abierta desde la idea de *Infinito* es el *encuentro*.<sup>862</sup> Categoría de *encuentro* como apertura del yo, que se impone pues, en Levinas, a partir de una reflexión sobre la excepción de «lo otro que el ser» como *Infinito* que irrumpe en la diacronía del tiempo,<sup>863</sup> irrupción dada más allá del *ser* y del objeto. *Encuentro*, que desde la transferencia de las implicaciones fenomenológicas del *Infinito* al *rostro*, es el encuentro ético<sup>864</sup> con el otro como *illeidad*.<sup>865</sup>

“Et cette façon pour l’infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres – nous l’avons désignée par le terme d’ «illéité»<sup>866</sup> ...”<sup>867</sup>

---

<sup>862</sup> Categoría señalada ya en el capítulo tercero, cuando desde la experiencia diacrónica del tiempo, por la irrupción del *Infinito*, indicábamos la vivencia sensible como hipóstasis del yo, en una subjetividad que se abre desde la idea de *Dios* al *encuentro* con el *otro*.

<sup>863</sup> Así, para Levinas el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y sólo, sino que es la relación misma del sujeto con el *otro*: “*El objetivo de esas conferencias* – escribe usted en la primer página – *es mostrar que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y sólo, sino que es la relación misma del sujeto con el otro.*” Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000, p 52.

<sup>864</sup> Desde el capítulo segundo hemos afirmado que en el pensamiento de Levinas, es primero la cuestión fenomenológica del *Infinito* y después la cuestión ética, jerarquización respetada hasta este momento en el desarrollo de la idea de *Infinito* y en su transvase fenomenológico al *rostro* del *otro*. La inquietud fenomenológica de Levinas siempre fue el “más allá” del *ser* contenido en la idea de *Infinito*, exceso que después se concretiza en la ética: “Nuestro estudio investiga la significación del más allá, de la trascendencia y no la ética. Y la encuentra en la ética. Significación, por cuanto la ética se estructura como el uno-para-el-otro; significación del más allá del ser, por cuanto se da, al margen de toda finalidad, en una responsabilidad que se acrecienta sin cesar: des-interesamiento en donde el ser se deshace de su ser.” Levinas E., *De Dios que vine a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 103 Nota 15.(114 Nota 15). Esta concretización corrobora, a su vez, lo que ya hemos afirmado cuando estudiábamos la idea de *Dios* en Kant y en Husserl, de cómo la idea de *Dios* lleva invariablemente al tema del *otro*. No obstante, la relación con el *otro* en estos autores es diversa, desde los supuestos en que en ellos se manifiesta la idea de *Dios*, al modo en que Levinas prepara el encuentro con el *otro* desde la idea de *Infinito*, como mas adelante veremos.

<sup>865</sup> Término que en Levinas sintetiza la concretización del *Infinito* en el *rostro* del *otro* en el encuentro diacrónico. Modo de referirse al *otro* sin considerarlo un analogón del sí-mismo, “otro” mas allá del *ser* y la representación: “El Infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este mandato no puedo deducirlo. El infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella lo que hemos llamado *illeidad*. “Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 57.(27). La *illeidad* pues, desde la huella, une *rostro* e *Infinito*, trascendencia y ética.

<sup>866</sup> Retomaremos más adelante el *p<sup>e</sup>n<sup>e</sup>l* como el antecedente de la tradición religiosa a la que Levinas pertenece, que influye, por la síntesis que en el se da entre idea de *Dios* y *rostro* como *panîm*, para que en el pensamiento fenomenológico de Levinas se de la transferencia de las implicaciones fenomenológicas de la idea de *Infinito* al *rostro* del *otro* en la *illeidad*. El acceso al *otro* por parte de Levinas no puede darse desde el *Dios onto-epistemológico* o desde el *Dios metafísico*, pues el acceso al *otro* descrito desde estas ideas de *Dios* es en realidad un acceso del yo a sí-mismo. La orientación al *otro* desde una idea de *Dios* encerrada en la cognición del sí-mismo como certeza y justificación de sí, es justicia (*iustitia*) y perseverancia en el *ser* por parte del yo. Levinas pues, aleja la idea *fenomenológica* de *Dios* de la *onto-teología* y la aproxima a la *religión* donde el contacto con el *otro* se da desde las entrañas (*rehem*) y no desde la certeza de la representación.

<sup>867</sup> “Esta manera que tiene lo Infinito, o Dios, de remitir, desde el seno de su misma deseabilidad, a la proximidad no deseable de los otros, la hemos designado a través del término «illeidad».” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, 2001, p.102.(113-114).

Así pues, Levinas introduce desde la idea de *Dios* como *Infinito*, el tema del *otro* (la *ilicidad*) de manera completamente distinta a como lo introduce Husserl y Kant. En estos últimos, la idea de *Dios* como postulado nacido de la razón del yo, colocada como orientativa de la forma teleológica, orienta la actividad del yo hacia el *otro* desde el sí-mismo, entendiéndose así, al *otro*, como un *analogón* o reflejo del yo, al cual se accede desde la analogía de la empatía en la suposición que se hace de su existencia desde el sí-mismo. El tema de *Dios* en estos autores es pues, en realidad, el tema del yo, y no el tema del *otro*, *Dios* como postulado dado en el mundo suprasensible de la razón, orienta la actividad del yo hacia un *otro* supuesto, pero dicha actividad en realidad se despliega como certeza y justificación del yo, así, el mandato de responsabilidad hacia el *otro* brota de un imperativo representacionalmente surgido en la autonomía y libertad de ese yo, el cual en la sincronía de su actividad siempre se tiene presente a sí-mismo en la conservación y aumento de sí. Por el contrario, el modo de relación con el *otro* desde el exceso fenomenológico de la idea de *Infinito* que rompe al yo desde la diacronía y la pasividad, será distinto, pues el *otro* se sitúa allende de la totalidad de la forma teleológica, en el más allá del *ser*, en la diacronía del encuentro donde el mandato de responsabilidad por él no brota de la actividad del yo como *conatus essendi*, sino de la pasividad que es *expiación* y *substitución* del uno para-el-otro.

Pero antes de entrar de lleno al tema de la ética y del *otro* detengámonos en el acercamiento dado en el pensamiento de Levinas, desde la idea de *Dios*, entre *fenomenología* y *religión* como reacción y crítica a la onto-teología del *ser* y del yo. Al exceso fenomenológico dado en la idea de *Infinito* que desde la diacronía y pasividad rompe al yo y su idea de *Dios*, corresponden cierto tipo de afirmaciones que sobre la idea de *Dios* se hacen en la tradición religiosa judía. Así mismo, el mandato heterónimo de responsabilidad por *otro* surgido por la transferencia de las implicaciones fenomenológicas de la idea de *Infinito* al *rostro* del *otro*, tiene, desde el *p<sup>e</sup>nĭ'ěl* hebreo, su correspondencia en las ideas judías de *expiación* y *substitución*. El acceso al *otro* en Levinas se da pues, desde una idea de *Dios* que se aleja de la clausura de la onto-teología y se acerca, desde la fenomenología, a la religión.

En innumerables ocasiones Levinas habla de una idea de *Dios* que como teología surge, en occidente, a partir de la gesta del *ser*:

«Ne pas philosopher, c'est encore philosopher». Le discours philosophique de l'Occident revendique

l'amplitude d'un englobement ou d'une compréhension ultime. Il astreint tout autre discours à se justifier devant la philosophie. La théologie rationnelle accepte cette vassalité [...] Cette dignité d'ultime et royal discours, revient à la philosophie occidentale en vertu de la coïncidence rigoureuse entre la pensée où la philosophie se tient et l'idée de la réalité où cette pensée pense. Pour la pensée, cette coïncidence signifie: ne pas avoir à penser au-delà de ce qui appartient à la «geste d'être»...<sup>868</sup>

Así, para Levinas esta teología racional es profundamente ontológica no escapando a la experiencia<sup>869</sup> globalizadora del ser:<sup>870</sup>

“Une pensée religieuse qui se réclame d'expériences religieuses prétendument indépendantes de la philosophie, est déjà, en tant que fondée sur l'expérience, référée au «je pense» et entièrement branchée sur la philosophie.”<sup>871</sup>

Levinas criticará pues la idea de *Dios* que surge de una teología cercana al *ser* como certeza y justificación de sí, y aproximará la idea de *Infinito* y su transcendencia, a la idea del *Dios* de la Biblia.<sup>872</sup>

---

<sup>868</sup> “«No filosofar también es filosofar». El discurso filosófico de Occidente reivindica la amplitud de una perspectiva globalizadora o de una comprensión última. Obliga a cualquier otro discurso a justificarse ante la filosofía. La teología racional acepta este vasallaje [...] Esta dignidad de discurso último y regio le corresponde a la filosofía occidental en virtud de la rigurosa coincidencia entre el pensamiento en el que se mantiene la filosofía y la idea de la realidad en la que dicho pensamiento piensa. Para el pensamiento, tal coincidencia significa no tener que pensar más allá de lo que pertenece a la «gesta del ser.» Ibidem p. 86.(94).

<sup>869</sup> La experiencia aquí aludida es la experiencia temática de la presencia a partir del *ser*: “La noción de experiencia es inseparable de la unidad de la presencia, de la simultaneidad y, por tanto, remite a la unidad de la percepción que no viene de fuera a «tomar conciencia» de la simultaneidad. Pertenece al «modo» mismo de la presencia: presencia – ser- que no es posible más que como tematización...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea...* p. 92 Nota 3.(101 Nota 3).

<sup>870</sup> Ya vimos cómo Heidegger afirma la relación entre teología y *ser* cuando dice que la experiencia de *Dios* se da en el hombre en la dimensión del *ser*. Relación constante en el cristianismo de occidente desde que Aristóteles y Platón invadieron, en la edad media, la teología y el Nuevo Testamento.

<sup>871</sup> “Un pensamiento religioso que reivindica experiencias religiosas pretendidamente independientes de la filosofía es, en la medida en la que está fundado en la experiencia, un pensamiento referido, de entrada, al «yo pienso» y adscrito por completo a la filosofía.” Ibidem p. 93. (103).

<sup>872</sup> Desde este *Libro* y desde su idea de *Dios* Levinas criticará la idea de *Dios* surgida de la teología cristiana próxima a la filosofía, criticando también la actitud práctica del yo surgida de una idea de *Dios* que brota de la actividad sincrónica representacional de la inteligencia, como certeza y justificación de sí: “Sin embargo, cuando el pensador [se refiere a Levinas] vuelve los ojos hacia el pensamiento religioso que emana de la Biblia, lo hace para subrayar que, muy pronto, con el cristianismo ese pensamiento quiso transmitirse en lengua de la filosofía, en un intento de responder a los modelos de sentido del racionalismo griego. La piedad se modeló sobre la actividad de la inteligencia, sobre su nostalgia de una «visión en acto» de las ideas y sobre el sentimiento de

“Mais, pensé, ce Dieu se situe aussitôt à l’intérieur de la «geste d’être». Il s’y situe comme *étant* par excellence. Si l’intellection du Dieu biblique – la théologie – n’atteint pas le niveau de la pensée philosophique, ce n’est pas parce qu’elle pense Dieu comme *étant* sans expliciter au préalable l’«être de cet étant», mais parce que, en thématissant Dieu, elle l’amène dans la course de l’être, alors que le Dieu de la Bible signifie de façon invraisemblable – c’est-à-dire sans analogie avec une idée soumise aux *critères*, sans analogie avec une idée exposée à la sommation de se montrer vraie ou fausse – l’au-delà de l’être, la transcendance.”<sup>873</sup>

Idea de *Dios* de la tradición religiosa *judía* que abandonando la exclusividad del terreno de la fe al que es confinada, es recuperada por Levinas como alternativa en un discurso fenomenológicamente razonable, más allá de ser:<sup>874</sup>

“Se demander, comme nous essayons de le faire ici, si Dieu ne peut être énoncé dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi, c’est, implicitement, douter de l’opposition formelle établie par Yehouda

---

que el devenir en el que se hallaban arrastrados los hombres privaba de la eternidad de su contemplación. En efecto, Levinas se pregunta «si la devoción que animaba esta religión originalmente inseparable del amor al prójimo y del deseo de justicia no debía hallar en esa misma ética el lugar de su nacimiento semántico y el significado de su no-indiferencia por la diferencia infinita del uno, en vez de deberla a la no-satisfacción del conocimiento. Distinción capital que se impondría entre religión y relación». Chalier C.. *La huella del Infinito Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder. Barcelona, 2004, p. 14. Así, desde el *Dios* de la onto-teología la actividad práctica del sí-mismo queda cautiva en el yo como certeza y justificación de ese yo en el *ser*. El *Dios* de la *metafísica* y el *Dios* de la *onto-teología* limitan la actividad del yo a sí-mismo.

<sup>873</sup> “Pero, en tanto que pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la «gesta del ser». Se sitúa en ella como ente por excelencia. Si la intelección del Dios bíblico -la teología- no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como ente sin explicitar previamente el «ser de este ente», sino porque, al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa de una manera inverosímil –es decir, sin analogía con una idea sometida a los *critérios*, sin analogía con una idea expuesta a la conminación de mostrarse como verdadera o falsa- lo más allá del ser, la transcendencia.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pag. 87.(95).

<sup>874</sup> Heidegger también propone, como ya hemos visto, una teología más allá del *ser* cuando escribe: “Si optase por crear otra teología, como a veces siento la tentación de hacer, no permitiría que figurase allí el término “ser”. La fé no necesita la idea del ser. Si la requiere, ya no es fe.” Greisch J., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, pp. 333–4. Libro en el cual se traduce: *Aussprache mit Martin Heidegger* an 06/XI/1951, Universidad de Zurich, Comisión de profesores invitados. En este sentido Heidegger coincide con Levinas al pretender desterrar al *ser* de la teología, sin embargo, Heidegger recluye la idea de *Dios* al ámbito de la fé no teniendo esta idea ningún tipo de repercusión para la filosofía, por el contrario, para Levinas la idea de *Dios* como *Infinito*, desde su excedencia más allá del *ser*, tiene, como ya hemos visto, grandes repercusiones filosófico-fenomenológicas: “Lo que aquí investigamos es la *concreción fenomenológica* en la que dicha significación [la de *Dios*] podría significar o significa, por más que contraste con toda fenomenalidad, dado que dicho *contrastar* no podría decirse de manera puramente negativa ni tampoco como negación apofántica. Se trata de describir sus «circunstancias» fenomenológicas, su coyuntura positiva y algo así como la «puesta en escena» concreta de lo que se dice, en términos de abstracción.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 11.(7).

Halévi et reprise par Pascal, entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, invoqué sans philosophie dans la foi, d'une part, et le dieu des philosophes d'autre part; c'est douter que cette opposition constitue une alternative."<sup>875</sup>

En Levinas se da pues un distanciamiento del *Dios* de la *onto-teología* y un acercamiento, desde el *Infinito*, a la idea de *Dios* de la revelación religiosa:

“L'idée de l'infini - dût-elle n'être nommée, reconnue et, en quelque façon, opératoire qu'à partir de sa signification et de son usage mathématiques— conserve, pour la réflexion, le noeud paradoxal qui déjà se noue dans la révélation religieuse. Celle-ci, liée d'emblée dans sa concrétude à des commandements envers les humains, est connaissance d'un Dieu qui, s'offrant dans cette ouverture, demeurerait cependant aussi absolument autre ou transcendant. La religion ne serait-elle pas le concours originaire des circonstances où l'infini vient à l'idée dans son ambiguïté de vérité et de mystère?”<sup>876</sup>

Levinas aproxima pues, los descubrimientos fenomenológicos hechos apartir de la idea de *Infinito* a la idea del *Dios* revelada en el *Libro*, oponiéndose, desde esta aproximación, a la idea *metafísica* de *Dios* nacida de la tematización del yo, y al *Dios* del *ser* de la onto-teología. Recuperaremos pues, ahora, nuevamente, lo fenomenológicamente reelevante en la idea y nombre del *Dios* de *Abraham*, *de Isaac* y *Jacob*, destacando en él los puntos de contacto fenomenológico con el *Infinito*.

---

<sup>875</sup> “Preguntarse, como nosotros intentamos hacerlo aquí, si Dios puede ser enunciado en un discurso razonable que no fuera ni ontología ni fé es, implícitamente, poner en duda la oposición formal establecida por Yehuda Halévi y retomada por Pascal entre, por una parte, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe y, por otra parte, el dios de los filósofos; es poner en duda que esta oposición constituya una alternativa.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.88. (96-97).

<sup>876</sup> “La IDEA de infinito —aunque deba ser nombrada, reconocida y, en cierta manera, operativa a partir de su significación y de su uso en la matemática— conserva, para la reflexión, el nudo paradógico trabado en la revelación religiosa. Esta revelación está de entrada ligada, en su concreción misma, a ciertos mandamientos dirigidos a los seres humanos, es conocimiento de un Dios que, ofreciéndose en esa apertura, permanece sin embargo como absolutamente distinto o transcendente. ¿No sería la religión el originario concurso de circunstancias en las que lo infinito adviene a la idea en su ambigüedad de verdad y misterio?” Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p 259.(227).

Ya en el capítulo segundo de esta tesis, al hacer el estudio de la *Creatio* (Gn 1, 1-2), señalábamos al <sup>877</sup> *elohîm* reportado en el primer versillo de la Biblia, y usado por la tradición profética en la explicitación que esta tradición hace a partir de los verbos *'šh* (hacer) y *ntn* (dar) del Dios creador,<sup>878</sup> como el antecedente religioso de la aparición fenoménica de la idea de *Dios* en el pensamiento filosófico de Levinas como *supuesto* de todo. Así, siendo la *creatio* el background o el transfondo desde el cual Levinas presenta la relación fenomenológica subjetividad–Infinito, supera, desde el <sup>1e</sup> *elohîm*, al *tohu wa-bohu* (la nada caótica) y al acto creador o puesta en el *ser* contenida en el *b<sup>e</sup>rē'šît*, como puntos de partida o *supuestos* de la totalidad. Nada caótica o *tohu wa-bohu* que como supuesto *supuesto* y punto de partida tiene resonancia con la *nada* metafísica nietzscheniana en la que permanece el yo como voluntad de poder.<sup>879</sup> *B<sup>e</sup>rē'šît* que como acto creador contenido en el *bārā* recupera, al ponerse como *supuesto*, la dependencia de todo lo ente respecto de la luz del *ser*.<sup>880</sup> Levinas por su parte, destacará más bien desde su idea de *Dios* como *Infinito*, al *elohîm* del acto creador y su separación radical de la creatura,<sup>881</sup> poniendo a lo radicalmente *Otro* como *supuesto* del todo.

<sup>877</sup> Entre los distintos nombres divinos con que se denomina a *Dios* en la biblia hebrea *elohîm* es el nombre divino más usado. Ya en el capítulo segundo hablamos de su etimología y significación, constatándose también en ese capítulo, su vinculación con el nombre divino de *YHWH*.

<sup>878</sup> Cfr. Los textos bíblicos proféticos apuntados en el capítulo segundo de esta tesis: Am 4, 4-13; Os 2, 4-25; Jr 2, 1-37; Jr 5, 1-24; Jr 14, 1-15,3; Jr 27, 1-11; Jr 31, 1-22; e Is 40.

<sup>879</sup> Ya en el capítulo segundo apuntábamos cómo en Rosenzweig después de proponer el caos como supuesto del sistema, en un segundo momento lo caótico es el sí-mismo desde el que se desarticula el todo: “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”. *Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno* en Levinas E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, p 70.(77). Por tanto, el hombre como sí-mismo pasa a *supuesto* y se convierte en el caos del sistema pues se dará desde él una nueva manera de relacionarse con Dios y con los demás elementos del meta-mundo. La resonancia nietzscheniana es evidente y, por tanto, su proximidad al paradigma metafísico de permanencia en el yo, no obstante, la llegada a la nada.

<sup>880</sup> La interpretación del *bārā*, como el primer acto puesto dentro del *b<sup>e</sup>rē'šît*, sería, para Heidegger, el *supuesto* teológico del *ser* y el *tiempo* desde una interpretación cristiana de la *Creatio*, donde todo viene a la luz (*'ōr*) “en el principio”, por la luz del *ser*.

<sup>881</sup> La separación radical entre creador y creatura, supuesta en la interpretación que Levinas hace de la *Creatio*, surge de la idea religiosa de *Dios* como lo *Santo*: “Para que sea posible el *desinteresamiento* en el Deseo de lo Infinito, 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.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores Madrid, 2001, pp 101-102.(113). Hay, pues, un punto de contacto en la idea fenomenológica de *Dios* en Levinas, entre la *excedencia* inabarcable de lo *Infinito* y la separación radical dada entre lo profano y lo *Santo*, *excedencia* y *santidad* que superan la inmanencia. De hecho en su libro *De lo Sagrado a lo Santo*, Levinas distingue de la inmanencia de lo sagrado como hechicería de la apariencias, a lo *santo* como lo separado, *santidad* de la separación buscada por la piedad farisaica: “Efectivamente, allí sólo se puede encontrar sugerido, aunque de forma bastante expresiva, eso que anima, a través de las minucias de la Ley, el querer farisaico: la separación para con un mundo donde, al alba de su manifestación, la *apariciencia* altera el *aparecer*, donde la desacralización no es más que una nueva magia que hincha a lo sagrado; su degeneración en

Así, desde la idea religiosa de *Dios* como *ᵉlohîm* contenida en la *creatio*, Levinas supera la conciencia del yo, su nada y voluntad de poder como punto de partida de su reelaboración, así como también, la sincronía permanente del *ser* en la nada de su indeterminación, desde la cual, no obstante el devenir, todo ente se determina. Por tanto, en el origen no esta ni el *ser* ni el *yo*, sino lo radicalmente *Otro* como *Infinito*, radicalmente *Otro* fenomenológico al que se llega teniendo como antecedente religioso la *separacion* radical que Levinas propone en la idea del *Dios creador* como *ᵉlohîm* respecto de su creatura, en la interpretación que hace de la *creatio*, *separación* que en su filosofía fenomenológica es la superación del *ser* y del objeto y de su modo de relacion, para abrirse, desde más allá del *ser*, al encuentro.

Unido al nombre de *ᵉlohîm* como idea religiosa de *Dios* en su *separacion* y *santidad*, aparecen en la tradición profética, las cuatro letras del nombre de Dios: YHWH.<sup>882</sup> Tetragramaton en el que se radicalizará la *separación* y *santidad* de Dios, el cual irrumpirá, en la revelación de su nombre, más allá de la sincronía del *ver*, en la diacronía del verbo *hāyāh* supuesto detrás del nombre que se revela. Así, la idea religiosa de *Dios* en Levinas como *ᵉlohîm* no sólo indica fenomenológicamente la trascendencia del *Infinito* como supuesto del todo, ahora desde las cuatro letras del nombre de *Dios*, indicará también la temporalización fenomenológica de la diacronía del tiempo, temporalización, por tanto, no del *ser* y del *objeto* sino del *encuentro* con el *Otro* en un *ahora* puntual que pasa. Lo radicalmente *Otro* desde su infinitud no puede ser retenido en las coordenadas temporales de la tematización. De esta manera, la trascendencia del *Infinito*, más allá del *Dios* metafísico y del *Dios* inmanente al *ser* de la onto-teología, esta más próxima a la manifestación teofánica del *Dios* de la zarza (Ex 3,13-14), como veremos a continuación.

---

hechicería es una única cosa con su generación. En este mundo de sortilegio, es decir, sin salida -no se puede huir sin faltar a las responsabilidades- se practica la *separación* de los fariseos..., ” “ Levinas E., *De lo Sagrado a lo Santo*, Riopiedras, Barcelona 1997 p. 110. *Santidad* de la separación buscada que viene del Dios viviente: “La santidad que él quiere [Israel] viene del Dios viviente”. Ibidem p.120. La actividad práctica ritual motivada por la separación del *Dios* Santo (*qodeš*) se expresa en Lv 11, 44: “Porque yo soy Yahveh (*yᵉhwāh*), vuestro Dios (*ᵉlohēykēm*), santificaos (*wᵉhitᵉqādisᵉtēm*) y sed santos (*qᵉdōšīm*), pues yo soy santo (*qādōš ᵉnī*). No os haréis impuros con ninguno de esos bichos que se arrastran por el suelo”. Así, la distancia de la separación de lo impuro en la piedad farisaica, tiene su fundamento en la separación exigida por lo *Santo*. La *santidad* como separación tiene pues, efectos prácticos, efectos que para Levinas dejarán de ser rituales y pasaran a ser éticos por la transferencia fenomenológica del exceso de la idea de *Infinito* y la separación como santidad de la idea religiosa de *Dios*, al *rostro* del *otro* en el encuentro. Lo *santo* como separación es pues la característica más peculiar de la idea religiosa de *Dios* en Levinas, *separación* que llevada a la idea fenomenológica del *Infinito* indica su exceso fenomenológico. *Separación* de lo *santo* y exceso del *Infinito* que irrumpen, más allá de la sincronía incluyente, en la diacronía del *hāyāh* con el que *Dios* se presenta en el nombre divino de YHWH.

<sup>882</sup> Hacemos referencia aquí a los pasajes de los profetas citados en el capítulo segundo cfr. Am 4,13; Jr 2,17.19; 5,4.5.14.19.24; 14,22; 27,4; 31,6.18., Is 40,3.9-10.27.28. Citas en las que el nombre de *Dios* aparece en forma compuesta: *yhwh-ᵉlohîm*, radicalizándose así, en el nombre, *separación* y *trascendencia* por lo que éstas cuatro letras encierran y significan.



El pasaje del nombre de *Dios* revelado a Moisés unido, por nosotros, al nombre de *elohîm*, que fenomenológicamente indica el tiempo en que se da el encuentro y que radicaliza la separación, se localiza en la tradición religiosa judía, como ya hemos visto, dentro del libro del *Éxodo*. El nombre y la idea de *Dios* contenida en las cuatro letras del tetragrámaton revela, para Moisés, el nombre del *Dios de los padres*,<sup>883</sup> *Dios de los padres* mencionado ya anteriormente por Levinas como *Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob* cuando proponía un acercamiento fenomenológico a la idea de *Dios* más allá de la onto-teología y del *Dios* tematizado por los filósofos, por tanto, hemos de presuponer, que detrás del exceso fenomenológico de la idea de *Dios* como *Infinito* se encuentra, como supuesto religioso, lo contenido en este nombre divino. *Yhwh* es pues, como ya hemos dicho en el capítulo segundo, el nombre propio del *Dios* de Israel vocalizado por los masoretas *y<sup>e</sup>hwāh*, sin embargo, parece que su vocalización más probable es *yāh<sup>e</sup>wāh* al estar basada esta última vocalización en diversos indicios de transcripción.<sup>884</sup> Sobre su significación, algunos reconocen aquí una forma factitiva del verbo *hāyāh* (hifil), y entonces el significado de esta forma arcaica sería «hacer ser», «traer a la existencia», no obstante la explicación de un imperfecto *Kāl* arcaico ha de ser considerada como la más probable, significando «es». Sin embargo, el problema a la hora de entender este nombre divino precisamente está en la traducción que se hace del *'ēh<sup>e</sup>yēh* *šēr 'ēh<sup>e</sup>yēh* por el *εἰμι* en las traducciones griegas y por el *essere*, en las traducciones latinas, ya que estos verbos, no hebreos, tienen profundas connotaciones filosóficas y podrían dar a entender el significado de este nombre revelado en sentido metafísico como *aseidad*, *existencia absoluta* o *ipsum esse subsistens*, introduciendo así, a *Dios* y su idea, a la sincronía de la tematización del filósofo o del teólogo,<sup>885</sup> perdiéndose el nivel de mostración teofánica de exceso que el nombre de *Dios* encierra desde el verbo *hāyāh*, tan distinto en su significado del *εἰμι* y del *essere*.

<sup>883</sup> Como ya dijimos en el capítulo segundo, la tradición *yahavista* hace remontar el culto a *Yahveh* a los orígenes de la humanidad, Gn 4,26, y emplea, este nombre divino, en toda la historia patriarcal. Según la tradición *elohista* a la que pertenece el texto de la revelación del nombre divino, en Ex 3,13, el nombre de *Yahveh* no fue revelado más que a Moisés, como el nombre del *Dios de los padres*.

<sup>884</sup> Transcripción basada en las traducciones griegas, la de los LXX datada en su origen en el siglo III a Cto y las de Aquila, Símaco y Teodoción del s II d.Cto., así como también, en las traducciones latinas de San Jerónimo y Focio. Traducciones que evidentemente traducirán el *'ēh<sup>e</sup>yēh* *šēr 'ēh<sup>e</sup>yēh* por el *εἰμι* griego y el *essere* latino respectivamente, equivocándose así el sentido del verbo *hāyāh* situado detrás del nombre revelado, perdiéndose entonces el sentido que este verbo tiene en hebreo y el significado religioso de la idea de *Dios* como *separado y santo*.

<sup>885</sup> Creemos que la interpretación cristiana del nombre de *Dios*, como ya lo hemos expuesto en el capítulo segundo, vincula la revelación del nombre de *Dios* en Ex 3,13-14, a la misión de liberación de Moisés en el inicio de la sincronía histórica del pueblo (Ex. 3,7-12) interpretando así el “yo soy el que soy”, como un “yo estaré con vosotros” en la forma teleológica, como dando sentido al acontecer del yo colectivo, encerrando así,

El *hāyāh* del *'ēh<sup>e</sup>yēh* *ʾāšēr* *'ēh<sup>e</sup>yēh* como nombre de *Dios*, se encuentra en su significado, por la temporalización referida en él, más allá de una idea de *Dios* bajo el dominio de la tematización de lo pensado. La idea de *Dios* desde la temporalización de este verbo no aparece pues, como *ser* o como *objeto*, en el presente de la presencia, de hecho, como ya hemos dicho, los tiempos en lengua hebrea son sólo dos, el pretérito o perfecto que indica acciones o estados plenamente realizado, y el futuro o imperfecto que expresa acciones por realizarse, no acabadas todavía. El tiempo presente, como tal, no existe, siendo expresado este tiempo en lengua hebrea con el participio como nombre verbal,<sup>886</sup> así pues, la sustantivación del verbo *ser* y su utilización como cópula en oraciones con predicado nominal que indica, en nuestra lengua, el tiempo presente, no aparece como función específica del verbo *hāyāh*, función que sí tiene el *εἰμι* griego, el cual, al transformar el verbo en sustantivo, permite la conceptualización posterior que caracteriza a la ontología.

Así pues, una de las peculiaridades del verbo *hāyāh* es que no tiene conjugación posible en presente, suprimiéndose para este verbo la posibilidad de cristalizar su actividad en una estática conjugación sustantiva, siendo verbalidad pura, contrastando grandemente con el *essere* latino y el *εἰμι* griego, los cuales están propensos a la fijación del *ser* en un «algo», permitiendo así hacer del *ser* una noción objetivable. El verbo *hāyāh*, por el contrario, no se sitúa en el tiempo intermedio de la presencia, introduciendo en la idea de *Dios*, desde la revelación del nombre divino en el encuentro con Moisés, una temporalidad diacrónica.<sup>887</sup> Si este verbo es el que está detrás del *'ēh<sup>e</sup>yēh* *ʾāšēr* *'ēh<sup>e</sup>yēh* revelado a Moisés en Ex 3,13-14, y si el *'ēh<sup>e</sup>yēh* *ʾāšēr* *'ēh<sup>e</sup>yēh* es el nombre del *Dios de los padres*: de Abraham, de Isaac y de Jacob a los que hace referencia Levinas, entonces el *Dios* de Israel

---

la idea de *Dios*, en la sincronía de la *forma* como certeza y justificación de sí. Nosotros en cambio, hemos propuesto vincular primero la revelación del nombre de *Dios*, no con la misión histórica de liberación de Moisés, sino con el momento previo de la manifestación teofónica de *Dios* en la zarza (Ex. 31-6), donde el *encuentro* con lo *Santo* e *Infinito* no se da a través de la tematización sincrónica de la mirada (*r'h*): “Moisés se cubrió el rostro porque temía ver (*r'h*) a Dios” (Ex.3,6). Este situarse de *Dios* más allá de la mirada, le da la excedencia que le permite “estar por encima” de las contingencias históricas del devenir del pueblo, “estar por encima” pero no como el *ser* hedeggeriano en la indeterminación pura de sí antes de su determinación dentro de la sincronía del devenir, sino como el *supuesto* que desde la diacronía del *hāyāh* nos recuerda, más allá de la memoria, que antes de cualquier sincronía que se cierra como justificación de sí, está el encuentro ético con lo radicamente *Otro*, pues el *Otro* en el encuentro manda (Ex 3,10). De igual manera, en la tradición profética en la que se usa el nombre de Dios como *yhwh*, *Dios* está más allá de la inmanencia de los *baales* y de cualquier contingencia histórica que como colectividad sufre el pueblo, *Dios* y su *excedencia*, desde su *santidad*, es el supuesto de la historia y de cualquier orientación teleológica.

<sup>886</sup> Ya en el capítulo segundo, al hacer un breve comentario a los tiempos del verbo hebreo, dabamos unos ejemplos de la función que adquiere el participio como nombre verbal para expresar el tiempo presente ausente en esta lengua.

<sup>887</sup> Temporalidad diacrónica tratada en detalle en el capítulo tercero.

que revela su nombre, no en la sincronía de un sustantivo, sino en la verbalidad pura el *hāyāh*, es la *idea religiosa* de *Dios* que se encuentra próxima al *Infinito* fenomenológico levinasiano. La idea religiosa de *Dios* indica pues, en Levinas, para el *Infinito* fenomenológico, *separación* en el exceso y temporalidad *diacrónica* en su irrupción como encuentro, criticándose, desde este acceso fenomenológico-religioso de irrupción de la alteridad, la idea del *Dios* onto-epistemológico nacida en la inmanencia del *ser* y del *yo* en la modernidad, dándose así, en el *yo*, desde la idea de *Infinito*, una hipóstasis abierta que como subjetividad le lleva al encuentro. El *yo* abierto como subjetividad desde la idea de *Infinito*, crítica pues, la ontoteología y la idea metafísica de un *Dios* clausurado en la forma.

De esta manera, más allá del *ser* y del *objeto* está primero, en Levinas, desde la idea de *Dios* que hace explotar la clausura y el presente del *yo*, el *encuentro*. El espacio abierto por la no tematización de la idea de *Dios* desde el *hāyāh*, es el espacio diacrónico de *encuentro*. El *hāyāh* hebreo desde el *encuentro*, tensa y rompe la sincronía clausurada del *εἰμι* griego, permitiendo el paso del paradigma onto-epistemológico al paradigma *ético*.<sup>888</sup> Ya anteriormente hemos afirmado que el tema de *Dios* es el tema del *otro*, *otro* supuesto en la categoría de *encuentro*, categoría a la que se llega desde la idea de *Infinito* por la transferencia de las implicaciones fenomenológicas de la idea de *Dios* al *rostro*. Este *otro* como *rostro* desde la idea de *Dios* como *Infinito*, será nuestro próximo tema a tratar, criticando, desde esta proximidad dada entre *rostro* e *Infinito*, la consideración del *otro* como *analogón* del *yo* o como *ser-ahí-con* dada en la modernidad occidental, *analogón* o *ser-ahí-con* desde donde el *yo* moderno se justifica. Levinas pues, se orienta, al *rostro* del *otro*, desde la idea *Infinito*, llamando a esta conjugación de *Infinito* y *rostro* *illeidad*. Esta conjugación de *rostro* e idea de *Dios* que orientará pasivamente la actividad práctica de la subjetividad en la fenomenología de Levinas, más allá del formalismo moral brotado de un *Dios* encerrado en la inmanencia, tiene, desde el *pānîm 'ël pānîm*, su correspondiente equivalencia en el *p<sup>e</sup>nî'ël* (*Panuel*) de su tradición religiosa, el cual conjuga en una sola palabra lo contenido en la idea de *Dios* con el *rostro*. Esta conjugación entre *ᵉlohîm-yhwh* como idea de *Dios* y el *rostro*, se esboza ya, en la biblia hebrea, en los momentos teofánicos de encuentro, así lo veíamos en Ex 3,1-13, donde en el encuentro con *Dios* que irrumpe, más allá de la visión (*r'h*) tematizadora, en el llamar (*qr'*) que hace patente su trascendencia, aparecen ya próximos la idea de *Dios* y el *rostro* (Ex 3,6). En Ex 33,7-22 el

---

<sup>888</sup> Tema tratado en la segunda parte, tanto del segundo capítulo, como del tercero.

encuentro con *Dios* que aparece regido por el verbo hablar (*dbar*), se da cara-a-cara (v.11), aproximándose, completamente, en el encuentro, la idea de *Dios* y el *rostro* al darse el encuentro *pānīm 'ěl pānīm*. Lo mismo sucede en el encuentro teofánico de Dt 5,1-22, en el v. 4. Pero el texto emblemático donde, a nuestro juicio, se da la transferencia de lo contenido en la idea de *Dios* al *rostro* del *otro* en el *encuentro*, texto que suma y conjuga *rostro* e idea de *Dios*, lo tenemos en Gn 32,23-31, texto que narra la mostración teofónica de *Dios* no con Moisés, sino con uno de los patriarcas: Jacob. Así, después del encuentro cara-a-cara con *elohîm* en el que el velar<sup>889</sup> se impone por las condiciones en las que se da la teofanía (en la noche v.23 y al rayar el alba v.27), Jacob da al lugar del encuentro *cara-a-cara* con *Dios* el nombre de *p<sup>e</sup>nî'ěl* (Paniel), nombre que, como ya hemos dicho, permite el encuentro con *Dios* en un mirar más allá de la luz del *ser*, en el *despertar* de la *vigilia*. Teniendo además, el *p<sup>e</sup>nî'ěl*, desde su estructura compositiva, la cualidad de permitir entender cómo en el pensamiento de Levinas la carga fenomenológica contenida en la idea de *Dios* se concretiza en el *rostro* del *otro*, ya que el nombre dado por Jacob al lugar de encuentro, funde en una sola palabra el *pānīm* ético y la excedencia del *Infinito* encerrada en la idea de *Dios* propuesta desde *'ěl* como nombre divino. El término *p<sup>e</sup>nî'ěl* encierra, pues, *rostro* y *trascendencia*, y es un caso paradigmático de la vinculación que se da en la biblia hebrea entre el *rostro* y la idea de *Dios*.

El *p<sup>e</sup>nî'ěl* es, pues, el antecedente religioso de la *illeidad*, es decir, de la transferencia de las implicaciones fenomenológicas de la idea de *Infinito* al *rostro* del *otro* en el *encuentro*, al tiempo que anuncia también, un modo de relación con el *otro* determinado desde una idea de *Dios* situada más allá de la sincronía y clausura de la inmanencia, al no situarse, este *Dios*, dentro del *ser* establecido por la tematización del yo. La idea de *Dios* en Levinas introduce pues, el tema del *otro*, pero un *otro* entendido de manera distinta al modo en que se ha determinado este *otro* desde los supuestos de un yo que pone a *Dios* en la inmanencia de sí dentro de la forma teleológica. Pasemos pues ahora, una vez que hemos constatado la cercanía de la idea religiosa de *Dios* con el *Infinito* y su posterior concretización en el *rostro* del *otro* como *illeidad* o *p<sup>e</sup>nî'ěl*, a ver como aparece el *otro* en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger, y esto desde los supuestos de la tematización en la

---

<sup>889</sup> Situar el encuentro *cara-a-cara* con *Dios* en esta mostración teofánica, en la *noche* (v.23) o antes de rayar el *alba* (v.27), matiza el ver (*r'h*) con el que Jacob caracteriza el encuentro con *elohîm*, y lo aproxima, como ya hemos dicho en el capítulo segundo de esta tesis, al tema de la *vigilia* levinasiana en la que en el despertar *vela* una diferencia entre lo mismo y lo mismo irreductible a la identidad.

inmanencia de un yo que pone al *Dios* de la onto-teología, como justicia y meta de sí mismo en su perseverancia.

## II. LA IDEA DEL OTRO

El tema de *Dios* es el tema del *otro*, por eso en este apartado abordaremos el tema del *otro* teniendo como referencia la idea de *Dios* descrita ya en el apartado anterior en los pensamientos de Kant, Husserl, Heidegger y Levinas. Ya vimos que en este último, desde la excepción de «lo otro que el ser» como *Infinito* que determina la subjetividad, se transfieren las implicaciones fenomenológicas contenidas en su idea de *Dios* al *otro* como *rostro* o *illeidad*, situando al *otro*, por la transferencia de estas implicaciones, más allá de lo representacional. Por el contrario, en Kant, Husserl y Heidegger, la idea de *Dios* no es el supuesto de la subjetividad como su determinación pasiva y diacrónica, más bien en ellos, la idea de *Dios* es determinada desde la sincronía activa y representacional del *ser* y del *yo*. Si esto sucede con la idea de *Dios* en estos autores, y si hemos dicho que el tema de *Dios* es el tema del *otro*, entonces el tema del *otro* surgirá en ellos, de la tematización representacional del *yo*, el cual desde su representación tematizadora estará cerrado al encuentro con el *otro*, pues este *otro* no es *illeidad* o *p<sup>o</sup>nī'ěl*, sino un *reflejo* del sí mismo, un *analogón*, un *otro yo*, un *ser-ahí-con*. El tema del *otro* abordado pues, desde los supuestos desde donde este sí-mismo aborda el problema de *Dios*, sitúa al *otro* dentro de la sincronía. De esta manera, si en Kant la idea de *Dios* surge dentro del *yo* trascendental como una totalidad de la razón, la idea del *otro* surgirá también dentro del *yo*, pero no en la razón sino en el entendimiento, en el espacio y el tiempo construido y puesto por el *yo*, dándose, entonces, el encuentro con el *otro*, en la formalidad de la representación en un encuentro que es des-encuentro. Para Levinas, un *Dios* encerrado en la sincronía del *yo*, no permita el acceso al *otro*, por eso para él, desde la diacronía introducida por la idea de *Infinito*, el *otro* irrumpe en la pasividad del encuentro. Añadir, de igual manera, que si la idea de *Dios* encerrada en el *yo* nos lleva a un encuentro formal con el *otro*, entonces la actividad práctica del *yo* de cara al *otro* estará también llena de formalidad, pues nacerá, dicha actitud práctica, de la actividad representacional de este *yo* como certeza y justificación de sí: el *Dios* representado y la actividad práctica formal están, pues, en función del sí-mismo. La representación formal de *Dios* en el *yo*, nos lleva pues, a una actividad práctico formal con el

*otro*, actividad práctica orientada a la preservación y conservación de este yo. Por el contrario, para Levinas, la desformalización producida por la idea de *Infinito* lleva al yo, como subjetividad, a la pasividad de la *substitución* y *expiación* del uno-por-el-otro. De esta manera, la idea de *Dios* que en esta introducción nos lleva al tema del *otro*, nos abrirá pues, a la autonomía o heteronomía ética como veremos no en este, sino en el último apartado de esta tesis, por lo pronto detengámonos en el tema del *otro*.

En el desarrollo de este apartado recordaremos brevísimamente primero cómo aparece en cada pensador el tema de *Dios*, destacando los supuestos desde donde cada uno de ellos propone el tema, pasaremos, después, en un segundo momento, a presentar, desde este supuesto, el tema del *otro*, para finalmente desde la relación establecida entre este *otro* y el yo, dejar esbozado, para el último apartado, el tema de la *ética*.

### **A) Kant y el problema del *otro* como *prójimo***

Ya anteriormente afirmábamos cómo Kant y Levinas realizan un movimiento parecido en sus respectivas filosofías, ambos pasan de la epistemología y su crítica, al problema práctico del *otro*. Así, Kant, después de haber hecho la “*crítica* de la razón pura” en la que el problema de *Dios* aparece al final como una *idea* de la *razón* que no demuestra nada para el conocimiento de la razón pura teórica, pero que sí adquiere significado para el uso práctico de la misma, pasa, en su “*crítica* de la razón práctica”, a ocuparse de la relación con el *otro*. Por su parte, en Levinas, el problema de *Dios*, desde la excedencia del *Infinito*, es el que da inicio a la crítica fenomenológica de la tematización onto-epistemológica, y el que una vez hecha la crítica al *ser* y al objeto, establece un nuevo modo de relación ética con el *otro*, al transferirse las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*, al *rostro* del *otro* en el encuentro. De esta manera, si en Levinas la idea de *Dios* excede al yo y su representación tematizadora y nos permite establecer un modo de entender al *otro* como *rostro* más allá de la sincronía del *ser*, ahora nos preguntamos cómo entiende Kant al *otro*, si su idea de *Dios*, que guía la actividad práctica, aparece como *Idea* de la *razón* en la inmanencia del yo trascendental. Así, si *Dios* aparece como fin que guía la actividad práctica del yo dentro de la inmanencia de la forma teleológica estructurada por el yo desde la representación como totalidad, entonces el *otro* aparecerá también en la representación dentro de la forma del yo, como *reflejo* de *sí*, al tiempo que la actividad práctica del yo hacia

el *otro* como reflejo de sí será, desde la Idea de *Dios* que la guía, una actividad práctica que surge de la autonomía formal, en un acto previamente representado como justificación y certeza de sí. La autonomía es pues, perseverancia en el *ser*. Por el contrario, la idea de *Dios* como *Infinito* que en Levinas hace explotar la clausura de la autonomía del yo, impondrá, desde esta desformalización, una actividad práctica pasivamente adquirida como responsabilidad del uno-para-el-otro. Recordemos, pues, brevemente, siguiendo la metodología de Levinas, cómo aparece en Kant la idea de *Dios*, para pasar a rastrear posteriormente, cómo aparece en su filosofía el tema del *otro*, continuando así con la crítica a la onto-epistemología establecida por contraste, en este cuarto capítulo.

La idea de *Dios* que en Kant guía la actividad práctica del yo aparece pues, como Idea de la razón, al final de su “crítica de la razón pura”, y esto en una perspectiva epistemológica, estando orientada, desde esta perspectiva epistemológica, a la unidad sintética representada de la condición última de las cosas.<sup>890</sup> Dicha idea induce a la unidad absoluta del pensamiento, aun cuando por medio de ella no pueda determinarse un objeto:

“Ahora bien, aunque de los conceptos trascendentales de razón debamos decir: *son sólo ideas*, no por eso tendremos que considerarlos superfluos y vanos, pues aun cuando por medio de ellos no pueda determinarse un objeto, en el fondo empero e imperceptiblemente pueden servir al entendimiento de canon de su uso ampliado y uniforme; mediante ellos, si bien no conoce ningún objeto más de lo que conocería por sus conceptos, en ese conocimiento va mejor dirigido y más lejos.”<sup>891</sup>

---

<sup>890</sup> Como ya dijimos, es en la tercera clase de raciocinio dialéctico donde Kant, a partir de la totalidad de las condiciones para pensar objetos, infiere lo incondicionado o idea de *Dios* como posibilidad de todas las cosas. Así, la idea de *Dios* surge en el pensamiento kantiano cuando de la totalidad de las condiciones para pensar objetos, se *infiere*, de la absoluta incondicionalidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas, un *ser* de todos los seres. Como ya hemos dicho, es esta *inferencia* de la idea de *Dios* como punto de llegada epistemológico que nos permite acceder a la absoluta incondicionalidad y necesidad de un *ser supremo*, la que esboza ya, en el pensamiento kantiano, no sólo el tema de una *teología racional*, sino también el tema de la unidad sistémica u *ontología*. Finalmente agregar, como también ya hemos dicho, que situar más allá del *entendimiento* kantiano un posible incondicionado al cual no se accede por las categorías establecidas para la experiencia y el conocimiento del objeto, permite que se esboce, ya en Kant, el tema fenomenológico del *Infinito*. “De ahí que el uso objetivo de los conceptos puros de la razón sea siempre *trascendente*, mientras que el de los conceptos puros del entendimiento debe ser siempre *inmanente* por su naturaleza, pues se limita solamente a la experiencia posible.” Kant E., *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires 2003, p. 437. No obstante, aunque Kant coloque la idea de *Dios*, como concepto puro, más allá de la inmanencia del entendimiento, como idea de la *razón*, no abandona la sincronía del yo, cosa que sí pretende el *Infinito* levinasiano, el cual irrumpe en la diacronía. La trascendencia kantiana, desde la sincronía en que se mueve, sigue siendo inmanencia. La diferencia entre el *Dios* kantiano y el *Infinito* levinasiano, es la temporalización del tiempo.

<sup>891</sup> Kant E., *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 438-39.

De esta manera, la idea de *Dios* en Kant sigue siendo un modo de conocer dentro de la sincronía inmanente del yo, siendo un conocimiento por principios situado más allá de la empiría de la intuición y del entendimiento, pero aún dentro de la sincronía del objeto pensado y representado, donde a nuestro juicio, lo trascendente de la Idea no es trascendencia. Así, aunque para Kant la idea de *Dios* rompe el ámbito del entendimiento, su trascendencia no cuestiona el tiempo de la sincronía del yo, como principio de la razón, cae dentro de su inmanencia, pues la Idea de *Dios* es un principio de la razón que lleva a la unidad suprema del pensamiento dentro de la sincronía del sí-mismo. Más aun, la idea de *Dios* en Kant, desde su teoría del conocimiento, es lo más inmanente a la sincronía del yo, pues se encuentra al final de todo el proceso como unidad absoluta del pensamiento. Así pues, la idea de *Dios* en Kant es un concepto puro de la *razón* que se aplica al entendimiento en función de conferir la máxima unidad al conocimiento que procede de este, unificando los actos del entendimiento en una totalidad absoluta. La idea de *Dios* que esta más allá de toda experiencia, tiene una función regulativa en cuanto orienta al entendimiento hacia un punto en el cual convergen todos sus actos, suscitando, dicha idea, una regulación epistemológica. Así, desde el a priori de la sincronía del tiempo y del espacio de la representación, la Idea de *Dios* está en relación directa a la unidad del sujeto pensante.

La función regulativa de la idea de *Dios* de cara a la totalidad en la que permite que converjan todos los actos del entendimiento especulativo, es retomada para los actos del entendimiento práctico,<sup>892</sup> pues aunque la idea de *Dios* no aporte nada al conocimiento de la razón pura teórica, es el postulado que guía y orienta la actividad de la razón pura práctica en el acto que el yo pone en la búsqueda del mayor bien posible. Es esta función teleológica de la idea de *Dios* para el entendimiento práctico, la que permite, que se esboce en Kant, el tema del *otro*. Sin embargo, al aparecer la idea de *Dios* en la inmanencia sincrónica del yo que la representa, el bien al que se orienta la actividad práctica no es el bien del *otro*, sino el bien del sí-mismo. La idea de *Dios* como Idea de la razón, no permite que la actividad práctica del yo alcance al *otro*, más bien esta actividad aparece como justificación y certeza del actuar práctico egoísta del yo.

---

<sup>892</sup> “Pero sin arriesgarnos tan lejos, tenemos que confesar que la razón humana contiene no sólo ideas, sino también ideales que, si bien no tiene fuerza creadora como los *platónicos*, si la tienen práctica (como principios regulativos) y sirven de fundamento para la posibilidad de perfección de ciertas *acciones*” Ibidem p. 606.



*Dios* es, por tanto, para Kant, una Idea de la razón sin realidad objetiva, inferencia dada desde las condiciones necesarias para que el fenómeno sea puesto. Idea que está más allá de toda experiencia, desdoblada como diferenciación de lo idéntico dentro de la sincronía del sí-mismo, y por lo tanto, en la inmanencia absoluta del yo. Idea cuya finalidad es la unidad total y sistémica del pensamiento, incondicionalidad del ente supremo alcanzada por inferencia lógica que no rompe la unidad del yo sino que la afianza, no estableciendo una relación distinta en el sí-mismo, pues el trato del yo con esta idea se da desde el tiempo presente y la representación. Idea que al orientar la actividad práctica del sujeto hacia el bien supremo como fin, da sentido a la totalidad representada por el yo como forma teleológica, Idea que es justicia y conservación de este yo.

Pues bien, una vez que hemos recordado el tema de *Dios* en el yo kantiano, nos preguntamos ahora cómo aparece el *otro* en este yo, desde un *Dios* situado al final del proceso, Idea que guía la actividad práctica del yo hacia el *otro* como certeza y justificación de sí. Nos preguntamos, pues, cómo aparece en esta sincronía cerrada del yo el tema del *otro*. De esta manera, si *Dios* y la *religión* han quedado encerrados *dentro de los límites de la razón*,<sup>893</sup> entonces la relación del yo con *Dios* es en realidad una relación del yo consigo mismo, donde el *otro* como *prójimo*<sup>894</sup> entra en la dinámica de justificación del yo. Ya hemos dicho, cuando estudiábamos la frase de Nietzsche ¡Dios ha muerto!, que el problema de la justificación teológica como salvación ante *Dios*, es en realidad un problema del yo

---

<sup>893</sup> *Dios* como ideal de la *razón* queda encerrado en la *Idea* que orienta y guía al actuar práctico del yo. Es en este actuar práctico del yo, que tiene como elementos a priori, la ley moral y la libertad, que la idea epistemológica de *Dios* adquiere sentido, al vincularse, a la libertad del yo dentro de la ley moral que los enmarca. *Dios*, como ideal de la razón y como postulado, adquiere sentido, sólo en el actuar del yo que describe el uso práctico de la razón pura: *Dios* y la religión dentro de los límites de la razón.

<sup>894</sup> Kant para hablar del *otro* usa el término *prójimo*. Este término en occidente procede del judeo-cristianismo, siendo, por tanto, un término que surge de una tradición religiosa. Y es que precisamente el tema del *otro* en occidente no era considerado propiamente un tema filosófico, sino un tema, que al surgir de la tradición antes mencionada, pertenecía más bien al campo teológico-religioso, es decir, el *otro* como *prójimo* se relacionaba con el yo y su comportamiento práctico, como un modo de *justificar* la permanencia de este yo de cara a un *Dios*, que al aparecer como Idea de la razón dentro de la reflexión teológica, garantizaba la conservación del yo *justificándolo*. El *otro* como *prójimo* es considerado pues, en el campo teológico brotado de judeo-cristianismo, como un medio a través del cual se justifica y se da certeza a la permanencia del yo (Mt 25,31-45). Levinas, por su parte, abandonando el campo teológico, rescatará el tema del *otro* desde la idea de *Infinito*, y llevará este tema al campo fenomenológico, donde el *otro* no se vincula con el yo desde un comportamiento práctico y autónomo guiado por la idea de un *Dios* contenido como Idea de la razón al final de la forma teleológica, sino que más bien, al ser transferidas al *otro* las implicaciones fenomenológicas del *Infinito*, el *otro* aparece más allá de la Idea de *Dios* y de la idea del *otro* como *prójimo contenidas* en el yo, excediendo así, el comportamiento práctico autónomo surgido de la actividad del sí-mismo, afectando, más bien, el *otro* al yo en la pasividad y diacronía, imponiéndole la heteronomía como modo de relación, como más adelante veremos.

metafísico,<sup>895</sup> problema de su permanencia y estabilidad *ab eternum*. El problema teológico de la justificación es, pues, en realidad, el tema metafísico de la permanencia del yo como justicia de sí en el devenir de la historia, donde el *otro* como *prójimo* también es encerrado en los límites de la razón del yo, como autoconservación de sí.

Ya hemos dicho que en Kant, el tema del *otro* se esboza en el comportamiento práctico del yo guiado desde la idea de *Dios* como ideal de la razón en la búsqueda del mayor bien posible. El comportamiento práctico del yo, desarrollado por Kant, en su "*Crítica de la razón práctica*", supone al *otro*, aunque en realidad a Kant, en su *Crítica*, no le interesa desarrollar propiamente el tema del *otro*, sino el tema de las condiciones de posibilidad de todo acto bueno. De esta manera, Kant buscará, en el sujeto, no el modo en que éste se relaciona con el *otro*, sino las condiciones formales dadas en el yo para la autonomía de su comportamiento, por eso el *otro* en Kant es sólo "supuesto", pues le interesa, más bien, destacar las condiciones formales previas dadas en el yo, para el comportamiento representado que brota de sí, antes que el contacto con el *otro* y el *otro* mismo. La sensibilidad como modo de contacto inmediato con el *otro* antes de la mediación formal queda suspendida. Al yo kantiano, lleno de sí-mismo, no le interesa pues el trato con el *otro* ni el *otro* mismo, más bien, por su comportamiento práctico, pone su atención en las condiciones formalmente representadas que hacen de la autonomía de su acto un acto bueno en-sí-mismo y para-sí-mismo, el contacto con el *otro* y su trato como problema filosófico no le interesan, más bien, el *otro* como *prójimo*,<sup>896</sup> aparece. en la formalidad autónoma de su acto como aquel que lo justifica, acercándose más bien el *otro* y su trato a un problema teológico más que filosófico. Analicemos pues, primero, brevemente, cómo explica Kant el comportamiento práctico del yo desde sus supuestos filosóficos, para una vez constatada la ausencia del *otro* en la formalidad de su actuar, pasar a explicar cómo

---

<sup>895</sup> Así lo considera Heidegger cuando afirma: "Al comienzo de la modernidad vuelve a despertar la cuestión acerca de cómo el hombre, en la totalidad de lo ente, lo que equivale a decir, ante el fundamento más ente de todo lo ente (Dios), puede ser o estar cierto de su propia permanencia y estabilidad, esto es, de su salvación. Esta cuestión de la certeza de la salvación es la cuestión de la justificación, es decir, de la justicia (iustitia)." Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p.182.

<sup>896</sup> La palabra *prójimo* que Kant utiliza para referirse al *otro* desde la tradición teológico-cristiana a la que pertenece, tiene pues sus orgines, en el judaísmo, al traducir el hebreo *rē'ā* enunciado en Lv 19,18. De esta manera, más adelante distinguiremos en el trato con el *otro* como *prójimo* dos interpretaciones, la primera llamada "interpretación cristiana", interpretación en la que se mueve Kant, la cual reduce al *otro* y su trato, como ya hemos dicho, a un problema teológico. Y la interpretación que sobre el *otro* y su trato como *prójimo* se da en la fenomenología de Levinas en su vínculo con su tradición religiosa, vínculo desde donde se relaciona la denominación del *otro* como *prójimo* y su trato, al término *rē'ā* y a la santidad de Dios (*qdš*) como sepración. Levinas recupera el tema del *otro* y el accionar práctico del yo, desde un punto de vista fenomenológico-religioso, más que epistemológico-teológico, como más adelante veremos.

entiende Kant al *otro* como *prójimo* desde el ámbito de lo teológico, es decir, desde el ámbito de un *Dios* pensado por el yo como idea que lo justifica.

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant había presentado las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, será en la *Crítica de la razón práctica* donde presente las condiciones de posibilidad de todo acto bueno.<sup>897</sup> De esta manera, si la idea de *Dios* en la primer *Crítica*, era un postulado de la razón que como Idea inducía a la unidad absoluta del pensamiento, ahora, en la segunda *Crítica*, esta Idea, situada dentro del yo al final del proceso epistemológico, guiará la actividad práctica. *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica* están muy ligadas, de esta manera, el movimiento hacia adentro de sí, que inicia el yo, al introducir lo *sensible* dentro de las formas puras del espacio y el tiempo en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, la *categorización* hecha por el entendimiento en los datos de lo intuido para que el yo conozca el fenómeno, y, finalmente, el conocimiento de totalidades en las *ideas de la razón*, todo este movimiento *ad intra* del yo en la búsqueda de sus *supuestos epistemológicos* que terminan, en Kant, en la unidad trascendental de la apercepción del yo, se aplicará después al actuar práctico, donde el yo *conocerá* autónomamente cómo actuar pero no como *relacionarse*. En la autonomía del comportamiento construido y conocido, el yo perderá la *relación* al desaparecer el *otro* de su horizonte como problema filosófico, pues Kant entra en contacto con el *otro* desde la unidad trascendental de la apercepción, es decir, desde el conocimiento que de él tiene como objeto, no como *otro*. De esta manera, la apercepción trascendental del yo, trasciende al *otro*, borrándolo de su horizonte. Como ya hemos dicho, el *otro*, que en Kant aparece como *prójimo*, será abordado, por las connotaciones religiosas que este término tiene, como problema teológico más que como problema filosófico, problema teológico al que se orienta la idea de un *Dios* que justifica y la inmortalidad del alma como permanencia del yo.

En la *Crítica de la razón práctica*, *Dios*, pues, como Idea de la razón, es situado como postulado del accionar práctico del yo, como idea que regula y orienta su voluntad desde la evidencia apodíctica de la ley moral.<sup>898</sup>

---

<sup>897</sup> El uso moral de la razón incluirá en Kant una determinación *a priori* de la voluntad desde la ley moral, la libertad, la idea de Dios y la inmortalidad, las cuales, como categorías del accionar práctico del yo, determinarán, desde la formalidad, la bondad del acto. El yo trascendental buscará así, en el uso moral de la razón, las categorías que determinen su actuar práctico en la búsqueda del bien que lo justifica.

<sup>898</sup> “Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *a priori* sabemos (*wissen*), sin penetrarla (*einzusehen*), sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos” Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p.16. *A priori* se sabe la

“Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son empero condiciones de la *ley moral*, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente.”<sup>899</sup>

El accionar práctico del yo, desde el *a priori* de la ley moral que lo determina al bien y desde el *a priori* de la libertad orientada esta por las Ideas especulativas de *Dios* y de la inmortalidad del alma como condiciones de la aplicación de la voluntad,<sup>900</sup> se constituye en un sistema práctico cerrado de la razón pura, el ámbito desde el cual el yo que “conoce”, “actuará” en la teleología de su forma:

“El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de *Dios* y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral.”<sup>901</sup>

De esta manera, si la idea de *Dios* en la primer *Crítica* era un postulado de la razón, ahora, en la *Crítica de la razón práctica*, esta misma idea, situada en un primer momento

---

libertad, *a priori* se sabe la ley moral. El accionar práctico del yo, en Kant, es determinado desde los *a priori* de la razón especulativa, es por tanto, un accionar práctico *representado* que se “conoce” y que está orientado, a su vez, por las Ideas, también “conocidas”, de *Dios* y de la *inmortalidad del alma*.

<sup>899</sup> Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p.16.

<sup>900</sup> El querer del yo como voluntad (¿de poder?), como querer estar en la estabilidad y permanencia, toma como condiciones de su actuar, la idea de *Dios* que justifica y la inmortalidad del alma, la resonancia nietzscheana es evidente. En el fondo el problema teológico de la *justificación* de *Dios* y la inmortalidad de la salvación del alma, corresponden al problema filosófico-moderno de la certeza de sí, donde el actuar práctico del yo hacia el *otro* como *prójimo* es sólo, como veremos, ratificación de esta *justificación* y de esta salvación, garantía de su permanencia. El *otro* desaparece en la relación, siendo el actuar práctico del yo ratificación de sí mismo.

<sup>901</sup> Kant E., *Crítica de la razón práctica*... p. 16

dentro del proceso epistemológico, guiará de modo racional el actuar práctico del yo desde el a priori de la ley moral y de la libertad, es decir, la teleología presentada desde un *Dios* inmanente al yo como Idea que lo orienta, no deja el ámbito de la razón. El actuar práctico del yo se determina desde esta idea interna al proceso epistemológico. El fin dictado por la Idea de *Dios* inmanente al yo surgida al final del proceso epistemológico, describe pues, el uso práctico de la razón, en el comportamiento del yo moralmente bueno.

El postulado o idea de *Dios* sería pues, una de las condiciones formales del actuar práctico del yo. El uso moral de la razón o de la facultad racional práctica implica pues, en Kant, una determinación a priori de la voluntad, determinación que contrasta con lo ya visto en Nietzsche acerca de la idea suprasensible de *Dios* y su relación con la voluntad del yo, como *voluntad de poder*. Recordemos que en Nietzsche se cae el mundo suprasensible del yo como representación por la llegada a la nada, pero queda el yo como voluntad de poder, voluntad de poder desde la que se volverá a levantar el mundo suprasensible de la representación. En Kant en cambio, la *facultad de desear* en la que esta inmersa la vida, esta sometida a leyes formalmente representadas,<sup>902</sup> no liberando, Kant, la voluntad de la subordinación a la representación, mientras que por el contrario, la *voluntad de poder* en Nietzsche es la que determina el mundo suprasensible de lo representado. Voluntad sometida al a priori de la representación en Kant, en Nietzsche voluntad de la que depende el mundo como representación. No obstante en ambos, sea en la precedencia de la representación sobre la voluntad para el actuar práctico, o en la precedencia de la voluntad sobre la representación, se busca la estabilidad y certeza del yo, su permanencia, siendo en ambos el principio práctico, al estar orientado a la certeza, formal.<sup>903</sup>

---

<sup>902</sup> Kant nos habla así de la facultad de desear: "**La facultad de desear** es la *facultad* de ese mismo ser, *de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones*" Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 21. Nota 4. En este sentido, en la misma nota, Kant define la vida desde esta facultad de desear como representación: "**Vida** es la facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear". Idem. Por el contrario, para Nietzsche, según Heidegger, la vida es: "Voluntad de poder, devenir, vida y ser en un sentido más amplio, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo." Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 172.

<sup>903</sup> En Levinas este principio práctico será empírico desde el *encuentro* sensible con el *otro*, *encuentro* que determinará la voluntad de la subjetividad más allá de toda representación autónoma que lleva a la conservación del yo, y más allá de la voluntad de poder que se orienta, desde su reelaboración, a la conservación de sí. Más bien, en Levinas, por la heteronomía que impone la irrupción del *otro*, el principio práctico llevará no al sí-mismo sino al *para-el-otro*, en la conservación no de la propia vida, sino de la vida del *otro*.

Por tanto, en Kant, la tabla de *categorías*<sup>904</sup> de la razón práctica, que éste da, en su *Crítica*, implica una determinación de la voluntad desde la representación formal y a priori. Lo mismo sucederá con las *ideas* morales de perfección, como la idea de sabiduría y la idea de santidad, las cuales antes de tener repercusiones en el actuar práctico del yo, son formalmente representadas, por éste, como ideas,<sup>905</sup> sucediendo lo mismo con los *postulados* de la razón pura práctica, pues de ellos se destaca primero, como hemos visto en la idea de *Dios*, la antecendencia de su representación previo a su función práctica. Así, al describir Kant el uso moral de la razón a través del a priori de la ley moral y del a priori de la libertad en la que tienen sentido las *ideas* de *Dios* y de la inmortalidad como condiciones de la aplicación de la voluntad, se aproxima, en su explicación del actuar práctico de la razón, al formalismo moral autónomo más allá de la determinación de la voluntad por algún contenido empírico como *principio práctico material*,<sup>906</sup> el cual no puede proporcionar, según Kant, ley práctica alguna:

“Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.”<sup>907</sup>

De esta manera, como el comportamiento del yo describe un uso práctico y racional de la razón, Kant, fiel a su primer *Crítica*, destaca en el yo, las categorías a priori que orientan racionalmente, a este yo, en su actuar, descubriendo en la ley moral como

---

<sup>904</sup> Cfr. Las tablas de las categorías de la libertad en Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 89.

<sup>905</sup> En Levinas como hemos visto ya, lo *santo* como característica específica de su idea religiosa de *Dios* desde el *qōdēs*, relacionado con el exceso fenomenológico del *Infinito*, supera, como separación fenomenológica, la inmanencia de la idea y la representación. La *santidad* en Kant, por el contrario, será una *idea* moral de perfección, que como *idea* subordinada a la representación, se sitúa dentro del yo y su sincronía, y no como separación diacrónica. Para Levinas, lo *santo*, no es un detalle que adquiere el yo como idea práctica de perfección a priori, es más bien, la característica específica del *otro* como separación.

<sup>906</sup> Considero que todo *principio práctico material* orientado a la conservación de la vida de sí, como certeza del yo, es en realidad formal, pues la voluntad del yo orientada a su conservación y permanencia, al vincularse a la certeza de sí, se representa. A mi juicio, el único *principio material práctico* orientador del actuar del yo como ley universal, en una universalidad situada más allá de toda forma, es el que surge desde la *sensibilidad diacrónica* dada en el *encuentro* con el *otro*, en una responsabilidad que brota en el yo de la sensación diacrónica de este *otro* como compromiso con su placer o su dolor más allá de toda representación. El que se sitúe este *principio material* más allá de toda forma, significa que no surge de la actividad sincrónica del yo, sino que es pasivamente asumido *por todos*. La *universalidad* no es patrimonio sólo de la representación, ésta más bien se puede aplicar tanto al que *representa* como al que *siente*.

<sup>907</sup> Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 37.

*imperativo categórico*, la categoría a priori evidente y apodíctica que regula el actuar del yo y lo orienta al bien, más allá de cualquier contenido<sup>908</sup> o inclinación:

“No hay más que analizar el juicio que pronuncian los hombres sobre la conformidad a la ley de sus acciones; y se encontrará siempre que, diga la inclinación lo que quiera, sin embargo, su razón, incorruptible y por sí misma obligada, compara la máxima de la voluntad en una acción siempre con la voluntad pura, es decir, consigo misma, considerándose como práctica *a priori*, [...] La ley moral es, por consiguiente, en él, un *imperativo* que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada<sup>909</sup>...”

El *imperativo categórico* abre, pues, al yo al formalismo moral y al rechazo de la sensibilidad<sup>910</sup> y de cualquier contenido para el actuar práctico del yo en su relación con el *otro*. De esta manera, una vez que se ha orientado la actividad práctica del yo a la formalidad de la representación, liberándola así, de todo contenido, el yo pierde al *otro* y su contacto, apareciendo este *otro* en Kant como *prójimo*, es decir, como problema teológico orientado a la justificación del yo, y no como problema filosófico, siendo pues el *otro* sólo una “suposición” del actuar justificante y autónomo del yo, como veremos más adelante. Entremos pues, ahora, al trato del *otro* como *prójimo*.

---

<sup>908</sup> Kant en el desarrollo de su teoría moral omite en la división de la *Crítica de la razón práctica*, la *Estética*, desarrollando en ésta obra sólo la *Analítica* de la razón pura práctica y la *Dialéctica* de la razón pura práctica. El difícil tema, para su sistema racional crítico, de la determinación a posteriori de la voluntad por contenidos empíricos, y la ausencia de una ley práctica y universal que pudiese surgir de ellos se lo imponen así. De esta manera, Kant buscará en el imperativo formal propuesto en su *Analítica*, un modo racional y moral de regular el actuar práctico del yo más allá de todo contenido. Por tanto, al no tomar Kant en cuenta en el actuar práctico del yo, la sensibilidad y el contenido, suprime para siempre al *otro* y su *encuentro*. El actuar práctico del yo kantiano pierde, en un primer momento, toda posibilidad de relación con el *otro* al suprimir la *Estética*. El acto formal y racional del yo es, para él, justificación de sí, jamás contacto con el *otro*.

<sup>909</sup> Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p 51.

<sup>910</sup> Ya hemos analizado cómo entiende Kant *lo sensible* unido a la forma pura del espacio y del tiempo, como punto de partida de la construcción epistemológica del yo, y no como punto de contacto fenomenológico con el *otro* previo a toda formalidad y a toda construcción representacional. *Lo sensible*, en la *diacronía*, para Levinas es el modo en que entramos en contacto con el *otro*, nulificar la *sensibilidad* en el *encuentro* con el *otro* al procesarla dentro de la representación, es imposibilitar el *encuentro* mismo, por la reelaboración a la que el yo somete lo *sensible*. Detenernos en la construcción formal representacional del actuar práctico del yo, pasando por alto lo *sensible* es, por tanto, olvidar al *otro* en el *encuentro*, limitando el actuar práctico del yo, al yo mismo. Evidentemente Kant y Levinas entienden de manera muy distinta *lo sensible*, como ya lo vimos en el capítulo tercero de esta tesis, para el primero lo sensible, *ad intra*, es, como forma pura, el punto de partida de la actividad representacional y, por tanto, de la sincronía del tiempo en la clausura del yo; para el segundo, *ad extra*, lo sensible muestra no la actividad sino la pasividad y dependencia del yo en la diacronía del tiempo que pasa como ruptura de su clausura, siendo la diacronía del tiempo y lo sensible la relación misma del yo con el *otro*, relación que determinará el actuar práctico del yo en la heteronomía, más allá de cualquier formalismo moral autónomo.

Una vez que hemos constatado el formalismo representacional del actuar práctico del yo kantiano, en el que la idea de *Dios* cobra sentido como a priori de la determinación formal de la voluntad, y en el que el *otro* al que se dirige la acción, es sólo, una “suposición” del actuar justificante y autónomo del yo al suprimirse la sensibilidad como punto de contacto con él y como garante de un actuar práctico-universal,<sup>911</sup> entramos pues, ahora, al trato del *otro* como *prójimo* desde la representación, *prójimo* que por las connotaciones religiosas que este término tiene en la tradición cristiano-occidental, justificará teológicamente el actuar práctico del yo, y al yo mismo en su certeza.

En la *Crítica de la razón práctica* aparece ya este término para referirse al *otro* en el contexto del “amor al prójimo” citado ya anteriormente en Lv 19,18,<sup>912</sup> sólo que Kant no aborda al *prójimo* y el mandato ético de amor por él en el mismo contexto de la santidad (*qādōš*) de *Dios* manejado en Ex 20,16s y Lv 19,18s. El *otro* como *prójimo* y el mandato ético son, más bien, abordados en la crítica kantiana, dentro de la dinámica del actuar práctico del yo guiado por un a priori racional y universal, que como ley, se contrapone a cualquier *principio material práctico*, que en Kant, se orientaría más bien, al amor arbitrario de sí mismo:<sup>913</sup>

“Con todo esto, empero, concuerda muy bien la posibilidad del siguiente mandato: *Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*. Pues este

---

<sup>911</sup> De hecho la sensibilidad para Kant, no sólo no puede servir de fundamento para el actuar del yo como **principio práctico material universal**, sino que también todo actuar práctico del yo orientado desde ella es amor a sí mismo, es egoísmo: “Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia.” Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994, p 38. Contrariamente a Kant, para Levinas el egoísmo surge, más bien, del formalismo moral autónomo del yo que pierde el contacto sensible con el *otro*, surgiendo para él, desde la sensibilidad diacrónica un **principio práctico material y universal** en la responsabilidad heterónoma que pasivamente surge en el *contacto sensible* con el *otro*. Distinguimos pues, en el contraste dado entre Kant y Levinas, una **universalidad formal** y autónoma surgida del yo como ser en la justificación de sí, y una **universalidad material** surgida de más allá del ser en el *contacto* pasivo heterónimo y responsable con el *otro*. La *universalidad* no es patrimonio de la *representación*, surgiendo un nuevo modo de entenderla, desde el *entre nous*, como diacronía y sensibilidad, más que como sincronía y formalidad.

<sup>912</sup> El precepto evangélico de amor al prójimo dicho en Mt 5,45 que Kant trae a colación desde su tradición cristiano-occidental, tradición desde la que es interpretado dicho precepto, tiene su antecedente original en Lv 19, 18 de la tradición judía. Ambas tradiciones interpretarán, de manera muy distinta, el precepto bíblico de amor (*’āhāb*) al prójimo (*rē’ā*), como veremos enseguida.

<sup>913</sup> De hecho el precepto evangélico abordado desde estos presupuestos, es interpretado por Kant desde el amor a sí mismo de la siguiente manera: “El principio de la propia felicidad, que algunos quieren hacer principio supremo de la moralidad, forma con esta ley un contraste extraño. Aquel diría así: *Amate a ti mismo sobre todo; a Dios, empero, y a tu prójimo, por ti mismo*”. Kant E., *Crítica de la Razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p.107. Nota 3. No siendo esta la última interpretación propuesta por Kant al aproximar el mandato evangélico a su filosofía, destacando también, en dicho mandato, el *imperativo formal* del amor como *mandato*, señalándose así, en Kant, más allá de la *sensación*, que sólo el *deber* y la *obligación* son las únicas denominaciones que se deben tomar en cuenta en relación con la ley moral, perdiéndose así el contacto directo con el *otro*.



exige, como mandamiento, respeto hacia una ley que ordena amor y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio.”<sup>914</sup>

De esta manera, Kant destaca en el precepto bíblico de amor a *Dios* y al *prójimo* el *imperativo* que como ley o mandato está detrás del verbo amar, imperativo que como orden formal relativiza la “disposición de ánimo” o el “gusto” que están implícitos para Kant, en el verbo *amar*, y que nos llevarían al principio material práctico y egoísta de la propia felicidad.<sup>915</sup> Para Kant el actuar práctico del yo, para que sea racional y universal, debe ser formal, apegándose, por tanto, Kant, en el actuar práctico, al universal a priori del deber, más allá de todo contenido. Para Kant el precepto bíblico cumple pues, desde el *mandato* de amor como exigencia y ley, la formalidad del imperativo:

“Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sentidos.”<sup>916</sup> Ese mismo amor hacia los hombres, si bien posible, no puede empero, ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato. Así, pues, sólo al *amor práctico* es al que se refiere ese núcleo de todas las leyes.”<sup>917</sup>

Así pues, el *otro* como *prójimo* es traído desde su contexto religiosos original dado en Lv y Ex, a un contexto filosófico racional donde la idea de *Dios* funciona, no ya como

---

<sup>914</sup> Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p 107.

<sup>915</sup> La palabra *amor*, en Kant, está cargada de connotaciones empíricas: la “benevolencia compasiva” o el “placer”, las cuales evitan que sea tomada en cuenta esta palabra como fundamentación del actuar práctico y universal del yo, pues en Kant lo *empírico* se contrapone a la *formalidad* universal de la razón, por la sensación y el egoísmo que éste conlleva. Sin embargo, el universal formal y práctico del yo nacido de la presencia de sí y la representación, no es necesariamente *participativo*, es más bien un universal formal y solitario pensado por el yo, que contrasta con el *universal participativo* del *entre nous*, el cual brota de la materialidad del *encuentro* dado en la sensación diacrónica y pasiva como *principio práctico material y universal*, que exige heterónomamente, el compromiso práctico con el dolor o el placer, no del yo, sino del *otro*. De esta manera, el *universal material práctico* propuesto por Levinas, no nace de la formalidad del yo sino del *encuentro* con el *otro*. Levinas propone, pues, cierta *universalidad práctico material* nacida de la *sensación* pasiva y diacrónica del vientre (*rehem*), vientre en el cual surge, desde siempre, el *entre nous* por la irrupción del *otro*, en contraposición del *universal práctico formal* nacido de la razón solitaria del yo que en su formalidad no tiene en cuenta al *otro*. Desde este contexto, y en contradicción con lo que Kant propone, la formalidad del universal práctico sería, al no tomar en cuenta al *otro*, el verdadero principio de la propia felicidad: el egoísmo de la certeza y conservación de sí; mientras que, por el contrario, el principio práctico material que brota de la sensación diacrónica en la que el *otro* irrumpe, sería el olvido *de sí* y el surgimiento universal *del para-el-otro*.

<sup>916</sup> Al colocar Kant la idea de *Dios* al final de su proceso epistemológico como idea de la razón, pierde evidentemente cualquier tipo de contacto con los sentidos. En Levinas, por el contrario, al estar esta idea en el inicio del proceso, el *Infinito* se siente fenomenológicamente en la sensación pasiva y diacrónica como irrupción o manifestación teofánica, situándose así, antes de lo visto o representado.

<sup>917</sup> Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p 107.

revelación religiosa desde la santidad (*qāḏōš*) como separación, sino como problema teológico filosófico, como determinación a priori de la voluntad, pasando a ser este *prójimo*, vinculado y entendido desde la formalidad de la idea racional de un *Dios* que justifica la forma teleológica, un problema teológico de justificación del yo. En este sentido, el “amor” al *prójimo* como responsabilidad por él, debe ser, por lo ya destacado en el racionalismo kantiano, formalizado, liberado de cualquier connotación empírica sensible.<sup>918</sup> De esta manera, la formalización racional del imperativo práctico liberado de cualquier intención,<sup>919</sup> y la pérdida de la sensibilidad como punto de partida del actuar, lleva implícito en la formalización, la pérdida del *otro*, el cual aparecerá como “*suposición*” del actuar práctico y formal del yo dentro su estabilidad y certeza.

La formalidad a priori del actuar práctico del yo kantiano, no toma en cuenta, en su idea de *Dios*, la *santidad* como separación *sentida* en la irrupción de *Dios* como *Infinito*, el “por que yo soy santo (*qāḏōš*)” de la tradición hebrea ya citado, *santidad* de la que brota pasivamente, más allá de toda actividad formal, el mandato del amor (*’āhāb*) al *otro* como *prójimo* (*rē’ā*).

El amor *sentido* ante la irrupción del *otro* como *prójimo* desde la pasividad como *principio material práctico y universal*, al alejarse de la universalidad representacional a priori del yo, es para Kant, como ya hemos citado, egoísmo. Kant no concibe el *universal* sino desde la representación, y no desde el *entre nous* como universal que surge de la sensación y

---

<sup>918</sup> De esta manera, el precepto evangélico del *amor a Dios* y al *prójimo* es reducido por Kant a *conceptos claros*, para prevenir de lo que el llama el *misticismo religioso* en relación del amor de Dios, y del *misticismo meramente moral* en relación con los hombres, reduciendo el grado moral en que se encuentra el hombre, única y exclusivamente al *deber* más allá de toda inclinación: “Esta consideración está aquí enderezada, no sólo a reducir a conceptos claros el citado mandato evangélico para reprimir, o en lo posible prevenir el *misticismo religioso* en consideración del amor de Dios, sino a determinar con exactitud la intención moral, también inmediatamente en lo que se refiere a los deberes para con los hombres, y reprimir, o en lo posible prevenir un *misticismo meramente moral*, que infecciona muchos espíritus. El grado moral en que está el hombre (y también, según todo lo que podemos saber, toda criatura racional) es respeto hacia la ley moral. La intención que le es obligada para cumplir esa ley, es: cumplirla por deber, no por voluntaria inclinación...” Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, p 108. Para Levinas, por el contrario, esta “inclinación” suscitada en el yo por la irrupción del *otro* como responsabilidad por él, tiene pretensión de universalidad práctica.

<sup>919</sup> Sin embargo, en la autonomía del ser racional kantiano hay *intención* al someter al *otro* a la certeza y permanencia de sí. Hay, en la metafísica de Kant, una secreta *intención* de permanencia del yo no explicitada por él, pero puesta en evidencia por Nietzsche en su crítica a toda metafísica dada desde la *voluntad de poder* del yo, cuando éste último llega a la nada, por la caída del mundo como representación. El actuar desde el formalismo de la ley moral más allá de lo sensible, impone en el yo kantiano el respeto a sí mismo y el olvido del *otro*. El yo kantiano actúa por respeto a sí, y al actuar desde el a priori de la ley moral pone el acto como certeza del yo en su actuar práctico. La epistemología a priori en que se mueve el actuar práctico del yo trascendental descubre en su moralidad una *intención*, la *intención* de la certeza del yo, relación patológica, egocéntrica y autorreferente del yo consigo mismo. El yo kantiano es fin en sí mismo y el *otro*, al no aparecer como problema filosófico, es medio para su certeza y permanencia.

diacronía en el *encuentro* pasivo con el *otro* como *prójimo*, tal como lo propone Levinas al proclamar a la ética como la filosofía primera. El *otro* como *prójimo* y la sensación de él desde la santidad como separación propuesta en la tradición hebrea, y recuperado por la fenomenología de Levinas, son incompatibles con el racionalismo formal kantiano. El sentir al *otro* desde la entrañas (*rehem*)<sup>920</sup> como determinación universal del actuar práctico y heterónimo del yo, es imposible para Kant, pues lo considera un actuar motivado por lo empírico,<sup>921</sup> empiría contraria a su racionalismo, desapareciendo el *otro* de su horizonte de pensamiento,<sup>922</sup> tal como ya lo hemos afirmado.

El *otro* como *prójimo* aparece pues, en el pensamiento de Kant, en la *formalización* del precepto evangélico del amor, precepto en el que la idea de *Dios* también es formalizada, entendiéndose esta idea, desde esta formalización, como un postulado a priori que guía teleológicamente y justifica el actuar práctico del yo. La subordinación del amor, en el precepto evangélico, a la seca *formalidad* del *mandato* como imperativo o como orden que

---

<sup>920</sup> Para Kant el *movimiento del corazón* como principio moral es patológico, pues utiliza como motor de la acción la simpatía o la filautía, en contraposición a la *formalidad* del *deber* como motor de la acción: "Se pueden muy bien alabar acciones de otros, acaecidas con gran sacrificio y ciertamente sólo por el deber, dándoles el nombre de *nobles* y *sublimes*, aunque sólo, sin embargo, en cuanto hay indicios que dejan suponer que han ocurrido totalmente por respeto a su deber y no por movimiento del corazón. Pero si se quiere presentar a alguien como ejemplo a seguir, debe absolutamente usarse como motor el respeto al deber (como único sentimiento moral verdadero), precepto serio y sagrado que no deja al vano amor propio jugar con impulsos patológicos..." Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994, p 109. Para Levinas el *movimiento del vientre* es diacronía, pasividad y vínculo, no con la *formalidad* del deber, sino con la *inmediatez del otro*.

<sup>921</sup> El *otro* en Kant no es motivo de empiría, de experiencia, de relación, de trato, por eso desaparece del horizonte de su actuar práctico, el cual debe estar fundado sólo en la *formalidad* del a priori: "Todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista son, o *empíricos*, o *racionales*. Los *primeros* derivados del principio de la felicidad, se asientan en el sentimiento físico o en el sentimiento moral; los *segundos* derivados del principio de la *perfección*, se asientan, o en el concepto racional de la misma, como efecto posible, o en el concepto de una perfección independiente –la voluntad de Dios- ..." Kant E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México 2004, p 58. Para Levinas, dándole una nueva interpretación a la sensación y al tiempo nacido de la *irrupción* del *otro*, será la sensación empírica que busca no la propia felicidad, sino la felicidad del *otro*, la que se imponga como *principio material universal* y práctico al proclamar la ética, tal como él la entiende, como filosofía primera.

<sup>922</sup> Sin embargo, para Levinas será precisamente este *contacto* con el *otro* desde las *entrañas* más allá de la *representación*, lo que rasga la clausura del yo, y lo que permite acceder a otro modo de entender lo *universal* desde el *encuentro* sensible y diacrónico en el mandato pasivo de la heteronomía sentida desde el *otro*. Hay, por tanto, un otro modo de entender la sensibilidad que como un mero dato empírico carente de la formalidad universal y especulativa. La pasividad y diacronía que Levinas encuentra en el contacto con el *otro* a través de la sensación, abre a un modo práctico de entender lo *universal* más allá de la formalidad autónoma de la razón solipsista y formal. La sensibilidad pasiva y diacrónica abre al universal heterónimo del *entre nous*. La empiría del amor al *otro* como pasividad y mandato abre al yo a la donación universal del para-el-otro. La sensibilidad en Levinas es el modo en que el *otro* irrumpe más allá de toda forma, es el modo en que el *otro* pasivamente manda al yo. Por tanto, la sensibilidad en Kant es el punto de partida del universal especulativo de la forma, mientras que en Levinas es el punto de partida del universal práctico de encuentro con el *otro*, en una universalidad que está más allá de toda forma pues incluye la pasividad y la diacronía del tiempo como punto de encuentro.

orilla al yo al cumplimiento del deber, desechando todo lo empírico, lleva, en Kant, a la desaparición del *otro* del horizonte del yo, pues el yo se relaciona en su actuar práctico, desde el cumplimiento del deber consigo mismo y no con el *otro*. El *otro* aparecerá desde esta interpretación de la idea de *Dios* y desde esta interpretación del mandato evangélico, como *justificación* del yo en su permanencia, tal como veremos a continuación.

Pero antes de entrar de lleno al problema de la *justificación* del yo por el *otro* desde la idea kantiana de *Dios*, indiquemos cómo también el *otro* aparece como *prójimo* en la *Metafísica de las costumbres*, en un contexto en el cual se plantea la actuación práctica del yo hacia él, más allá de la inclinación empírica del amor, actuando también el yo aquí sin contacto con el *otro*, sólo en la formalidad del a priori desde el que Kant interpreta el mandato evangélico.<sup>923</sup>

“Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo [el que siente placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo] está envuelto en las nubes de un propio dolor que apaga en él toda conmiseración<sup>924</sup> por la suerte del prójimo; supongamos, además que le queda todavía con qué hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve, porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces y sólo entonces posee esta acción su verdadero valor moral.”<sup>925</sup>

El *otro*, en Kant, al ser motivo de empiría, desaparece pues, de la formalidad de su actuar práctico.

---

<sup>923</sup> También en la *Metafísica de las costumbres*, Kant trae a colación, casi con las mismas palabras, la *formalización* dada, desde su filosofía práctica, del mandato evangélico, filosofía práctica en la que al *otro* se le llama *prójimo*, y en la que el amor y su contenido empírico son relativizados, desdibujándose así, en esta filosofía práctica, como ya hemos puntualizado, el *otro* y su contacto *inmediato*. La *formalización* del precepto evangélico en la *Metafísica de las costumbres* reza así: “Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor como inclinación, no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor *práctico* y no *patológico*, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación...” Kant E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 2004, p. 26.

<sup>924</sup> *Conmiseración* en hebreo se dice *raḥmīm* teniendo la misma raíz que la palabra vientre (*rēḥēm*). Es el movimiento del *vientre* como relación con el *otro* en la diacronía, desechado por Kant, lo que llamará la atención de Levinas en el contacto práctico material y universal con el *otro* más allá de todo actuar formal representado. Levinas desde su ética propondrá pues, otro modo de entender lo universal desde la sensación y la diacronía del tiempo por la irrupción del *otro*, más allá de la representación, en la pasividad del *vientre*.

<sup>925</sup> Kant E., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Porrúa, Editores, México, 2004, p 25.

Una vez vez que hemos constatado la ausencia del tema del *otro* en la formalidad y representación del actuar práctico del yo trascendental, y habiendo constatado también la denominación de *prójimo* que Kant realiza al abordar el tema del *otro*, pasemos ahora a explicar cómo entiende Kant al *otro* como *prójimo* desde el ámbito de su tradición teológica, es decir, desde el ámbito de un *Dios* que pensado por el yo como idea de la razón, lo justifica. La tradición teológica cristiana en la que Kant se mueve y es formado es el *pietismo*,<sup>926</sup> el cual ejerce, sin duda, una gran influencia en el rigorismo moral kantiano. El *pietismo* es un movimiento que designa una renovación en el ámbito del luteranismo alemán durante la última parte del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, principalmente bajo la influencia de Jakob Spener (1635-1705). Al final de la guerra de los treinta años (1618-1648) la teología alemana remarcó su carácter doctrinal-apologético para contraponerse adecuadamente a la teología católica romana y a la teología calvinista, perdiéndose así, en ella, gran parte de su capacidad de inspirar una vida cristiana fervorosa. En reacción contra esto, Spener fundó sus *collegia pietatis*, pequeños grupos, principalmete de personas laicas que se reunían para discutir las Escrituras, para compartir experiencias espirituales y para animarse mutuamente a una vida de fe más entusiástica. Los que frecuentaban estos *collegia pietatis* fueron llamados muy pronto pietistas. Kant tuvo su formación primera en el *Collegium Fredericianum*, colegio donde imperaba, desde su creación, el espíritu del *pietismo*. El principio que guiaba el *pietismo* es que el cristianismo es una cuestión del corazón más que cuestiones teológico-apologéticas, en el fondo, el amor al *prójimo*, es más importante que la ortodoxia. No obstante, aunque el *pietismo* pone énfasis en la vida de piedad hacia el *otro*, sin embargo no abandona los presupuestos básicos del Luteranismo al cobijo de los cuales surge, entre ellos, la doctrina de la *justificación* no por la obras, sino por la *fe* (Rom 3,28), siendo estos dos temas: la *justificación* y la *fé*, los temas dominantes que caracterizan la teología luterana. Ante este panorama teológico surge, por tanto, entre luteranismo y pietismo la siguiente cuestión: cómo conciliar la *justificación* por la *fe*, presupuesto básico del *luteranismo*, con la vida de piedad del *pietismo*, si las obras buenas hechas en caridad al *prójimo* no *justifican* al pecador. El luteranismo aparentemente pone entre paréntesis la vida de piedad hacia el *otro*, a menos que las obras de caridad al prójimo y demas actos virtuosos se vean como *fruto* de la *justificación*, más que como causa de la misma. De esta manera, la obra de piedad hecha al *prójimo* es sólo una señal de la relación

---

<sup>926</sup> Cfr. GUSDORF G., *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Verbo Divino, Estella 1977, pp 73 – 114.

con un *Dios* que justifica, no por las obras hechas hacia el *otro*, sino por la fe. La relación con el *otro* en cuanto *otro* no importa tanto como la relación del yo con un *Dios* que le hace justicia. De esta manera, el rigor moral dado en el movimiento pietista no va encaminado a alcanzar la salvación a través de las obras, más bien las obras brotan de la relación con un *Dios* que *justifica* por la *fe*. Las obras hacia el *otro* son indicativas de la *justificación* de un *Dios* que salva con independencia de las obras mismas, de esta manera, lo que propiamente importa al yo no es la relación con el *otro*, sino la *justificación* de sí desde la idea de un *Dios* que guía todo el proceso. De esta manera, desde este transfondo teológico, la actividad práctica del yo kantiano hacia el *otro* como *prójimo* se encuentra determinada por la cuestión de la *justificación*. El mandato evangélico y la desformalización a la que Kant lo somete desde su filosofía práctica, filosofía en la que el contacto con el *otro* como *otro* desaparece, debe ser, pues, también visto, al trasluz de este transfondo teológico.

La idea de *Dios* en el luteranismo y en el pietismo introduce, pues, al yo en la dinámica de la *justificación* de sí como *certeza* de su salvación. El *otro* y la vida de piedad hacia él son los medios, a través de los cuales, el yo tiene la *certeza* de haber sido *justificado*, pues, en la obra, el yo no busca al *otro* en cuanto *otro* sino la permanencia y *certeza* de sí-mismo, por tanto, en su comportamiento práctico el yo se *justifica*, es decir, se hace *justicia* ante el *otro*. La *certidumbre* de la *justificación* teológica dada desde la idea de *Dios* que guía el proceso, se convierte en *certeza* de sí en el comportamiento práctico hacia el *otro*. El comportamiento práctico hacia el *otro* como *prójimo* brota, pues, de la *justificación* de sí. El *otro* como *prójimo* es receptáculo de una vida de piedad pero como *certeza* de la permanencia del yo. La *certidumbre* teológica que lleva a la *justificación* por la fe se hace *certeza* de sí en el trato con el *otro* desde la razón práctica.

El *otro* como *prójimo* es abordado pues desde estos supuestos teológicos, por eso no aparece como problema y tema filosófico en la razón práctica de Kant, al ser la idea de *Dios* la que guía y justifica, como a priori y postulado, todo el proceso práctico, por eso, la obra hacia el *otro* sólo es señal de la justicia y permanencia del yo dadas desde esta idea de *Dios*. La *certidumbre teológica* de la permanencia que brota de la idea de un *Dios* que justifica, se hace *certeza epistemológica* de sí en la acción, o a la inversa, por eso el yo actúa en su comportamiento práctico hacia el *otro* justificándose, es decir, haciéndose justicia. El *otro* desde la idea de *Dios* que justifica, es sólo un medio por el cual el yo reafirma su permanencia. Los supuestos teológicos de la *justificación* en Kant desde su idea

de *Dios*, determinan la actividad práctica del yo hacia el *otro*, determinando también, a este *otro*, con la categoría teológico-religiosa de *prójimo*.

Kant pues desde su formación pietista hizo filosofía, así, la actitud justificante ante *Dios* por la severidad moral y la rigidez interior que el pietismo pedía, es llevada, desde las condiciones de posibilidad de todo acto bueno, al comportamiento práctico con el *otro*. Inclusive las condiciones formalmente representadas de la autonomía moral buscadas por Kant, son pensadas en clave de justificación, como justificantes de la actividad práctica del yo. Así, Kant asumió desde el pietismo y su idea de *Dios*, el comportamiento práctico hacia el *otro* como *prójimo*, prójimo que justifica la permanencia del yo. El trato con el *otro* y el *otro* mismo, son los medios que tiene el yo, desde su idea de *Dios*, de alcanzar la *certeza* de su permanencia: la salvación.<sup>927</sup> Las condiciones de posibilidad de todo acto bueno que surgen en el yo trascendental, propuestas en la *Crítica de la razón práctica* para el comportamiento moral del yo, entran en relación con la categoría teológica del *otro* como *prójimo* y con el trasfondo teológico que esta categoría tiene desde la idea de un *Dios* que justifica. Kant resuelve el problema filosófico de la rectitud moral del yo, pero deja irresuelto el problema filosófico-fenomenológico del *otro*. La idea teológica de un *Dios* surgido de la onto-epistemología, colocada al final de la forma teleológica construida por el yo como justificación de sí, describe el modo mediático a través del cual el yo se relaciona con el *otro* como certeza de su permanencia.

En conclusión, el *otro* y su relación en el pensamiento kantiano no aparecen como problema filosófico, pues el actuar práctico del yo es determinado desde la *formalidad* de la ley moral y desde el a priori de la idea de *Dios* como postulado, apareciendo, más bien, este *otro*, desde la *formalización* del precepto evangélico del amor, como *prójimo*, acercándose, por tanto, más, el *otro* y su relación, a la cuestión teológica de la *justificación*, cuestión emparentada, con el problema de la *certeza* del yo que en su actuar práctico se hace justicia. El trato teológico de *Dios* desde la onto-epistemología, lleva a la resolución del problema del *otro* desde supuestos teológicos, constante que se repetirá en Husserl, a quien estudiaremos a continuación, el cual también nombra al otro *prójimo*, aunque se abra, no obstante, a una solución filosófico-fenomenológico del problema, como veremos a inmediatez. Retomaremos pues, primero, brevemente, también en este último autor,

---

<sup>927</sup> El tema de la inmortalidad del alma como postulado de la razón, tiene que ver también con la estabilidad y permanencia del yo supuesta en la *justificación* como salvación. *Justificación* que es una soteriología autorreferente.

antes de tocar el tema del *otro*, el tema de *Dios*, recordando aquella afirmación que hemos hecho desde la transferencia de las implicaciones fenomenológicas del *Infinito* al *rostro* del *otro* propuesta por Levinas, de que el tema de *Dios* introduce en realidad el tema del *otro*. Continuemos pues, con esta crítica a la idea del *otro* en el pensamiento de la modernidad, crítica establecida desde la irrupción de este *otro*, como *illegibilidad*, en el pensamiento filosófico de Levinas.

### **B) Husserl y el problema del *otro* como *analogón* y *prójimo***

Ya hemos visto cómo el tema de la idea de *Dios* es polémico en el estudio del pensamiento husserliano. Recordaremos aquí, brevemente, algunas de las ideas más reelevantes ya destacadas en el estudio que de este tema hemos hecho, ideas que nos llevarán a entender, desde el supuesto de que el tema de *Dios* es el tema del *otro*, cómo surge, en la *vivencia reducida* del mundo, el problema del *otro*, y cómo intenta Husserl, por un lado, desde los supuestos de su pensamiento, dar solución a este problema desde la empatía, al considerar a este *otro*, un *otro-yo* o un *analogón* del yo trascendental. Sin embargo, por otro lado, destacaremos cómo al considerar Husserl también al *otro* como *prójimo*, deja la solución *filosófica* de este problema, pasando entonces a la solución *teológica* apuntada ya en Kant, al considerar a este *otro* en su relación, un receptáculo del actuar práctico y justificante del yo. No obstante, en ambos casos, el actuar del yo hacia el *otro* es autorreferente, pues la empatía tampoco logrará romper la clausura del yo. En la ambigüedad de estas dos posturas se moverá, a nuestro entender, el pensamiento husserliano sobre el *otro*. De esta manera, la explicación *teológica* del *otro* como *prójimo* lleva implícita la idea de un *Dios* que justifica, mientras que la explicación *filosófica* del *otro* como *analogón*, previamente considerado éste como *extraño*, lleva implícita la consideración dada ya en el pensamiento husserliano, según hemos visto, de un otro modo de denunciarse trascendencias en el yo más allá de la constitución de realidades, es decir, lleva implícito, no el problema onto-epistemológico de la idea de *Dios*, sino el problema fenomenológico al que abre esta idea, problema fenomenológico que después explotará Levinas desde la idea de *Dios* como *Infinito*, *Infinito* que predeterminará al *otro* no como analogón, sino como *rostro*, según veremos al final de este apartado.

El punto de partida de la *vivencia reducida* del mundo en Husserl es la *epojé* o



*reducción trascendental*, característica específica de su propuesta filosófica. Desde ella se examina la realidad en su relación esencial con el sujeto que conoce, descubriéndose, mediante este examen, la dimensión apodíctica y trascendental de la conciencia. De esta manera, la vivencia del yo trascendental no es sólo la vivencia de objetos en sentido kantiano, sino la vivencia de un *mundo reducido*, constituyéndose éste, en el a priori sincrónico donde aparece lo apodíctico propuesto por la conciencia trascendental del yo.<sup>928</sup> Sin embargo, como ya apuntábamos, la emergencia de la esencialidad del yo lleva implícitamente unido el problema de la trascendencia, pues en la constitución misma del yo trascendental, por la adecuación de este con su vivencia, se abre el tema de la inadecuación de lo *otro*, de lo que queda fuera de la vivencia, esbozándose así ya, en la fenomenología de Husserl, el tema de la *cosa* como extraña, de la *alteridad* de los otros sujetos y el tema fenomenológico de la idea de *Dios*.<sup>929</sup> De esta manera, o *Dios* aparece dentro en la vivencia reducida del mundo como una inferencia, o *Dios* aparece afuera como inadecuación, si esto es así, entonces también el *otro* o aparece dentro en la vivencia reducida del yo, explicado, desde las limitantes de esta vivencia, como un *analogón*, o aparece abordado no fenomenológicamente como inadecuación, sino teológicamente como *prójimo* desde la idea onto-epistemológica de un Dios que justifica al yo.. En el primer caso, el *otro*, como *analogón*

---

<sup>928</sup> Ya hemos destacado en otro momento, cómo el supuesto incuestionado del *mundo reducido* en Husserl desarrolla, al ser el espacio abierto en el yo donde aparece lo indubitable apodíctico como representación, una función de sincronía temporal más que espacial. El *mundo reducido* en Husserl retiene la representación y es punto de encuentro de todas ellas. Por tanto, *mundo reducido* en Husserl es pues, la sincronía de la forma o la sincronización del espacio, al ser el espacio abierto desde la representación sincrónica del tiempo.

<sup>929</sup> Creemos que el *darse cuenta* de un dato originario otro que la conciencia como apodicticidad y no-adequación (“...otra perfección de la evidencia, a saber, la de la *apodicticidad*, que eventualmene puede presentarse también en evidencias inadecuadas.”, nos dice Husserl en las *Meditaciones cartecianas* § 6 ) indica ya, en Husserl, un camino fenomenológico que será explotado después por Levinas, el cual encontrará en la idea de *Dios* como *Infinito* y en el *rostro* del *otro*, la *no-adequación* del dato, cuando estos irrumpen en la conciencia del yo, rompiéndose así la esencialidad de la conciencia. La relación con las *cosas* como mundo circundante que externamente y en la trascendencia circundan la esencialidad de la conciencia reducida del yo, exigen también un modo de la relación establecido más allá de la vivencia husserliana. Si se encontrase otro modo de relación con las *cosas* situado más allá de la conciencia del yo trascendental, entonces la relación con ellas como mundo circundante no se vería sometida sólo a considerarlas como medios puestos para la permanencia y estabilidad del yo que piensa. Aún los movimientos ecologistas deberían buscar en el acceso de las *cosas* como extrañas, un modo de relación distinto situado más allá de la intención conservacionista que los anima. La relación con las *cosas* del mundo y con el mundo mismo desde la no-adequación, nos llevaría a afirmar que las *cosas* y el mundo, no se *conocen*, pues el modo de relación con ellos se daría desde el *universal material práctico* de la sensibilidad diacrónica antes mencionado, y no desde el universal formal que clasifica, brotando así, con el mundo y con las *cosas*, desde el *principio material práctico*, una responsabilidad ética que brota del contacto con ellos. El «no matarás» ético se convierte, entonces, en el «no destruirás las cosas». Por *cosas* entiendo lo animado y lo inanimado del mundo externamente circundante que en el contacto diacrónico, se concretiza, en el roce con *esta cosa*, rompiéndose así el posible universal formal del término «cosa». Desde estos supuestos, el mundo ya no sería la sincronía de la forma, sino el punto específico donde me encuentro con la cosa concreta que pasa.

del yo es experiencia de sí, derivándose de ello una ética autorreferente, en el segundo caso, el *otro*, abordado teológicamente como *prójimo* y no como problema fenomenológico, deriva, en el yo, una razón práctica autojustificante, donde el yo, en su actuar práctico hacia el *otro*, se hace justicia a sí mismo, tal com lo hemos presentado en el apartado inmediatamente anterior sobre Kant. Sin embargo, las consideraciones éticas a las que hemos hecho referencia, serán la temática del último apartado de esta tesis, pasemos ahora a considerar esta doble vertiente en que aparecen tanto la idea de *Dios* como la idea del *otro*, dentro o fuera de la *vivencia reducida* del mundo, no obstante, creemos, que Husserl no explota suficientemente en su fenomenología la extrañeza dada en la idea de *Dios* desde la inadecuación, ni la extrañeza del *otro*.

En la posibilidad de situar de algún modo la idea de *Dios* dentro del pensamiento de Husserl, comparábamos ya, al hablar de *Dios* como *inferencia*, la postura de este último con la postura de Kant. Así, si en la unidad orgánica del pensamiento kantiano, *Dios* era una idea de la razón que tenía como función la unidad total y sistémica del pensamiento, *inferencia incondicional* dada desde las condiciones puestas por el *entendimiento* para que el fenómeno fuera puesto, en Husserl, desde la *reducción* del mundo natural al absoluto de la conciencia, *Dios* es un fundamento *inferido* por la conciencia para el desarrollo efectivo de las series que desde determinados sistemas de reglas establecen, como correlato intencional, un mundo en la esfera de la visión empírica. De esta manera, si en Husserl la teleología de las series establecidas bajo reglas que constituyen la facticidad del mundo, no quedan explicadas mediante datos de hecho, se pasa entonces, a la cuestión del fundamento de esta facticidad, encontrándose, por inferencia lógica, un ser divino y extramundano, trascendente respecto del mundo del cual se infiere, y trascendente respecto de la conciencia pura y epistemológica. Kant y Husserl tienen, respecto de la idea de *Dios*, una argumentación muy parecida, así, si Kant parte del objeto condicionado como fenómeno por las leyes del “entendimiento” para inferir, desde la razón, el incondicionado o idea de *Dios*, Husserl parte de la aparición de una naturaleza física sometida a leyes exactas en el correlato de un mundo determinado por un sistema de reglas, para desde la “conciencia pura”, inferir, de las series teleológicas, un fundamento trascendente al mundo y trascendente a la misma conciencia trascendental. Sin embargo, mientras que en Kant la idea de *Dios* es asumida y colocada dentro de la arquitectónica de su explicación epistemológica, en Husserl, después de identificar su necesidad lógica, dicha idea es sometida a *reducción*, pues la vivencia

trascendental de la conciencia como fundamento último del mundo reducido, no incluye entes de razón que escapen a la reducción misma, quedando así, esta idea, fuera del campo de su investigación fenomenológica.

Sin embargo, el que Husserl sitúe fuera de la conciencia reducida del yo el problema de *Dios*, no significa dar carpetazo a este problema, más bien Husserl, desde la idea de *Dios*, deja indicado y se abre, según el texto de *Ideas* citado ya,<sup>930</sup> a “otros modos de denunciarse trascendencias más allá de la constitución de realidades”, introduciendo así el tema de *Dios* a la problemática fenomenológica, problemática que después será explotada por Levinas tanto para el tema del *Infinito* como para el tema del *otro*. No obstante, el que Husserl someta a reducción la idea de *Dios*, eliminando para el yo y su vivencia, en el desarrollo de su filosofía, cualquier posible inadecuación o trascendencia, no le lleva a evadir el problema del *otro*, *otro* que es abordado desde la vivencia reducida del yo como un *analogón*, es decir, como “otro yo”, solución filosófica al problema del *otro* que sin vínculo con la inadecuación del tema de *Dios*, pretende dar respuesta al problema del *otro* desde los supuestos empáticos del yo, como veremos más adelante.

Por otro lado, cuando Husserl aplica, en la constitución de la vivencia reducida del mundo, la apodicticidad de la evidencia, a más allá de lo conocido como objeto, introduciendo en la reducción fenomenológica a las disciplinas prácticas, constituyéndose así no sólo la *cosa*, sino también el *bien* y el *valor* como parte integrante del mundo reducido, Husserl toca nuevamente y deja abierto, el tema de *Dios* como un postulado racional práctico que teleológicamente orienta al mundo reducido del yo.<sup>931</sup> Es en esta experiencia reducida

---

<sup>930</sup> “...si los hechos del orden dado del curso de la conciencia [...] y la *teleología* inmanente a ellos, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, el *principio teológico*, que cabría suponer racionalmente, *no* puede considerarse, por razones esenciales, *como una trascendencia en el sentido del mundo*, [...] En otras palabras, como un Dios-mundo es evidentemente imposible, y como por otra parte la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede tomarse como inmanencia en el sentido del ser en cuanto vivencia (lo que no sería un contrasentido menor)- tiene que haber en la corriente de la conciencia absoluta y sus infinitudes otros modos de denunciarse trascendencias que la constitución de realidades, en sentido estricto, de cosas como unidades de apariencia coherentes; y tiene que existir en conclusión, formas de denunciarse intuitivas a las que se ajuste un pensar teórico, y, siguiendo racionalmente éste, un hacer comprensible el imperio universal del principio teológico supuesto.” Husserl E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México 1986, anotación al § 51.

<sup>931</sup> “Pero el mundo es tal que no es un mundo sin sentido, que no se preocupa de la plenitud (adecuada) al deber absoluto. Aún cuando no se realicen en particular fines cuyo cumplimiento sería un deber en sentido absoluto, la vida en su totalidad asume la tarea de encontrar ella misma cumplimiento en el bien de manera absoluta. No hay un destino ciego -un Dios “rige” el mundo-. El mundo “aspira” a metas absolutas, a valores, prepara en el corazón de los hombres el camino para tales metas; los hombres podrían realizar un mundo divino en la libertad que en éste se encuentra -libremente a través de la gracia divina, por la cual deben motivarse a tender a ese fin en la más alta conciencia y fuerza de voluntad.” Husserl E., *Erste Philosophie*

del mundo bajo el concierto de lo conocido como *objeto*, como *valor* o como *bien* que Husserl toca de nuevo, pues, en su fenomenología, el tema de *Dios*, y esto desde la teleología inscrita en la factualidad del mundo mismo o en la consecución del *bien* como deber absoluto donde *Dios* se situaría como un postulado de la razón práctica, vinculando Husserl también aquí, al igual que Kant, el tema de *Dios* al comportamiento ético, pasando después a consideraciones teológicas sobre *Dios*, consideraciones teológicas en las que se vislumbra cómo el *otro* nuevamente será abordado, desde esta idea de *Dios*, como *prójimo* en el transfondo del actuar práctico del yo. Entremos pues, por lo pronto, a la solución filosófica del tema del *otro*, solución que sin vínculo con la inadecuación del tema de *Dios*, pretende dar respuesta al problema del *otro* como *analogón* desde los supuestos empáticos del yo.

Si en Kant, por la formalización del actuar práctico del yo, el *otro* y su relación no aparecen propiamente como problema filosófico, apareciendo más bien este *otro*, desde el mandato evangélico del amor y su formalización, como *prójimo*, dándose así, en el pensador de Koenigsberg, una salida más bien teológica al problema del *otro*, en Husserl se intentará dar una salida filosófica a este problema desde los supuestos de su filosofía trascendental. De esta manera, Husserl en un primer momento, congruente con los pasos impuestos en la reducción fenomenológica para conquistar al yo trascendental, somete a reducción a los *otros*, los cuales son llamados “otros yos”.

“...el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás yos, de tal suerte que en rigor no podemos seguir hablando en plural comunicativo.”<sup>932</sup>

De esta manera, los “otros yos” son alcanzados por la *epokhé* inicial del método, siendo para el yo trascendental una mera pretensión de realidad. El peligro de solipsismo es evidente al no verse cómo, desde la *reducción*, puedan ponerse como existentes otros *ego*:

“Ciertamente esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que una solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes

---

1923/24, II, pp. 251-258. Traducción de Ales Bello A., *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México 2000, p 52.

<sup>932</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, F.C.E. México, 1996 § 8.

otros ego...”<sup>933</sup>

La constitución egológica de la vivencia reducida del mundo, incapacita al yo, para reconocer fuera de él la experiencia del *otro*, no obstante, Husserl se pregunta cómo se verifica sobre el suelo del ego trascendental el sentido de «otro ego»:

“Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*, tenemos que conseguir ver cómo, en que intencionalidades, en que síntesis, en que motivaciones se forma en mi el sentido «otro ego»...”<sup>934</sup>

El sentido o determinación del *otro* sólo puede darse, en la fenomenología de Husserl, desde la presencia del yo a sí-mismo, pues si el *otro* es puesto fuera como trascendente al yo, llevaría a la no-adecuación de la esencialidad de la conciencia, por eso para que se respete la adecuación y apodicticidad necesarias para la reducción trascendental, y al mismo tiempo se intente una explicación del *otro*, el yo se trascenderá a sí-mismo como *otro* en el sentido de «alter ego». La determinación del *otro* sólo puede darse desde el sí-mismo para que se respete la esencialidad reducida del yo:

“Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego*; en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión («alter ego») soy yo mismo en lo mío propio.”<sup>935</sup>

El *otro* se determina como imagen de la conciencia trascendental del yo, en donde para descubrir el sentido de «alter ego» el yo se ve, pues, a sí-mismo, viendo al *otro* como reflejo o *analogón*<sup>936</sup> de sí:

“El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo,

---

<sup>933</sup> Ibidem § 13.

<sup>934</sup> Ibidem § 42.

<sup>935</sup> Ibidem § 44.

<sup>936</sup> La consideración del *otro* como *analogón* del yo irá de la mano con el modo *empático* con el que Husserl explica la relación con el *otro*, así, la analogía comparativa hecha hacia el *otro* implícita al proceso empatizante, llevará al yo a la consideración del *otro* como «alter ego», en donde la consideración del *otro* como *analogón* brotará también, pues, del proceso analógicamente empatizante surgido del yo.

no es propiamente reflejo, es un analogón de mí mismo.”<sup>937</sup>

Para Husserl el *otro* supuesto, sólo puede ser considerado análogamente desde el yo «alter ego», siendo el yo el punto de referencia para que el *otro* adquiera sentido. Así pues, Husserl determina al *otro* desde la vivencia reducida que hace el yo de sí-mismo. El sentido del *otro* como «alter ego», al no haber inadecuación, sólo surge pues, a partir del mismo «ego trascendental».

En este ser el *otro*, un *analogón*, fundamenta Husserl, sobre la base reducida del yo, la relación con el «alter ego» desde la *empatía*, al ser esta última, como veremos, una *analogía*, analogía que brota de la *comprensión* como modo de relación comparativa con un *otro* supuesto. Con la *empatía* Husserl planteará sin lograrlo, en el trato con el «otro yo», un modo de relación situado más allá de la experiencia reducida e inmanente del mundo, en su intento de dar una solución filosófica al problema del *otro*.

El tema de la relación con el *otro* como inmanencia-trascendencia es tratado por Husserl, como hemos dicho ya, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. En esta obra Husserl plantea desde la *empatía*, un modo distinto de relación con los otros “yos” más allá de la experiencia originaria reducida e inmanente del mundo:

“Pero la *empatía* conduce, también, más allá de esta esfera originaria, conduce a los otros “yo” y a las otras experiencia originarias, trasciende por lo tanto al propio yo y su inmanencia y aquello que es intencional a nivel originario.”<sup>938</sup>

Recordemos la afirmación ya hecha, de cómo la constitución de la esencialidad originaria del yo trascendental, lleva implícito, por lo que deja afuera, el problema de la trascendencia, trascendencia en la que como problema filosófico aparece el *otro*. El hecho de que Husserl transfiera al *otro*, al considerarlo un analogón, las cualidades del yo como «alter ego», no eliminan la *otredad* de este «alter». El *otro* se sitúa en la trascendencia más allá del mundo reducido, siendo alcanzado por el yo a través de la *empatía* como modo de relación situado más allá de la experiencia reducida del mundo. De hecho el tema de la *empatía*

---

<sup>937</sup> Husserl E. *Meditaciones Cartecianas*, F.C.E., México, 1996, § 44.

<sup>938</sup> Husserl E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LIII, pp. 441-442. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial, Jus-UIA, México, 2000, p 57.

como tal, nos conduce, primeramente, a un momento inicial de *extrañamiento*, extrañamiento del *otro* necesario en el yo para la búsqueda de un otro modo de relación situado más allá de la experiencia adecuada y reducida del mundo dado como autodatidad:

“En el caso en el que lo que vale como ente [...] no me es dado en mi auto-experiencia originaria última y no puede ser dado, me pertenece como algo que no me es propio. Es cierto que todo el ente es “originariamente experimentable”. Sin embargo, la evidencia es autodatidad, pero no cada una de mis evidencias hace lo evidente tal en el sentido de aquello que me pertenece esencialmente en el modo originario de la evidencia en la que yo en cuanto yo mismo y todo lo que me pertenece esencialmente en parte es experimentado actualmente o es experimentable. Toda otra evidencia trasciende a mi propia esencia. Entonces es: o una experiencia ella misma de lo extraño, o una conciencia extraña en general, como la de los otros, o implica una conciencia extraña y por lo tanto una posible experiencia extraña, o finalmente una percepción extraña.”<sup>939</sup>

Así pues, la experiencia de *lo extraño*, como conciencia extraña de los *otros*, es una modificación de la datidad relativa al modo de la apercepción originaria:<sup>940</sup>

“La percepción de lo extraño, en cuanto percepción de lo que es personal relativamente a la extrañeza, es precisamente una modificación intencional de la percepción de sí, una modificación de la datidad relativa al modo de percepción originaria permanente de mi datidad en tanto yo mismo, pero es una modificación tal que el yo de ésta no soy yo mismo, sino otro.”<sup>941</sup>

Husserl pues aborda ya el problema del *otro* y su extrañeza desde un punto de vista

---

<sup>939</sup> Husserl E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, Beilage XXXVII, pp. 559-560. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p 72.

<sup>940</sup> Ya hemos visto al tocar el tema de *Dios* en Husserl en el apartado anterior de este capítulo, cómo Husserl habla, en su fenomenología, desde la idea de *Dios*, de “un otro modo de denunciarse trascendencias más allá de la constitución de realidades”, habla también, vinculado a la idea de *Dios*, de un dato originario otro que la conciencia como “apodicticidad y no-adecuación”, creemos que ambas temáticas convergen en lo que aquí Husserl llama la “experiencia de lo extraño” en relación con la idea del *otro*, experiencia que modifica la datidad surgida de la apercepción originaria, y a la apercepción originaria misma como único medio de contacto establecido por el yo. El *otro*, como experiencia de lo extraño, modificará en la filosofía de Levinas, de manera radical, al yo y al marco conceptual fenomenológico, sobre todo cuando se transfiere al *rostro* del *otro* las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*.

<sup>941</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, Beilage XXXVII, pp. 559-560. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, 200, p.72.

filosófico-fenomenológico, intentando dar, desde la *empatía*, una respuesta y solución que vaya más allá de la experiencia reducida del mundo del yo:

“En términos generales, esta regla vale cuando un dato empatizado y su correspondiente experiencia empatizante no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, por tanto el mismo yo fenomenológico.”<sup>942</sup>

Husserl considera pues, que el dato empatizado y su correspondiente experiencia empatizante, no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico, situando así, el problema del *otro*, a otro nivel de reflexión fenomenológica.

Sin embargo, una vez que el tema del *otro*, desde el extrañamiento, es presentado fenomenológicamente como problema, la *empatía* dada desde el yo como medio de contacto con este *otro*, explica la relación desde la *percepción adecuada*, no abandonando entonces Husserl, en el fondo, de cara al problema del *otro*, los supuestos de la sincronía del tiempo y el espacio de la representación en que se mueve la *reducción*:

“Comprendo la conciencia extraña sobre la base de la *empatía*. Se podría decir entonces que se trata de un *proceso analógico* el cual presupone, de acuerdo a su esencia, como plenitud final la posibilidad de una *percepción adecuada*.”<sup>943</sup>

La *empatía* se presenta, pues, como una forma particular de *analogía* que supone una inmediata comprensión de la semejanza fundamental de la conciencia extraña, siendo un término relacional analógico de ida y vuelta nacido de la percepción adecuada del yo, que se aplica, por semejanza, al *otro*, surgiendo esta semejanza comparativa de la aperccepción. El yo se conoce a sí-mismo y luego, por comprensión, compara y conoce al *otro*, de esta manera, la analogía de la empatía<sup>944</sup> se funda en una *comprensión comparativa* que surge

---

<sup>942</sup> Husserl E., *Per la fenomenologia dell'intersoggettività*, I, “Husserliana” vol. XIII, p 189. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p. 33, nota 24.

<sup>943</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, Beilage IV, pp. 8-9. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000. p 57.

<sup>944</sup> Heidegger hablará de esta semejanza comparativa brotada del yo como *empatía* que lo lleva a la relación analógica con el *otro*, como una “proyección sentimental”, proyección que en la lógica de la filosofía heideggeriana se funda más bien en el existencial ontológico ser-en-el-mundo, existencial en el que se descubre el “ser uno con otro”: “Este abrir al otro, si bien *temático* no teórico-psicológico, con facilidad resulta el fenómeno que cae inmediatamente bajo la vista del interesado en los problemas teóricos de la comprensión de la “vida psíquica ajena”. Por lo que bajo el punto de vista fenoménico representa así “inmediatamente” un



de la reducción de yo, no abandonado Husserl, en relación con el *otro*, los supuestos de la sincronía donde se mueve el sujeto trascendental. Así, la *empatía* como intento de relación intersubjetiva no abandona el esquema epistemológico, conociéndose al *otro* analógicamente desde la experiencia reducida del sí-mismo. Creemos, no obstante, que el modelo analógico de comprensión dado en la *empatía*, no logra el *encuentro*, pues es un modelo cerrado por el yo, el cual considera al *otro* un analogón de sí-mismo.

Husserl pues, inicialmente se da cuenta, desde el *extrañamiento* previo dado en la *empatía*, del problema fenomenológico del *otro* que aparece como «alter», sin embargo, al abordar este problema desde la *comparación empática*, de solución al mismo desde la conciencia reducida del yo, convirtiéndose, entonces, el «alter», en un «alter ego», por la relación de semejanza establecida desde el yo, imponiéndose así, en Husserl, de cara al *otro*, una intesubjetividad analógica donde el yo, ante la irrupción del *otro*, permanece imperturbable, siendo, más bien, el *otro*, determinado por comparación y semejanza, desde el sujeto trascendental. De esta manera, el trato con el *otro* se daría, más allá de cualquier contacto sensitivo, desde la formalidad cerrada del yo, el cual hace una abstracción de sí como objeto:

“Con esta estructura [se refiere a la estructura universal y apodíctica de la experiencia] está en conexión, y a ella misma es inherente también, el que yo esté *bosquejado apodícticamente* para sí mismo como un yo concreto [...] bosquejado dentro de un horizonte como un objeto accesible a lo largo de una posible experiencia de sí mismo...”<sup>945</sup>

Abstracción o experiencia de sí mismo como objeto que posteriormente el yo, por la *empatía*, proyecta al *otro* sin ningún tipo de contacto, haciendo de este *otro* supuesto, un reflejo de sí, en donde el *otro* como «alter ego» es idéntico al yo.

---

modo del comprensor “ser uno con otro” se toma al par como aquello que “inicial” y originalmente hace posible y constituye todo “ser relativamente a otros”. Este fenómeno, llamado, no precisamente de una manera feliz, “proyección sentimental”, tendería ontológicamente el puente, por decirlo así, que llevaría del peculiar sujeto, el solo dado inmediatamente, al otro sujeto, inmediatamente siempre cerrado.” Heidegger M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., Bogotá, 1998, p. 141. Para nosotros tanto la *empatía analogizante* como la relación establecida con el otro en el *siendo del ser en el ahí del mundo* del Dasein, se mueven en la formalidad de la sincronía del tiempo, no alcanzando el contacto directo con el *otro*, quedándose atrapadas estas formas de relación, en la clausura del ser o del yo.

<sup>945</sup> Husserl E., *Meditaciones Cartesianas*, F.C.E., México, 1996, § 12.

Husserl pues, no obstante que desde el *extrañamiento* pone en la mesa de discusión el problema fenomenológico del *otro* que nos lleva a una experiencia, no explicada, situada más allá de la esfera originaria del yo, sin embargo, no abandona en su reflexión sobre el *otro* los supuestos de su filosofía, así, después de haber sometido a este *otro*, por la *epojé*, a reducción, es recuperado como *analogón* del yo desde la *comparación analógica* de la *empatía*, dejando, no obstante, ya asentadas y abiertas en el *otro* y su trato, algunas vetas que después serán explotadas por Levinas para desarticular al yo y abrir al sujeto moderno de su clausura monadológica.<sup>946</sup> Una vez que hemos visto la solución *filosófica* de Husserl al problema del *otro* y cómo se forma en el yo el sentido de «alter ego», pasemos ahora a la consideración *teológica* del *otro* como *prójimo*, consideración unida al actuar práctico del yo en el que la idea de *Dios* aparece, no como inadecuación, sino como postulado.

Si la idea de *Dios* unida a la explicación *filosófica* del *otro* aparecía por momentos en Husserl, en la inadecuación descubierta en la evidencia y en el extrañamiento previo dado cuando explicaba su modo de entender la intersubjetividad a través de la *empatía*, ahora, en la explicación *teológica* del *otro*, la idea de *Dios* aparecerá como postulado dentro de la formalidad del actuar práctico del yo, apareciendo el *otro* como *prójimo* también en esta formalidad como un “otro supuesto” al que se dirige el actuar práctico y justificante del sujeto, es decir, en el trato con el “otro supuesto” desde una idea de *Dios* como postulado, el yo se hace *justicia*, en donde la formalidad del actuar práctico del yo se vincula a la *justicia* como *certeza* de la permanencia del yo, el *otro* como “prójimo supuesto” y el actuar práctico dirigido hacia él desde una idea onto-epistemológica de *Dios*, ratifican al yo en su permanencia.

La formalidad del actuar práctico del yo en Husserl es propuesta, cuando el autor introduce a las disciplinas prácticas en la lógica de la reducción fenomenológica. De esta manera, el yo trascendental no sólo conoce objetos como correlatos intencionales de su experiencia reducida del mundo, ahora conoce también el valor y el bien:

---

<sup>946</sup> Husserl al someter a los otros “yos”, en el inicio de la experiencia de sí, a reducción, ya ha proclamado que “que no se puede seguir hablando en plural comunicativo”. De esta manera, en la intersubjetividad analógica propuesta desde la *empatía*, Husserl, congruente con la proclamación dicha, propondrá en esta intersubjetividad reducida, una *comunicación monadológica*, remarcando, desde esta terminología leibniziana, el carácter clausurado desde el que se da la experiencia del yo. De esta manera, a los mensajes significantes surgidos de la experiencia reducida del yo que deberían alcanzar un nivel comunicativo de intersubjetividad, corresponde, en realidad, un lenguaje monológico en el que a la palabra se une la experiencia clausurada del sujeto. Ante esto vuelve a surgir la siguiente pregunta: si el sentido objetivo como realidad realizándose consecuentemente en el “como” subjetivo de su datidad, es concreto únicamente para el sujeto experimentante ¿cómo logra ese sujeto experimentante desde la clausura de su experiencia comunicarse con el *otro*?. Si el lenguaje es monológico, la explicación *empática* de Husserl no alcanza a explicar el encuentro intersubjetivo, pues la mónada siempre es un ser-para-sí.

“Antes de pasar a los objetos y a los finalmente posibles *en forma*, llego a la distinción entre las cosas, los valores y los bienes. La lógica formal era la lógica de las proposiciones judicativas (proposiciones predicativas y proposiciones reductivas). En lugar de las proposiciones judicativas consideremos las valorativas, respectivamente desiderativas y volitivas, en este caso notamos que se delinean paralelamente los conceptos de la verdad (en un sentido más amplio): verdad de juicio (nace la lógica del juicio como lógica de la verdad), verdad relativa al valor, verdad práctica.”<sup>947</sup>

Por tanto, la determinación del *bien* desde la misma lógica de las proposiciones predicativas-reductivas, es decir, desde la *evidencia apodíctica*, es el camino establecido por Husserl para entrar al terreno de la «verdad práctica», siendo esta «verdad práctica» una *ética del saber*, una ética del conocer formal previo que guía al yo, desde la apercepción, a una “praxis temática”:

“Esto significa que la apercepción, a través de la cual no pasa ningún indicio temático, se convierte en una intención temática, que tiende a desarrollarse en la forma de la experiencia temática, de praxis temática.”<sup>948</sup>

La *formalidad* del actuar práctico del yo en Husserl se ratifica también en la *forma teleológica* inmanente a la subjetividad trascendental, que como *forma* de todas las formas orienta la actividad del yo hacia un progreso infinito y perfecto que supera toda posible contradicción, dada en la configuración ontológica de la historia,<sup>949</sup> en la concordancia del yo consigo mismo, perfeccionamiento teleológico que orienta el querer práctico del yo y su actividad a la autoconservación de sí:

---

<sup>947</sup> Husserl E., *Erste Philosophie*, 1923/24, II, pp. 251-58. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p 49.

<sup>948</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LIII, pp 441-442. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p 70.

<sup>949</sup> La formalidad del actuar teleológico del yo que desencadena la configuración ontológica de la historia, y subsume las posibles contradicciones en la concordancia del yo consigo mismo, sitúa *la política* dentro de la inmanencia del sujeto trascendental, descubriéndose así, en esta configuración ontológica de la historia desde la teleología de la forma que resuelve cualquier posible contradicción, la *política del yo* en su permanente estado de guerra, estado de guerra que busca la autoconservación de sí. La *política del yo* brota, pues, de la inmanencia de la razón formal práctica, inmanencia formal en la que el *otro* y su contacto se pierde. Creemos que la *filosofía política crítica* de Enrique Dussel como crítica a la clausura de la *política del yo*, tiene la pretensión de ser una *política del otro*. Irrupción del *otro* dusseliano dentro de la totalidad ontológica del sistema, que no limita su irrupción al campo ético, la irrupción del *otro* en Dussel tiene connotaciones fundamentalmente políticas, para Enrique Dussel no es pues la ética, sino la política, la «filosofía primera».

“Idea de un ente ”el más perfecto de todos” en un progreso infinito, que supera las necesarias contradicciones del ente y elevado de tal manera al verdadero ser, a la concordancia consigo mismo, de un ente que se renueva en su verdad (“renovación”), hombre nuevo: 1. en la voluntad despierta hacia lo genuino; 2. en la intención de querer vivir según la idea del progreso, de querer ser un hombre nuevo en un eterno renovarse (siempre de nuevo repetirse). Sentido de la historia, sentido de la historicidad del yo singular dentro de la intersubjetividad que no se ha todavía despertado o que se ha despertado solamente en algunos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general. El sentido de verdad que en ella “vive”, está escondido en esa voluntad universal, trascendental (la voluntad “metafísica” de ser)...”<sup>950</sup>

Para Husserl la constitución de la subjetividad trascendental desde su voluntad metafísica de ser, incluye pues, en esta teleología de su verdad práctica, la autoconservación de sí, descubriéndose así, en la verdad práctica y teleológica del yo, una praxis temática autorreferente.

La idea de Dios en este proceso teleológico autorreferente se sitúa dentro del yo como *entelequia*, como idea que indica el perfeccionamiento o desarrollo infinito, siendo el fundamento último de la construcción eidético-teleológica que justifica la permanencia del yo:<sup>951</sup>

“Dios no es simplemente la totalidad de las mónadas, sino que es la *entelequia* que se encuentra en la totalidad como idea del telos del desarrollo infinito, el de la humanidad como razón absoluta...”<sup>952</sup>

---

<sup>950</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, num 22, pp. 378-386. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p.78.

<sup>951</sup> Se vislumbra también aquí la idea de *Dios* como justificante, desde la praxis autorreferente del sujeto trascendental, de la *política* autoconservacionista del yo. La idea de *Dios* dada en el yo dentro del proceso eidético-teleológico en el que el yo se hace justicia a sí mismo ante el *otro*, permite la polarización del *otro* y su constitución como *hostes* o *enemicus*. No obstante, habría que reflexionar, cosa que evitó hacer Levinas, sobre la política que surge desde la idea fenomenológica-religiosa de *Infinito*, política que por la ruptura de la clausura del yo que esta idea encierra, sería una *política abierta* que llevaría no al cuidado autorreferente de la vida de sí, sino al cuidado comprometido de la vida del *otro*, el cual irrumpe, no como *hostes* o *enemicus*, sino como *rostro*.

<sup>952</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LXII, pp. 479-481. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p.65.

Pues bien, en *la formalidad* de esta «verdad práctica» orientativa de la razón práctica, el *otro* no aparece, o aparece como un supuesto de esta “práxis temática”, pues lo que importa al yo trascendental en su comportamiento práctico es cumplir con la lógica temática de la evidencia y la conservación de sí, antes del trato directo con el *otro*, el cual queda en el transfondo, no ya como un *analogón*, sino como un *supuesto*. Otro supuesto que deja ver en Husserl cómo la “práxis temática del yo, es una ética sin *otro*.”

La ausencia del *otro* en la “práxis temática” del sujeto trascendental, que a lo más aparece como *analogón* del yo, se intenta superar, como veremos a continuación, en la recuperación del *otro* como *prójimo*, sin embargo, esta consideración teológica del *otro* dada desde una idea onto-epistemológica de Dios<sup>953</sup> hará que el «amor ético» del yo hacia el *otro* como reemplazo teológico de la “práxis temática”, se oriente también, desde la formalización del mandato evangélico, a la conservación justificante del yo. De esta manera, como veremos, la consideración del *otro* como *prójimo* no logrará romper tampoco la clausura formal del yo, permaneciendo también el *otro* como *prójimo* en el transfondo, como un *supuesto* de la actividad práctica autorreferente del yo trascendental.

Destacábamos ya en Kant, en la consideración del *otro* como *prójimo*, su formación religiosa pietista, y cómo esta formación influía, desde su idea de *Dios*, en el actuar práctico justificante y autorreferente del yo hacia el *otro*. En Husserl, no obstante que el tema de la idea de *Dios* vuelve a aparecer unido al problema práctico con el *otro*, su formación religiosa es oscilante entre las distintas variantes de la tradición cristiana accidental.<sup>954</sup> Sin embargo, aunque Husserl mantenga respecto de su formación religiosa una postura oscilante, la consideración teológica de su idea de *Dios* surgida de la onto-epistemología occidental y la consiguiente práxis autojustificante dada hacia el *otro* desde la clausura del yo trascendental, mantienen a la postura husserliana, respecto de estos temas, en una misma

---

<sup>953</sup> El *otro* como *prójimo* también será recuperado por Levinas pero no desde una idea onto-epistemológica de *Dios*, sino más bien desde una idea fenomenológica-religiosa del mismo, la cual le dará la posibilidad de transferir al *otro* el exceso y la santidad como separación contenida en la idea de *Infinito*. De esta manera, el amor hacia el *prójimo* como responsabilidad hacia él, dejará la formalidad sincrónica a la que es sometido tanto en Kant como en Husserl, recuperando Levinas, en el roce con el *otro*, la sensibilidad diacrónica dada antes de toda formalidad, en la irrupción de este *otro* como *rostro*. En la ambigüedad de la *forma* y el *contenido* aparece el *otro* como *prójimo*, en el pensamiento de estos tres autores.

<sup>954</sup> “Su actitud religiosa [de Husserl] también fue evolucionando: en su niñez no practicaba la religión judía; hacia los 16 años tuvo una crisis religiosa por el trato con Gustav Albrecht y con la lectura de los Evangelios. A los 20 años se convirtió a la religión protestante, pero la conversión de algunos de sus discípulos judíos al catolicismo —especialmente E. Stein— lo fueron acercando a la religión católica. Ales Bello A., *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus UIA, México, 2000, p. 8.

línea de tradición. De esta manera, el *otro* como *prójimo* y el mandamiento práctico de amor hacia él no se saldrán de los lineamientos trazados en el imaginario por esta tradición.

La consideración del *otro* como *prójimo* y el mandato de *amor* hacia él, con las connotaciones teológicas que estos términos encierran desde una idea onto-epistemológica de *Dios*, la realiza Husserl en algunos pasos de su *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*.<sup>955</sup> En estos pasos, el *amor* por el *prójimo*, aludido ya en Lv 19,18, y en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres* de Emmanuel Kant, es para Husserl, una disposición hacia los otros no necesariamente fundada en la formalidad de la comprensión:

“El amor por el prójimo, que consiste simplemente en el tomar amoroso cuidado del otro, de su ser y devenir ético, es una disposición hacia los otros, hacia los grupos humanos, hacia la entera humanidad, pero no necesariamente funda una relación comunitaria, una unión personal, es decir una comprensión personal.”<sup>956</sup>

El *amor cristiano* como cuidado amoroso del *otro* es en primer lugar para Husserl, sólo *amor*.

“El *amor cristiano* es un primer lugar sin duda sólo *amor*.”<sup>957</sup>

*Amor* relacionado en Husserl, como en su momento en Kant, a la empiría del placer y la tendencia:

“*Amor personal* –una disposición duradera, un hábito práctico duradero; su actividad realizante (consiste en): 1) Sentir activamente placer, suscitado por la individualidad personal del amado[...] 2) Un tender no sólo hacia una activación lo mas rica posible de este gozo, sino también al “contacto” personal con el ser amado...”<sup>958</sup>

---

<sup>955</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II num. 9, pp 172-175. Traducción de Ales Bello A. en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 200, p.73-77.

<sup>956</sup> *Ibidem* (76).

<sup>957</sup> *Idem*.

<sup>958</sup> *Ibidem* (73).

Para Husserl, al igual que para Kant, el *amor* es relacionado sólo con la empiría, empiría considerada como preámbulo particular y caótico desde donde se levanta la formalidad que constituye al yo trascendental. No descubriendo Husserl, en este “contacto” inmediato y primero con el *otro*, como lo propone Levinas, la diacronía del tiempo en donde el yo es constituido pasivamente desde el *otro* antes de cualquier construcción formal.

El *amor cristiano* en Husserl es vinculado como simplemente *amor*, a los límites del *amor ético* (*etische Liebe*), el cual indica las *posibilidades prácticas*:

“El *amor cristiano* es en primer lugar sin duda sólo *amor*. Pero relacionado con la tendencia (motivada necesariamente a partir del amor) hacia la realización de la comunidad de amor en una dimensión lo más amplia posible. Por lo tanto (esto significa) esforzarse por “entrar en relación” con los hombres, abrirse a los otros y dejar que ellos se abran a uno y así sucesivamente; todo esto según las posibilidades prácticas, cuyos confines son marcados éticamente y por lo tanto precisamente a través del amor ético.”<sup>959</sup>

*Amor ético* (*etische Liebe*) indicativo de las *posibilidades prácticas* que Husserl relaciona con el yo *ideal* como tarea infinita:

“En nuestra precedente descripción del amor [se refiere a lo que hemos llamando sólo *amor*] no se habla del amor ético. [...] En toda alma humana se encuentra – así se cree – un vocación hacia el bien, un germen que debe desarrollarse de manera espontánea. En cada uno se encuentra un yo ideal, el “verdadero” yo de la persona que se realiza únicamente con el “buen comportamiento”. Todo hombre despierto (despierto en sentido ético) pone intencionalmente en sí mismo su yo ideal como ‘tarea infinita’.”<sup>960</sup>

De esta manera, se da nuevamente en Husserl, como sucedió ya en Kant, una *formalización* del precepto evangélico del *amor al prójimo* por la vinculación de este último al *amor ético* del yo *ideal*, desapareciendo, también, entonces, en Husserl, el *otro* y su contacto inmediato del horizonte del yo por la *reducción* de las posibilidades prácticas dadas desde esta yo ideal. El *amor ético* no supone, en Husserl, el establecimiento de un modo

---

<sup>959</sup> Ibidem (76).

<sup>960</sup> Ibidem (75-76).

distinto de relación práctica entre el yo y el *otro* como *prójimo*, pues la posible sensibilidad dada en el amor es formalizada.<sup>961</sup>

Husserl también, hablando del *amor ético*, vincula las ideas ético-religiosas de la *substitución* y *expiación* implícitas en el sacrificio de Cristo, al yo *ideal* como expresión del amor en sentido absoluto:

“Se nos pregunta si este amor [el amor ético] no es un caso límite y si no constituye el concepto de amor en todo sentido absoluto. Este amor así descrito es quizá el que asume sobre sí el pecado del otro. Estamos pensando naturalmente en el amor infinito de Cristo por todos los hombres...”<sup>962</sup>

Evidentemente, en primer lugar, estas ideas ético-religiosas que brotan originalmente del judaísmo atentan contra la permanencia y autoconservación del yo formal y reflexivo, permanencia y autoconservación exigidas en su “práxis temática”, no viéndose, en segundo lugar, cómo puedan conectarse estas ideas que invitan a la apertura y olvido de sí, con la clausura autorreferente del yo reflexivo. La *substitución* y *expiación*, según ya hemos analizado en la penúltima parte del tercer capítulo de esta tesis, no brotan de una decisión libre y autónoma del yo reflexivo, surgen más bien estas ideas ético-religiosas llevadas por Levinas al campo de la fenomenología, del contacto inmediato cara-a-cara con el *otro* antes de toda reflexión, en la heteronomía que se impone en la irrupción del *otro*. Se impondría, por tanto, un estudio de cómo las ideas judías de *expiación* y *substitución*, tan importantes en la teología redentora del cristianismo occidental, son asimiladas en esta teología basada en una idea de *Dios* que justifica el proceso teleológico construido por el yo, proceso en el que se justificaría, desde estas dos ideas, la victimación del *otro*. La encarnación redentora

---

<sup>961</sup> Serán las connotaciones empíricas implícitas en la palabra amor como modo inmediato de contacto con el *otro*, previo a toda formalización, las que serán retomadas por Levinas para resaltar la sensibilidad diacrónica y pasiva como modo inmediato, a través del cual, el *otro* entra en contacto con el yo y el yo entra en contacto ético con el *otro*, desde el movimiento de un vientre (*rēhēm*) impactado antes de toda formalización de la razón. Es en este encuentro inmediato y ético con el *otro*, desde la pasividad de la sensibilidad diacrónica, que se propone, en Levinas, un otro modo de entender el *universal* como *principio práctico material* de responsabilidad ante el encuentro *cara-a-cara* con el *otro*. El universal levinasiano es *práctico, sensible, pasivo, diacrónico* y *heterónimo*, mientras que el universal propuesto en la modernidad es *teórico, formal, activo* (en cuanto construido por el yo), *sincrónico* (en cuanto representado) y *autónomo* (en cuanto su razón práctica no toma en cuenta al *otro*, sino como justicia y justificación de sí). El primer principio brota del *entre nous*, el segundo de la soledad clausurada del sujeto. El cómo se pueda fundamentar fenomenológicamente un *universal* que como *principio* sea *práctico, sensible, diacrónico, pasivo y heterónimo*, es la principal aportación levinasiana a la filosofía en su consideración de situar a la ética como la filosofía primera.

<sup>962</sup> Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, 9, pp. 172-175. Traducción de Ales Bello A., *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p. 75.



de Cristo como entrada en la historia de lo radicalmente *otro* para su victimación, justificaría la victimación del *otro* y la permanencia de yo.<sup>963</sup> De esta manera, las ideas de *substitución* y *expiación* se interpretarían en esta tradición teológica, desde la autoconsecración del yo, como: el *otro* me sustituye y expía por mí, afirmándose así, la permanencia del yo, y no su deposición. Así, las ideas de *substitución* y *expiación* vinculadas a la tradición teológica cristiana desde el *amor ético* del yo ideal husserliano, justifican la victimación del *otro* como permanencia y salvación del yo. La *substitución* y *expiación* no son, en la interpretación occidental de la redención de Cristo, un modo de ruptura del yo, sino uno de los medios de su permanencia.

En conclusión, en una misma línea filosófica, tanto en Husserl como en Kant, la solución teológica al problema del *otro* como *prójimo* termina siendo vinculada a la formalidad universal del yo trascendental, vaciándose así el mandato evangélico del amor al *prójimo* de cualquier tipo de *contenido*, perdiéndose entonces en la relación con el *otro* el contacto inmediato, previo a toda formalización, desde la sensibilidad diacrónica. La “práxis temática” con pretensión de universalidad brotada del yo hacia el *otro* como *prójimo* desde esta formalidad, se constituye, al perder el contacto inmediato con el *prójimo*, en una ética sin *otro*. El *amor ético* brotado de la esfera originaria del yo ideal al que se aproxima el mandato evangélico del amor al *otro*, es autorreferente, nace en el yo y en el yo se queda. La formalidad universal práctica del yo trascendental es, al ser una ética sin *otro*, fundamentalmente solipsista. Inclusive las ideas ético-religiosas de *substitución* y *expiación* contenidas en el sacrificio de Cristo, retomadas por Husserl desde la tradición teológica cristiana occidental a la que pertenece, son interpretadas desde la formalidad práctica universal del yo ideal que busca su permanencia, interpretándose así, estas ideas, desde esta formalidad, no como una ruptura del yo en su apertura ética de responsabilidad hacia el *otro*, sino como justificación del aniquilamiento del *otro* para que el yo permanezca. Levinas por el contrario, como ya hemos visto, retoma estas ideas originalmente pertenecientes a su tradición religiosa, y liberándolas del matiz interpretativo teológico cristiano, descubre en ellas, desde el encuentro pasivo, sensible y diacrónico del yo con el *otro* como *rostro*, no una ética *del-para-sí*, sino una ética *del-para-el-otro*. Por otro lado, en Husserl se aborda ya

---

<sup>963</sup> Pablo de Tarso predica la cruz de Cristo como motivo de salvación redentora, la muerte de lo radicalmente *otro* y la permanencia del yo: “Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden, más para los que se salvan – para nosotros – es fuerza de Dios” 1 Cor, 1,17 ¿La victimación del *otro*, para el yo, como fuerza de Dios?.

filosófica y fenomenológicamente el problema del *otro*, al descubrir Husserl, mas allá de la indubitabilidad apodíctica del yo, la *inadecuación* en la evidencia, *inadecuación* apuntada también tangencialmente desde su teoría de la intersubjetividad, cuando toca, desde el extrañamiento, el problema de *Dios* y el problema del *otro*, no obstante esto, Husserl intenta dar solución al problema del *otro* desde los supuestos de su filosofía, considerando a este *otro* un *analogón* del yo o un *alter ego* con el que se da una relación analogizante brotada desde la comprensión que el yo tiene de sí-mismo a través de la *empatía*. La clausura en que cae el yo trascendental desde los supuestos filosóficos que lo soportan, le exigen, de suyo, una relación con el *otro* desde sí-mismo, en una relación que no es relación, dada ésta, desde la representación de sí y la sincronía. De esta manera, en la solución filosófica al problema del *otro* como *analogón* del yo, el *otro* vuelve a aparecer como una *suposición*, al ser una representación del yo mismo, como «alter ego». La relación práctica con este «alter ego» que brota del yo como “práxis temática” formalizada, al eliminar todo contenido, no alcanza al *otro*, siendo una práxis autorreferente que orienta teleológicamente al yo en la conservación de sí y en el olvido del *otro*. Entraremos ahora, después de estos intentos de solución al problema del *otro* en Husserl y en Kant, al estudio del *otro* como *ser-ahí-con* en Heidegger, *ser-ahí-con* en el que los supuestos de la representación y de la sincronía en que se mueve el yo trascendental, tanto en Husserl como en Kant, son recuperados en el *ser* y no en el sujeto. Previo a esto, y respetando la metodología que hemos desarrollado tanto en Husserl como en Kant, al presentar primero, desde la vinculación que Levinas propone entre *Infinito* y *rostro*, su idea de *Dios* antes que su idea del *otro*, también en Heidegger recuperaremos brevemente primero lo ya dicho sobre su idea de *Dios* antes de pasar al estudio del *otro* como *ser-ahí-con*. No olvidemos, finalmente, que tanto en Husserl como en Kant, en la vinculación dada entre su idea de *Dios* y su idea de *otro*, se ha esbozado ya una ética solipsista, autorreferente y formal que contrasta con la ética heterónoma del *rostro* del *otro* llena de contenido que propone Levinas desde su idea de *Infinito*, ética, la husserliana y kantiana, nacida de la “práxis temática” como representación autónoma y justificante del yo que pierde el contacto inmediato con el *otro*, estaremos, por tanto, atentos a esbozar, en el estudio de Heidegger sobre el *ser-ahí-con* y la relación de éste con el Dasein y su idea de *Dios*, el modo en que Heidegger entiende la ética, tema que será tratado más adelante en el último apartado de esta tesis.

### C) Heidegger: el Ser, el Dasein y el *ser-ahí-con*

Heidegger, como ya hemos indicado, desde su propuesta filosófica, inicia una crítica a la metafísica anterior a él incluida la de su maestro Husserl, la cual estaba orientada a la *theoría* o visión impasible de las cosas surgidas del yo como lugar propio del sentido. El sujeto pensante era considerado, así, en esta metafísica, el origen absoluto y foco de luz desde el que se constituía la totalidad de los entes, privilegiándose así, al yo, al que se desgajaba del resto de los entes como lugar propio del sentido del *ser*. Sin embargo, para Heidegger la luz de la conciencia era sólo la luz refleja de un satélite en la que resplandece la luz propia del *ser* por el cual todo ente es, desplazando así, Heidegger, la pregunta inicial de los “modos” en que el *ser* se dice en las distintas etapas de la metafísica, al *ser* por el cual todos los entes son incluido el yo, rescatando así, Heidegger, la pregunta por el *ser* caída en el olvido en la historia de esta metafísica, proponiéndose así, como punto de partida, el «*ser*» previo a la conciencia, siendo así, para Heidegger, la filosofía, en primer lugar, una ontología fenomenológica con pretensión de universalidad que arranca del análisis existencial del «*ser-ahí*» o Dasein. De esta manera, en Heidegger el existente como «*ser-ahí*» no es descubierto por una operación de tipo gnosceológico o trascendental, es más bien la *existencia* como hecho desnudo la que hace aparecer al existente moviéndose en la temporalidad de su existencia. Aquel que «*es*» no entra en comunicación con su *existencia* en virtud de una decisión tomada previamente, más bien él asume precisamente esta existencia, existiéndola ya, siendo ésta, anterior a toda iniciativa u operación de la conciencia, y, por tanto, anterior al sujeto y al objeto. *Existir* es fácticamente habérselas con el hecho de que se *es* y de que las cosas *son*, con el hecho de que *hay*. El *ser*, en el *hay*, se da pues, como hecho desnudo en la *existencia* del existente, siendo la filosofía heideggeriana una descripción fenomenológica de la *existencia* a partir de la cual el existente *es*, quedando así establecido, que antes de la conciencia metafísica esta la *existencia*, y que el trans fondo ontológico, punto de partida de la filosofía de Heidegger, esta conformado por el *ser* que se da, como hecho desnudo, en la *existencia* del existente en el devenir del tiempo, por eso Heidegger afirma del *qué* del Dasein:

“El “*qué es*” (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él tiene que concebirse partiendo de su *ser* (*existentia*).”<sup>964</sup>

---

<sup>964</sup> Heidegger M., *El Ser y el Tiempo*, FCE, Bogotá, 1998, pag 54, § 9.

El Dasein no es, pues, como el yo husserliano, el que da sentido y forma al *ser* de las cosas como su dueño, es más bien, desde su *existencia* temporal, apertura al *ser* y pastor del mismo. Desde la factualidad de ésta *existencia* del «ser-ahí» y la *analítica* de la misma, Heidegger determinará una estructura ontológica fundamental desde la que el «ser-ahí» entrará en relación con el *otro* como *ser-ahí-con*, nos referimos a la estructura básica del ser-en-el-mundo, estructura en la que regularmente se mantiene el «ser-ahí».

Es esta *subordinación* del existente a la *existencia* contenida en el «ser-ahí», la que nos interesará a la hora de retomar de la idea de *Dios* en el pensamiento heideggeriano, pues es esta *subordinación* del sujeto al *ser* como superación de la *metafísica* desde donde se aborda en Heidegger el problema de *Dios*, el cual no es ya una idea de la razón contenida en el yo, idea que guía su actividad práctico-teleológica y que, por lo tanto, estaba bajo su dominio, ahora, en el transvase de la metafísica a la ontología, y en la identificación dada tradicionalmente en esta última entre *ser* y *Dios* como «*ipsum esse*», el yo dependerá de *Dios* como su causa eficiente. La *subordinación* del Dasein al *ser* en su dependencia ontológica, es la *subordinación* del yo a la idea de *Dios* del cual depende. La ontología se hace teología de la creación<sup>965</sup> y la idea de *Dios* se aproxima a la idea del *ser*, presentándose así ya una idea concluida del *Dios* de la onto-epistemología, en la cual alcanzan su cenit, las ideas de la sincronía, de la representación y de la permanencia brotadas originalmente del yo trascendental.

Es, pues, desde el «ser-ahí» como Dasein en su *existencia* como dependencia del *ser*, y desde una idea de *Dios* que, liberada del yugo de la metafísica, se aproxima al *ser* como causa eficiente, que abordaremos el problema del *otro* como *ser-ahí-con* en el *ahí* temporal del ser-en-el-mundo del Dasein. Recordemos brevemente, antes de pasar al tema del *otro* como *ser-ahí-con*, algo de lo ya apuntado sobre la idea de *Dios* en Heidegger, siguiendo así la metodología impuesta por Levinas desde la proximidad dada en su pensamiento entre *Infinito* y *rostro*, intentando descubrir en Heidegger, como sucede en Levinas desde la aproximación de estas dos ideas, el esbozo de una ética.

---

<sup>965</sup> El tema de la *creatio* lo hemos abarcado con amplitud en el capítulo segundo, contrastando, en su estudio, la interpretación *teológico-cristiana* a la que Heidegger pertenece que aborda el tema de la creación desde los supuestos de la ontología, con la interpretación *levinasiana* surgida de una idea de *Dios*, no como *ser*, sino como *Infinito*, idea que está, antes de toda continuidad ontológica, en la discontinuidad como separación fenomenológica de lo *Santo*. Implicaciones fenomenológicas del *Infinito* como idea de *Dios* que serán después transferidas al *otro* como *rostro*.

Como ya hemos dicho el problema de *Dios* en Heidegger, en un primer momento, es un problema vinculado a la crítica de Heidegger a toda metafísica en su pretensión de unidad total y sistémica del pensamiento, desdoblada esta unidad, como diferenciación de lo idéntico, dentro de la sincronía inmanente del yo y su forma, unidad total e inmanente del yo reforzada por una idea de *Dios* contenida en el yo que como inferencia guía y cierra la forma teleológica desdoblada por este sí-mismo. De esta manera, la crítica a la metafísica dada en Heidegger es también la crítica a la idea de *Dios* dada en el yo en su pretensión de totalidad. En el comentario de Heidegger a la frase de Nietzsche «¡Dios ha muerto!», contenido en su obra *Caminos de Bosque*<sup>966</sup> (*Holzwege*), hemos descubierto esta crítica, así, desde la interpretación de esta frase de Nietzsche que lleva al nihilismo, se desencadena también la crítica a la postura de Kant y Husserl respecto a la teleología donde estos últimos enmarcan metafísicamente la idea de *Dios*, al tiempo que en dicha interpretación, se delinea la postura de Heidegger respecto de la idea de *Dios* y su relación, no ya con el yo, sino con el *ser*, relación no dada, por tanto, desde la teleología, sino desde la dependencia existente en la determinación de lo óntico respecto de la indeterminación pura del *ser*, siendo pues, ésta dependencia, el punto de contacto entre el *ser* y *Dios* en el pensamiento de Heidegger.

Así pues, el tema de *Dios* Heidegger lo aborda en su crítica a toda metafísica desde el nihilismo nietzscheniano contenido en la frase «¡Dios ha muerto!». Para Heidegger la frase de Nietzsche y su desembocadura en la nada, indica el proceso histórico dado en la metafísica de occidente como superación del yo y de su mundo representado desde la voluntad de poder, voluntad de dominio que permanece en el yo aunque el mundo representado se derrumbe y caiga en la nada. De esta manera, para Heidegger, Nietzsche descubre la lógica interna de la metafísica occidental y de su proceso histórico en el reprocesamiento cíclico del yo, reprocesamiento en el que la asunción de la idea de *Dios* como inferencia última dada en la forma teleológica, determinará nuevamente su razón práctica, dando sentido a todo el proceso. Sin embargo, para Heidegger la historia de la metafísica narrada desde el nihilismo, es, en realidad, la historia velada del *ser*, la nada indicada por Nietzsche es la nada de la indeterminación pura del *ser* desde donde se determina todo lo óntico. Heidegger descubre, pues, en la historia nihilista de la metafísica, la permanencia del *ser* y no del yo, pasando también la *voluntad óntica* de dominio del yo surgida desde la nada, a ser *voluntad ontológica* del *ser* en la afirmación de su *conatus essendi*, describiéndose así, en Heidegger, cierta *ética*

---

<sup>966</sup> Heidegger M., *Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984. *Caminos de Bosque*, (trad. Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 157–198.)

*ontológica* que más adelante esbozaremos. Por tanto, la crítica de Heidegger a la idea de *Dios* desde Nietzsche, es la crítica a la idea de *Dios* como orientadora de la voluntad del yo en la necesidad metafísica de ser el yo el mismo. Para Heidegger la muerte del *Dios* metafísico proclamada desde Nietzsche y la consiguiente caída en la nada, es la muerte del yo como supuesto de todo, y la asunción de la indeterminación pura del *ser* de la cual todo depende. La recuperación del *ser* desde la nada como supuesto de lo óntico, permitirá a Heidegger recuperar la relación con la idea de *Dios* más allá de la teleología en donde esta idea es metafísicamente encorsetada, así, la nueva relación con la idea de *Dios* es recuperada desde el *ser* como supuesto de la totalidad de lo óntico. Heidegger piensa a *Dios*, no ya desde las construcciones metafísicas del yo, sino desde la indeterminación pura del *ser*, acercándose así a una consideración más teológica de la idea de Dios que como inferencia lógica, aproximación de la ontología a la teología común en occidente, de hecho, en la teología desarrollada en el medievo cristiano, se dio un modo de estudiar a *Dios* desde el *ser* en la teodicea, aproximándose así, la revelación y la idea de *Dios* contenida en ella, a la explicación racional contenida en el *essere* greco-latino,<sup>967</sup> transfiriéndose a la idea de *Dios* contenida en la revelación, las implicaciones racionales de representación sincrónica desarrolladas para el *ser* en el aristotelismo y en la tradición filosófica occidental. De igual manera, la razón pura en Kant, en su búsqueda de la absoluta unidad sintética de todas las condiciones, proporciona, en la idea para una *theologia transcendentalis*, un acceso al *ser*, apareciendo, nuevamente, en occidente, próximas, desde los supuestos filosóficos de la sincronía y la representación, la idea del *ser* y la idea de *Dios*, de hecho, cuando estudiábamos el tema de *Dios* en Kant afirmábamos que la inferencia de la idea de *Dios* como punto de llegada epistemológico que nos permite acceder a la absoluta incondicionalidad y necesidad de un *ser*, esboza ya, en la razón kantiana, no solo el tema de una *theologia rationalis*, sino también el tema de la unidad sistémica del *ser* u *ontología*, de esta manera, afirmábamos, que con el *ser* de razón

---

<sup>967</sup> Ya hemos indicado cómo desde el exceso dado en la idea de *Infinito*, Levinas se aleja de esta concepción onto-epistemológica de *Dios* dada en la teología, la cual limita a *Dios* al *ser* y su sincronía. La idea levinasiana de *Dios* es más fenomenológica, Levinas se pregunta cómo irrumpe en la subjetividad esta idea y qué implicaciones tiene su exceso en la modificación de la autosuficiencia del yo, y en la relación y trato de este yo con el *otro*, alejándose así, el pensador de Kaunas, de la *revelación onto-epistemológica* de la teología occidental que elimina el exceso contenido en esta idea al limitarla en el *ser*. Levinas, sin embargo, no desecha la revelación contenida en Libro de su tradición religiosa, acercando, más bien, esta revelación a la fenomenología, encontrando así en el verbo *hāyāh* que está detrás del tetragrámaton (*yhwh*) revelado como nombre divino, aproximaciones con la idea fenomenológica de *Infinito*. Recordemos que el verbo *hāyāh* encierra un modo distinto de temporalización del tiempo más allá de la sincronía del verbo *essere* con que se limita y se estudia a *Dios* en occidente, temporalización distinta que Levinas destaca en la irrupción del *Infinito* y que al *ser* transferida a la relación con el *otro* como *rostro*, recupera, para la fenomenología, la categoría de *encuentro*.

absolutamente incondicionado y necesario situado más allá de la empiría y del entendimiento, no necesariamente se establece una relación *teológica*, también puede ser *ontológica*, o el *ser* como lo incondicionado más allá de su determinación como ente u objeto. Parecería pues, como si la reflexión epistemológica kantiana desembocara, desde la última idea de la razón, en una reflexión sobre el *ser*, de hecho, la *ontología* de Hegel se encuentra vinculada y es desarrollo, de la *theologia rationalis* desarrollada por Kant en la última parte de su *Crítica de la razón pura*, apareciendo, por tanto, también próximas, en éste último pensador mencionado, la idea del *ser* y la idea de *Dios*. Estos son, brevemente, los antecedentes dados en occidente, de la afirmación realizada acerca de cómo Heidegger, desde la dependencia condicionada del ente respecto de la incondicionalidad de la existencia como indeterminación pura del *ser*, se acerca, desde esta dependencia, a una idea teológica de *Dios*.<sup>968</sup> A este respecto, Heidegger mismo reconoce, que en innumerables ocasiones, desde estos antecedentes, se le ha preguntado sobre la posibilidad de identificar desde su filosofía *ser* y *Dios*, cuestión que ha sido respondida negativamente, no negado, sin embargo, la proximidad de ambos temas cuando afirma que la experiencia de *Dios* y su revelación tienen lugar en la dimensión del *ser*.<sup>969</sup>

Heidegger piensa pues, a *Dios*, no ya desde las construcciones metafísicas del *yo*, sino desde la indeterminación pura del *ser* brotada en la nada como supuesto de lo óntico, lo cual le permite una aproximación a la idea de *Dios* desde la ontología. Pasemos ahora, una vez tocada la idea de *Dios*, a abordar el tema del *otro* como *ser-ahí-con*.

Es en el contexto ontológico brotado desde la apertura del *Dasein* en su dependencia fáctica respecto de la *existencia* y el *hay* en el devenir del *ser*, enumerados desde el inicio de este apartado, que abordaremos el tema del *otro* como *ser-ahí-con*, estableciéndose así la

---

<sup>968</sup> El tema tratado en Kant de las condiciones epistemológicas para poner el objeto, que descubre la condicionalidad de las cosas y que nos lleva a la inferencia racional de un Incondicionado situado más allá del entendimiento que no depende de ninguna condición, nos esboza ya, en Kant, el tema ontológico de la indeterminación pura del *ser*, tema próximo a su vez al modo en que en el occidente cristiano se explica y se entiende, desde la ontología, la *creatio*, explicación que desde la continuidad dada entre creador y creatura, al estar vinculados ambos desde el *ser*, contrasta con la discontinuidad impuesta en la *creatio* por Levinas desde su idea de *Infinito*, idea de *Infinito* que pone entre paréntesis el acceso al *otro* desde la indeterminación pura del *ser*.

<sup>969</sup> “No creo que quepa formular afirmaciones pretenciosas respecto de la adecuación del *ser* para concebir teológicamente a *Dios*. Aquí no se trata del *ser*. Considero que jamás puede concebirse el *ser* como la base o esencia de *Dios*, sino que, al contrario, la experiencia de *Dios* y de su revelación (por lo que al hombre concierne) tiene lugar en la dimensión del *ser*...” Heidegger M., *aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*, Universidad de Zurich, 1952, en Llewelyn J., *Emmanuel Levinas, la genealogía de la ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, p. 216, Nota 9. Este autor toma para su traducción el original francés titulado: *Heidegger et la cuestión de Dieu* de Greisch J., Grasset, París, 1980, pp 333-4.

relación entre el Dasein y el *ser-ahí-con*, no desde la analogía empatizante y representativa del yo, como sucedía en Husserl, sino desde la neutralidad ascéptica y sincrónica del *ser*.<sup>970</sup> Al mismo tiempo, tendremos presente, el vínculo dado entre *Dios* y el *ser* para el esbozo en Heidegger de cierta ética, en donde descubriremos que el Dasein como *ser-ahí*, está determinado, desde el *ser*, en la permanencia de sí y de su *ser-en-el-mundo*. La dependencia fáctica del Dasein, respecto de la *existencia* y el *hay*, le llevan, en el establecimiento de la relación con el *otro*, a la afirmación de sí, en donde el sostenimiento del *otro* desde el *ser*, estará en función de la permanencia del Dasein en su *ser-en-el-mundo*.

La *existencia* fáctica del Dasein desde su apertura al *ser* se da, como hemos dejado entrever, en la temporalidad, temporalidad que manifestada en la cotidianidad del *ahí* del Dasein, es el genuino horizonte de toda comprensión del sentido del *ser*.<sup>971</sup> De esta manera, el *ahí* del Dasein marca la facticidad y contingencia desde donde se da la experiencia de la sincronía del *ser* en el tiempo, así, en la temporalidad existencial del Dasein se destaca siempre la sincronía del *ser*, que permanece, no obstante las contingencias históricas del *ser-ahí*. De esta manera, Heidegger pone en escena, al hablar de la *existencia*, la cuestión del *ser* y su relación con el *tiempo*, dotando así de relieve desde la mundanidad e historicidad, la reducción trascendental del yo realizada por su maestro Husserl, como si Heidegger al hablar de la temporalidad del *ser-en-el-mundo* del yo supuesto en el Dasein, historizara al yo trascendental husserliano, al situarlo, desde su existencia, en el devenir del *ser* en el *tiempo*.<sup>972</sup> Así, la *existencia* del Dasein en el devenir de la *temporalidad* en la que se manifiesta el *ser* siendo en el *tiempo*, recupera, para el *ser-ahí*, su *ser-en-el-mundo*<sup>973</sup> como

---

<sup>970</sup> Heidegger inicia su trato al problema del *otro*, partiendo de este *otro* considerado temáticamente como “ante los ojos”, tal como lo presenta Husserl. Heidegger pues, no rehusa el problema del *otro*, pero no aborda su solución desde los supuestos epistemológicos de su maestro, sino más bien desde el punto de vista ontológico existencial indicado en el *ahí* del Dasein, es decir, Heidegger no considera el *otro* sólo como una representación analogizante del yo dada “ante los ojos”, lo considera más bien existencialmente, como *ser-ahí-con* dentro del devenir sincrónico del *ser* dado en el Dasein. Levinas abordara el problema del *otro* en la exterioridad de la existencia del *ser*, en la diacronía como *Infinito y rostro*.

<sup>971</sup> “El “ser ahí” es en el modo de, siendo, comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el *tiempo*.” Heidegger M., *El Ser y el tiempo*, F C E, Colombia, 1998, § 5 p. 27.

<sup>972</sup> A este respecto, Heidegger afirma de la relación del yo y la *existencia*: “Si el “yo” es una determinación esencial del “ser ahí”, tiene que hacerse de él una exégesis existencial. Entonces, la cuestión del “quien” sólo puede responderse verificando fenoménicamente una determinada forma del ser del “ser-ahí”. Si sólo *existiendo* es el “ser ahí” en cada caso su “sí mismo”, entonces piden tanto la constancia del “sí mismo”, cuanto su posible “estado de ser no sí mismo”, que se plantee la cuestión de un modo ontológico-existencial, como el único acceso adecuado a los problemas entrañados por ella.” Heidegger M., *El ser y el tiempo*... § 26 p.133.

<sup>973</sup> Si Husserl dudaba de su mundo, para Heidegger el *ser-en-el-mundo* es la forma de ser inmediata en la que regularmente se mantiene el «ser-ahí»: “La respuesta a la cuestión acerca del “quien” del “ser ahí” cotidiano



mundanidad e historicidad. Será en este ser-en-el-mundo de la apertura al ser dado en el ser-ahí como temporalidad, donde aparecerá, en Heidegger, el *otro* como *ser-ahí-con*,<sup>974</sup> colocando Heidegger en este ser-en-el-mundo un escenario común entre el ser-ahí y el *otro* para el encuentro, ser-en-el-mundo surgido del devenir temporal del ser abierto en el Dasein. Pues bien, este *ser-ahí-con*, situado dentro del ser-en-el-mundo del Dasein, se distingue de las cosas en general (lo “ante lo ojos”) y de lo útil (lo “a la mano”), y al ser concomitante del ser-ahí, hace frente a la par en una libertad concedida por el Dasein, libertad, po tanto, subordinada al ser del ser-ahí:

“El mundo del “ser-ahí” da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil [lo a la mano] y las cosas en general [lo ante los ojos], sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del “ser-ahí”*, son ellos mismos, en el modo del “ser en el mundo”, “en” el mundo dentro del cual hacen frente al par. Estos entes no son ni “ante los ojos”, ni “a la mano”, sino que son *tal como* el “ser-ahí” mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí*.”<sup>975</sup>

De esta manera, la relación con el *otro* se da en el *ahí* del ser abierto en el Daisen, no siendo una relación con el *otro* como *otro* ni con otro posible mundo, sino más bien una relación dada en la aparente neutralidad del ser surgido del *ahí* del Dasein, donde el *otro*, como *ser-ahí-con*, hace frente a la par. Así, el *otro* en Heidegger no es aprehendido por una operación de tipo epistemológico representativo al modo de la analogía empatizante con que Husserl aborda al *otro* como «alter ego» desde la conciencia,<sup>976</sup> más bien, para Heidegger los *otros* hacen frente más allá de las explicaciones del “ser ante los ojos” teóricamente construidas, ellos, más bien, también *están* como el Dasein, en el *ahí* del mundo:

---

debe obtenerse mediante el análisis de *aquella* forma de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el “ser ahí”. La investigación busca la orientación en el “ser en el mundo”, estructura fundamental del “ser-ahí...” Heidegger M., *El ser y el tiempo...* § 26, p. 133.

<sup>974</sup> “La dilucidación del “ser en el mundo” mostró que no “es” inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros. Mas si “los otros” “son ahí con” en cada caso ya en el “ser del mundo”, tampoco este hecho fenoménico debe llevar erróneamente a tener por comprensible de suyo y no menesterosa de investigación la estructura ontológica de lo así ‘dado’.” Ibidem p 132. Es, pues, esta “estructura ontológica” de los “otros” en la sincronía del ser-en-el-mundo del Dasein, lo que abordaremos y criticaremos aquí.

<sup>975</sup> Ibidem p.134.

<sup>976</sup> Heidegger critica el solipsismo husserliano y lo hace evidente cuando se pregunta por el *quien* del ser-ahí, desechando al yo y su soledad como respuesta: “Pero también la exégesis positiva del “ser-ahí” hecha hasta aquí prohíbe ya el partir del dato formal del yo en busca de una respuesta fenoménicamente suficiente a la cuestión del “quien”. La dilucidación del “ser en el mundo” mostró que no “es” inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros”. Ibidem p.132.

“Frente a las “explicaciones” del “ser ante los ojos” de otros teóricamente construidas que con facilidad se imponen, hay que atenerse al indicado hecho fenoménico de su hacer frente *en el mundo circundante en cuanto tal.*”<sup>977</sup>

Por tanto, entre el ser-ahí y los *otros* que tienen la forma del ser-ahí, se da una relación no categorial, sino *existenciaría* en el *ahí* del mundo:

“Hay que comprender el “con” y el “también” *existenciaría* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* “ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del “ser-ahí” es un “mundo del con”. El “ser en” es “ser con” otros.”<sup>978</sup>

El *ser-en-el-mundo* como punto de encuentro entre el ser-ahí y el *ser-ahí-con*, no hace referencia a una determinación de lugar, es decir, no mienta un punto ocupado por un algo que sería el yo o el *otro*, sino que es, más bien, un *espacio existenciarío* común en el *hay*.<sup>979</sup> Así, la relación con el *otro* marcada desde la *existencia*, permite un acceso al *otro* situado, más allá de la representación sincrónica de la conciencia, en al *ahí* del mundo del Dasein.<sup>980</sup> Sin embargo, este *ahí* existenciarío indicado en el ser-en-el-mundo del ser-ahí, se mueve también en la sincronía temporal del *siendo* del *ser* al que se abre el Dasein. El mundo del ser-ahí en el que el Dasein se encuentra con el *otro* como *ser-ahí-con*, es el *siendo existenciarío* de la sincronía permanente del *ser*,<sup>981</sup> el *hay*. El *otro* como problema encuentra

---

<sup>977</sup> Ibidem p. 135.

<sup>978</sup> Ibidem pp. 134-135.

<sup>979</sup> Dicho *espacio existenciarío* común en el *hay*, donde el Dasein como *ser-ahí-con* se encuentra con el *otro* en el *ahí* del mundo, es designado por Heidegger como *uno, uno* que constituye en su filosofía la “publicidad” desde donde se prescribe la forma de ser cotidiana y la significatividad del “ser uno con otro”: “Si el “ser ahí” es familiar para sí mismo como “uno mismo”, esto quiere decir al par que el “uno” diseña la interpretación inmediata del mundo y del “ser en el mundo”. El “uno mismo”, por mor del cual es cotidianamente el “ser ahí”, articula el plexo de referencias de la significatividad. El mundo del “*ser ahí*” da libertad a los entes que hacen frente sobre el fondo de una totalidad de conformidad que es familiar al “uno” y dentro de los límites fijados con el término medio del “uno.” Ibidem § 27 p. 146.

<sup>980</sup> Para Heidegger la “mismidad” del “sí mismo” esta constituida ontológico-existenciaríamente por el *ahí* del mundo dado en el *uno* como término medio, en esto supera la identidad del yo husserliano el cual, en un primer momento, suspende el mundo por la *epojé* y permanece invariable en la multiplicidad de sus vivencias: “El “*ser sí mismo*” *propio* no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del “uno”, sino que es *una modificación existencial del “uno” en cuanto éste es un esencial existenciarío*. La “mismidad” del “sí mismo” existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias.” Ibidem p. 147.

<sup>981</sup> Será Levinas desde la temporalización del tiempo como diacronía, en su consideración de que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino la relación misma del sujeto con el *otro*, el que proponga una

pues solución en Heidegger, en el *ahí* del ser-en-el-mundo del Dasein situado dentro de la sincronía del *ser*, dándose una dependencia del *ser-ahí-con* del *ser* y su devenir abierto en la *existencia* del Dasein.

Con el *otro* como *ser-ahí-con*, nacida esta consideración de la estructura ontológica existencial propia del Dasein: “ser ahí con”,<sup>982</sup> el Dasein establece una relación analogizante no ya desde la representación comparativa brotada de la conciencia en la que el yo considera al otro «alter-ego», sino desde la *analogía ontológica*, desde la cual el Dasein, al descubrir en el-ser-en-el-mundo su “ser ahí con” como estructura existencial básica, pasa, sin más, a la aplicación analógica de esta estructura descubierta en su *ser*, a los *otros* que le hacen frente a la par:<sup>983</sup>

“Estos entes no son ni “ante los ojos”, ni “a la mano” sino que *tal como* el “ser ahí” mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí*.”<sup>984</sup>

La temporalización del *ser* en que existencialmente se mueve el Dasein, aunque rompe la clausura reducida de la conciencia y establece cierto tipo de relación con el *otro* en la historicidad del siendo, sin embargo, al moverse esta temporalización en la sincronía, no logra romper la clausura de su existencia, entablado, por lo tanto, con el *otro*, desde el “*es como*”, una relación analógica.<sup>985</sup> El contacto directo con el *otro*, como ya hemos anotado, surge en la ruptura de la sincronía epistemológica u ontológica del tiempo, dada, más allá de cualquier formalización, en la diacronía sensible. El *otro* como *ser-ahí-con* sigue siendo una formalización surgida de la *existencia* del Dasein, en donde el *siendo* del *existir* en el *ser* del

---

relación con el *otro* situada más allá de la *conciencia* y del *ser*, abandonando así el solipsismo del *ser* y la *conciencia*, recuperando desde esta diacronía, para la fenomenología, la categoría de *encuentro* en la relación del *otro* como *rostro*.

<sup>982</sup> “El escrutar en la dirección del fenómeno que permite responder a la cuestión acerca del “quién”, conduce a ver estructuras del “ser ahí” que son de igual originalidad que el “ser en el mundo”: el “ser con” y el “ser ahí con”. Heidegger M., *El ser y el tiempo*, FCE, Colombia, 1998 p.130.

<sup>983</sup> Heidegger ve este problema de la *analogía ontológica* en la relación con el *otro*, en la que a nuestro juicio queda atrapado, cuando habla de la “*relación de ser*” de “ser ahí” a “ser ahí”, en el ser “relativamente a otros” del Dasein: “El “ser relativamente a otros” sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del “ser relativamente a cosas ante los ojos”. El “otro” ente tiene él mismo la forma de ser del “ser ahí”. En el “ser con” y “relativamente a otros” hay, pues, una “relación de ser” de “ser ahí” a “ser ahí”. Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del “ser ahí” peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al “ser ahí”. El “ser relativamente a otros” se torna entonces “proyección” del peculiar “ser relativamente a sí mismo” *en otro*. El otro es una *doublette* del “sí mismo””. Ibidem p. 141.

<sup>984</sup> Ibidem p.134.

<sup>985</sup> Relación analógica con el *otro* en el *ser* nacida de la comprensión del *ser* del Dasein, comprensión de sí que implícitamente es aplicada al ser de *otros*: “...en la comprensión del ser que es inherente al “ser ahí” está implícita, por ser el ser del “ser ahí” un “ser con”, la comprensión de otros.” Ibidem p.140.

ser-ahí no es garantía de contacto, y en donde aún la misma existencia en el *ser* es formal al surgir ésta, de un tiempo que deviene en un presente continuo representado. La existencia dada en la sincronía de un tiempo representado anula la facticidad del *encuentro* con el *otro* y al *otro* mismo, al ser considerado éste último, cómo *ser-ahí-con* en el *ahí* de un ser-en-el-mundo, es decir, al ser considerado en la formalidad sincrónica del *ser*. La *existencia* dada en la sincronía de un tiempo representado es formal.

Heidegger tiene pues, la pretensión de recuperar desde la *existencia* como respuesta al *quién* del ser-ahí, el ser-en-el-mundo y el *ser-ahí-con* que hace frente a la par, abiertos ambos desde el *ser* siendo en el Dasein. *Ser* de la *existencia* del Dasein que se ensancha en su formalidad y da paso al mundo y al *otro*, *ser* que es mundo y *ser* que es *otro*, mundo y *otro* en la sincronía del *ser*, mundo y *otro* como formas llenadas del contenido del *ser* en el tiempo. De esta manera, al no abandonar Heidegger los supuestos temporales de la sincronía y la re-presentación en que el *ser* se desliza en la existencia del Dasein, no logra hacer contacto con el *otro* y su mundo. El Dasein, desde los supuestos temporales que reafirman su existencia, sigue estando solo. Heidegger no supera el solipsismo husserliano al cual crítica.<sup>986</sup> Si bien Heidegger ya no considera a los *otros* “cosas” “ante los ojos” surgidas en la representación de la conciencia,<sup>987</sup> sin embargo, estos *otros* como *ser-ahí-con*, aparecen en la sincronía del siendo del *ser* en el mundo del Dasein, el modo de relación con ellos sigue siendo formal, la densa capa del *ser* envuelve al *otro*.

---

<sup>986</sup> En la búsqueda del quien del ser-ahí, Heidegger afirma del yo husserliano: “Y ¿qué más indudable que el dato del yo? Y ¿no hay en este dato la indicación de prescindir, si se quiere explanarlo en su originalidad, de todo lo demás que pueda haber “dado”, no solo de un “mundo” real, sino también del ser de otros “yos”? Quizá es en efecto evidente lo que da esta forma de dar, la simple, formal y refleja percepción del yo.” Ibidem p.131. La temporalidad sincrónica y formal del yo desde la que el *otro* aparece en el pensamiento de Husserl como reflejo y *analogón* de este yo, es la misma forma de temporalidad supuesta en la *existencia* del Dasein en la que el mundo y el *otro* como *ser-ahí-con* aparecen en la sincronía del *ser* siendo. La *existencia* del Dasein en la que aparece el *ser* en el *tiempo* supera el paradigma de la conciencia, pero no supera la clausura de la temporalización sincrónica del tiempo, por eso, aunque en Heidegger no se da una relación con el *otro* desde la *analogía refleja* de la conciencia, sí se da una relación formal con él, desde lo que hemos llamado *analogía ontológica*, al considerar a este *otro* que hace frente a la par, otro *ser-ahí-con*. En realidad, no obstante su *existencia*, el Dasein sigue estando solo en su *ser*. Sólo la variación de la sincronía del tiempo dada desde la sensibilidad diacrónica hace posible el contacto directo y el *encuentro* con el *otro*, dejando así, de ser el tiempo, el hecho de un sujeto aislado, pasando a ser la relación misma del sujeto con el *otro*, en un *encuentro* lleno de contenido. La reflexión de Levinas sobre el *otro*, en realidad es una reflexión profunda sobre el tiempo. El *otro* como *rostro* rasga la sincronía.

<sup>987</sup> “Los otros que así *hacen frente* en el plexo de útiles “a la mano” del mundo circundante no se añaden mentalmente a una cosa inmediatamente sólo “ante los ojos”, sino que estas “cosas” hacen frente destacándose del mundo en que son “a la mano”...” Heidegger M., *El ser y el tiempo*, FCE, Bogotá, 1998, § 26, p 134.

Así pues, Heidegger, en la solución ontológica al problema del *otro*, el *otro* como *ser-ahí-con*, aparece en la representación formal del *ser* dentro de la sincronía del ser-en-el-mundo de un ser-ahí que esencialmente es ser-ahí-con:

“Este “ser ahí con” de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un “ser ahí” y por ende también para los que “son ahí con”, porque el “ser ahí” es esencialmente en sí mismo “ser con”.”<sup>988</sup>

“Ser ahí con” del Dasein que desde el *ahí* de su mundo debe entenderse ontológico-existencialmente en el *siendo* del *ser*, superando así, Heidegger, el modo de relación ontico-temático con el *otro* como lo “ante los ojos”, quedando atrapada, sin embargo, la relación con el *otro* en la sincronía formal del *ser* en que se mueve la *existencia* del Dasein, tal como lo hemos ya apuntado:

“Esta proposición fenomenológica: el “ser ahí” es esencialmente “ser con”, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende afirmar ópticamente que fácticamente yo no soy “ante los ojos” solo,...”<sup>989</sup>

El *otro*, como problema, encuentra pues, solución, en Heidegger, en el *ahí* del ser-en-el-mundo del Dasein dentro de la sincronía neutra del *ser*, dándose una dependencia del *otro* como *ser-ahí-con* del *ser* y su devenir abierto en la existencia del Dasein. El *otro* en su ser y en su libertad dependen del *ser* abierto fácticamente en esta existencia:

“El “ser con” es una determinación del peculiar “ser ahí” del caso; el “ser ahí con” caracteriza al “ser ahí” de otros en tanto que éste es puesto en libertad para un “ser con” por obra del mundo de éste.”<sup>990</sup>

Esta dependencia del *otro* apartir del *ahí* del mundo del Dasein, *ahí* que determina a este *otro* en su existencia (el *otro* en el devenir formal y sincrónico-representacional del *ser*) y en su libertad (el *otro* en la voluntad formal del *ser*), establece entre este *otro* y el ser-ahí del cual depende, una relación dada desde la indeterminación pura de ser: el *otro* depende para su determinación del Dasein, y sólo es abierto como *ser-ahí-con* desde la apertura al *ser* dada en el mundo de éste. Y aunque Heidegger distingue al *otro* como *ser-ahí-con* de

---

<sup>988</sup> Ibidem p.136.

<sup>989</sup> Idem.

<sup>990</sup> Ibidem p. 137.

“lo útil” y “lo ante los ojos”, sin embargo, los tres surgen a partir del *ser* en la *existencia* abierta en el *ahí* del mundo del Dasein:

“En el análisis hecho hasta aquí se empezó por estrechar el círculo de lo que hace frente dentro del mundo, reduciéndolo al útil “a la mano” o a la naturaleza “ante los ojos”, esto es, a entes que no tiene la forma de ser del “ser ahí”. Esta limitación no era sólo necesaria a fin de simplificar la explicación, sino que ante todo la forma de ser del “ser ahí” de los otros que hacen frente dentro del mundo se diferencia del “ser a la mano” y del “ser ante los ojos.”<sup>991</sup>

El Dasein y su *ahí* hacen posible, pues, el mundo y lo que en él hace frente: “lo útil”, “lo ante los ojos” y el *ser-ahí-con*. El *otro* surge en el *ahí* del Dasein, viene a la existencia en el *ahí* del mundo abierto por el *ser*. El devenir del siendo en la *existencia* que surge en el *ser* dado en el *tiempo*, permite entender la *determinación* del *otro* desde el *ser* como una dependencia. El *otro* depende del *ser* para su existencia y para su permanencia en la continuidad ontológica del siendo. De esta manera, volviendo al tema de *Dios*, el *ser* y la ontología ocupan en Heidegger el lugar que *Dios* tiene en el modo en que la teología occidental explica la *creatio*. De esta manera, la idea teológica de *Dios* influye en el modo de relación con el *otro*, al darse en este último, respecto del Dasein, una dependencia creativa en el *ser* desde su determinación en el mundo del Dasein. Lo “ante los ojos”, “lo útil” y el *ser-ahí-con* que en su dependencia son puestos en el *ahí* del mundo abierto por el *ser*, surgen también, en el devenir del siendo, desde una *nada* entendida en Heidegger como la indeterminación pura del *ser*. En la *nada* esta el *ser* desde donde se determinan todas las cosas y del cual todas ellas dependen. Dependencia del *otro* como *ser-ahí-con* de la representación formal del *ser* para su existencia, y dependencia del *otro* de la voluntad ontológica de ser del *ser*, para su libertad. Ontología y teología en el trato con el *otro*, desde la casualidad eficiente, están muy próximas. A este respecto, recordemos lo ya visto, cómo en Heidegger la idea de *Dios* no se explica como una inferencia lógica que oriente y guía todo el proceso teleológico, en él, la idea de *Dios*, más bien, se aproxima al *ser*, acercándose así, Heidegger, a una concepción más teológica de la idea de *Dios* que como inferencia lógica. Esta concepción teológica de *Dios* del cual todo depende, al transferirse al Dasein y a su apertura al *ser* por el cual todo viene a la existencia, establece, en el trato con

---

<sup>991</sup> Ibidem p. 134.

el *otro*, una relación de dependencia. Así pues, el trato al *otro* dado en Heidegger, es un trato onto-teológico que brota de la dependencia de este *otro* respecto del *ser*. El *otro*, teniendo como transfondo la idea teológica de *Dios*, depende, en su ser y en su libertad, del Dasein, Dasein desde el que se abre el *ser* en el mundo.

Hasta este momento hemos visto al *otro* en el devenir formal y sincrónico-representacional del *ser* abierto en el *ahí* del Dasein,<sup>992</sup> destacando en ello la dependencia en el *ser* de este *otro* para su existencia. Toca ahora, desde los límites impuestos por esta dependencia a la libertad del *otro* como *ser-ahí-con*, abordar el tema del *otro* desde la *voluntad ontológica* formal de ser el *ser* él mismo, Nietzsche en este momento nos es de mucho provecho. Como ya hemos apuntado, Heidegger no sólo aproxima a Nietzsche a su radio filosófico por el nihilismo antimetafísico<sup>993</sup> que se afirma en la frase ¡Dios ha muerto!, sino que también la voluntad de dominio a la que accede Nietzsche después de su recorrido hasta la nada, representa, para la filosofía de Heidegger, una cierta *ética del ser* en el *conatus essendi* implícito en el acto ontológico de ser el *ser* él mismo. Heidegger descubre en la historia nihilista de la metafísica la permanencia del *ser* y no del yo, convirtiendo así, la *voluntad de poder* como autosuperación del yo, en *voluntad de ser*.

“La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley, fundada en el propio yo, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente, el cual en cuanto tal ente pertenece al ser, un ser que hace aparecer su esencia volitiva en cuanto voluntad de poder, y por medio de esa aparición hace época, concretamente la última época de la metafísica.”<sup>994</sup>

---

<sup>992</sup> La representación sincrónica y formal del *otro* como *ser-ahí-con* se reafirma al establecer Heidegger el trato con el *otro*, en el “procurar por” a través de la *mirada*, relación formal del *ver* que lleva a la indiferencia: “Así como al “curarse de” corresponde como modo de descubrimiento de lo “a la mano” el “ver en torno”, así es el “procurar por” dirigido por el “ver por” alguien y el “ver con buenos ojos” a alguien. Ambos pueden recorrer con el “procurar por” los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar al tratar “sin miramientos” a alguien y al “no ver” a alguien, expresión de la indiferencia”. Heidegger M., *El ser y el tiempo*, FCE, Bogotá, 1998, p 139.

<sup>993</sup> Recordemos que Heidegger descubre en la historia nihilista de la metafísica la permanencia del *ser* en el devenir del yo: “Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse”. Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza. Editorial, Madrid, 2000, p.196.

<sup>994</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 188.

De esta manera, la voluntad óntica de dominio del yo descubierta por Nietzsche, se convierte, en Heidegger, en *voluntad ontológica* del ser en la afirmación y preservación de sí desde su *esencia volitiva*. La voluntad de ser del ser reflejada en el mismo acto ontológico por el cual el ser es, se refleja también en el ser del Dasein como voluntad de dominio y afirmación de sí. La historicidad del Dasein en su ser-en-el-mundo también es *voluntad de ser* como acto ontológico, ética autorreferente de la preservación y señorío del ser en su eterno retorno en la existencia.

Es en esta *esencia volitiva del ser* en la afirmación de sí, donde aparece limitada la libertad del *otro* como *ser-ahí-con* puesto en el mundo:

“El mundo del “ser ahí” da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil y las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, *que es* la del “*ser-ahí*”, son ellos mismos, en el modo del “ser en el mundo”, “en” el mundo dentro del cual hacen frente al par.”<sup>995</sup>

Si el *otro* surge en la existencia abierta en el ser-en-el-mundo del Dasein como afirmación de este ser-ahí, entonces el trato de este *otro* y su libertad como posibilidad, tienen su límite en el ser siendo en la existencia abierta por el Dasein. De esta manera, la libertad del *otro* y su trato están en función del Dasein, de su estabilidad en el ser, de su certeza y permanencia.

Creemos pues, que Heidegger aborda el trato con el *otro* desde la *voluntad ontológica* formal y autorreferente de ser el ser él mismo en el tiempo, descubierto esto, en la historicidad abierta en la *existencia* del Dasein. La *existencia* retoma, pues, en el Dasein, las implicaciones ontológicas de la *temporalidad*, al marcar en el Dasein, no obstante el devenir, la continuidad del ser, se es siendo. En la permanencia del ser no obstante los cambios, se descubre una *voluntad ontológica* de ser. Así, en la historicidad del Dasein en su ser-en-el-mundo, se refleja, en el mismo acto ontológico de ser el ser, la *voluntad* del Dasein de ser él mismo. El *otro* como *ser-ahí-con* se encontraría con el Dasein en la factualidad del *ahí*, factualidad que sitúa el trato con el *otro* en la continuidad del siendo como *voluntad del ser*. Desde esto dicho es que debe entenderse la proposición fenomenológica que afirma que el ser-ahí y su “ser-con” tiene un sentido fundamentalmente

---

<sup>995</sup> Heidegger M., *El ser y el tiempo*, FCE, Bogota, 1998, p.134.



ontológico-existencial, descubriéndose, en esta existencialidad, respecto del *otro*, la voluntad ontológica y autorreferente del Dasein de permanecer en el *ser*.<sup>996</sup> Es en este contexto de voluntad formal de ser del *ser* en el devenir de la existencia, que debe entenderse la distinción realizada por Heidegger en el “ser relativamente a” del ser-ahí, entre el “curarse de” y el “procurarse por”, cuando el Dasein entra en relación con el *otro* en la existencia:

“El carácter del ser del “curarse de” no puede ser peculiar al “ser con”, bien que esta forma de ser sea un “*ser relativamente a*” antes que hacen frente dentro del mundo, como el “curarse de”. Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el “ser ahí” en cuanto “ser con” no tiene la forma de ser del útil “a la mano”; tienen ellos mismos la forma de ser del “ser ahí”. “De” estos entes no “se cura”, sino que se “*procura por*” ellos.”<sup>997</sup>

El posible acto voluntario de *procuración* del *otro* establecido por el “ser-ahí” con el “ser-ahí-con”, sigue siendo formal y autorreferente al surgir de la *voluntad ontológica* que afirma al *ser* en su permanencia. El “procurarse por” como modo de relación con el *otro* no tiene un sentido ético, más bien, como *existencial* del *ser*, le corresponde una amplia gama de modos de relación:

“El “ser uno para otro”, “uno contra otro”, “uno sin otro”, el “pasar de largo uno junto a otro”, el “no importarle nada uno a otro” son modos posibles del “procurarse por”.”<sup>998</sup>

El “procurarse por” como relación con el *otro* no hace pues, referencia, a un tipo de responsabilidad por él, describe, más bien, el trato dado al *otro* desde la seguridad

---

<sup>996</sup> En la existencia ontológica del siendo del ser-ahí, deviene la *política* de la permanencia del *ser* como *voluntad de ser* no obstante las contingencias del devenir histórico. *Política* del *ser* en la que el *otro* aparece, en la neutralidad de la existencia, dependiente en su ser y en su voluntad, del *ser* y la voluntad del Dasein. La neutralidad del *uno* en la relación dada con el *otro* en la existencia del *hay*, anula el encuentro ético. La existencia del Dasein en el devenir del siendo es voluntad de ser y dominio. La *política* del *ser* abre la *política del yo* al establecer el trato con el *otro* en la neutralidad de la existencia. Sin embargo, ambas se mueven en la certeza de sí y en la permanencia, ambas proponen una *política sin otro* al establecer con él una relación meramente formal en la sincronía del *ser* en el tiempo o en la representación de la conciencia. Ambas se mueven en el supuesto de que el único modo de relación con el *otro* es el universal formal, y por ende, ambas entienden el universal únicamente formalmente, cayendo en el solipsismo de una *política sin otro*, olvidando el universal lleno de contenido que brota del *entre nous*.

<sup>997</sup> Heidegger M., *El ser y el tiempo*, FCE, Bogotá, 1998, p.137.

<sup>998</sup> *Ibidem* p. 138.

indiferente del *ser* en la existencia, siendo esta indiferencia, para Heidegger, la característica peculiar y cotidiana del “ser uno con otro”:

“Y justo los modos últimamente nombrados [se refiere a el “pasar de largo uno junto a otro”, el “no importarle nada uno a otro”<sup>999</sup>], de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el “ser uno con otro” cotidiano y del término medio.”<sup>1000</sup>

La *indiferencia* hacia el *otro* es, pues, la característica cotidiana dada en el encuentro existencial en el *ahí* del mundo. *Indiferencia* en el “ser uno con otro” surgida de la certeza de la conservación y permanencia de este *ser* no obstante el devenir del tiempo y la existencia. De la certeza de la permanencia del *ser* en el ser no obstante el devenir, surge la *indiferencia* cotidiana hacia el *otro* y su trato implícito en el “procurar por”. De esta manera, el posible trato con el *otro* desde esta *indiferencia* brotará, en Heidegger, en la formalidad, también indiferente, de la *institución* que surge en el *ahí* del *ser* para solventar los modos deficientes del “procurar por” ya citados:

“El “procurar por” como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del “ser ahí” en cuanto “ser con”. Su fáctica perentoriedad está motivada por el hecho de que el “ser ahí” se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del “procurar por.”<sup>1001</sup>

---

<sup>999</sup> Cotidianidad del “ser uno con otro” en la formalidad indiferente del *ser* descrita magistralmente por el fundador del cristianismo en el Midrásh del buen samaritano contenido en Lc 10,25-43, en el que el trato ético y responsable hacia el *otro* herido y necesitado como prójimo (πλησίον), no es asumido ni por el sacerdote ni por el levita (ambos representantes de la institución sacerdotal) que “pasan de largo”, en la indiferencia, al “no importarles nada el *otro*”. Lo institucional, como veremos inmediatamente, afirma en el ser y evade la responsabilidad hacia el *otro*, el cual, en la formalidad institucional, no aparece como prójimo (πλησίον), sino en la indiferencia cotidiana del “ser-ahí-con”. El ser-ahí desde su clausura, no puede encontrarse con el *otro* como *prójimo*, sino como *ser-ahí-con* desde la analogía formal y neutra abierta por el *ser*. Frente a esta indiferencia institucional dada en el sacerdote y en el levita, se presenta, en el midrásh, la figura del samaritano, que exterior a la institución levítico-sacerdotal y aun exterior al mismo pueblo judío, establece en el trato con el *otro* una relación responsable que brota, no de la neutralidad sincrónica del *ser* siendo en la existencia en el *ahí* del Dasein, sino de la compasión que surge del contacto inmediato impuesto por el *otro* a través de las entrañas (εσπλαγγισθη). Recordemos lo ya dicho desde la tradición hebrea del trato con el *otro* como *prójimo* (רֵעִי) desde el vientre (רֵחֶם), trato que es recuperado fenomenológicamente por Levinas en el encuentro ético, diacrónico y responsable con el *otro*.

<sup>1000</sup> Heidegger M., *El ser y el tiempo*, FCE, Bogotá, 1998, p. 138.

<sup>1001</sup> Ibidem pp. 137-138.

Heidegger reduce pues, el trato con el *otro*, a una actividad social dada en la *institución* que surge en el *ahí* del mundo, actividad social que en la formalidad de la *institución* evade el *encuentro* responsable con el *otro* disimulando la indiferencia hacia él, y, busca en la *institución* misma, no obstante el devenir, la permanencia del *ser*. En este sentido la *institución* sería una detensión del *ser* en el devenir de la historia antes de llegar nuevamente a la nada de su pura indeterminación, así, al darse la *institución* en el devenir de la existencia surge en el *ahí* del mundo del Dasein, en función no de la responsabilidad hacia el *otro*, sino en función de la estabilidad y permanencia del *ser* del Dasein. Para Levinas el *encuentro* con el *otro* no se enmarca en un ámbito de lo social dentro de la *institución*, como ámbito de la factibilidad del *ser* en que deviene la existencia y el siendo, para Levinas el *encuentro* no-indiferente con el *otro* se da antes del *ser* y su marco sincrónico institucional, se da en la diacronía sensible de lo ético previa a toda institución formal.

La formalidad sincrónica *indiferente* y no-responsable en el trato con el *otro* se mantiene aún cuando Heidegger distinga en el “procurarse por” modos positivos de relación, “modos” positivos del “procurar por” entre los que se encuentra un término ya conocido, la *substitución*:

“Por lo que respecta a sus modos positivos, tiene el “procurarse por” dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su “cura”, por decirlo así, poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él, en el “curarse de”.<sup>1002</sup>”

Se *substituye* al *otro* en el “curarse de”, pero no se toma su lugar en sentido ético, sino que más bien, el *otro* es echado fuera y se le *substituye* en el “curarse de” en sentido ontológico. Se *substituye* para aumentar el *ser* de quien esta substituyendo, no para disminuirlo o abrirlo, de tal manera, que en esta *substitución* aquel que es substituido, por su disminución de *ser*, se convierte en dependiente y dominado respecto aquel que le substituye en el “curarse de”:

“Este “procurar por” [ se refiere al modo positivo de este “procurar por” como substitución] toma sobre sí, en favor del otro, aquello de que hay que curarse. El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término, para recibir posteriormente aquello de que se curó

---

<sup>1002</sup> Ibidem p. 138.

como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello. En semejante “procurar por” puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado.”<sup>1003</sup>

De esta manera, la *substitución* del “procurar por” en Heidegger es aumento de *ser*, no su disminución o ruptura.<sup>1004</sup> No es una *substitución* ética sino ontológica, se substituye en el *ser*, es decir, en la afirmación de sí. En la *substitución* del “procurar por” el ser-ahí, desde la cura en que substituye al *otro*, lo domina. La *substitución* es voluntad dominadora sobre el *otro* en el “procurar por” del *ser* del Dasein. Levinas hablará también de la *substitución* pero no como *voluntad dominadora* en la afirmación *ontológica* de ser el *ser* el mismo, sino como *voluntad dominada* en la negación *ética* de sí para la existencia y permanencia del *otro*.

En resumen, el *otro* como *ser-ahí-con* es presentado, pues, en Heidegger, dentro de la sincronía del *ahí* del mundo abierto por el Dasein, dependiente en su ser y en su libertad de la existencia de este *ahí*, *ahí* de la *existencia* en la que el *ser* se mueve y permanece no obstante el devenir. La consideración del *otro* como *ser-ahí-con*, nacida esta consideración de la estructura ontológica ser-en-el-mundo en la que aparece el ser-ahí existencialmente, permite al Dasein, establecer con el *otro*, una *relación analógica* en el *ahí* del mundo, es decir, el Dasein al descubrir en su ser su “ser-ahí-con” como estructura existencial básica, pasa, sin más, a la aplicación *analógica* de esta estructura, descubierta en su ser, a los *otros* que le hacen frente a la par dentro de la sincronía del *ser* en el mundo en que aparecen. Sin embargo, la *analogía* en el *ser* no alcanza al *otro*. El tiempo sigue siendo en Heidegger el hecho de un sujeto aislado, pues la consideración analógica del *otro* como *ser-*

---

<sup>1003</sup> Idem.

<sup>1004</sup> A este respecto ya habíamos destacado al estudiar el tema del *otro* en Husserl, cómo las ideas judías de *substitución* y *expiación* tan importantes en la teología redentora del cristianismo occidental, son asimiladas en esta teología que justifica, desde estas dos ideas, la victimación y el dominio del *otro* para la permanencia del *ser* o del yo. La vinculación de estas ideas a la onto-epistemología que busca la certeza y permanencia, hace que se pierda el sentido ético original de *deposición* del *ser* del yo contenido en ambas ideas. Sentido ético original recuperado por Levinas en la presentación de su “de otro modo que ser o más allá de la esencia” como propuesta filosófica, sentido que contrasta con el modo en que Heidegger interpreta la *substitución* del “procurar por”, no como ruptura del *ser* sino como aumento del mismo y dominio del *otro*. Recordemos que en Levinas las ideas de *substitución* y *expiación* explican la relación intersubjetiva *responsablemente ética*, resaltando en ellas, Levinas, la heteronomía y vulnerabilidad responsable del yo hasta el sacrificio por el *otro*. Levinas se aleja así, de la interpretación teológico cristiana de la *expiación* y *substitución*, aproximando, más bien, estos términos, a las ideas judías de *pādāh*, *gā’āl* y *kāpār* ya estudiadas, ideas que se recuperarán en el desarrollo de la última parte de este apartado cuando se haga mención del modo en que Levinas entiende el trato con el *otro* desde la idea de *Infinito*.

*ahí-con*, surge de la sincronía formal en que se mueve el *ser* abierto en la *existencia*. La variación del tiempo en que se mueve el *ser*, permitirá a Levinas plantear un acceso al *otro* más allá de la representación sincrónico formal de la analogía, para Levinas, el *otro* es *rostro* que irrumpe en la diacronía de un tiempo que rasga y hace explotar al *ser*, recuperándose así, el *encuentro* ético con el *otro* más allá de la neutralidad del *ahí* del mundo. A este respecto, el trato con el *otro* como “ser ahí con” en el *ahí* existencial del mundo abierto por el Dasein, surge desde la libertad que se le concede a este *otro* dentro de los límites impuestos por esta existencia, siendo así un trato dominado por la *indiferencia* del “procurar por” que como actividad social enmarca, dicho trato, en la formalidad impersonal de la *institución* que está en función de la conservación y permanencia del *ser* como voluntad ontológica. De esta manera, el trato del Dasein hacia el *otro* se mueve en la formalidad sincrónica de la permanencia del *ser* como *voluntad ontológica* de dominio.

Hemos, pues, desarrollado, hasta ahora en este apartado, el tema del *otro* en Kant, Husserl y Heidegger, teniendo como trasfondo de este desarrollo la presentación de la idea de *Dios*, vinculación metodológica del tema del *otro* y la idea de *Dios* justificada desde la proximidad dada en el pensamiento de Levinas entre *Infinito* y *rostro*, proximidad que nos ha llevado a la aseveración de que el tema filosófico de *Dios* es el tema práctico del *otro*, de la relación ética o política con él. De esta manera, si la idea de *Dios* ha sido determinada en estos tres autores, desde la sincronía activa y representacional del *ser* o del yo, entonces el *otro* ha aparecido, desde los supuestos filosóficos particulares de cada uno de ellos, dentro de la inmanencia, en la sincronía. Así, si en **Kant** la idea de Dios aparecía como un ideal de la razón que orientaba y justificaba la totalidad del proceso teleológico en su estabilidad y permanencia, entonces el tema del *otro*, abordado teológicamente desde el pietismo kantiano como *prójimo*, esta en función de la justificación y conservación del yo. Recordemos que al interesar a Kant, en sus “críticas”, las condiciones de posibilidad de todo conocimiento y de todo acto bueno situadas en la inmanencia del yo, el *otro* como problema filosófico es sólo una *suposición*, no interesándose tanto en el *otro* como cuestión filosófica, dando así una solución teológica al problema del *otro* en la consideración de este *otro* como *prójimo* y en la relación establecida con él a través de la formalización del mandato evangélico del amor. Consideración del *otro* como *prójimo* que será retomada por Levinas pero no desde una teología onto-epistemológica que justifica al yo y formaliza el trato con el *otro*, sino desde una idea fenomenológica de *Dios* que próxima a su religión (judaísmo),

pone el problema del *otro* y la desformalización de su trato, como el punto de partida y la cuestión fundamental de todo el quehacer filosófico como veremos a continuación. Por su parte en **Husserl**, las indicaciones hechas por éste al tema de *Dios* cuando fenomenológicamente afirma que hay un otro modo de denunciarse trascendencias en el yo más allá de la constitución de realidades, abre, desde la consideración del *otro* como extraño, a su solución filosófica al problema del *otro*, el cual, sin embargo, es considerado un *analogón* del yo. En este sentido, Husserl de un paso delante de Kant al enfrentar al *otro* como problema filosófico, sin embargo, da una solución, a este problema, desde la vivencia reducida del yo, al no considerar al *otro* desde la inadecuación apuntada ya en su fenomenología. Husserl pues, como ya hemos dicho, se da cuenta, desde el extrañamiento previo dado en la *empatía*, del problema fenomenológico del *otro* que aparece como «alter», sin embargo, al abordar este problema desde la *comparación empática*, da solución al mismo desde la conciencia reducida del yo, convirtiéndose, entonces, el «alter», en un «*alter ego*» por la relación de semejanza establecida desde el yo. Por otro lado, al considerar también Husserl al *otro* como *prójimo*, deja la solución filosófica de este problema, pasando a la solución teológica apuntada ya en Kant, solución que lleva implícita una idea de *Dios* que justifica, es decir, una idea de Dios que, como inferencia, se sitúa lógicamente al final del proceso dándole sentido, proceso en el que el *otro* está en función de la conservación y permanencia del yo. En ambos modos de considerar al *otro* en Husserl, sea como *alter-ego*, sea como *prójimo*, se da con él un modo de relación autorreferente, relación nacida de la formalización en que se mueve el yo, la cual le impide el *encuentro* y el contacto inmediato con el *otro*. Relación autorreferente descrita ya en la “práxis temática” del yo, cuando Husserl introduce a las disciplinas prácticas, en la lógica de la reducción fenomenológica, introducción desde donde surge en Husserl una ética autorreferente del saber formal previo. Autoreferencia formal sostenida aun cuando Husserl hable, en el comportamiento dado hacia el *otro* como *prójimo*, del *amor ético*, el cual al ser vinculado, como hemos visto ya, a la formalidad del yo ideal, suprime también el contacto *directo e inmediato* con el *otro*, *otro* que aparece así, como un “supuesto” en la sincronía de la formalidad. Finalmente en **Heidegger**, como hemos visto inmediatamente, desde una tradición teológico-filosófica que aproxima el *ser* al estudio de *Dios*, es decir, la ontología a la teología, el *otro* aparece como *ser-ahí-con*, dependiente en su ser, en el *ahí* del mundo del Dasein, y aparece no ya como lo “ante los ojos”, sino en la sincronía del siendo del *ser* abierta en la existencia del ser-ahí. La sincronía representacional de la conciencia kantiana-

husserliana se convierte, en Heidegger, en la sincronía permanente del *ser* no obstante el devenir de la existencia, en donde para Heidegger la permanencia defectuosa del yo es en realidad la permanencia absoluta del *ser*. El *otro*, en su ser y en su libertad, depende de esta permanencia sincrónica del *ser* abierta en el *ahí* del Dasein. El *otro* como *ser-ahí-con* depende, en su ser y en su libertad, de esta permanencia sincrónica abierta en la existencia. El trato hacia él como *ser-ahí-con* en la neutralidad del *ahí* del mundo, esta enmarcado, desde el “procurar por”, por la *indiferencia* del *ser* en su voluntad ontológica-institucional de permanencia y dominio.

Toca, ahora, desarrollar el tema del *otro* en **Levinas** desde la idea fenomenológica de *Infinito*,<sup>1005</sup> destacando en ella las implicaciones fenomenológicas que esta idea tiene en su pensamiento y la proximidad de lo contenido fenomenológicamente en esta idea con la idea religiosa de *Dios* surgida en el judaísmo. Recordemos pues, que el *Infinito* levinasiano, como idea de *Dios*, no se mueve en las coordenadas de una idea de *Dios* surgida de la onto-teología, al modo en que tradicionalmente se ha estudiado la idea de *Dios* en occidente dentro de la sincronía formal del *ser* o del yo, se mueve, más bien, esta idea levinasiana, en la diacronía del exceso fenomenológico que abre al encuentro con lo radicalmente *Otro* más allá del *ser* y de la esencia, *Otro*, que al hacer explotar la sincronía del tiempo, nos ha llevado a una reelaboración radical del yo y a recuperar, para la fenomenología, la categoría de *encuentro* al transferirse al *otro*, como *rostro*, las implicaciones fenomenológicas contenidas para Levinas en la idea fenomenológica de *Infinito*. Levinas establece pues, una proximidad y cercanía entre *Infinito* y *rostro*, cercanía encontrada también en el *panuel* y en la palabra prójimo (*rē'ā*) de su tradición religiosa, ideas que están muy próximas a su consideración fenomenológica del *otro* como *Illeidad*. De esta manera, la desproporción de la idea de *Infinito* que hace explotar la sincronía formal del *ser* y del yo, recupera, en el trato con el *otro* como *rostro*, la categoría ética de *encuentro* dada en la diacronía, en este

---

<sup>1005</sup> La antecendencia de la idea fenomenológica de *Infinito* en el pensamiento de Levinas, respecto del tema del *otro* y la responsabilidad ética, la hemos presentado desde el inicio del capítulo segundo de esta tesis, decíamos, en aquel momento, que era fundamental tener presente, en el pensamiento de Levinas, la precedencia de la *alteridad* respecto de la *heteronomía*, de esta manera, descubrimos que el *cara-a-cara*, desde la idea de *Infinito*, es primero relación fenomenológica que dice asimetría desproporcionada y es *alteridad*, pasando a ser en un segundo momento relación *ética* que impone responsabilidad y descubre la *heteronomía* de la libertad. Por tanto, la ética, en Levinas, supone primero el des-interesamiento y después la responsabilidad, ya que a la ética en la relación fenomenológica levinasiana le antecede la excentricidad del sujeto y su des-interesamiento ante la irrupción de lo totalmente *Otro* contenido en la idea de *Infinito*. Esta antecendencia del tema de lo radicalmente *Otro* respecto de la cuestión ética en el pensamiento de Levinas, la hemos intentado respetar siempre en el desarrollo de esta tesis, de hecho en este cuarto capítulo se desarrollo primero el tema de la idea de *Dios* y posteriormente el tema del *otro* y la relación ética.

sentido, Levinas entenderá, la *expiación y substitución* en el trato con el *otro*, en sentido ético, no en sentido ontológico o epistemológico tal como las entendieron Husserl y Heidegger desde la interpretación cristiana, que en ellos se da, de estos conceptos. Entremos pues, a la presentación del *otro* en Levinas desde la idea fenomenológica de *Infinito*.

#### **D) Levinas, Infinito y otro: *panuel, illeidad, prójimo y rostro***

El trato fenomenológico dado por Levinas a la idea de *Dios* abre en su pensamiento, para la filosofía occidental, al problema fenomenológico de lo radicalmente *Otro* y a la crítica de toda teología fundamentada en la sincronía de la onto-epistemología. Ya anteriormente, al comenzar el estudio de la idea de *Dios* en esta tesis, destacábamos cuatro posibles *modos* en que se puede abordar el problema de *Dios*: *el racional-filosófico, el teológico, el fenomenológico y el religioso*. En el *modo racional-filosófico* de acceso, *Dios* es una inferencia del yo sacada por argumentación lógica, inferencia de la totalidad que aparece en la sincronía teleológica de la conciencia, tal como sucedió en Husserl y en Kant. El *modo teológico* de acceso a *Dios* propone tomar, como punto de partida, la verdad que el mismo *Dios* ha revelado, sin embargo, partiendo de esta revelación, este modo de acceso comienza su reflexión siguiendo los modelos de sentido señalados ya en lo *teorético*, sobre todo cuando aproxima su idea de *Dios* a la idea del *ser*, surgiendo entonces una venerable tradición teológica cuyo hilo conductor es la teodicea, teología basada en una ontología desde donde se le ha preguntado a Heidegger, como ya hemos visto, si el *ser* y *Dios* es la misma cosa, dando Heidegger una respuesta negativa a este cuestionamiento, afirmando, sin embargo, como hemos dicho, que la experiencia de *Dios* y de su revelación (por lo que al hombre concierne) tiene lugar en la dimensión del *ser*, quedando así, Heidegger, próximo a esta tradición teológica. El *acceso fenomenológico* a la idea de *Dios*, acceso en el que se mueve la idea de *Infinito* levinasiana, cuestiona, desde la *inadecuación* original que esta idea suscita en la conciencia, las dos posturas anteriores, pues lo contenido fenomenológicamente en esta idea, rompe el presente de la presencia en el que sincrónicamente aparece la idea de *Dios* bajo el dominio del *ser* y la conciencia, y abre, al sí-mismo, desde la *inadecuación*, a otro tipo de vivencia, vivencia situada más allá de las construcciones del yo trascendental y más allá de la experiencia del *ser*, vivencia que no surge, por tanto, de la actividad de la representación sincrónica, sino de la pasividad de la



sensación diacrónica en que irrumpe lo radicalmente *Otro*. Como hemos dicho, este acceso a la idea de *Dios* desde la inadecuación se apunta ya en Husserl, aunque es Levinas el que lo explota y desarrolla. Finalmente, muy próximo al acceso fenomenológico de la idea de *Dios*, se encuentra el acceso religioso de la tradición judía de Levinas, que hemos intentado esbozar a lo largo de esta tesis doctoral, de esta manera, Levinas no rechaza la revelación contenida en el Libro de su tradición religiosa, tan manoseada por la teología onto-epistemológica de la cristiandad occidental, antes bien, alejándose de esta teología del *ser* y el *conocer*, destaca de este Libro, lo que fenomenológicamente es reelevante para el pensamiento, encontrando aproximaciones muy claras entre el modo fenomenológico de entender la idea de *Infinito* y la irrupción del *Dios* santo y separado revelado en el nombre divino (YHWH) de su tradición religiosa. De esta manera, más allá de la reflexión teórica contenida en los accesos racional-filosóficos, este acceso nos muestra una relación con la idea de *Dios* establecida con instrumentos distintos de los que hacen de *Dios* una inferencia representada o una idea contenida en el *ser*, relación con la idea de *Dios* como *Infinito* que tendrá repercusiones en la relación ética que el *otro* establece cuando son transferidas, al *rostro*, las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*. Recordemos pues, brevemente, antes de estudiar la idea del *otro* y sus implicaciones éticas en la fenomenología de Levinas, algo de lo ya dicho, desde el acceso fenomenológico y *religioso*, sobre el *Infinito* y la idea de *Dios* *ʾelohîm–yhwh* contenida en su tradición religiosa. Esto nos ayudará a situar el marco fenomenológico en el que se dará el *encuentro* con el *otro* y nos permitirá entrever el modo desformalizado en que Levinas entiende la ética en el *encuentro*, dejándose entrever también, en el mandato heterónomo de responsabilidad por el *otro* dado desde la sensación diacrónica, un *principio material práctico* con pretensión de universalidad brotado del *entre nous*, que contrasta con el *principio formal práctico* con el que el *ser* y el *yo* establecen con el *otro* una relación autorreferente de dominio y permanencia en la justificación de sí como justicia. En la relación ética levinasiana el *yo* no es para-sí, sino para-el-otro, el *yo* no es en su permanencia sino en su deposición como *substitución* y *expiación*, entendidas, esta *substitución* y *expiación*, no desde la onto-epistemología que justifica, desde estas dos ideas, la victimación y el dominio del *otro*, sino desde las ideas judías contenidas en los términos *pādāh*, *gāʾāl* y *kāpār*, las cuales establecen con el *otro* una relación ética. Antes de pasar pues, al estudio de la idea del *otro* en Levinas y al delineamiento de su ética desformalizada, recuperemos, como ya hemos dicho, algo acerca de su idea de *Dios* comenzando por la idea fenomenológica de *Infinito*.

La irreductibilidad de un dato originario otro que la conciencia a la presencia adecuada de este dato a la conciencia al que se oriente la fenomenología de Levinas, es llamado *Infinito*. Idea de *Infinito* contenida ya, desde Descartes, en la tradición filosófica occidental en la que el *ideatum* supera la idea que pretende contenerlo, superación en la que en Levinas, el *Infinito* deja de ser resultado de la sincronía de una serie de representaciones, punto de llegada de una teología basada en una onto-epistemología, pasando a ser, más bien, punto de partida fenomenológico en el que Levinas encuentra amplísimas posibilidades fenomenológicas. Así, lo que le interesa a Levinas de esta idea, es el sentido fenomenológico de ruptura que provoca en el yo un *despertar* y una reconstitución completa de este yo, desde la ex-cepcción «de lo otro que el ser», tema visto en el tercer capítulo de esta tesis. De esta manera, el yo pasa, desde la idea de *Infinito* como ex-cepcción, de un sujeto clausurado y cerrado que en la sincronía del tiempo en que se mueve contiene a la Idea de *Dios*, a su *hipóstasis abierta* por la excedencia del *Infinito* y el distinto modo de temporalización del tiempo que éste provoca. La idea de *Dios* pues, en Levinas, no se manifiesta en la temporalización activa y representacional del empuñamiento del *ser* o del yo, sino en el desasimiento o no-coincidencia que se impone en la *diacronía* misma del tiempo.<sup>1006</sup> El *Infinito*, en su excedencia y no-adecuación, cuestiona fenomenológicamente la sincronía del tiempo en que se mueve el *ser* y el yo en su clausura, y permite la consideración de la diacronía del tiempo, como el «ahora» puntual que pasa en el que el yo se encuentra con lo radicalmente *Otro*. El tiempo, desde la idea fenomenológica de *Infinito*, no es ya, para Levinas, el hecho de un sujeto aislado, sino la relación misma del sujeto con el *Otro*. Este tema, de la diacronía del tiempo como posibilidad fenomenológica surgida de la idea de *Infinito*, sitúa la irrupción de lo radicalmente *Otro* como idea de *Dios*, más allá de la sincronía de la forma en que dicha idea aparece en la onto-teología, al tiempo que prepara el espacio *ético* de *encuentro* con el *otro* como *prójimo*. Levinas, desde la idea de *Infinito* como lo radicalmente *Otro* y las implicaciones fenomenológicas que surgen desde la *inadecuación* de esta idea, orienta el rumbo de su pensamiento, al análisis fenomenológico del *otro* y su *encuentro*. El *Infinito* y la apertura fenomenológica que provoca desde su exceso en el sí-mismo, permitirá a Levinas superar la consideración del *otro* como “alter

---

<sup>1006</sup> “Yo no pienso lo infinito en la finalidad de una mirada (visée) intencional. Mi pensamiento más profundo y que conlleva todo pensamiento, mi pensamiento de lo infinito más antiguo que el pensamiento de lo finito, es la diacronía misma del tiempo, la no-coincidencia, el desasimiento: una manera de «estar abocado» antes de todo acto de conciencia y de modo más profundo que la conciencia, en virtud de la gratuidad del tiempo...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.15.(12).

ego” o “ser ahí con” dentro de la sincronía del *ser* y del *yo*. El *otro*, en Levinas, es *rostro* que irrumpe en la diacronía del tiempo que pasa, superando así Levinas el solipsismo sincrónico representativo del *ser* y del *yo* trascendental, los cuales entran en contacto con el *otro* desde la analogía del *ser* o la conciencia, en una relación que no es relación.

Otra de las posibilidades fenomenológicas abiertas desde la idea de *Dios* como *Infinito*, es la *pasividad*,<sup>1007</sup> la cual permite recuperar, desde la *diacronía* del tiempo que pasa, la *sensación*<sup>1008</sup> en la irrupción del *Otro* en el *encuentro*. De esta manera, si la idea de *Dios* como *inferencia* en los otros tres autores, se situaba, al final del proceso formal, en la inmanencia más profunda del *ser* y del *yo*, dependiente, por tanto, de la actividad lógico-representacional generada desde la actividad teórica de la onto-epistemología, en Levinas, esta misma idea, se encuentra no al final, sino en el principio, antes de todo proceso formal, como momento originante, de ahí que Levinas recupere, como modo de relación con ella, en contraste con la actividad sincrónica formal, la *sensación* pasiva y diacrónica, situando así, Levinas, la experiencia de lo radicalmente *Otro* desde la *sensación*, en un nivel fenomenológico previo a como normalmente se entiende la *sensación* como punto de partida de una experiencia construida. La *sensación* diacrónica en la fenomenología levinasiana, no es punto de partida de la actividad formal que orienta dicha actividad a la construcción de la experiencia, la *sensación* diacrónica propuesta en Levinas desde la idea

---

<sup>1007</sup> “Y, sin embargo, idea de Dios –o Dios en nosotros– como si el no dejarse-englobar también fuera una relación excepcional conmigo; como si la diferencia entre lo Infinito y lo que debiera englobarlo y comprenderlo fuera una no-indiferencia de lo Infinito a dicho englobamiento imposible, no indiferencia de lo Infinito para el pensamiento: implantación de lo Infinito en el pensamiento, aunque complemento distinta de aquella que se estructura como comprensión del *cogitatum* por parte de una *cogitatio*. Implantación como pasividad sin par y así inasumible (tal vez sea en esta pasividad – de más allá de toda pasividad – donde haya de reconocerse el despertar).” Ibidem pp. 95-96.(105).

<sup>1008</sup> Ya en el capítulo tercero, en el estudio realizado de la *sensibilidad* levinasiana, vinculábamos *tiempo*, *sensación* y *pasividad*, buscábamos, entonces, los antecedentes fenomenológicos de la *sensación* levinasiana en un contexto de temporalización del tiempo, encontrando dichos antecedentes en la distinción realizada por Kant entre *serie temporal de la experiencia* y *serie intemporal pensada por el entendimiento*, y en los «contenidos de aprehensión» que en Husserl se señalan previamente a la temporalización dada desde la representación. Se esboza ya, en estos antecedentes, la posibilidad de una temporalización otra dada desde la *sensibilidad* en una aposterioridad de la temporalización del tiempo. No obstante lo anterior, afirmábamos también, que Kant y Husserl, en su temporalización del tiempo, toman en cuenta la *sensibilidad* como punto de partida de su explicación del tiempo, sin embargo, la *sensibilidad* es tomada en ellos como punto de arranque de un movimiento endógeno que se orienta al aparecer centrípeta del fenómeno y del objeto, orientación que formaliza apriorísticamente el tiempo cristalizándolo en un algo. En contraste con esta postura, afirmábamos también entonces, que Levinas describe, en su explicación del tiempo desde la *sensibilidad*, un movimiento contrario, pues él no busca, en su experiencia del tiempo, la cristalización del tiempo, sino la fuga constante de la *sensación* sentida que descubre, más allá de la actividad centrípeta del *yo*, la radical pasividad y dependencia de este *yo* respecto de lo radicalmente *otro*. *Diacronía*, *pasividad* y *sensación* están pues, interrelacionadas, en Levinas, a partir de la inadecuación propuesta desde la idea fenomenológica de *Infinito*. *Diacronía*, *pasividad* y *sensación* que serán transferidas al *encuentro* del *otro* como *prójimo* y a su relación ética.

de *Infinito*, descubre, más bien, la fundamental pasividad y exposición de la subjetividad en la relación que se establece ante la irrupción de lo radicalmente *Otro*. De esta manera, el encuentro con el *otro* en la diacronía se da, desde esta *sensación* fenomenológica previa, en una fundamental pasividad. Pasividad y sensación con lo radicalmente *Otro*, que serán recuperadas por Levinas en el encuentro diacrónico responsable y ético con el *otro*, cuando se transfieran al *rostro* del *otro* las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*. La ética levinasiana en el trato con el *otro* estará influenciada por esta fundamental pasividad y diacronía que surge en el *encuentro* con el *otro* dado desde la inmediatez de la *sensación*. La *substitución* y *expiación* como modos de relación ética se entienden, en Levinas, desde esta fundamental pasividad, desde la que el mandato de responsabilidad hacia el *otro* no brota de la formalidad autónoma de una “praxis temática”, sino de la *sensación* pasiva. El trato ético con el *otro* como *principio material práctico* con pretensión de universalidad, en un universal brotado del *entre nous* que contrasta con el *universal formal práctico* brotado en el yo para su permanencia en el *ser*, se fundamenta, en este contacto inmediato y pasivo con el *otro* propuesto en la fenomenología de Levinas desde la idea de *Infinito*. Trato ético en el contacto inmediato y pasivo con el *otro* que en lugar de buscar la permanencia en el *ser* del yo, descubre, en la *sensación* pasiva, su vulnerabilidad y deposición ante la excedencia de lo radicalmente *Otro*.

Por otro lado, desde la proximidad que hemos establecido entre el *acceso fenomenológico* a la idea de *Dios* y el *acceso religioso* del mismo, proximidad ratificada abiertamente por Levinas,<sup>1009</sup> vamos a pasar ahora a recordar, brevemente, cómo en la idea religiosa contenida en el nombre divino *elohîm-yhwh* que aparece en el Libro de la tradición religiosa a la que Levinas pertenece, se indica un modo de relación con *Dios*, distinto al establecido por la actividad teórica de la onto-epistemología, modo de relación que encierra algunas coincidencias con el trato fenomenológico que Levinas da a esta idea. Al mismo tiempo descubriremos en esta tradición, por la cercanía que en ella se establece entre su idea de *Dios* y el trato ético con el *otro* como *prójimo*, el antecedente religioso de la transferencia de las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito* al *rostro*

---

<sup>1009</sup> “La IDEA de infinito –aunque deba ser nombrada, reconocida y, en cierta manera, operativa a partir de su significación y de su uso en la matemática– conserva, para la reflexión, el nudo paradójico trabado en la revelación religiosa. Esta revelación está de entrada ligada, en su concreción misma, a ciertos mandamientos dirigidos a los seres humanos, es conocimiento de un Dios que, ofreciéndose en esa apertura, permanece sin embargo como absolutamente distinto o trascendente. ¿No sería la religión el originario concurso de circunstancias en las que lo infinito adviene a la idea en su ambigüedad de verdad y misterio...” Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en el otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 259.(227).

del *otro* en el encuentro, esto nos permitirá introducir y situarnos propiamente en el tema del *otro*, un *otro* que como *prójimo* aparece en esta tradición unido a la idea de *Dios* en el *Panuel*, término que sintetiza y junta en una sola palabra la idea de *Dios* contenida en el 'ēl hebreo y el *pānîm* o *rostro* con el que Levinas se refiere constantemente al *otro* en su fenomenología. Creemos que este término de su tradición religiosa y lo que encierra y junta, esta próximo a la consideración del *otro* en su pensamiento como *Illeidad*, término, éste último, que en la fenomenología de Levinas, une a la responsabilidad que brota ante el encuentro del *rostro* del *otro*, las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de *Infinito*. Desde la síntesis supuesta en el *panuel* religioso y en la *Illeidad* fenomenológica, entre el *otro* e idea de *Dios*, abordaremos, en Levinas, la idea del *otro* como *rostro* y como *prójimo* en el espacio abierto en la diacronía por la inadecuación de la idea *Infinito*. Entremos pues, por lo pronto, a la idea religiosa *Dios* en Levinas y sus implicaciones fenomenológicas.

El trato onto-epistemológico dado a la idea de *Dios* desde la mirada sincrónica formal vinculada a los límites impuestos por la visión teórico representativa, es inmediatamente puesto en entredicho como modo de relación con *Dios* en la mostración teofánica de *yhwh* a Moisés en la zárza (Ex 3, 1-15), y esto cuando Moisés se tapa los ojos para no ver (*r'h*) la santidad de *Dios* (Ex 3,6). El texto bíblico anuncia una tensión en el encuentro provocada por el verbo ver (*r'h*), el cual, como ya hemos dicho, aparece como sigue: dos veces en el v.2 (*wăyērā'*) y (*wăyăr<sup>e</sup>'*), en el v.3 (*w<sup>e</sup>'ēr<sup>e</sup>'ēh*), en el v.4 vuelve a aparecer dos veces (*wăyăr<sup>e</sup>'*) y (*līr<sup>e</sup>'ōt*), y finalmente en el v.6 (*yārē'*). La tensión se resuelve en el llamado de *yhwh* a Moisés mediante el verbo (*qr'*) que aparece en el v.4 (*wăyīq<sup>e</sup>rā'*), entablándose entonces la relación, no por la *visión* de Moisés, sino por el *llamado* del *Dios* santo (v.5). Este modo religioso de relación con *Dios*, más allá de la mirada, en su santidad como separación, se aproxima y tensa al trato fenomenológico dado a la idea de *Dios* como *Infinito* desde su excedente como separación<sup>1010</sup> del *ser* y del *yo*. La santidad de *Dios* como separación sentida más allá de la mirada, se aproxima pues, al acceso fenomenológico propuesto en la idea de *Dios* como *Infinito* desde donde se cuestiona la idea de *Dios* contenida en la onto-epistemología, la cual sitúa a *Dios* dentro de la inmanencia de su

<sup>1010</sup> “Para que sea posible el *desinteresamiento* en el Deseo de lo Infinito, 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”. Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp 101-102.(103).

sincronía representativa como última parte de la totalidad de su proceso, sea como teología, teodicea o *theologia rationalis*. El exceso fenomenológico del *Infinito* y la santidad del nombre de *Dios*, hacen explotar la totalidad de este proceso iniciado en el yo, y al yo mismo en su constitución autorreferente. El *Infinito*, como idea fenomenológica, en su exceso, santidad y separación, abre al yo y descubre a la subjetividad como pasividad desde la sensación diacrónica y responsable en su dependencia de lo radicalmente *Otro*. El estudio de la *Creatio* narrada en el libro del Génesis y la interpretación de su idea de Dios <sup>ε</sup>*lohîm*, como separación radical entre creador y creatura desde la que Levinas enmarca su modo de entender la relación fenomenológica, nos ha descubierto, esta dependencia, como separación pasivamente sentida más allá de cualquier relación sincrónico-representativa impuesta por el sujeto como relación causa-efecto.<sup>1011</sup> El <sup>ε</sup>*lohîm* de la *creatio*, como idea de *Dios*, está próximo, pues, a la trascendencia fenomenológica del *Infinito*, trascendencia que contrasta con la inmanencia en que la idea de *Dios* aparece en la mirada sincrónico-representativa de la onto-epistemología.

La idea de *Dios* en el Libro está, pues, más allá de la sincronía de la mirada representativa que introduce la idea de *Dios* en la claridad del concepto. La idea religiosa de *Dios* no tiene que ver con la sincronía devoradora que asimila, olvida y borra lo ilimitado del exceso, más bien, el nombre divino, que contradictoriamente rompe el concepto que lo encorseta, sitúa la idea religiosa de *Dios*, desde el *hāyāh* que sustenta la revelación del nombre divino, en la diacronía, en un lugar que no es espacio de la representación sincrónica sino simplemente punto de encuentro.<sup>1012</sup> Así, desde las cuatro letras del nombre de *Dios* dadas a Moisés en el encuentro teofánico de la zarza (Ex 3,13), sustentado, este tetragrámaton revelado, en el *hāyāh* hebreo, la idea religiosa de *Dios* en Levinas, no sólo

---

<sup>1011</sup> La dependencia pasiva de la subjetividad respecto de la irrupción de la idea de *Dios*, es previa a cualquier enlace sincrónico categorizador impuesto por la mirada activa del sujeto (Moisés). Hume, en su crítica del concepto de casualidad, como ya hemos visto, afirma que más allá de todo enlace categorizador lo único que nos es dado son impresiones y su sucesión. Es en la inmediatez de esta impresión, previo a su introducción en la sincronía representativa del enlace casual, donde se da el *encuentro* con el *Infinito*, en una sensación, que, libre de la actividad del yo que borra y asimila cualquier distancia, surge y se da, en la pasividad diacrónica como separación.

<sup>1012</sup> Ya hemos visto cómo en Kant el *espacio* abierto desde la sensibilidad como intuición, es el *espacio* del *objeto*, *espacio* establecido desde el a priori de la sincronía del tiempo en que se mueve el filósofo de Königsberg, *espacio* cerrado y clausurado del *ser* y del yo. Levinas se da cuenta que hay que variar la sincronía del tiempo para poder variar la dimensión espacial a más allá de la mirada y de la representación del *ser* y del objeto, por eso, al recuperar desde la "irrupción inadecuada" de lo radicalmente *Otro*, la *a posterioridad* de la experiencia del tiempo por encima de la experiencia, *a priori* de la temporalidad, abre el *espacio de encuentro* con el *Otro*, *espacio* donde la mirada activa del yo, se nubla, dando paso a la pasividad de la escucha ante la invocación del llamado del *Otro*.

dice separación desde la santidad, ahora también indica un modo distinto de temporalización del tiempo, temporalización próxima a la temporalización fenomenológica de la diacronía que surge en la idea de *Infinito*. El *hāyāh* hebreo como verbo *ser* en su verbalidad pura, es traducido en las versiones griegas por el *εἰμι* y en las versiones latinas por el *essere*, convirtiéndose así la traducción en una traición, al aproximar la idea de *Dios*, revelada en el tetragrámaton, a la inmanencia de la sincronía del tiempo de la representación que el *εἰμι* y el *essere* encierran en su uso filosófico, uso que es después aplicado al *Dios* de la onto-teología, en la que *Dios* aparece dentro, en la inmanencia del *ser* y del *yo*. La verbalidad pura del *hāyāh*, al no tener conjugación posible en presente, sitúa pues, a este verbo y la idea de *Dios* que sustenta, más allá de una estática conjugación sustantiva. La idea de *Dios* desde la temporalización de este verbo no aparece pues, como *ser* o como objeto, bajo la luz activa del mirar (*r'h*), en el presente de la presencia del *ser* y de la idea, sino más bien en la pasividad de la escucha (*šm'*) que se abre, desde el llamar (*qr'*), en el *espacio de encuentro* determinado desde la temporalización diacrónica del tiempo que este nombre de *Dios* implica. *Dios* llama (*qr'*) a Moisés (Ex 3,4), desde la revelación de su nombre (*'ēh<sup>e</sup>yēh' ašēr 'ēh<sup>e</sup>yēh*), a un encuentro con él, más allá del mirar (Ex 3,6).<sup>1013</sup> Se dibuja ya aquí desde ésta idea de *Dios*, el antecedente religioso de la categoría fenomenológica de *encuentro*<sup>1014</sup> abierta en el pensamiento de Levinas desde la idea de *Infinito*, categoría en la que se resalta la invocación y el llamado del *otro* en un espacio no onto-epistemológico, sino ético, espacio del encuentro lleno de pasividad responsable ante la escucha del llamado del otro,<sup>1015</sup> espacio que se abre cuando son transferidas al *rostro* las implicaciones fenomenológicas del *Infinito*.

---

<sup>1013</sup> Ya en el capítulo segundo de esta tesis hacíamos un estudio, desde la transferencia de las implicaciones fenomenológicas del *Infinito* al encuentro del *otro* como *rostro*, de la preeminencia de la palabra (*dbr*) y la escucha (*šm'*), sobre el mirar (*r'h*) en el encuentro del *otro* como *pānīm*.

<sup>1014</sup> Se puede considerar a la categoría *encuentro* y los medios fenomenológicos para alcanzarla, una de las aportaciones más específicas del pensamiento levinasiano a la filosofía. Categoría alcanzada desde la desproporción que surge a partir de la idea de *Infinito*, desde donde se cuestiona la sincronía clausurada del sujeto, y, se implanta, otro modo de relación con el tiempo que permite, en el *yo*, la apertura pasiva al *otro* y la introducción, en la fenomenología, de toda la cuestión ética. Cuestión ética alcanzada en la fenomenología a partir de la idea de *Infinito* que nos permite recuperar, la frase ya dicha, de que el problema de *Dios* es el problema del *otro*.

<sup>1015</sup> Levinas no oculta la vinculación, en su modo de explicar la relación intersubjetiva, entre *religión* y *fenomenología* al hablar de la invocación, situando así, dicha relación, más allá de la ontología: "La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombre es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama." Levinas E., *Entre nosotros*, Pre-textos, Valencia, 1993, p 19.(19).

La idea religiosa de Dios *ʾelohîm–yhwh* indica pues, desde la tradición religiosa de Levinas, para su *Infinito* fenomenológico, separación y exceso en la santidad, y temporalidad diacrónica en su irrupción como encuentro, al tiempo que, desde este encuentro, se introduce también, por el espacio ético que en él se abre desde las diez palabras (Ex 20,1-17), el tema del *otro*, sugiriéndose también, ya entonces, desde su tradición religiosa, por la proximidad dada en ella en el *p<sup>e</sup>nīʾēl* entre la idea de *Dios ʾēl* y el *otro* considerado como *pānîm*, la transferencia de las implicaciones fenomenológicas del *Infinito* al *rostro* del *otro* en el encuentro,<sup>1016</sup> quedando transformado así, este *otro*, desde dicha transferencia, en *Illeidad* fenomenológica. El *otro*, en Levinas, desde la idea fenomenológico–religiosa de *Dios*, es *p<sup>e</sup>nīʾēl* o *Illeidad* como veremos a continuación, superando así Levinas, desde el exceso y diacronía que esta idea implica, la consideración del *otro*, en la inmanencia, como “*alter ego*” o *ser-ahí-con*, *Illeidad* y *p<sup>e</sup>nīʾēl* como idea del *otro* que, desde su proximidad a la idea de *Dios*, aparecerá en la separación, de ésta manera, el *otro*, desde una idea diacrónica de *Dios*, queda fuera del sí-mismo. La inadecuación y desproporción fenomenológica contenida en la idea de *Infinito* que hace explotar la tematización del *ser* y del *yo*, se aplican al *otro* en el encuentro ético. La idea de *Dios* no es, en el pensamiento de Levinas, punto final del proceso teleológico abierto por el *yo* en la clausura de su inmanencia, sino punto de partida de la reconstitución pasiva de la subjetividad del *yo* desde el *otro*. La idea de *Dios*, en Levinas, tiene pues la función fenomenológica de romper la clausura del *yo* y presentar al *otro* como *Illeidad* o *p<sup>e</sup>nīʾēl* en el espacio diacrónico de encuentro ético. Acerquémonos un poco más a la proximidad dada entre *rostro* e idea de *Dios* en el *p<sup>e</sup>nīʾēl* y en la *Illeidad*, antes de la consideración de este *otro* como *rostro* y como *prójimo* en el pensamiento de Levinas. Este acercamiento nos permitirá mantener, en la relación con el *otro*, un cierto nivel de crítica fenomenológica, al buscar la racionalidad propia del encuentro más allá de la clausura autorreferente de la onto-epistemología, en la que el *otro* aparece como “*analogón*” o *ser-ahí-con*, no saliendo

---

<sup>1016</sup> Ya en el capítulo tercero de esta tesis doctoral destacábamos la importancia de la tradición religiosa de Levinas, desde la proximidad que esta tradición establece entre idea de *Dios* y *rostro*, para que se de el paso en su pensamiento filosófico, de la *alteridad fenomenológica* surgida desde la idea de *Infinito*, a la *heteronomía ética*, al concretizarse, esta idea, en el encuentro del *rostro* del *otro*. Afirmábamos también, que las «génesis pasivas» de Husserl indicaban sólo el límite de la actividad de la conciencia intencional, abriendo el pensamiento a la experiencia de lo que está más allá. La identificación del *rostro* concreto del *otro* con lo que está más allá, en la trascendencia, no es, por tanto, sugerido en Levinas, desde Husserl, para el cual el *otro* es un “*alter ego*”, creemos que dicha identificación es sugerida desde su tradición religiosa, lo cual le permite indagar fenomenológicamente otro modo de relación dada con el *otro* más allá de la presencia inmanente del *ser* y del objeto con que tradicionalmente se ha establecido la relación con el *otro* desde la onto-epistemología.



así, del círculo del *ser* o del *yo*. Recuérdese, además, lo que ya hemos dicho, cómo en Levinas es primero la cuestión de la alteridad y en un segundo momento su concreción en la relación ética en el encuentro con el *otro*. La antecendencia de la alteridad respecto de la ética, mantendrá la heteronomía del mandato que brota en el encuentro, en la desformalización. Es importante pues, mantener y destacar en el *otro* como *p<sup>e</sup>nī'ěl* e *Illeidad*, el vínculo con la idea de *Dios* tal como es propuesta en Levinas, sea desde la fenomenología como *Infinito* o desde su tradición religiosa como *ēlohîm-yhwh*, de esta manera, el *otro* como *rostro* o como *prójimo* suponen, desde el *p<sup>e</sup>nī'ěl* o la *Illeidad*, la idea de *Dios* ya explicada.

La idea fenomenológica de *Dios* en Levinas y la idea religiosa del mismo, determinan pues, desde sus implicaciones y complicidades fenomenológicas, al *otro* como *Illeidad* o *p<sup>e</sup>nī'ěl*. La proximidad establecida ya en el judaísmo entre idea de *Dios* e idea del *otro*, se constituye así, en el antecedente religioso, de la proximidad establecida, por Levinas, en la fenomenología entre *Infinito* y *rostro*. Recordemos pues, ahora, brevemente, la vinculación entre idea de *Dios* y *pānîm* en la tradición judía hasta la emergencia del *p<sup>e</sup>nī'ěl*, para en un segundo momento, traer a colación, la *Illeidad* que en Levinas sintetiza la alteridad fenomenológica del *Infinito* y la cuestión ética de encuentro con el *otro*.

### 1) *Panuel e Illeidad*

Como ya hemos dicho, la proximidad entre la idea de *Dios* *ēlohîm-yhwh* y el *rostro* como *pānîm*, se esboza ya, en la Biblia hebrea, en los momentos teofánicos de encuentro traídos a colación en el capítulo segundo de esta tesis. Así lo veíamos en la mostración teofánica de *Dios* en la zarza en Ex 3,1-13, donde en el pasaje de la revelación misma del nombre de *Dios*, aparece ya próximo, el *rostro* como *pānîm* en el v.6, a la idea de *Dios* que la revelación de este nombre divino contiene desde el *hāyāh* que lo sustenta. En Ex 33, 7-22<sup>1017</sup> el momento teofánico de Ex 3, 1-13, se vuelve propiamente encuentro (*mō'ēd*) desde la tienda (*'ōhēl mō'ēd*) donde Moisés se comunica *cara-a-cara* con *Yahve* su *Dios* (v.11),

---

<sup>1017</sup> Levinas hablando de la proximidad de la idea de *Dios* y *rostro* del *otro* tiene una alusión expresa a este capítulo del libro del Exodo cuando afirma: "El Dios que ha pasado no es el modelo del que el rostro sería su imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en *el orden* personal mismo. Únicamente se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Exodo." Levinas E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p 61.

aproximándose, aún más, en este encuentro, la idea de *Dios* y el *rostro* al darse el encuentro *pānîm 'ël pānîm*. En Dt 5,1-22, texto que hace alusión a la manifestación de *Dios* en el Sinaí (Ex 19), se retoma nuevamente, en el encuentro de *Dios* con su pueblo, la construcción *panîm 'ël pānîm*, construcción desde la que se aproxima la idea de *Dios* al *rostro*, transfiriéndose así, al *rostro*, desde el encuentro *cara-a-cara* con <sup>e</sup>*Iohîm-yhwh*, las implicaciones fenomenológico-religiosas contenidas en este nombre. Si *Dios* se comunica *pānîm 'ël panîm* con Moisés o su pueblo, lo hace desde lo contenido en la revelación de su nombre, siendo transferido al *panîm* lo que en este nombre se revela, de ahí la luminosidad del *rostro* de Moisés después del encuentro *cara-a-cara* con *Dios* (Ex 34,29-30). No obstante, como ya hemos dicho, el texto donde con toda claridad se da la proximidad completa entre la idea de *Dios* y *rostro*, junto con la consiguiente transferencia de lo contenido religioso-fenomenológicamente en esta idea al *panîm*, lo tenemos en la mostración teofánica de *Dios* a Jacob en Gn 32,23-31, texto en el que el encuentro con *Dios* se da nuevamente *panîm 'ël panîm* v.31, encuentro *cara-a-cara* desde el que Jacob da al lugar de encuentro el nombre de *p<sup>e</sup>nî'ël* v.31, fundiendo así, en una sola palabra, *rostro* y *trascendencia*, rostro y trascendencia que en los pasajes anteriores tenían entre sí solo una aproximación, transfiriéndose, así, al *rostro* las características de aparición del nombre divino. Es esta aproximación completa dada en el *p<sup>e</sup>nî'ël* entre la idea de *Dios 'ël* y el *rostro* como *panîm*, con la consiguiente transferencia, la que a nuestro juicio es el antecedente religioso del vínculo que Levinas establece entre *Infinito* y *rostro* en su fenomenología, vínculo reportado en la consideración del *otro* como *Illeidad* en un *otro* que conserva en el encuentro ético la separación y santidad del *Infinito*.

Acerquémonos pues, ahora, desde lo ya dicho, a la *Illeidad* levinasiana, término dado al *otro* con el que Levinas entiende, en el encuentro con él, un modo distinto de relación ética<sup>1018</sup> desde la inadecuación de la idea de *Infinito*, término con el que Levinas sintetiza la concretización de la idea de *Dios* en el *rostro* del *otro*, modo de referirse a este *otro* sin considerarlo un “*alter ego*” en la sincronía del yo o en la neutralidad del *hay* como *ser-ahí-con*, *otro* más allá del *ser* y de su analogía ontológica y más allá de la representación analógica de sí hecha desde el yo trascendental, *otro* en la diacronía del *Infinito*. De esta

---

<sup>1018</sup> Los textos bíblicos traídos a colación manifiestan ya, en el encuentro *panîm 'ël panîm*, dado a partir de la idea de *Dios* <sup>e</sup>*Iohîm-yhwh*, otro modo de relación en el encuentro a través de la pasividad de la escucha (*šm'*) de la palabra (*dbr*) más allá de la visión (*r'h*), pasividad desde donde se ha destacado también, en el texto bíblico, la heteronomía ética en el imperativo que surge en el encuentro.

manera, si en el *p'ni'el* de su tradición religiosa la idea de *Dios* *elohim-yhwh* estaba próxima y se fundía al *rostro* del *otro* en los momentos teofánicos ya vistos, en la *Illeidad* será la idea de *Infinito*, con todas sus implicaciones fenomenológicas de exceso, diacronía, pasividad y sensación, la que se aproxima y transfiere al *rostro* del *otro*. El acceso al *otro* en Levinas, no se da pues, desde la idea de un *Dios* onto-teológico o desde la idea de un *Dios* metafísico, pues el acceso al *otro* descrito desde estas ideas es en realidad, como ya hemos visto, un acceso del yo y del *ser* a sí-mismos, a su certeza y a la justificación de su clausura. El acceso al *otro* en Levinas, desde la consideración de este *otro* como *Illeidad*, se da desde la desproporción y diacronía en que irrumpe la idea de *Dios* como *Infinito*, desproporción que rompe la clausura del yo, y diacronía que permite la aparición de la categoría fenomenológica de *encuentro*, *encuentro*, que desde la sensación pasiva, no será onto-epistemológico sino ético, relación con el *rostro* del *otro* dado en la diacronía desde el roce de las entrañas (*rehem*), y no desde la sincronía formal de ser del *ser* o desde la representación. Así pues, Levinas introduce, desde la idea de *Dios* como *Infinito*, el tema del *otro* como *Illeidad* de manera complementemente distinta a como lo introducen Kant, Husserl y Heidegger, al juntar y aproximar, en este término, su idea de *Dios* y su idea del *otro*, con las implicaciones fenomenológicas que esto conlleva:

“Et cette façon pour l’Infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres – nous l’avons désignée par le terme d’«illéité».”<sup>1019</sup>

A partir de esta fusión y desde sus implicaciones fenomenológicas, la relación con el *otro* como *Illeidad* se entiende, desde la idea de *Infinito*, no como una relación yo-tu, sino como una relación con el *Usted*. La altura magistral del «*usted*» propuesto por Levinas en el encuentro con el *otro*, mantiene, desde la idea *Infinito*, la distancia y diacronía en dicho encuentro, tercera persona (*Il*) no definida como presencia desde la ipseidad del sí-mismo, sino surgida más bien como presencia ausente (metáfora de la huella) desde la descripción de la idea de *Infinito* que le permite escapar del juego bipolar del *ser* y la presencia:

---

<sup>1019</sup> “Esta manera que tiene lo Infinito, o Dios, de remitir, desde el seno de su misma deseabilidad, a la proximidad no deseable de los otros, la hemos designado a través del término «illeidad»...” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Editores, Madrid, 2001, p.102.(113-114).

“Más allá del ser, es una Tercera persona que no se define por el Sí mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esa tercera dirección de *irrectitud* radical que escapa al juego bi-polar de la inmanencia y de la trascendencia propio del ser, en el que la inmanencia gana siempre a la trascendencia. El perfil que en virtud de la huella toma el pasado irreversible es el perfil del «Él» (II).”<sup>1020</sup>

Esta presencia ausente del *Usted* dada en la relación con el *otro* desde la idea de *Infinito*, que sitúa el encuentro con el *otro* más allá de la representación del *ser* y del *yo*, introduce, en la relación con este *otro*, el «Decir enigmático» y el «Decir ético» ya estudiados en el capítulo tercero de esta tesis. La proximidad de la idea de *Infinito* en la *Illeidad* como tercera persona, establece desde sus implicaciones fenomenológicas, un otro modo de relación en el encuentro con el *otro*, encuentro dado no desde la presencia dominante de la mirada del *yo*, sino desde la *invocación* que deja en la huella la presencia ausente del *otro*. De esta manera, la relación con el *otro* desde la idea de *Infinito* se dará desde la pasividad de la escucha ante la invocación diafónica del *otro* que irrumpe más allá del *ser*, y no desde la mirada activa y sincrónica de la presencia del *ser* y del *yo*. Así, al situarse el *otro* como *Illeidad*, desde la idea de *Infinito*, más allá del *ser* y del *yo*, establece un modo de relación distinto desde la distancia y separación indicados en el *II* o en el *Usted*, modo de relación ética con el *otro* que surge cuando se asocia pues, a este *otro*, la idea de *Dios* como *Infinito*, modo de relación que dejaremos sólo indicado al final de este apartado, pues nos interesa destacar ahora sólo el modo en que Levinas entiende al *otro* como *Illeidad* o *Usted* desde la transferencia de las implicaciones fenomenológicas de su idea de *Dios*, implicaciones que evidentemente repercutirán en el modo de relación que se impone. Destacamos, pues, ahora, la relación de proximidad que Levinas establece entre la desproporción de la idea de *Infinito*, la *Illeidad* y el *rostro*, relación que nos permite descubrir cómo se va configurando su idea del *otro*:

“Esta tercera persona que, en el rostro, se ha retirado ya de toda revelación o disimulo –que ha pasado-; esta *illeidad* no es un «menos que el ser» respecto al mundo en el que penetra el rostro. Es toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito de lo absolutamente Otro (Autre) que escapa a la ontología.”<sup>1021</sup>

---

<sup>1020</sup> Levinas E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Editores, Madrid, 1998, p.56-57.

<sup>1021</sup> Levinas E., *Humanismo del otro hombre...* p 57.

El *rostro* del *otro* y el *Infinito* como idea de *Dios*, están pues, próximos en la *Illeidad*, de esta manera, la *Illeidad* retiene, desde la idea de *Infinito* que la conforma, la inadecuación y las implicaciones fenomenológicas que esta idea conlleva, mientras que desde el *rostro* la *Illeidad* abre toda la cuestión ética del encuentro. El *otro* en Levinas también es *rostro*, permitiendo así la aplicación de esta categoría al *otro* la introducción, en la fenomenología, del paradigma ético. La *Illeidad* implica pues, en un mismo concepto, la transferencia de los descubrimientos fenomenológicos dados a partir de la idea *Infinito* al encuentro intersubjetivo con el *rostro* del *otro* desde una crítica de la sincronía del tiempo, irrumpiendo así, el *otro* como *Illeidad*, en la presencia ausente de la huella, como ya lo hemos indicado:

“L’infini brouille ses traces non pas pour ruser avec celui qui obéit, mais parce qu’il transcende le présent où il me commande et parce que de ce commandement je ne peux le déduire. L’infini qui m’ordonne n’est ni cause agissant droit devant elle, ni thème déjà dominé - et ne serait-ce que rétrospectivement - par la liberté. C’est ce détour à partir du visage et ce détour à l’égard de ce détour dans l’énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité.”<sup>1022</sup>

Finalmente destacar, una vez que hemos indicado la apertura ética de la *Illeidad* desde el *rostro* implícito que la configura, la proximidad de esta *Illeidad* en la consideración del *otro* como *prójimo* en un contexto también ético:

“L’illéité de l’au-delà-de-l’être, c’est le fait que sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain. La positivité de ce départ, ce par quoi ce départ, cette diachronie, n’est pas un terme de théologie négative, c’est ma responsabilité pour les autres. Ou, si l’on veut le fait qu’ils se montrent dans leur visage.”<sup>1023</sup>

---

<sup>1022</sup> “El *Infinito* disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y por que de este mandato no puedo deducirlo. El *infinito* no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del *rostro* y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella lo que hemos llamado *illeidad*.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p 57.(27).

<sup>1023</sup> “La *illeidad* de lo más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el *prójimo*. La positividad de esta partida, aquello por lo que esta partida,

El encuentro ético del *otro* como *rostro* o como *prójimo* queda pues, en Levinas, vinculado a la cuestión fenomenológica del *Infinito* desde la *Illeidad*, desde ésta última son transferidas pues, al encuentro ético, las cuestiones fenomenológicas descubiertas por Levinas a partir de la desproporción en que irrumpe su idea de *Dios*. El mismo movimiento de transferencia de la idea de *Dios* al *rostro* lo hemos intentado describir en el *p<sup>e</sup>nī'ěI* ya visto, el cual es, a nuestro juicio, el antecedente religioso de la *Illeidad* fenomenológica levinasiana.

Así pues, la *Illeidad* y el *p<sup>e</sup>nī'ěI* tienden y conservan el puente fenomenológico entre la idea de *Dios* y el *otro* como *rostro* o como *prójimo*, siendo ambos el paso transitivo necesario para la concretización del *Infinito* en el *rostro* del *otro*, manteniéndose así, en es ésta transitoriedad, para el *rostro* y su encuentro, las implicaciones fenomenológicas descubiertas, a partir del exceso, en la idea de *Infinito*. La *Illeidad* y el *p<sup>e</sup>nī'ěI* como *otro*, por su vinculación directa con la idea de *Dios*, introducen, en el encuentro con el *yo*, un otro modo de entender la relación intersubjetiva más allá de la clausura de este *yo*, y esto a partir de la desproporción, de la diacronía, de la pasividad y la sensación propuestas en la relación, desde la inadecuación de la idea de *Infinito*. La exploración fenomenológica hecha por Levinas de la idea de *Infinito* es, desde el *p<sup>e</sup>nī'ěI* y la *Illeidad* con los que Levinas caracteriza al *otro* desde su idea de *Dios*, una exploración de otro modo de entender la relación intersubjetiva en el encuentro con el *otro*, recordemos la afirmación ya hecha de que el tema de *Dios* es en realidad el tema del *otro*. Pasemos ahora al estudio del *otro* como *rostro* y como *prójimo* en Levinas, teniendo presente la vinculación que estos términos tienen, desde el *p<sup>e</sup>nī'ěI* y la *Illeidad*, con la idea de *Dios* y su desproporción, para desde esta vinculación y lo que ella implica, dejar solo indicado al final de este apartado, el modo en que Levinas entiende el encuentro ético con el *otro*. Hablar del *otro* como *rostro* o como *prójimo* implica ya pues, en Levinas, el situarse en el encuentro ético e intersubjetivo abierto desde la diacronía en que irrumpe el *Infinito*, *rostro* y *prójimo* en el encuentro que suponen la ex-cepcción de lo <otro que el ser> desde donde se da la hipóstasis abierta del *yo* como subjetividad en la diacronía sensible del tiempo. El encuentro ético y fenomenológico con el *otro* como *rostro* o como *prójimo* supone ya, en dicho encuentro, la explosión del *ser* y del *yo*, y la emergencia de la subjetividad del sujeto, tema visto y desarrollado con amplitud en

---

esta diacronía no es un término de teología negativa es mi responsabilidad para con los otros o, si se prefiere, el hecho de que ellos se muestren en su rostro." Idem pag. 57.(28).

el capítulo tercero. Nos abocaremos pues, ahora, en el estudio de la relación ética, a la consideración del término que inicia esta relación: el *otro* como *rostro* o como *prójimo*, punto de partida desde el cual el yo es abierto y éticamente reconstituído.

La consideración del *otro* como *rostro* o como *prójimo*, implica ya pues, situarnos en el nivel ético de encuentro abierto desde la idea de *Infinito* por la vinculación de este *otro* con lo implicado en el *p<sup>e</sup>nī'ěl* y la *Illeidad*, tengamos pues presente esto en el desarrollo que haremos a continuación al considerar ya al *otro* como *rostro* o como *prójimo* un término relacional no brotado de la autoreferencia del yo como “alter ego” o de la inmanencia del ser como *ser-ahí-con*, sino más bien un término brotado de la ruptura y explosión del ser y del yo provocadas por la irrupción fenomenológica del *Infinito*, ruptura y explosión que hacen posible el encuentro ético. Así pues, en el entendido de que el *otro* como *rostro* se vincula al *èpékeina tes ousías* y su excedencia fenomenológica, entremos, pues, a su estudio, recuperando en ello, lo ya dicho de él a lo largo de esta tesis.

## **2) Rostro y prójimo**

Aunque algunas interpretaciones del pensamiento de Levinas pretenden situar el momento cronológico exacto en que el *rostro* y la ética pasan a ser el hilo conductor de sus investigaciones fenomenológicas,<sup>1024</sup> sin embargo, por el vínculo que hemos descubierto ya entre idea de *Dios* e idea del *otro* podemos establecer que el tema del *otro*, su relación y encuentro, están presentes en el horizonte de la reflexión levinasiana justo en el momento en que Levinas inicia su reflexión sobre el *èpékeina tes ousías*, este “más allá de la esencia” contenido en la idea fenomenológica de *Dios* como categoría de crítica fenomenológica permite y antecede el encuentro ético. En el origen la reflexión levinasiana sobre “un más allá de la esencia” desde la idea de *Dios*, es ya y siempre una reflexión sobre el *otro* y su encuentro. La idea de *Dios* precede pues, y prepara, desde sus implicaciones fenomenológicas, el encuentro con el *rostro* del *otro*, recordemos nuevamente la afirmación ya hecha en el estudio de la idea de *Dios*, de que el tema de *Dios* es el tema del *otro*, de esta manera, a la *heteronomía ética* en el encuentro con el *rostro* del *otro* le antecede la

---

<sup>1024</sup> “Los escritos de los años cincuentas suponen un gran cambio al respecto: la fenomenología sigue siendo el principal interés de Levinas pero ahora el hilo conductor de sus investigaciones lo proporciona la ética.” García Ruiz P., “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Theoria*, UNAM, México (2000), 10, junio, pp.49-62.

*crítica fenomenológica* que surge desde la idea de *Infinito*.<sup>1025</sup> Excedencia y responsabilidad del *Infinito* y *rostro* respectivamente, sintetizados en la *Illeidad* y el *p<sup>e</sup>nī'ěl* a los que se vincula inmediatamente la irrupción del *otro* en el encuentro.

El *rostro* como *otro* y como categoría de crítica fenomenológica en donde Levinas condensa toda su búsqueda del *èpékeina tes ousías*, aparece por primera vez, como ya hemos indicado, a mediados del siglo pasado, convirtiéndose en el hilo conductor de sus investigaciones fenomenológicas.<sup>1026</sup> De esta manera, una vez que la excedencia del “más allá de la esencia” ha hecho explotar la sincronía del yo imponiendo como relación fenomenológica la relación subjetividad-Infinito, ahora, desde la concretización de lo contenido fenomenológicamente en la idea de *Infinito* en el encuentro ético con el *otro*,<sup>1027</sup> se impone, en Levinas, la relación *vis-a-vis* o *cara-a-cara* como relación primera, la cual descubre en el yo dimensiones originarias anteriores a la relación con el *ser* y a la relación con el objeto, siendo pues el *rostro* del *otro* el que asume y desencadena, desde su excedencia, la crítica fenomenológica y la relación ética, convirtiéndose así, este concepto, en la fenomenología de Levinas, en el puente, para el paso de la *alteridad fenomenológica* a la *heteronomía ética*, al condesarse en él desinteresamiento y responsabilidad. Finalmente recuperaremos también aquí, brevemente, desde la relación *cara-a-cara* que se impone, el estudio hecho del *pānîm* hebreo, el cual desde su proximidad a la idea de *Dios* de esta tradición religiosa, sugiere en Levinas, como ya hemos dicho, la concretización de lo contenido en la idea de *Infinito* al *rostro* del *otro* en el encuentro. Destacaremos en esta recuperación, el modo de relación distinto que se sugiere en el encuentro desde el *pānîm* bíblico.

---

<sup>1025</sup> Creemos, como ya hemos dicho, que la idea de *Infinito* (TI), la idea de *Dios* (DQVI) y la circunlocución *de otro modo que ser o más allá de la esencia* (DOMS), desempeñan, en estas obras tardías, la función de crítica fenomenológica iniciada en el *èpékeina tes ousías* que en Levinas necesariamente antecede a la cuestión ética.

<sup>1026</sup> Levinas en su artículo *¿Es fundamental la ontología?* de su obra *Entre nosotros* establece la crítica fenomenológica a partir del *rostro* del *otro*, descubriendo en el *rostro* y su encuentro, un modo de relación distinto situado más allá del modo estándar de relación dado a partir del *ser* o de la conciencia tematizadora del yo. Cfr. Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia, 1993, pp 13-23. El *rostro* rompe la sincronía onto-epistemológica y permite la introducción de otro modo de relación en el *entre nous*. El *rostro* mismo, desde la excedencia por su vinculación con la idea de *Infinito*, es primero crítica fenomenológica que lleva al desinteresamiento, desinteresamiento necesario para la no formalización del mandato ético de responsabilidad que brotará en el *cara-a-cara* en un segundo momento. De esta manera, desde la ruptura fenomenológica que se impone en el *ser* y en el yo por la irrupción del *rostro* del *otro* vinculado a la excedencia del *Infinito*, Levinas superará la ética autorreferente que lleva a la certeza y autoconservación de este *ser* y de este yo, y pasará a la ética del para-el-otro desde la apertura pasiva de un yo que como subjetividad *expía* y *substituye* por *otro*. En el *entre nous*, desde el *rostro*, Levinas encuentra pues, un otro modo de relación.

<sup>1027</sup> “La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro” Levinas E., *Totalidad e Infinito ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 209.(213).



Así pues, desde el “más allá de la esencia” que se abre en la idea de *Dios* como *Infinito* y como categoría fenomenológica, y desde el espacio de encuentro abierto por la diacronía en que irrumpe esta idea, Levinas pasa, desde la proximidad ya establecida entre idea de *Dios* e idea del *otro*, al estudio de la racionalidad dada en el encuentro cara-a-cara con el *rostro* del *otro*, estando ya, este *otro*, como *rostro*, situado “más allá” en el exceso descubierto en el *èpékeina tes ousías*, superando así Levinas el trato con el *otro* desde la *empatía* como “alter ego”, y el trato con el *otro* en la neutralidad del *hay* del *ser* y su sincronía como “ser-ahí-con”. Destaquemos pues, los puntos más importantes de la racionalidad que se establece en el encuentro *cara-a-cara* en la consideración del *otro* como *rostro* desde la idea de *Infinito*.

Levinas en su artículo *¿Es fundamental la ontología?* de su obra *Entre nosotros* ya citada, establece ahora la crítica fenomenológica, iniciada a partir del *èpékeina tes ousías*, en el *rostro* del *otro*, descubriendo en el *rostro* del *otro* un modo de relación distinto situado más allá del modo estándar de relación dada a partir del *ser* o de la conciencia tematizadora del *yo*, modo de relación distinto que se sitúa no en la visión, sino en la *invocación*:

“ Il ne s’agit pas tant d’opposer une essence à une autre, dire ce qu’est la nature humaine. Il s’agit avant tout de lui trouver la place d’où l’homme cesse de nous concerner à partir de l’horizon de l’être, c’est-à-dire de s’offrir à nos pouvoirs. L’étant comme tel (et non pas comme incarnation de l’être universel) ne peut être que dans une relation où on l’invoque. L’étant c’est l’homme et c’est en tant que prochain<sup>1028</sup> que l’homme est accessible. En tant que visage.”<sup>1029</sup>

*Invocación* que impone en la relación la pasividad diafónica del sonido en la escucha antes que la visión activa y sincrónica del *ser*, pues en la irrupción del *otro* como *rostro* se impone la *llamada*:

---

<sup>1028</sup> Relación entre *prójimo* y *rostro* en el encuentro ético, que nos permitirá recuperar el término *prójimo* para referirnos al *otro* y contrastar el modo en que este término se ha interpretado en la filosofía y en la teología del cristianismo occidental, respecto del modo en que Levinas lo entiende desde su tradición religiosa.

<sup>1029</sup> “No se trata tanto de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro.” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia. 1993. pag. 20.(20).

“Ce qui distingue la pensée visant un objet d’un lien avec une personne, c’est que dans celui-ci s’articule un vocatif: ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé.”<sup>1030</sup>

Estableciéndose, desde la *invocación* como *llamada*, una relación de *encuentro*<sup>1031</sup> más que de conocimiento:

“L’homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre même. La rencontre se distingue de la connaissance précisément par là[...] La perception ne se projette pas ici vers l’horizon – champ de ma liberté, de mon pouvoir, de ma propriété – pour se saisir, sur ce fond familier, de l’individu. Elle se rapporte à l’individu pur, à l’étant comme tel.”<sup>1032</sup>

En este *encuentro* con el *otro* como *rostro* desde la *invocación*, Levinas reconoce en el desencadenamiento de su crítica, la proximidad del *rostro* a su idea de *Dios* como *Infinito*,<sup>1033</sup> y llama a la relación impuesta por el *rostro* *religión*:

“ Si le mot religion doit cependant annoncer que la relation avec des hommes, irréductible à la compréhension, s’éloigne par là même de l’exercice du

---

<sup>1030</sup> “Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombre es, al mismo tiempo aquel a quien se llama.”Ibidem pag. 19.(19).

<sup>1031</sup> La ética de Levinas puede considerarse una *ética del encuentro*, más aún, todo el camino fenomenológico hecho por él, puede considerarse el intento de abrir *un espacio de encuentro, espacio de encuentro* que como ya hemos dicho, no surge de la sincronía de la representación, sino de la diacronía propuesta desde el exceso en que irrumpe la idea de *Infinito*. Ya en otros momentos hemos hecho referencia al *encuentro* como categoría ética, bástenos ahora recordar que esta apertura del yo es recuperada en Levinas desde la vivencia sensible de un tiempo que pasa y que vuelve a pasar, rompiendo, en su fluir temporal, la experiencia trascendental del *ser* y del objeto. La categoría *encuentro* como apertura del yo se impone pues, en Levinas, a partir de una reflexión de la excepción de «lo otro que es el ser» que irrumpe en la diacronía del tiempo, tal como ya lo hemos establecido.

<sup>1032</sup> “El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento [...] Aquí, la percepción no se proyecta hacia el horizonte –campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad– para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar. Aquí se relaciona con el individuo puro, con el ente en cuanto tal.” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia, 1993, pag. 19.(18).

<sup>1033</sup> La idea de *Dios* en Levinas, como ya hemos dicho, se aleja de la concepción metafísica y onto-teológica de *Dios* y se aproxima, desde su excedencia, a una concepción fenomenológica y religiosa de la misma. De esta manera, cuando Levinas afirma, que la relación con el *otro* como *rostro*, es *religión*, se debe de suponer en la proximidad que Levinas establece entre *rostro* e *Infinito*, la consideración fenomenológica y religiosa de esta idea, así como la transferencia de las implicaciones fenomenológicas encontradas en ella a la relación *vis-a-vis* del encuentro ético.

pouvoir, mais dans les visages humains rejoint  
l'Infini..."<sup>1034</sup>

El *rostro* rompe, pues, la sincronía onto-epistemológica de *ser* y del *yo*, y permite, por su vinculación con la idea de *Dios*, la introducción de otro modo de relación en el *entre nous*.

Una vez que Levinas establece en la relación con el *rostro* del *otro* desde la idea de *Infinito*, un ámbito radical de alteridad en la *invocación* y en el encuentro que se da en el *vis-a-vis*, pasa a la significación ética de esta relación. Como ya hemos dicho, la anterioridad de la crítica fenomenológica dada en el *rostro* a partir de la idea de *Infinito* respecto de la significación ética del encuentro, es un recurso metodológico indispensable para liberar el encuentro con el *otro* del cálculo razonable del formalismo moral y de la bondad formal del acto. De esta manera el *rostro*, desde la excedencia del *Infinito*, es primero crítica fenomenológica que lleva al desinteresamiento, desinteresamiento necesario para la no-formalización del mandato ético de responsabilidad que brota en el «no mataras»<sup>1035</sup> que se impone en el *cara-a-cara*:

“Être en relation avec autrui face à face - c'est ne pas  
pouvoir tuer. C'est aussi la situation du discours.”<sup>1036</sup>

De esta manera, desde la ruptura fenomenológica que se impone en el *ser* y en el *yo* por la irrupción del *rostro* del *otro* vinculado a la excedencia del *Infinito*, Levinas superará la ética autorreferente que lleva a la certeza y autoconservación del *ser* y del *yo*, y pasará a la ética del para-el-otro desde la apertura pasiva de un *yo* que como subjetividad no solo no mata sino que *expía* y *substituye*<sup>1037</sup> por *otro*, imponiéndose así, a la autonomía, la

---

<sup>1034</sup> “Si la palabra «religión» debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos...” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia, 1993, pag. 20.(19).

<sup>1035</sup> Esta primer palabra («no matarás»), que surge en el *encuentro* ético y que como mandato media en la relación intersubjetiva, corresponde, como ya hemos citado, a una de las diez palabras (*ʾāšēret hādebārīm*) dichas a Moisés en imperativo (*lō ʾtīrṣah*) en el *encuentro* teofánico del Sinaí (Ex 20 13), *encuentro* con el *Dios santo* en el que no media la mirada (*rʾh*) y en el que el mandato de responsabilidad hacia el *otro* no brota, por tanto, de una construcción formal del *yo*, sino de una exigencia que surge de la *santidad* misma de *Dios* como separación, imponiéndose así una ética heterónoma y pasiva ante la irrupción del totalmente *Otro*.

<sup>1036</sup> “Estar en relación con otro cara-a-cara es no poder matar. Y ésta es también la situación del discurso.” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en el otro*. Pretexto, Valencia, 1993 pag. 21.(21).

<sup>1037</sup> Ya hemos indicado cómo las ideas de *substitución* y *expiación* con las que Levinas se refiere a la heteronomía que brota en el encuentro *vis-a-vis*, se alejan de la interpretación que de ellas se hace en el cristianismo occidental, interpretación esta última, desde la que se justifica el dominio y la victimación del *otro* para la permanencia del *ser* y del *yo*, tal como lo descubrimos en Husserl y en Heidegger. La interpretación

heteronomía ética que más adelante traeremos a colación. Crítica fenomenológica y heteronomía ética convergen, pues, en la relación *cara-a-cara* dada en el encuentro con el *rostro del otro*.

Después de lo dicho sobre la aparición del *rostro* como categoría filosófica por su proximidad a la *Illeidad*, y desde ella con la idea de *Infinito*, podemos llegar a la siguiente conclusión surgida de la crítica fenomenológica que el *rostro* desencadena en la relación ética de encuentro dada en el *vis-a-vis*: la racionalidad de la relación con el *otro*, supone, desde el *encuentro* con su *rostro*, un modo de relación distinto situado más allá del *ser* y de su ejercicio de poder, modo de relación descrito por Levinas como *invocación*, el cual pone como elemento mediador entre ambos términos de la relación no la visión, sino el sonido del llamado del *otro*, suponiéndose así, en la subjetividad, la pasividad de la escucha. Esta ruptura del modo habitual de relación con el *ser* y el objeto surgida en el encuentro con el *rostro del otro*, es dada pues desde la proximidad entre *rostro* e *Infinito*, proximidad desde donde surge también la desformalización del encuentro y la irrupción del imperativo heterónimo que media en la relación más allá de la construcción formal autónoma de cualquier imperativo. En el *entre nous*, desde el *rostro*, Levinas encuentra pues, un otro modo de relación.

A este modo de relación dado en el *entre nous* y a la racionalidad que se describe, desde la excedencia del *Infinito*, en la *invocación* ante el encuentro del *rostro del otro* en el *vis-a-vis*, se encuentran próximos el *pānîm* hebreo en su cercanía a la idea religiosa de *Dios* *’ēlohîm-yhwh*, y la construcción *pānîm ’ēl pānîm*<sup>1038</sup> que está detrás del *cara-a-cara* levinasiano. De esta manera, así como encontramos en la tradición religiosa de Levinas un referente de la *Illeidad* fenomenológica en el *p’ēnî’ēl*, así ahora encontramos en esta misma tradición, para el *rostro* y el *cara-a-cara*, un referente en el *pānîm* y en la construcción *pānîm*

---

levinasiana de estas ideas, por el contrario, se aproxima al *pādāh*, al *gā’āl* y al *kāpār* de su tradición religiosa, términos que sitúan la *substitución* y *expiación* en un contexto ético.

<sup>1038</sup> Ya en el capítulo segundo hacíamos algunas anotaciones del *pānîm ’ēl pānîm* como el antecedente religioso del *cara-a-cara* que indica la relación de encuentro en el pensamiento de Levinas. Señalábamos entonces, en aquellas anotaciones, el modo en que el *pānîm* aparecía en su propio contexto, indicando las distintas significaciones que adquiere y las distintas funciones que desempeña dentro de la frase u oración, destacando, desde estas indicaciones lo que era fenomenológicamente reelevante para el pensamiento de Levinas. Así, en la asociación del *pānîm* como *sustantivo de acción* con la preposición *’ēl* que rige, en el *pānîm ’ēl pānîm*, el término de un movimiento, descubríamos, para la fenomenología de Levinas, el movimiento descentrador de la filosofía que éste pretende, de esta manera, el *rostro* como *sustantivo de acción*, *hacia* (*’ēl*) el *rostro del otro* como término de su movimiento, es una crítica al objeto como término del pensamiento. En el *vis-a-vis* Levinas mueve el *rostro* de la filosofía hacia el encuentro del *rostro del otro*, imponiéndose, en este movimiento, la ética relacional del encuentro sobre la epistemología solipsista del objeto y la ontología del *ser*.

'*ël pānîm* ya mencionados, al tiempo que, en estos referentes descubiertos se describe también, desde la *escucha* (*šm'*), un modo de relación en el encuentro situado más allá de la visión. Levinas busca pues, en otros horizontes de sentido, la conceptualidad que permita explicar lo que queda más allá de los límites impuestos por la racionalidad propia del *ser* y de la conciencia tematizadora del *yo*, racionalidad autorreferente incapacitada para el *encuentro*, y desde la fenomenología y el exceso del *Infinito* que hace explotar a este *ser* y a este *yo* abriéndolos para el contacto y el encuentro diacrónico con el otro, *tensa*<sup>1039</sup> su *discurso racional* a su *discurso religioso*, descentrando de sí al primero, e introduciendo, para la filosofía, una conceptualidad nueva que le permite alcanzar, desde la descentración,<sup>1040</sup> modos distintos de explicación de realidades, realidades que no se ajustan a la racionalidad autorreferente del *ser*. Una de esas realidades es el *encuentro* con el *otro*, *otro* al que Levinas ya no llama «alter ego» o «ser-ahí-con», sino *rostro* (*pānîm*), término usado ampliamente en su tradición religiosa para hablar del *otro* en un *encuentro* que es descrito *pānîm 'ël pānîm*, *encuentro* situado, más allá de la visión activa y sincrónica del *ser* y del *yo*, en la pasividad de la *escucha* (*šm'*) diafónica del *otro*. Recuperemos pues, brevemente, la descripción de este modo de relación implícita al *pānîm*, descripción ya hecha en el capítulo segundo de esta tesis, no sin antes afirmar que en la consideración del *otro* como *rostro*, innovación más significativa del pensamiento levinasiano, encontramos el punto de contacto más estrecho entre *fenomenología* y *religión*, punto de contacto desde donde se explica el *encuentro* ético.

El *pānîm* hebreo se encuentra pues, *tensionado*, al discurso racional detrás de la consideración fenomenológica del *otro* como *rostro*. La omisión o ausencia de esta *tensión* y cercanía dada entre *rostro* y *pānîm*, dejaría inconcluso el estudio que sobre el *otro* y sus

---

<sup>1039</sup> Ya en el capítulo primero indicábamos la *tensión* como clave interpretativa del pensamiento de Levinas, al conjugarse en su pensamiento lo *griego* con lo *hebreo*, el *discurso especulativo* con el *discurso religioso*. Decíamos, entonces, que la *semántica tensional* establecida *ad intra* de la frase o discurso por la conjugación de lo *especulativo* con lo *religioso*, en la fenomenología de Levinas, permitía acceder referencialmente *ad extra* del *ser* y su lenguaje, describiéndose así, desde esta *semántica tensional*, la práctica sistemática del exceso en la argumentación que Levinas realiza, o la exasperación como método filosófico.

<sup>1040</sup> Ya en la última parte del capítulo primero proponíamos en Levinas, por la proximidad que éste establece en su pensamiento entre su tradición religiosa y la fenomenología, un nuevo método para filosofar titulado *método fenomenológico de descentración creativa*, método desde el que se propone, por la recuperación de la tradición judía en el discurso racional, una variación del *locus enuntiationis* del filosofar. Variación que al cambiar el lugar desde el que habitualmente se venía filosofando, permite la entrada de una conceptualidad distinta, conceptualidad desde la cual racionalmente se explica lo que la racionalidad autorreferente del *ser* y del *yo* dejaban fuera: la relación ética del *encuentro*. La *descentración* permite pues, la entrada de una nueva conceptualidad, la cual al entrar en contacto con el acervo filosófico ya establecido para el discurso racional, provoca la *tensión semántica* y creativa que permite al discurso “decir más”.

distintas denominaciones hemos emprendido en este apartado. El *pānîm* pues, describe, en los textos ya estudiados (Ex 3,1-13; Ex 33,7-22; Dt 5,1-22; Ex 19,1-20,21), un modo de relación, que desde el hablar (*dbr*) y el llamar (*qr'*), queda más allá de la actividad de la visión (*r'h*), en la pasividad de la escucha (*šm'*). Š<sup>e</sup>mă' que en oposición al mirar (*r'h*), describe el encuentro y la absoluta dependencia del yo, y que en Dt 5,1-22, aparece próximo al mandato: “Escucha, Israel, los preceptos que yo pronuncio hoy a tus oídos” v.1, sintetizándose así, en la “escucha”, pasividad y mandato. El llamar (*qr'*) y el hablar (*dbr*) como modo de relación dado en el *pānîm 'el pānîm* de la tradición hebrea, se aproxima, desde la escucha (*šm'*), a la *invocatio* con la que Levinas describe el encuentro en el *vis-a-vis*.

Por otro lado, así como la idea de *Dios* está próxima a la idea del *otro* en la concretización que se da del *Infinito* en el *rostro*, así también el *pānîm* aparece, en los textos ya citados, próximo a la idea de *Dios* <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* como ya hemos apuntado. Esta proximidad del *otro* como *pānîm* a la idea de *Dios*, idea situada, por el *hāyāh* qua la sustenta, más allá de la sincronía y formalización del *ser* y del *yo*, nos permite entrever ya, dentro de la tradición religiosa de Levinas, que el imperativo heterónimo que brota en la relación, es un imperativo desformalizado, mandato que no brota, por tanto, de la visión de la representación y de la construcción de la forma, sino del encuentro pasivo ante la escucha del *otro*. Así, cuando el *Dios* <sup>e</sup>*lohîm-yhwh* irrumpe en el encuentro a través de la palabra (“Entonces pronuncio Dios todas estas palabras (*hăd<sup>e</sup>bārîm*) diciendo...” Ex 20,1), ordena, desde la separación que media en el encuentro por su santidad, dando las diez palabras (<sup>a</sup>*šēřēt had<sup>e</sup>bārîm*), diez palabras dichas en imperativo. De esta manera, el *encuentro* pasivo con el *Otro* dado a través de la palabra va más allá de la representación y de la forma, ordena y manda, es heterónimo. De entre estas *diez palabras* pronunciadas como imperativo en el encuentro teofánico, destacamos el «no mataras» (*lō' tīršāh*), tan presente en Levinas, como el mandato heterónimo y desformalizado impuesto a la subjetividad desde el llamado (*qr'*) o la palabra (*dbr*) del otro.<sup>1041</sup> En la fenomenología de Levinas, de igual manera, la pasividad dada por la desproporción excesiva en que irrumpe la idea de *Infinito*, se convierte, en el encuentro *cara-a-cara* con el *otro*, en heteronomía ética, heteronomía en la responsabilidad pasiva del mandato del *otro* desde donde Levinas introduce, para la fenomenología del

<sup>1041</sup> “Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar. Y esta es también la situación del discurso” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 21.(21).

encuentro, las ideas de *substitución* y *expiación*, ideas que superan, como ya hemos dicho, la ética autorreferente del *ser* y del *yo*, y establecen una ética pasiva del para-el-otro.<sup>1042</sup>

El *pānīm* hebreo y su modo de relación está, pues, muy próximo, al modo de relación que Levinas propone en el encuentro con el *rostro* del *otro* desde la excedencia del *Infinito*, además de que describe una racionalidad en el encuentro, que al igual que la relación *vis-a-vis*, se sitúa más allá de la sincronía racional del *ser* y del *yo*. El *pānīm* hebreo es pues, el antecedente religioso de la denominación fenomenológica del *otro* como *rostro* y de la relación que este establece.

Finalmente, como ya hemos visto, muy próximo al *otro* como *rostro* y en un contexto de excedencia ética, aparece también la determinación del *otro* como *prójimo*.<sup>1043</sup> El término *prójimo* para referirse al *otro*, también es pues, usado por Levinas, asociado a la consideración del *otro* como *rostro*, surgiendo, por tanto, desde la *invocación* y el *encuentro*, en un contexto de heteronomía ética que se abre desde la excedencia de *Dios* como *Infinito*. En este sentido, el *otro* como *prójimo* deja de ser para Levinas un problema teológico, tal como lo era en Husserl y en Kant, al asociar estos autores su consideración del *otro* a una idea onto-teológica de *Dios* nacida en la inmanencia del *yo*. En Levinas el *otro* como *prójimo* desde una idea fenomenológico-religiosa de *Dios* situada “más allá”, es un problema filosófico-fenomenológico que indudablemente tiene implicaciones con un “otro modo” de entender la ética dentro de la fenomenología. Así, si en Kant la idea de *Dios* aparecía como un ideal de la razón que orientaba y justificaba la totalidad del proceso teleológico en su estabilidad y permanencia, y el tema del *otro* aparecía abordado teológicamente desde una idea de *Dios*, próxima en su conceptualización, a la onto-epistemología, entonces el *otro* como *prójimo* vinculado a esta idea de *Dios*, no resultaba para Kant un problema filosófico, sino un problema de fe y de justificación teológica, donde el *otro* y su trato están en función de la certeza y permanencia del *yo* en su conservación *ab eternum*, como ya lo hemos señalado desde el pietismo kantiano. Además el trato con el *otro* en Kant, desde la

---

<sup>1042</sup> “Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.” Levinas E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993 p. 10.(10-11).

<sup>1043</sup> Ya en otro momento aludíamos a la proximidad que Levinas establece entre *rostro* y *prójimo* desde los cuales se da una relación con el *otro* más allá de la relación de poder y dominio impuesta por el *ser*, relación establecida pues desde la *invocación* en la irrupción y llamado: “El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro.” Ibidem p. 20.(20).

formalización a la que somete el mandato evangélico del amor por sus supuestos filosóficos, es autorreferente, así, al formalizar este mandato, pierde el contacto inmediato con el *otro* desde la sensación, pues en Kant, lo empírico se contrapone a la formalidad universal buscada por su filosofía, estableciéndose el trato con el *prójimo* sólo desde la formalización autónoma.

Para Levinas por el contrario, el trato con el *otro* como *prójimo* no es cuestión de fe ante una idea de *Dios* que da certeza y justifica, para Levinas el trato con el *otro* como *prójimo* desde la excedencia de la idea de *Infinito*, implica en la fenomenología, una racionalidad distinta y un modo de entender la ética como heteronomía. Esta excedencia como separación que desde el *Infinito* tiene repercusiones en la consideración del *otro* como *prójimo* y en el comportamiento práctico, tiene su paralelo en la *santidad* (*qādoš*) como separación en la que irrumpe, dentro de su tradición religiosa, la idea de *Dios*, idea a la que se asocia en su *santidad* y separación al *otro* como *prójimo* (*rē'ā*) y el mandato de amor hacia él (*w<sup>e</sup>'āhāb<sup>e</sup>tā P<sup>r</sup>ē<sup>a</sup>kā*), Lv 19, 18. De esta manera, para Levinas la consideración del *otro* como *prójimo* y sus implicaciones éticas, están más próximas al modo en que estas ideas se entienden en su tradición religiosa, que a la interpretación que de ellas se hace en el cristianismo occidental como veremos a continuación.

El término *prójimo* con el que Kant se refiere al *otro* es introducido en occidente por la tradición cristiana, siendo, por tanto, un término que surge de una tradición teológico-religiosa, y es que precisamente el tema del *otro* en occidente no era considerado propiamente, como ya hemos dicho, un tema filosófico, sino un tema que al surgir de la tradición antes mencionada, pertenecía más bien al campo de la teología, es decir, el *otro* como *prójimo* se relacionaba con el yo y su comportamiento práctico, como un modo de justificar la permanencia de este yo de cara a un *Dios* que al aparecer como idea de la razón dentro de la reflexión teológica, garantizaba la conservación del yo justificándolo. El *otro* como *prójimo* es considerado en el campo teológico brotado del cristianismo, como un medio a través del cual se justifica y se da certeza a la permanencia del yo. Levinas por su parte, abandonando el campo teológico, rescatará el tema del *otro* desde la idea de *Infinito*, y desde el exceso contenido en esta idea, aproxima el tema del *otro* a la *santidad* (*qdš*) como separación contenida en su idea religiosa de *Dios*,<sup>1044</sup> introduciendo así el tema del *otro* al

---

<sup>1044</sup> El exceso como separación y la *santidad* se aproximan, en Levinas, en la idea de *Dios* como *Infinito*: "Para que sea posible el desinteresamiento en el Deseo de lo Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la



campo fenomenológico, donde el *otro* no se vincula con el yo desde el comportamiento práctico y autónomo de éste, sino que más bien al ser transferidas al *otro* como *prójimo* las implicaciones fenomenológicas del *Infinito*, el *otro* aparece, “más allá”, en la santidad, excediendo el comportamiento práctico y autónomo surgido de la actividad del sí-mismo, afectando, más bien, el *otro* como *prójimo*, al yo en la pasividad y diacronía, imponiéndole la heteronomía del mandato.

Levinas pues se aleja de la interpretación teológico-cristiana del *otro* como *prójimo*, aproximando, más bien, la interpretación de este *otro* a su tradición religiosa. Veamos cómo aparece el *otro* como *prójimo* en esta tradición, destacando en ello, su cercanía a la idea religiosa de *Dios* y el comportamiento práctico exigido hacia el *otro* desde la *santidad* de esta idea.

*Prójimo* traduce el hebreo *rē'ā* palabra que en Lv 19, 18 aparece unida a cierto tipo de exigencia práctica al darse también ahí, el mandato del amor al otro (*w<sup>e</sup>'āhāb<sup>e</sup>tā rē<sup>a</sup>kā*). Sin embargo, cabe destacar, que la totalidad de este capítulo del libro de Levítico y sus prescripciones, aparecen enmarcadas en la separación y *santidad* de *Yhwh* con las que abre dicho capítulo en el v.2 (*q<sup>e</sup>dōšīm tīh<sup>e</sup>yû kī qādōš<sup>a</sup>nī y<sup>e</sup>hwāh*) “sed santos porque yo Yahve soy santo”. El *otro* como *prójimo* (*re'ā*) y la prescripción práctica hacia él en el amor ordenado, brota pues, de la *santidad* y separación contenida en la idea religiosa de Dios (*qādōš<sup>a</sup>nī y<sup>e</sup>hwāh*), por tanto, el *otro* y la prescripción práctica hacia él surgen de “más allá”, de la separación y *santidad* de *yhwh*. Lo mismo sucede en Ex 20, 16s, donde la palabra *prójimo* aparece unida al pronombre posesivo de segunda persona de singular en los vv. 16, 17a, b, d (*re'ēkā*) “tu prójimo”, y donde las prescripciones prácticas hacia él aparecen en las prohibiciones que se imponen como imperativo en el mismo capítulo en el v. 13 (*lō' tīrṣāh*) “no mataras”, presentándose también aquí las prescripciones hacia el *otro* y el *otro* mismo en un contexto teofánico de mostración de la *santidad* y separación de *Dios*, el cual ordena y manda desde la distancia que media entre él y el pueblo v. 18: “Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte humeante, y temblando de miedo se mantenían a distancia”. Así pues, creemos que en Kant y en gran parte de la tradición cristiana, la palabra *prójimo* y la exigencia práctica hacia él, no aparecen en el contexto religioso de *santidad* y separación de *Dios* indicado en Lv 19 y Ex 20, contexto que sí es

---

trascendencia, no quede en una absorción en la inmanencia que así retornaría, es preciso que lo Deseable o Dios permenezca separado en el Deseo; permenezca como deseable –cercano pero diferente- como Santo.” Levinas E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 101-102.

recuperado por Levinas desde su idea de *Dios* como *Infinito* para la fenomenología y para la recuperación de la ética como filosofía primera. Más bien, la idea de *Dios* en Kant, como Idea de la razón, queda dentro de la sincronía del yo como justificación de sí, anulándose, por tanto, la separación en lo radicalmente *Otro* y en el *otro*, haciéndose el yo justicia (*iustitia*) a sí-mismo, así, el *otro* y el actuar práctico que hacia él se dirige, brota pues del yo, como justificación de sí (*justificatio*) dentro de su autonomía. Podemos, pues, concluir, que la concepción del *Dios* de la religión o del *Dios* de la onto-epistemología, como punto de partida, determina, de manera distinta, al *otro* como *prójimo* y la actividad práctica del yo hacia él desde la autonomía o la heteronomía. De esta manera, el mandato que brota del encuentro con la *santidad* de lo radicalmente *Otro*, que se aplica también al encuentro del *otro* como *prójimo* en esta *sabiduría del amor* contenida en la tradición religiosa judía, será transferido, por Levinas, a la fenomenología desde la idea de *Infinito*, y desde la proximidad de esta idea con el *rostro*, al encuentro del *otro*. La *santidad* de *Dios* como separación y la *excedencia* del *Infinito* marcan, pues, el límite del accionar práctico del yo, y permiten la irrupción del *otro* como *rostro* y como *prójimo*, evitando, al mismo tiempo, que en la relación con el *otro* medie el *amor a la sabiduría* en la que *Dios* y el *otro* aparecen dentro de la autonomía del yo como justificación de sí.

En Levinas la denominación del *otro* como *prójimo* desde la idea de *Infinito* y la responsabilidad hacia él brotada desde la excedencia de esta idea, tiene que ver más con su tradición religiosa que con la tradición cristiana y la interpretación que esta última hace del *otro* desde la onto-teología, más aún, podríamos decir, que la consideración del *otro* como *prójimo* y el mandato ético de responsabilidad por él traído a la fenomenología por Levinas, tiene su antecedente religioso en lo que aquí hemos desarrollado desde la tradición judía. Por tanto, el *otro* como *prójimo* desde la *santidad* de *Dios* y la exigencia del mandato hacia él, se aproximan a la consideración del *otro* como *rostro* desde el exceso de la idea de *Infinito*, y al encuentro heterónomamente ético que surge cuando se transfieren al *rostro* y su encuentro, lo contenido fenomenológicamente en la idea de *Dios*.

En resumen podemos decir después de este largo recorrido por el modo en que Levinas entiende al *otro* desde su idea de *Infinito*, que el *otro* es, pues, para Levinas, desde su idea de *Dios*, *Illeidad* y *p<sup>e</sup>nī'ēl* en la crítica fenomenológica abierta por el exceso contenido en esta idea. Es también *rostro* y *pānīm* en el transvase hacia la relación ética de encuentro, para finalmente ser *prójimo* en el marco de heteronomía ética abierta en el *vis-a-vis*,

heteronomía ética desformalizada que se impone en el encuentro desde la desproporción de la idea de *Infinito*. Toca ahora, finalmente, desarrollar el tema de la *ética* desde el encuentro *cara-a-cara* con el *otro* como *rostro* o como *prójimo*, y esto desde la *diacronía* y *pasividad* abiertas por la crítica fenomenológica desde la irrupción de lo radicalmente *Otro*. Presentaremos, no obstante, primero, la ética autorreferente brotada del *ser* y del *yo* en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger, éticas a las que ya hemos hecho alusión cuando presentamos, en estos pensadores, su idea de *Dios* y su idea del *otro* como “alter ego” o ser-ahí-con. De esta manera, indicaremos, cómo la ética levinasiana, desde el encuentro *vis-a-vis*, se impone como heteronomía en la ruptura y superación del sujeto, el cual deja de tener un comportamiento práctico autorreferente y pasa, desde la idea de *Infinito*, a ser una subjetividad pasiva con una ética del para-el-otro como *substitución* y *expiación*, tal como veremos a continuación.

### 3) La Ética

Ya hemos indicado para la cuestión ética en Levinas el vínculo fenomenológico establecido entre la idea de *Infinito* y su exceso con el *rostro* del *otro* en el *encuentro*. De hecho afirmábamos que la idea de *Dios* precede y prepara, desde sus implicaciones fenomenológicas, el *encuentro* con el *rostro* del *otro*. La crítica a la onto-epistemología del *ser* y del *yo*, y la crítica al espacio sincrónico abierto desde la representación, son llevadas, por la transferencia de las implicaciones fenomenológicas dadas en el *Infinito* al *rostro*, al campo ético. *Cara-a-cara* de la responsabilidad ética que desde el exceso fenomenológico, es dado, más allá del espacio de la *sincronía* autónoma y formal del *yo*, en la *diacronía* del encuentro heterónimo. De esta manera, la *pasividad* dada por la desproporción excesiva en que irrumpe la idea de *Infinito*, se convierte, en el encuentro cara-a-cara con el *otro*, en *heteronomía ética*, heteronomía en la responsabilidad pasiva ante el mandato del *otro*, desde donde Levinas supera la ética autorreferente del *ser* y del *yo* esbozada ya, en el apartado anterior, en Kant, Husserl y Heidegger, introduciendo así Levinas, más que una ética de la autoconservación y certeza del *yo*, una ética del para-el-otro hasta el sacrificio. Ética que desde la *pasividad* de la responsabilidad ante el llamado del *otro*, introduce, para la fenomenología, las ideas de *substitución* y *expiación* ya enunciadas, ideas que traeremos nuevamente a colación distinguiéndolas de la interpretación que de ellas se hace en la onto-epistemología, vinculando, más bien, estas ideas, como ya hemos dicho, con el *pādāh, gā'āl*

y *kāpār* de la tradición religiosa de Levinas, vinculación desde donde se verá con mayor claridad qué entiende Levinas por heteronomía ética como deposición del yo, en contraste con la autonomía que lo preserva y justifica.

Ya hemos visto cómo en Kant, Husserl y Heidegger el trato con el *otro* desde el *ser* y el yo es autorreferente, traigamos pues, nuevamente a colación, brevemente, lo expuesto ya en estos autores, para contrastar con ellos la propuesta ética heterónoma levinasiana.

Ya apuntábamos en el capítulo tercero de esta tesis, cómo el modo de concebir la temporalización del tiempo, sea como sincronización o diacronización, determinaba en Kant, Husserl, Heidegger y Levinas la hipóstasis del yo, así como el orden del conocimiento y el orden de la acción.<sup>1045</sup> Así, en la recuperación que aquí iniciamos de los tres primeros pensadores desde el punto de vista ético, el orden de la acción se encuentra determinado por la sincronización representativa y formal en que se mueven, como a priori incuestionado, el *ser* y el yo. Sincronía del tiempo que encierra al yo y al *ser* en la clausura de su ensimismamiento, imposibilitándoles para el *encuentro*, al establecerse, desde la sincronía representativa, un *principio práctico formal, universal y autónomo* que brota de la autoreferencia y no del *entre nous*. Principio formal y universal que justifica al *ser* y al yo en su accionar práctico, dándoles la certeza de su permanencia. Así pues, el accionar práctico que brota de la autonomía representacional formal y sincrónica, es autorreferente y justificativo. Entremos pues, ahora, más en detalle, al primero de los autores mencionados.

### **a) La razón práctica autónoma kantiana**

Es desde el contexto de temporalización sincrónica autorreferente del tiempo ya mencionado, que recuperaremos primero, sumariamente, la razón práctica autónoma kantiana. Así, después de que Kant busca y encuentra en su crítica epistemológica las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, pasa, en su *Crítica de la razón práctica*, desde la sincronía formal teórico–representativa de las categorías,<sup>1046</sup> a la búsqueda de las

---

<sup>1045</sup> Para Levinas, como ya hemos señalado desde su obra *Ética e Infinito*, el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado, sino la relación misma del sujeto con el *otro*: “El objetivo de esas conferencias –escribe usted en la primera página– es mostrar que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino que es la relación misma del sujeto con el otro.” Levinas E., *Ética e Infinito*, Machado Libros, Madrid, p.52.

<sup>1046</sup> Ya hemos citado que el uso moral de la razón incluye en Kant la determinación *a priori* de la voluntad desde: la ley moral, la libertad, la idea de Dios y la inmortalidad, que como *categorías* del accionar práctico del yo, determinan, desde la *formalidad*, la bondad del acto. El yo trascendental buscará así, en el uso moral de la razón, las *categorías* que determinan su actuar práctico en la búsqueda del bien que lo justifica.

condiciones de posibilidad de todo acto bueno, no interesándose así, Kant, por el contacto y encuentro *directo e inmediato* con el *otro*, sino de la bondad *formal* del acto presencializado, siendo así, el comportamiento práctico kantiano, desde el imperativo formal al que se accede, un comportamiento re-presentado, surgido del yo en la sincronía del tiempo, en el presente de la presencia que le da certeza y le justifica. La autonomía moral del imperativo formal, como libertad, surge pues, de la sincronía del tiempo, de la presencia del yo a sí mismo, y en esta mediada es autorreferente. Kant vincula pues, la aparición de su ética, al a priori temporal incuestionado, a la actividad del sujeto y a la representación formal del entendimiento, aspectos que configuran, en él, la autonomía moral del acto. Así pues, el yo en Kant “conocerá” autónomamente, en la sincronía de la representación, cómo actuar desde el a priori de las categorías, sin embargo, en la autonomía del comportamiento construido y conocido, el yo perderá la relación *inmediata* y el contacto *directo* con el *otro*.

Por tanto, el accionar práctico del yo trascendental kantiano, desde el a priori de la *ley moral* que lo determina al bien y desde el a priori de la *libertad*, orientada ésta, por las ideas especulativas de la *inmortalidad del alma* y de *Dios* como condiciones de la aplicación de la voluntad, se constituye en un sistema práctico cerrado de la *razón pura*, determinado, desde la categorización formal, por un tiempo sincrónicamente representando. La formalización del tiempo dada en la intuición, en una *sensibilidad* que en el inicio de la filosofía kantiana está orientada hacia la forma,<sup>1047</sup> es el fundamento de la sincronía representativa dada en la *categorización* desde donde se explica en Kant el *conocer* y el *actuar*. El *tiempo* en Kant, como *forma pura*, determina pues, para siempre, la representación epistemológica del objeto y la representación práctica del actuar, siendo la *forma* en la que se encierra su fluir, el horizonte sincrónico abierto desde donde se explica el a priori que fundamenta la razón especulativa y la razón práctica. El comportamiento práctico y autorreferente del yo trascendental, está, pues, en íntima relación con la sincronía representativa desde donde se abre, para el yo, el campo finito de una libertad determinada por un principio práctico formal y universal dado en el imperativo, principio que en la universalidad y en la formalidad, preserva y justifica a este yo. La universalidad formal del imperativo práctico y egoísta del yo

---

<sup>1047</sup> Cosa contraria sucederá en Levinas para el que la *sensibilidad* no esta orientada hacia la representación activa y sincrónica de donde brota el principio universal práctico y formal. La *sensibilidad*, más bien, para Levinas, pone en un *contacto* inmediato, diacrónico y pasivo con el *otro* como *rostro* previo a toda forma, *contacto* desde el que brota la heteronomía ética previa a toda sincronización mediatizante del yo.

tiene que ver, pues, en Kant, con la temporalización sincrónica del tiempo. Pasemos ahora a la praxis temática husserliana como ética del yo trascendental.

### **b) La *praxis temática* husserliana**

Por su parte, cuando Husserl aplica en la constitución de la *vivencia reducida*, la apodicticidad de la evidencia a más allá de lo conocido como objeto, introduce también en la reducción fenomenológica a las *disciplinas prácticas*, constituyéndose así, no sólo la cosa, sino también el *bien* y el *valor*, como parte integrante del mundo reducido. Es en esta aplicabilidad de la *apodicticidad* de la *evidencia* a más allá del objeto, desde donde Husserl presenta, en su “praxis temática”, una ética del bien reducido, *conocido y representado*.<sup>1048</sup> Ética del bien conocido que desde la reducción del yo trascendental tiene que ver con la sincronía representacional del tiempo (*Vergegenwärtigung*)<sup>1049</sup> como horizonte a priorístico incuestionado donde aparece, en el <ahora formal>, la “praxis temática”.

Ya en el capítulo tercero hacíamos un breve estudio de la conciencia del tiempo en Husserl, como el a priori incuestionado desde donde surge, en éste último, la unidad del sí-mismo del yo trascendental. Desarrollábamos en aquel momento el modo en que la temporalización del tiempo determinaba la hipóstasis del yo. Toca ahora, en este momento, aplicar esta experiencia del tiempo al comportamiento práctico, y apreciar cómo determina, esta temporalización del tiempo, un comportamiento práctico autorreferente y justificativo en el yo trascendental. Ya Heidegger en la advertencia previa que hace a la primera edición de

---

<sup>1048</sup> Esta proximidad de la *ética* a la *vía carteciana* de la *reducción fenomenológica* de la *apercepción*, en una normatividad que brota de la formalidad unilateral de la conciencia absoluta del sí-mismo, es clarísimamente propuesta por Husserl cuando afirma: “De hecho, en una consideración más profunda aparece inmediatamente que el camino de un conocimiento y de una ciencia absoluta pasa necesariamente a través de un *conocimiento absoluto de la posibilidad de una conciencia absoluta* y que ella, sólo entonces, puede conducir respectivamente a una justificación absoluta de la ciencia “objetiva” y “dogmática” y a su reformulación en una absoluta legitimación. Esto es válido en particular para todas las *ciencias relativas al mundo*, y también para la *metafísica* que se refiere a ellas y, por otra parte, para las *ciencias normativas*.” Husserl E., *Erste Philosophie*, 1923/24, II, pp.251-258. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl, sobre el problema de Dios*, Editorial Jus -UIA, México 2000, p. 44. De la cita podemos concluir que la *normatividad* sólo se da en el campo de la experiencia real y posible, el de la experiencia trascendental, campo dado en la originariedad de la *apercepción*. Por tanto, la *normatividad* surge en la sincronía del yo y es dada por él, *normatividad* dada en la clausura del saber que no logra la conexión intersubjetiva con el *otro* en el *encuentro*, al ser justificativa de la autoconservación del sí-mismo.

<sup>1049</sup> Para el apriorístico fluir temporal es fundamental, en las *Lecciones de la fenomenología de la Conciencia interna del tiempo*, el término de re-presentación (*Vergegenwärtigung*), término que determina desde el *ahora* de la percepción, el pasado como recuerdo y el futuro como expectativa.

las *Lecciones*,<sup>1050</sup> vinculaba la conciencia interna del tiempo como complemento imprescindible de la aclaración fundamental del problema de la intencionalidad,<sup>1051</sup> por tanto, si la “práxis temática” husserliana esta en relación directa con la vivencia intencional, entonces tiene que ver también con el a priori incuestionado de la sincronía del tiempo<sup>1052</sup> y su clausura, entendiéndose así, en Husserl, una razón práctica autorreferente y justificativa excluyente del *otro*, razón práctica que describe en el *ser* y en el *yo*, desde su autoconservación formal, su permanente estado de guerra como *razón política*.<sup>1053</sup>

La *formalidad* intencional del *actuar práctico* del *yo* en Husserl es propuesta, como ya hemos dicho, cuando el autor introduce a las disciplinas prácticas en la lógica de la reducción fenomenológica. De esta manera, el *yo* trascendental no sólo conoce objetos como correlatos intencionales de su experiencia reducida, conoce también el *valor* y el *bien*.<sup>1054</sup> Por tanto, la determinación del *bien* desde la misma lógica de la evidencia apodíctica, es el camino establecido por Husserl para entrar al terreno de la <verdad práctica>, siendo esta

---

<sup>1050</sup> Nos referimos a la obra de Husserl donde éste último da su explicación acerca del tiempo, la cual lleva por título: *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del tiempo*. Título en alemán: Husserl E., *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Rudolf Boehm (ed.), Husserliana X, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

<sup>1051</sup> Heidegger escribe: “Son decisivas a este respecto la mostración del carácter intencional de la conciencia interna del tiempo y la clarificación crecientemente radical de la intencionalidad en general. Ya sólo esto convierte los estudios subsiguientes [...] en un complemento imprescindible a la aclaración fundamental de la intencionalidad que por primera vez se emprendió en *Investigaciones lógicas*. Aún hoy la expresión *intencionalidad* da nombre no a un lema, sino a un *problema* central.” Husserl E., *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p.17. Nosotros ahondamos aquí la relación que se da, no sólo entre sincronía de la temporalidad e intencionalidad, sino la relación que se da entre temporalidad sincrónica, intencionalidad y una ética que como razón práctica es autorreferente y justificativa, ética de la preservación del *yo* mediante el conocimiento de sí y el no reconocimiento y de-posición del *otro*.

<sup>1052</sup> En la vinculación propuesta entre ética como “práxis temática”, intencionalidad y a priori sincrónico, Husserl afirma: “En otras palabras: se da no sólo una ciencia formal *a-priori* de lo formal del *ser* real en general y de la verdad del *ser* predicativo en general, sino también una ciencia de lo formal, respectivamente de los valores reales en general y del *ser* del valor en general de valor, etc –otra vez en sentido noético-noemático.” Husserl E., *Erst Philosophie*, 1923/24, II, pp. 251-258. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p. 50. A priori de los valores que orienta formal y teleológicamente el comportamiento práctico del *yo*.

<sup>1053</sup> Consecuencia de una *razón práctica* autorreferente y formal que busca la preservación de sí como autoconservación, es una *razón política* en permanente estado de guerra. Ya en la formalidad del *actuar* teleológico-práctico del *yo* que desencadena la configuración ontológica de la historia y subsume las posibles contradicciones en la concordancia del *yo* consigo mismo, situábamos la *política* dentro de la inmanencia del *yo* trascendental. Decíamos entonces que la *política del yo* brotaba de la inmanencia de la razón formal práctica.

<sup>1054</sup> “Antes de pasar a los objetos y a los finalmente posibles *en forma*, llego a la distinción entre las cosas, los valores y los bienes. La lógica formal era la lógica de las proposiciones judicativas (proposiciones predicativas y proposiciones reductivas). En lugar de las proposiciones judicativas consideremos las valorativas, respectivamente desiderativas y volitivas, en este caso notamos que se delínean paralelamente los conceptos de la verdad (en un sentido más amplio): verdad del juicio (nace la lógica del juicio como lógica de la verdad), verdad relativa al valor, verdad práctica.” Husserl E., *Erste Philosophie*, 1923/24, II, pp. 251-258. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p 49.

<verdad práctica>, una ética del saber, una ética del conocer formal previo que guía al yo, desde la apercepción, a una <práxis temática>.<sup>1055</sup> De esta manera al surgir la verdad práctica de la intencionalidad reductora, la razón práctica en Husserl como <práxis temática>, tiene que ver con el tiempo como re-presentación (*Vergegenwärtigung*), es decir, con el horizonte sincrónico incuestionado en que se mueve y justifica el yo trascendental. Al mismo tiempo, la *formalidad* re-presentativa del actuar práctico del yo en Husserl, se ratifica, nuevamente, en la *forma teleológica* inmanente a la subjetividad trascendental, que como forma de todas las formas orienta y guía la actividad práctica del yo hacia un progreso infinito, perfecto y también sincrónicamente re-presentado,<sup>1056</sup> perfeccionamiento teleológico que orienta, de nuevo, el querer práctico del yo y su actividad, a la autoconservación justificante de sí.<sup>1057</sup> Así pues, la <práxis temática> y el actuar práctico del yo trascendental contenido en la forma teleológica, describen en Husserl, una razón práctica que se mueve en la sincronía re-presentacional del <ahora>, comportamiento re-presentado que brota de la clausura del yo sin tener en cuenta al *otro*, y que se orienta a la autoconservación justificante de sí. Pasemos ahora, antes de hablar de Levinas, a la razón práctica contenida en el *conatus essendi* del ser heideggeriano.

---

<sup>1055</sup> Esta <práxis temática> cautiva de la intencionalidad reductora con la que denominamos la razón práctica en Husserl, es enunciada por éste cuando afirma: “Esto significa que la apercepción, a través de la cual no pasa ningún indicio temático, se convierte en una intención temática, de práxis temática...” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LIII, pp. 441-442. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p. 70.

<sup>1056</sup> Esta vinculación de la razón práctica a la inmanencia sincrónico representacional de la forma teleológica es expresa cuando Husserl afirma: “Pero entonces ¿qué (se da) además de esto? El *a-priori* que pertenece a la *comunidad personal* es en parte un simple *a-priori* de hechos, pero en parte un *a-priori* de las finalidades y de las formas de las producciones que tienen un valor –o en un sentido aún más elevado que son objeto del deber absoluto-, acerca de determinadas formas de vida de los hombres individualmente y de las comunidades mismas. Se obtiene entonces finalmente *la lógica de una humanidad ética*, ya sea la *lógica de las formas de la cultura como lógica de las ciencias de la cultura*, la *lógica de un desarrollo* (tendiente a realizarse) de una humanidad genuina en sus grados, y de los grados de sus productos y de su vida productiva.” Husserl E., *Erste Philosophie*, 1923/24 II, pp. 251-258. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus- UIA, México, 2000, pp. 50-51.

<sup>1057</sup> Autoconservación justificante de sí dentro de la formalidad sincrónica del actuar autorreferente del yo trascendental que, desde la formalidad sincrónica de la práxis, roza la voluntad de poder nietzscheana, al ser llamada, por Husserl, voluntad “metafísica de ser”: “Idea de un ente “el más perfecto de todos” en un progreso infinito, que supera las necesarias contradicciones del ente y elevado de tal manera al verdadero ser, a la concordancia consigo mismo, de un ente que se renueva en su verdad (“renovación”), hombre nuevo: 1. en la voluntad despierta hacia lo genuino; 2. en la intención de querer vivir según la idea de progreso, de querer ser un hombre nuevo en un eterno renovarse (siempre de nuevo repetirse). Sentido de la historia, sentido de la historicidad del yo singular dentro de la intersubjetividad que no se ha todavía despertado o que se ha despertado solamente en algunos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general. El sentido de verdad que en ella “vive”, esta escondido en esa voluntad universal, trascendental (la voluntad “metafísica de ser”)...” Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, num. 22, pp. 378-386. Traducción de Ales Bello A., en *Husserl sobre el problema de Dios*, Editorial Jus-UIA, México, 2000, p. 78. Se descubre, pues, también en Husserl, un vínculo entre verdad como representación y voluntad.



### a) El *conatus essendi* heideggeriano

La misma racionalidad formal y autorreferente en el actuar práctico, la sugerimos, desde Nietzsche, en el *ser* siendo heideggeriano en la sincronía del tiempo como horizonte de su aparecer, en donde la razón práctica en Heidegger como una cierta “ética ontológica”, también tiene que ver con la temporalización formal del tiempo, temporalización del tiempo en el devenir de la historicidad del *ser* en la que se hace presente, en sus distintos momentos, la voluntad ontológica de ser el *ser*, él mismo, en su *conatus essendi*. Heidegger descubre pues, en la historia nihilista de la metafísica narrada por Nietzsche, la permanencia del *ser* y no del *yo* en cada llegada coyuntural a la nada descrita en esta historia. Así, para Heidegger, la historia de la metafísica narrada desde el nihilismo, como ya hemos dicho, es en realidad la historia velada del *ser*, la nada indicada por Nietzsche es la nada de la indeterminación pura del *ser* que permanece en el presente de su sincronía, presente de la sincronía desde donde se determinará todo lo óptico a la luz del *ser*.

Es en esta permanencia del *ser* en el presente de su sincronía, donde descubrimos la voluntad ontológica de ser el *ser*, él mismo, así, la voluntad óptica de dominio, propuesta por Nietzsche, en el *yo*, en cada llegada a la nada, se convierte en Heidegger, desde la nada ontológica del *ser* en su permanencia, en voluntad ontológica del *ser* en la afirmación de su *conatus essendi*, describiéndose así en Heidegger, desde esta permanencia, la *esencia volitiva del ser* en una voluntad ontológica de poder como razón práctica:

“La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley, fundada en el propio *yo*, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente, el cual en cuanto tal ente pertenece al *ser*, un *ser* que hace aparecer su esencia volitiva en cuanto voluntad de poder, y por medio de esa aparición hace época, concretamente la última época de la metafísica.”<sup>1058</sup>

---

<sup>1058</sup> Heidegger M., *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p.188.

De esta manera, la voluntad óntica de dominio del yo descubierta por Nietzsche como razón práctica debajo del mundo representado, se convierte, en Heidegger, en voluntad ontológica de ser, el *ser*, en la afirmación y preservación de sí desde su esencia volitiva. La voluntad de ser, del *ser*, reflejada en el mismo acto ontológico por el cual el *ser* es en la permanencia de su sincronía, se refleja en el *ser* del Dasein como voluntad de dominio y afirmación de sí en la relación que éste establece con el *otro* en el *ahí* del mundo. Así pues, Heidegger aborda el trato con el *otro* desde la voluntad ontológica formal y autorreferente de ser el *ser*, él mismo, en la temporalización sincrónica del tiempo, así el “procurar por” del Dasein en la relación con el *otro* como ser-ahí-con, tiene un sentido fundamentalmente ontológico existencial, descubriéndose en esta existencialidad respecto del *otro*, la voluntad ontológica y autorreferente del Dasein de permanecer en su ser. De esta manera, como ya hemos dicho, el posible acto voluntario de *procuración* del *otro* establecido por el “ser-ahí” con el “ser-ahí-con”, sigue siendo formal y autorreferente al surgir de la voluntad ontológica que afirma el *ser* en la permanencia de su sincronía. Voluntad de ser como afirmación de sí en la sincronía de un tiempo representado, de un tiempo sometido a la forma, desde donde se abre el espacio de la libertad autorreferente del *ser* y del yo.

Así pues, el *otro* como *prójimo*, “*alter ego*” o *ser-ahí-con* aparece en Kant, Husserl, y Heidegger, respectivamente, en la sincronía de un tiempo formalmente representado, estableciéndose con él una razón práctica formal y autorreferente que alejada del *encuentro*, busca la autoconservación de sí y el dominio de este *otro*, razón práctica que surge del egoísmo solipsista del *ser* y del yo en la clausura de su temporalización del tiempo.

#### **d) La responsabilidad que brota del *entre nous* en Levinas**

Levinas, por su parte, desde la desproporción abierta en su fenomenología por la idea de lo *Infinito* como ruptura de la forma, se abrirá, por la transferencia de las implicaciones fenomenológicas contenidas en la idea de lo *Infinito* al *rostro* del *otro*, a una relación ética de *encuentro*, ética de la desproporción ante la irrupción y roce del *otro*, ética que no tiene que ver con la sincronía temporal desde la que se establece, en la forma, el imperativo kantiano, la “práxis temática” husserliana o la “voluntad ontológica” heideggeriana, sino más bien, tiene que ver, con la temporalidad diacrónica en que irrumpe, más allá de toda forma, el *rostro* del *otro*. De esta manera, la relación ética de *encuentro* levinasiana y el mandato pasivo de responsabilidad por *otro*, se da, en la diacronía del tiempo, así, la heteronomía

levinasiana, como relación ética, tiene que ver con otro modo de temporalización del tiempo, temporalización diacrónica que implica la no-libertad formal del *ser* y del *yo*. Levinas, pues, criticará, desde su propuesta ética, la representación formal en que se abre la libertad y autonomía autorreferente como razón práctica en las que se mueven, para su autoconservación, el *ser* y el *yo* trascendental, recuperando así la *relación inmediata* con el *otro*, más allá de toda actividad sincrónica, en la *sensibilidad pasiva* que se da en la relación antes de la mediatización de cualquier construcción formal. De esta manera, la relación dada en Levinas entre el fluir del tiempo y la responsabilidad, desde una *sensibilidad* que en la desproporción de la idea de *Infinito* no está orientada hacia la actividad representativa de la forma, supera la conciencia tematizadora desde la que el *yo* establece un comportamiento autorreferente en el *imperativo práctico formal y universal*, e implanta, desde esta relación dada entre el fluir diacrónico del tiempo y la norma en la sensibilidad pasiva, una heteronomía que como exigencia se impone en la irrupción del *otro*, irrupción desde la que en el roce del *otro*, brota un *principio material práctico y heterónimo* que surge del *entre nous*, principio material y universal que no brota de la conciencia tematizadora del *yo*, sino del encuentro cara-a-cara con el *otro*, *vis-a-vis* en el que no media la forma ni la representación, sino la inmediatez del piel a piel dada en la entraña, en el vientre (*rehem*). En este sentido, la ética levinasiana, ética del encuentro, supone, en el *vis-a-vis*, un modo de racionalidad distinto y complementario al modo en que habitualmente se ha venido estructurando ésta última en occidente, distinto, porque el pensamiento fenomenológico levinasiano propone como foco de interés filosófico, la relación que el *otro* establece con el *yo*, dando una explicación de esta relación situada más allá del solipsismo formal y ético al que lleva la racionalidad del *ser* y del objeto, complementario, porque la racionalidad que brota del *entre nous* no excluye la racionalidad que se ha manejado para la filosofía en occidente, sino que más bien la completa y sitúa en el lugar segundo que le corresponde. Así, la racionalidad del *entre nous* da luz, desde otra categorización, sobre el modo en que se da la relación intersubjetiva, proponiéndose así, desde la fenomenología levinasiana para la relación con el *otro*, un modo de racionalidad previo que antecede a la construcción formal en que se encierra el sujeto trascendental, racionalidad de la *pasividad del encuentro*, opacada y llevada al olvido por la luz activa y excluyente del *ser*, pero que es recuperada y detallada por Levinas, llenando así, las lagunas y vacíos dejados por un pensamiento que tiene como fundamento de su construcción, la sincronización formal del tiempo. Para Levinas el *otro* y su irrupción no se ajusta a este tipo sincrónico de racionalidad, ni a la razón práctica

formal que buscando la autoconservación de sí, brota de ella. Para Levinas el *otro* y el mandato heterónimo de responsabilidad por él, surge de más allá, de la diacronía del tiempo que pasa y que vuelve a pasar, diacronía en donde se da el roce del *otro* y el mandato pasivamente impuesto de responsabilidad por él antes de cualquier formalización sincrónica del tiempo. Pues bien, desarrollaremos, más en detalle, esta razón práctica levinasiana y el modo en que en ella se entrelazan desde la diacronía, la pasividad y la responsabilidad, surgiendo así la heteronomía ética, heteronomía desde donde se crítica y se supera la libertad autónoma, formal y autorreferente en que se mueve el sujeto moderno y su razón práctica trascendental, entendida esta última, según hemos visto, como imperativo categórico, como “praxis temática” o como “práxis ontológica de autoconservación”.

Levinas en innumerables ocasiones denuncia cómo el a priori incuestionado de la sincronía del tiempo y la capacidad de representación, configuran la actividad formal del *sujeto* desde donde se abre y se delinea el campo de su libertad:

“Le présent -c’est l’essence qui commence et qui finit, commencement et fin rassemblés, en conjonction thématizable- c’est le fini en corrélation avec un liberté.”<sup>1059</sup>

Así, para Levinas, el a priori incuestionado de la sincronía del tiempo en que se mueve el *ser* y el *yo*, circunscribe el radio de acción en que se mueve su razón práctica.

De esta manera, Levinas, en la autonomía moral del acto que brota del a priori temporal, hace coincidir, la sincronía del tiempo, la representación y la libertad, unidos al *ser*:

“El Acto –la intervención en el Ser fundada en la representación del Ser, es decir, fundada en la conciencia en la que el Ser se presenta y, de este modo, se reúne, presente y representado, vuelve <a sus comienzos> en la reminiscencia y, de este modo, se abisma en la libertad, correlato siempre de una intencionalidad-...”<sup>1060</sup>

---

<sup>1059</sup> “El presente, esto es, la esencia que comienza y que termina, comienzo y fin unidos y en conjunción conceptuable; ese presente es lo finito en correlación con una libertad.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 55.(26).

<sup>1060</sup> Levinas E., *El Humanismo del otro Hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 86.

El Ser y el yo en la representación formal de su razón práctica buscan, en realidad, la exclusión del *otro* y la conservación autorreferente de sí mismo como modo de relación:

“Être, déjà insistance d’être comme si un «instinct de conservation» coïncidant avec son déroulement, le préservant et la maintenant dans son aventure d’être, était son sens. La tension de l’être sur lui-même, intrigue où se noue le pronom réfléchi se. Insistance d’avant toute lumière et décision, secret d’une sauvagerie excluant délibération et calcul, violence en guise d’étants qui s’affirment «sans égards» les uns pour les autres dans le souci d’être.”<sup>1061</sup>

Es esta clausura excluyente y autorreferente que tiene de fondo la actividad práctica del ser y del yo en la consideración del *otro* como “alter ego” o como “ser-ahí-con” dentro de la inmanencia de la sincronía, la que criticará Levinas desde su fenomenología y desde su propuesta ética, en una *ética del encuentro* que no buscará la autoconservación del ser y del yo desde un pretendido principio universal formal y práctico, sino la deposición y apertura de este yo que se afianza en su ser, ante la irrupción sensible y roce del *otro*, roce del que brotará y se impondrá un principio material práctico surgido del *entre nous*, principio este último que incluye un otro modo de entender lo universal, más allá de la representación formal y solipsista. Para Levinas el trato que se impone ante la irrupción y roce del *otro*, da la posibilidad de descubrir un otro modo de entender lo universal, universal que forzosamente incluiría el contacto inmediato con el *otro* en la diacronía pasiva del tiempo. Antes que el universal formal que entroniza al ser y al yo, estaría, para Levinas, el universal material que exige responsabilidad ante el roce del llamado del *otro*. Distinguiamos pues, desde la ética levinasiana, un universal que nace de la forma y de la representación solipsista, el cual lleva, como razón práctica, a la exclusión del *otro* y a la autoconservación de sí, y un universal práctico material que en el encuentro con el *otro* se impone pasivamente, y que lleva a la deposición del yo por la heteronomía ética. El primer universal es el caldo de cultivo de la ontología y de la epistemología, desembocando, desde la actividad representativa, en un comportamiento que como razón práctica nacida en la inmanencia de la sincronía, es

---

<sup>1061</sup> “Ser, insistencia en ser, como si su sentido consistiera en un «instinto de conservación» que coincidiría con su despliegue y que le preservaría y mantendría en su aventura de ser. La tensión del ser sobre sí mismo, la intriga que trama el pronombre reflexivo «Se». Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión, secreto de una brutalidad que excluye la deliberación y el cálculo, violencia en forma de entes que se afirman «sin consideración» los unos para con los otros en su preocupación por ser.” Levinas E., *Entre nosotros ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 10.(10).

autorreferente, al no tomar en cuenta al *otro*. El segundo universal al surgir del *entre nous* es inmediatamente ético, anterior a cualquier construcción de la onto-epistemología y anterior también a la razón práctica formal que de ella se deriva, naciendo, más bien, este modo de entender lo universal, más que de la actividad sincrónica y formal en la que el *ser* y el *yo* se constituyen y entronizan, de la pasividad diacrónica en la que la subjetividad es constituida ante la irrupción y roce del *otro*. Incluye pues, este modo de entender lo universal desde el encuentro ético, un otro modo de percibir el tiempo, el cual ya no es el tiempo del *ser* y del objeto, el tiempo del *yo*, sino el tiempo del *otro*, incluye también un otro modo de entender la hipóstasis del sujeto, sujeto que ya no surge autorreferentemente de la actividad de su representación, sino de la pasividad desde la que el *otro* originalmente lo constituye, tal como lo hemos presentado en el capítulo tercero de esta tesis. De esta manera, el *encuentro* levinasiano dado en el *vis-a-vis*, al que entraremos a continuación, nos permite un otro modo de entender el tiempo, un otro modo de entender el sujeto y un otro modo de entender el puesto mismo que pre-originalmente tiene la ética en la constitución de éste último.

Así pues, en Levinas, la *ética* como *encuentro* se da en la relación con un *otro* que por su vinculación con la idea de *Infinito* aparece, no como “alter ego” o “ser-ahí-con”, sino como *illeidad* en la desproporción que rompe la sincronía representacional del tiempo, instaurándose así, en esta relación de encuentro, por esta desproporción, un nuevo modo de entender la temporalización del tiempo como diacronía, diacronía más pasivamente sentida que construida, por la desproporción en que el *otro* irrumpe como *illeidad*. Es en esta diacronía pasiva como punto de encuentro con el *p<sup>e</sup>nī’ēl* o la *illeidad*, que se da el mandato ético de responsabilidad cuando el *otro* aparece, en la desproporción del *Infinito*, como *rostro* o como *prójimo*, responsabilidad que en la diacronía del tiempo en que se da el encuentro se impone pasivamente en el *yo* antes de toda construcción formal. Es esta imposición del mandato ético de responsabilidad dado pasivamente en la diacronía del tiempo como punto de encuentro con el *otro* como *prójimo*, más allá de toda forma, lo que Levinas llama heteronomía, heteronomía pasiva que lleva a la responsabilidad por el *otro* como *substitución* y *expiación*, y que se diferencia de la autonomía autorreferente construida por el *ser* y el *yo* como autoconservación, heteronomía que se impone como principio pre-originario material universal y práctico que contrasta con la autonomía que como razón práctica se impone, desde la formalidad, en las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger.

Este imperativo heterónimo impuesto por el *otro* en la diacronía del tiempo como punto de encuentro, con el que Levinas explica su relación ética, ya lo hemos visto en el capítulo tercero cuando estudiábamos el *Decir ético*, traigamos nuevamente aquí a colación lo más importante de ese estudio, recuperando también en esta heteronomía, la cercanía del pensamiento de Levinas a su tradición religiosa, para desde los términos hebreos *pādāh*, *gā'āl* y *kāpār* entender lo que Levinas propone cuando habla de *substitución* y *expiación* para la heteronomía, al mismo tiempo esta ida a la fuente hebrea nos permitirá descubrir, para los términos de *substitución* y *expiación*, una interpretación no-judía de los mismos, sino cristiana, interpretación del cristianismo occidental que desde un *Dios* encerrado en la sincronía de la forma que guía teleológicamente el procesos de autoconservación del *ser* y del *yo*, justifica, desde estos términos, la exclusión, victimación y muerte del *otro* tal como lo hemos propuesto para la *substitución* y *expiación* en Kant, Husserl y Heidegger. Así pues, la heteronomía propuesta por Levinas en la relación de *encuentro* con el *otro*, crítica no sólo la constitución del sujeto moderno desarticulándolo, sino también su modo de relación. La desarticulación del *yo* moderno desde la irrupción del *otro* como *rostro* y la heteronomía que este impone, permite, en Levinas, un otro modo de relación más allá de la sincronía del *ser* y del objeto, relación no dada ya através del panóptico de la mirada que domina, sino en la pasividad diacrónica de la escucha que abre a la responsabilidad substitutoria por el *otro*. Es esta relación la que está, pues, incluida, en el *Decir ético* que traeremos inmediatamente a colación.

Ya en el capítulo tercero hacíamos alusión a la distinción levinasiana del *Decir* y lo *Dicho*, veíamos, entonces, que en éste último, la palabra como verbalización nominalizada hacía vibrar al *ser* como proceso,<sup>1062</sup> de esta manera, la palabra en el lenguaje de lo *Dicho* supone para Levinas el proceso por el cual una cosa es lo que es, es decir, supone la sincronía temporal y la conciencia en la que aparece el *ser* y el objeto, en un encuentro monológico y clausurado del *yo* consigo mismo. Frente a este modo de relación autorreferente del *ser* y del *yo* dado en lo *Dicho* en el que el *otro* aparece en la inmanencia como “alter ego” o “ser-ahí-con”, y en el que la razón práctica se impone como autoconservación, Levinas propone, desde la diacronía dada por la fluencia temporal ante la irrupción del *otro* como *rostro*, el *Decir*, lenguaje no ya de la verbalización nominalizada del

---

<sup>1062</sup> “El tiempo y la *esencia* que él despliega al manifestarse el *ente*, identificado en el tema del enunciado o de la narración, resuena como un silencio sin convertirse ellos mismos en temas.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 88.(67).

ser, sino de la verbalidad originaria del sentir, en el que la primer palabra<sup>1063</sup> rompe, desde la diacronía del fluir temporal en que se escucha, la clausura de la conciencia intencional, abriendo el espacio fenomenológico de *encuentro*,<sup>1064</sup> *encuentro* cara-a-cara con el *otro* dado en la diacronía del *Decir* en el que se abre también en Levinas, más allá del imperativo categórico, más allá de la “práxis temática” y más allá de la “práxis ontológica de autoconservación”, la posibilidad de una ética *diacrónica no formalizada*, ética en la que el yo no busca su *conservación* sino que se le impone su *deposición*, ética del *encuentro* con el *otro* en la que la autonomía como razón práctica nacida de la sincronía del *ser* y del yo, es sustituida por la heteronomía que brota y se impone como mandato en la irrupción diacrónica del *otro*. Es, pues, en el *Decir*, en el *encuentro ético* con el *otro*, donde en Levinas se conjugan diacronía temporal y mandato.

Así pues, a lo *Dicho* se vincula una *razón práctica* que, desde la sincronía temporal en que se mueve constituye, como justificativo de su actuar, un *principio formal práctico* con pretensión de universalidad, el cual, en su modo de relación, es autorreferente y excluyente del *otro*. Al *Decir*, como modo de relación, se vincula una *práxis*, que desde la diacronía temporal ante la irrupción del *otro*, se le impone, en la pasividad, un mandato heterónimo que como *principio material práctico* con pretensión de universalidad, surge del *entre nous*, y que como hemos dicho, no busca la conservación del yo sino su deposición ante el llamado del *otro*. En la *sincronía* construida por el yo o en la *diacronía* sentida desde el *otro* surgen, pues, distintos modos de razón práctica. A la *sincronía* corresponde una *razón práctica formal* y *autónoma*, a la *diacronía* corresponde una *razón práctica* que al nacer del *otro* y su roce es *material* y *heterónoma*, la primera nace de la razón trascendental y su clausura, la segunda de la racionalidad dada en el encuentro con el *otro* desde la entraña (*rěhēm*). De

---

<sup>1063</sup> Ya en el capítulo tercero hablabamos de la *primer palabra* con la que el *otro* como *rostro* entabla la relación, decíamos que esta primer palabra es *llamado* y la segunda *respuesta* obligada, en un *llamado* que se niega a ser interpretado justificativamente en la gramática del *ser*, desde la cual se evade la responsabilidad. Palabra primera que es *llamado* o invocación dada en un sonido que, contrariamente a la sinfonía del sonido que se queda en la sincronía de la palabra, es, más bien, un sonido diafónico que como invocación pasa en la diacronía de una palabra que se va y que se niega a la forma.

<sup>1064</sup> Ya en otro momento decíamos que el *espacio* abierto en la vivencia sensible por la irrupción del *otro* en la diacronía de un tiempo que pasa, es el *espacio ético* de la relación intersubjetiva en que se sitúa el *cara-a-cara*. Ya hemos indicado cómo la concepción del *tiempo* determina el *espacio*, así, la *sincronía* abre el espacio del *ser* y del *objeto*, mientras la *diacronía* que posibilita la irrupción de la *alteridad*, posibilita también el *espacio ético de encuentro*. La relación intersubjetiva del *cara-a-cara* se da, pues, por la identificación de *Infinito* y *rostro*, en el espacio abierto por la alteridad desde la vivencia sensible. De esta manera, la exigencia ética en el encuentro conservará las implicaciones fenomenológicas descubiertas desde la excepción de <lo otro que el ser>. La exigencia ética brotará así, de un imperativo desformalizado y heterónimo en la vivencia sensible de una conciencia no-intencional.



igual manera, la temporalización del tiempo como *sincronía* y su *razón práctico formal*, tienen un modo de entender el universal implícito en su principio práctico desde la actividad inmanente del yo, mientras que la temporalización del tiempo como *diacronía* y su *razón práctico material*, tiene un modo de entender el universal implícito en su principio práctico desde la pasividad del yo ante la irrupción y roce del *otro*, en un universal que como ya hemos dicho brota del *entre nous*.<sup>1065</sup>

Es esta relación entre diacronía del tiempo y mandato, dada en el *Decir*, y su modo de entender *el universal* implícito a esta praxis ética la que, como hemos dicho, traeremos a colación, en el intento levinasiano de presentar una ética desformalizada. Ética desformalizada con pretensión de universalidad que brota de *un universal* que no surge de la sincronía clausurada de la forma, ética desformalizada que no brota de *un universal* nacido de la representación, *universal* que no crea relación. Ética desformalizada que surge más bien del *universal práctico material* que brota en el *entre nous*. De esta manera pues, la razón práctica como autoconservación del *ser* y del yo está montada en un *universal* formalmente representado, mientras que el *universal* que esta detrás de un ética desformalizada supera el *universal* como representación y se orienta a un *universal* que en el origen brota del *entre nous*, *entre nous* no alcanzado o impuesto por la empatía autorreferente del yo, sino por la *sensibilidad* diacrónica en que el *otro* irrumpe y manda. Refirámonos, pues, a este mandato diacrónico que surge en el *Decir* como modo de relación, mandato diacrónico que contrasta con la razón práctica formalizada contenida en lo *Dicho*.

En el *Decir* pues, como modo de relación, la primer palabra rompe, desde la diacronía del fluir temporal en que se escucha, la clausura de la conciencia intencional. Al *Decir*, como modo de relación en Levinas, le corresponde la experiencia de la trascendencia desde el fluir temporal dado en la vivencia sensible por la irrupción del *Otro* que pasa. *Decir*, lenguaje de la apertura del yo, equivocidad enigmática del *como-si* ante la irrupción y exceso del *Infinito*.<sup>1066</sup> *Decir*, modo de contacto del *rostro* del *otro* a una conciencia no-objetivante desde la desproporción del *Infinito*, palabra que es encuentro, comunicación y exigencia. Al *Decir*

---

<sup>1065</sup> Como ya hemos dicho en este mismo capítulo cuando estudiábamos el tema de *Kant y el problema del otro como prójimo*, hay un otro modo de entender la *sensibilidad* en el *encuentro* con el *otro*, que como un mero dato empírico carece de la formalidad universal y especulativa. La *pasividad* y *diacronía* que Levinas encuentra en el contacto con el *otro* a través de la *sensación*, abre a un modo práctico de entender *lo universal* más allá de la formalidad autónoma de la razón solipsista y especulativa. La *sensibilidad pasiva* y *diacrónica* abre al *universal* del *entre nous*. Lo *universal*, decíamos, no es patrimonio de la representación.

<sup>1066</sup> La equivocidad enigmática del *como-si* es para nosotros *huella* en el yo de la presencia ausente del *Infinito*. Este tema lo hemos desarrollado ya en la última parte del primer capítulo.

como modo de relación en Levinas la corresponde pues, la equivocidad enigmática del *como-si* y la comunicación que es compromiso, exceso y ética en la primer palabra. Es este exceso del *Infinito* que rompe la sincronía, lo que permite en Levinas una ética desformalizada, al transferirse al *rostro* del *otro* las implicaciones fenomenológicas del *Infinito*. El *otro* desde la idea de *Infinito* aparece como *illeidad*, estableciendo en el encuentro una relación desformalizada en la diacronía, desformalización que en la relación ética se manifiesta como exigencia pasiva más allá de toda autonomía. Al *Decir* como modo de relación dada desde el *otro* le corresponde pues exceso y ética.

El roce del *otro* como *Infinito* donde se fundamenta la *práxis* del *Decir ético*, es *llamado* que urge y atrapa, exigiendo, en su pasividad, una respuesta<sup>1067</sup> que supone la diacronía en el modo de relación. Diacronía del encuentro desde donde Levinas propone una ética desformalizada, ética en donde la exigencia no surge del cálculo razonable y estratégico de un imperativo surgido de la actividad autónoma del sí-mismo, sino de la pasividad exigente de la escucha ante el encuentro del *otro* que ordena heterónomamente al yo, antes de cualquier justificación formal sincrónicamente construida. El *encuentro* con el *otro* desde la vivencia sensible en el *espacio* abierto por la diacronía del tiempo desde la idea de *Infinito*, encamina pues al yo a un imperativo desformalizado. La *substitución* y *expiación*, ideas éticas de la tradición religiosa en la que Levinas es formado, se aproximan, mas allá de la interpretación cristiana que de ellas hacen Kant, Husserl y Heidegger, a la idea fenomenológica de una ética que desde la diacronía y pasividad, brota del *otro* y no del sí-mismo.

El *Decir ético* describe en Levinas la "racionalidad" dada en la relación de encuentro.<sup>1068</sup> La idea de *Infinito* o idea de *Dios* como alteridad, desde la desproporción en la que irrumpe como punto de partida fenomenológico, permite a Levinas proponer el modo de relación dada con el *otro* más allá del *ser* y del objeto, modo de relación que superando el trato onto-epistemológico de la sincronía y la representación, y la razón práctica implícita a la autoconservación del *ser* y del yo que conlleva esta onto-epistemología, propone como

<sup>1067</sup> "El rostro abre el discurso original, cuya primer palabra es una obligación que ninguna «interioridad» permite evitar." Levinas E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 214.(220).

<sup>1068</sup> "El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo –aunque sea como rechazo del saludo-. Aquí la percepción no se proyecta hacia el horizonte -campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad– para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar. Aquí se relaciona con el individuo puro, con el ente en cuanto tal". Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 1993, p.19.(18).

nuevo punto de partida en el trato exigente con el *otro*, una relación ética situada mas allá de toda representación y de toda autonomía formal, ética que surge de la vivencia sensible en el trato y contacto pasivo con el *otro*. Mandato que por las condiciones en las que se da desde la idea de *Infinito*, es diacrónico porque se da en otro tiempo:

“Mais la relation avec un passé d'en deçà tout présent et tout re-présentable - car n'appartenant pas à l'ordre de la présence - est incluse dans l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres...”<sup>1069</sup>

De esta manera al concretizarse la idea de *Infinito* en el encuentro del *otro* como *rostro* o *illeidad*, la relación con un pasado al margen de todo presente se da ahora en el *encuentro* responsable con este *otro*, transfiriéndose, a la *responsabilidad*, las implicaciones fenomenológicas de la *diacronía*, surgiendo así el *imperativo desformalizado*, pues la responsabilidad para con el *otro* no puede haber comenzado en la construcción formal de una decisión propia. La diacronía hace que la decisión brote de más allá de cualquier construcción formal representada, así, en la responsabilidad heterónoma que media en el encuentro se concretiza la idea fenomenológica de la diacronía, surgiendo entonces la “bondad de lo diacrónico”:

“Le non-présent est in-compréhensible de par son immensité ou de par son humilité «superlative» ou, par exemple, de par sa bonté qui est le superlatif même. Le non-présent ici est invisible, séparé (ou saint), et en cela, non-origine, an-anarchique. L'impossibilité de thématiser peut tenir à la bonté du diachronique. Le Bien ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation.”<sup>1070</sup>

---

<sup>1069</sup> “Pero la relación con un pasado al margen de todo presente y todo la re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o las desdichas de los otros...” Levinas E., *De otro modo que ser o más de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p 54.(24).

<sup>1070</sup> “ Lo no-presente es in-comprensible bien por su inmensidad, bien por su humildad «superlativa» o bien, por ejemplo, por su bondad, que es el superlativo mismo. Aquí lo no-presente es invisible, separado (o santo) y, por ello, no-origen, an-árquico. La imposibilidad de conceptuar puede derivarse de la bondad de lo diacrónico. El bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación.” Ibidem. p. 55.(25).

La *in-comprensión* de lo *no-presente* dada desde la inmensidad de la idea *Infinito* es aplicada pues, a la *responsabilidad* que media en el *encuentro*. El mandato de responsabilidad por el *otro* es in-comprensible pues no surge de la recuperación de un formalismo moral representando. Levinas, pues, tensiona en el encuentro responsable y ético, las ideas fenomenológicas de la diacronía y la pasividad descubiertas a partir de la idea de *Infinito*. El *Infinito* abre al *yo*, y desde la diacronía y pasividad en que irrumpe, da las condiciones de la heteronomía ética. En contraste, en Kant, Husserl y Heidegger su razón práctica esta vinculada, al a priori temporal incuestionado de la sincronía del tiempo, a la actividad del *ser* y del objeto, y a la representación formal del entendimiento, aspectos que configuran en el *ser* y en el *yo* la autonomía moral de un acto que justifica, excluye y conserva en el *para-sí*. La heteronomía en el encuentro responsable impone, por el contrario, el *uno-para-el-otro* ético como deposición del *ser* y del *yo*.

Es en esta deposición del *ser* y del *yo* impuesta desde la heteronomía ante el roce pasivo del *otro* dado en la diacronía de un tiempo que pasa, donde Levinas introduce las ideas éticas judías de *substitución* y *expiación*, al ajustarse lo contenido en estas ideas a lo fenomenológicamente expuesto en el encuentro heterónimo con el *otro*:

“...s'écarte ainsi du néant comme de l'être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c'est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre - voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se - accusatif ne dérivant d'aucun nominatif - le fait même de se retrouver en se perdant.”<sup>1071</sup>

De esta manera, la *substitución* y *expiación* en su *uno-para-el-otro* ético hasta el sacrificio y la muerte en el encuentro responsable, significarán fenomenológicamente el vaciamiento del *yo* por la ruptura de su clausura sincrónica. *Substitución* y *expiación* tienen, pues, un sentido ético de responsabilidad en la diacronía pasiva ante el encuentro del *otro*, y

---

<sup>1071</sup> “Del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reecontrarse perdiéndose.” Ibidem p.56.(26).

un sentido fenomenológico de fractura del *ser* y del *yo*, y de ruptura de su razón práctica autorreferente que les lleva a la autoconservación en su respectivo *conatus essendi*:

“Dans l’existence humaine interrompant et dépassant son effort d’être – son *conatus essendi* spinoziste – la vocation d’un exister-pour-autrui plus fort que la menace de la mort: l’aventure existentielle du prochain importe au moi avant la sienne, posant le moi d’emblée comme responsable de l’être d’autrui, responsable c’est-à-dire comme unique et élu, comme un je qui n’est plus n’importe quel individu du genre humain. Tout se passe comme si le surgissement de l’humain dans l’économie de l’être renversait le sens et l’intrigue et le rang philosophique de l’ontologie: l’en-soi de l’être persistant-à-être se dépasse dans la gratuité du hors-de-soi-pour-l’autre, dans le sacrifice ou la possibilité du sacrifice, dans la perspective de la sainteté.”<sup>1072</sup>

En las ideas ético judías de *substitución* y *expiación* Levinas ve reflejado pues, lo que fenomenológicamente entiende por una *ética heterónoma desformalizada* en el encuentro pasivo y diacrónico lleno de sensibilidad, de la subjetividad, ante la irrupción del *otro*:

“ Faut-il aller jusqu’à donner un nom à cette relation de la signification saisie comme subjectivité ? Faut-il prononcer le mot expiation et penser la subjectivité du sujet, l’autrement qu’être comme expiation ? Cela serait peut-être audacieux et prématuré. Du moins peut-on se demander si la subjectivité comme signification, comme l’un-pour-l’autre, ne remonte pas à la vulnérabilité du moi, à l’incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité.”<sup>1073</sup>

---

<sup>1072</sup> “En la existencia humana interrumpiendo y superando su esfuerzo por ser -su *conatus essendi* spinozista-, la vocación de un existir-para-otro es más fuerte que la amenaza de muerte: la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno: responsable, es decir, único y elegido, un sujeto que ya no es un individuo cualquiera del género humano. Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.” Levinas E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, pag. 10.(10-11).

<sup>1073</sup> “¿Es necesario llegar hasta dar un nombre a esa relación de la significación tomada como subjetividad? ¿Es necesario pronunciar la palabra expiación y pensar la subjetividad del sujeto, lo de otro modo que ser como expiación? Quizá esto sería audaz y prematuro, al menos, cabe preguntar si la subjetividad como significación, como el uno-para-el-otro no remonta a la vulnerabilidad del yo, a la sensibilidad incommunicable y no-conceptualizable.” Levinas E., *De otro modo que se o mas allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 58-59.(29-30).

*Substitución y expiación* en la conjugación ético-fenomenológica en la que aparecen, recuperan también en el *Decir ético* y responsable, la *sensibilidad* como apertura de la subjetividad. Ambas serán una aplicación de esta *sensibilidad* no-conceptualizable desarrollada en Levinas a partir de las «síntesis pasivas», al caso concreto de la relación intersubjetiva, suponiéndose, pues, en ellas, la pasividad y la diacronía en la responsabilidad que surge ante la irrupción del *otro*, siendo en esta *sensibilidad pasiva y diacrónica* brotada del roce del *otro*, donde Levinas fundamenta pues, en el *para-el-otro* como razón práctica, un *principio práctico material* con pretensión de universalidad surgido del *entre nous*, tal como ya lo hemos afirmado.

Así pues, la vulnerabilidad fenomenológicamente descubierta en el *ser* del yo desde las «síntesis pasivas» por su dependencia de lo radicalmente *Otro*, se convierte ahora en el encuentro del *rostro* del *otro*, desde la *substitución y expiación*, en vulnerabilidad ética, en una responsabilidad pasivamente recibida hasta el *sacrificio expiatorio*:

“La vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud -que todo ser en su «natural orgullo» sentiría vergüenza en confesar- para «ser golpeado», para «recibir bofetadas». «Presentar la mejilla al que le hiere y se sacia de oprobios», dice admirablemente un texto profético<sup>1074</sup> ...”<sup>1075</sup>

Una vez que hemos visto cómo la *substitución y expiación* como ideas ético religioso-judías se aproximan a lo fenomenológicamente propuesto por Levinas desde la sensibilidad pasividad y diacronía para la relación ética de encuentro, recuperemos algo de lo que se dice de estas ideas en su tradición religiosa, justificando esta paso desde el texto profético de Jeremías aludido por Levinas en esta última cita, pues aunque *substitución y expiación* son términos acuñados por la teología medieval del cristianismo occidental en su idea de *Dios* próxima al *ser*, para referirse a ciertas ideas contenidas en el judaísmo, sin embargo, Levinas se aleja de la interpretación cristiana de estas ideas, y sin dejar la nomenclatura establecida, recupera para la *substitución y expiación* desde su fenomenología y desde su idea de *Dios* como *Infinito*, el sentido ético de encuentro que tiene en su tradición religiosa. La *substitución*

---

<sup>1074</sup> El texto profético aludido, hace referencia a Lamentaciones 3,30. La misma idea se maneja también en Isaías 50,4-7 y 52,13-53,5.

<sup>1075</sup> Levinas E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p.88-89.

y *expiación* aparecen pues, en Levinas, desde otra *tradición* y desde otra idea de *Dios*, en un sentido de heteronomía ética más que de justificación onto-epistemológica.

La vulnerabilidad responsable del yo contenida en los términos *substitución* y *expiación*, expresan la significación del *uno-para-el-otro* de la *subjetividad ética* levinasiana, de esta manera, la sensibilidad diacrónica descubierta desde las «síntesis pasivas», sensibilidad que orienta al yo *ad extra* de sí-mismo, se convierte, en el encuentro responsable con el *otro*, en vulnerabilidad y piel:

“...es por lo que el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel, y por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.”<sup>1076</sup>

La *piel* indica pues, la exterioridad del yo y el punto de partida del movimiento exógeno sea como dependencia o como responsabilidad. La *piel* que volca al yo fuera de sí como exigencia ética, permite la aplicación en el *encuentro* con el *otro* de las ideas ético-religiosas de *expiación* y *substitución*, las cuales implican la carne y la sangre en la respuesta ética. Hay, pues, en la *expiación* y en la *substitución* un sentido de *rescate* y *salvación*, soteriología no de la propia vida en su instinto de conservación, sino más bien sacrificio responsable hasta la *piel* por la vida del *otro*. Los términos que en la *torâh* hebrea se aproximan al modelo soteriológico responsablemente ético como *substitución* y *expiación* por el *otro* en el encuentro, términos que describen, desde las *entrañas de misericordia*<sup>1077</sup> (*ḥēsēd* o *rēḥēm*), una subjetividad fenomenológicamente abierta en la relación intersubjetiva, son los términos: *pôdēh* (redentor), *gô’el* (rescatador) y *kāpār* (expiar) como ya lo hemos dicho. La acción salvífica por el *otro* contenida en estos términos, al ser llevada pues, al ámbito de la relación interpersonal, mitiga el carácter jurídico de compensación pagado a un tercero por la culpa desde la exigencia de una justicia vindicativa, no es la culpa ante un tercero la que vulnera al sí-mismo y lo hace responsable por el *otro* hasta el sacrificio, pues la relación con el *otro* es directa y no necesita de mediaciones, siendo, más bien, la responsabilidad que brota en el

<sup>1076</sup> Levinas E., *Ética e Infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000, p.82.

<sup>1077</sup> Levinas, como hemos ya dicho, utiliza el término bíblico *Rajamin* para describir la vulnerabilidad sensible del sí-mismo por el *otro* más allá de cualquier actitud reflexiva: “Pensamos en el término bíblico *Rajamin*, que se traduce por misericordia pero contiene una referencia a la palabra *Rejem*. –útero-: se trata de una misericordia que viene a ser una emoción de las entrañas maternas” Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998 p.89 Nota 6. La acción de *responsabilidad* por *otro* surgirá pues, de una *afección* en las *entrañas* mismas ante la mirada del *otro* que exige misericordia, y no, como ya hemos dejado claro, por la mirada de un tercero que exige compensación mediante una *justicia vindicativa*.

encuentro la que establece de manera inmediata con el *otro* una relación soteriológica y ética. Aclaremos así, que el vaciamiento de sí hasta el sacrificio en la fenomenología de Levinas, no se da ante un tercero que exige castigo, compensación y muerte, ámbito de la reflexión, del *ser* y de la justicia que arrebatara la vida y víctima al *otro*, modo en el que en el cristianismo occidental se ha interpretado la *substitución* y *expiación* según hemos visto en Husserl Heidegger y Kant.<sup>1078</sup> El vaciamiento de sí como exigencia ética se da más bien, a nuestro entender, en el encuentro *cara-a-cara* con el *otro* en el *estremecimiento* de las *entrañas*, en la misericordia exigente ante la mirada del *otro* dada antes de cualquier decisión surgida del cálculo razonado, estratégico y formal.

A la vulnerabilidad responsable del yo contenida en los términos *substitución* y *expiación*, que expresan la significación del *uno-para-el-otro* como razón práctica material en la ética desformalizada levinasiana contenida en el *Decir ético*, se aproximan pues, los términos *pôdêh gô'el* y *kāpār*, distanciándose así Levinas, por esta aproximación, al modo habitual que la *substitución* y *expiación* se han interpretado en occidente. El primer término que en la *torâh* hebrea se aproxima al modelo soteriológico responsablemente ético ante el encuentro del *otro* contenido en la *substitución* y *expiación*, es el término *pôdêh*, participio activo del verbo *pâdâh*, término que describe la acción salvífica *redentora* de *Dios* como

---

<sup>1078</sup> Ya hemos visto cómo las ideas judías contenidas en la *substitución* y *expiación* tan importantes en la teología redentora del cristianismo occidental, son asimiladas en esta teología basada en una idea de *Dios* que justifica el proceso teleológico construido por el yo (Kant y Husserl), proceso en el que se justificaría, desde estas dos ideas, la victimación del *otro* y la conservación del yo y su proceso, así, la encarnación redentora de Cristo como entrada en la historia de *lo radicalmente otro* para su victimación (1 Cor 1,17), mantiene, desde esta teología y desde su idea de *Dios*, por el sacrificio de Cristo, la permanencia del yo en la teleología de su forma. De esta manera, las ideas de *substitución* y *expiación* se interpretan en esta tradición teológica, desde la autoconservación del yo, como: el *otro* me substituye y expía por mí, afirmándose así la permanencia del yo y no su deposición. Las ideas ético-religiosas de *substitución* y *expiación* contenidas en el sacrificio de Cristo, retomadas por Husserl en el “amor ético” (*Etische Liebe*) desde la tradición teológico-cristiana a la que pertenece, son interpretadas desde la formalidad práctica y universal del yo ideal que busca su permanencia, interpretándose así estas ideas, desde esta formalidad, no como una ruptura del yo en su apertura ética de responsabilidad hacia el *otro*, sino como justificación del aniquilamiento del *otro* para que el yo permanezca. Heidegger, por su parte, desde su analítica existencial del ser-ahí, distingue, como ya hemos visto, en el “procurar por”, modos positivos entre los que se encuentra la *substitución*, interpretando así este término desde su analítica. De esta manera, se substituye al *otro* en el “procurar por”, pero no se toma su lugar en sentido ético, sino más bien el *otro* es echado fuera y se le *substituye* en el “curarse de” en sentido ontológico, se *substituye* para aumentar el *ser* de quien está *substituyendo*, no para menguarlo o abrirlo. Por tanto, en este modo de entender la *substitución*, aquel que es substituido, por su disminución del ser, se convierte en dependiente y dominado respecto aquel que le substituye en el “curarse de”, tal como ya lo hemos visto. Sea pues que el *otro* me substituya, sea que el yo substituya al *otro*, se destaca en Husserl y en Heidegger, desde esta *substitución*, la permanencia del *ser* y del *yo*. De esta manera, la *substitución* en *sentido pasivo* o en *sentido activo* lleva implícito en occidente, la victimación o el dominio del *otro*. En Levinas, por el contrario, esta misma idea desde el *pôdêh*, *gô'el* y *kāpār* de su tradición religiosa, abandona la onto-epistemología que afirma al yo en su ser, y desde un ámbito ético-religioso impone heterónomamente la deposición del *ser* y del *yo*.



modo de relación con su pueblo, acción redentora en la que el *Dios* uno, santo y separado no paga rescate a un tercero,<sup>1079</sup> pues su acción salvífica no se mueve en el terreno de la justicia vindicativa, brotando, mas bien, la acción redentora, del amor (*'ăh<sup>ă</sup>bāh*) y misericordia en el encuentro con su pueblo:

“No por que seáis el mas numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahveh de vosotros y os a elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; si no por el amor (*mē'ăh<sup>ă</sup>b<sup>ă</sup>t*) que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha a sacado Yahveh con mano fuerte (*b<sup>e</sup>yād h<sup>a</sup>zāqāh*) y os a librado (*wăyīp<sup>e</sup>d<sup>e</sup>kā*) de la casa de servidumbre...”<sup>1080</sup>

La cita incluye la acción redentora desde la raíz *pādâh* (*wăyīp<sup>e</sup>d<sup>e</sup>kā* “...os ha librado”), sin pagar precio a alguien, sino por la mano poderosa de Dios (*b<sup>e</sup>yād h<sup>a</sup>zāqāh* “... con mano fuerte”), en una acción nacida del amor y de la entrañas (*mē'ăh<sup>ă</sup>b<sup>ă</sup>t* “... por el amor”). La acción salvífica y redentora del *Dios* santo y separado parte pues, del amor y misericordia como modo de contacto entrañable con su pueblo, y no de una justicia vindicativa exigida por un tercero. Así, en la relación ética de encuentro desde el *pādâh*, el yo es rescate y salvación impuesta pasivamente en el roce entrañable con el *otro* dado desde el amor, estableciéndose con el *otro* una relación soteriológica y ética. El amor (*'ăh<sup>ă</sup>bāh*) que media en la relación, más allá de ser una sensación egoísta sin ningún tipo de fundamentación racional, tal como lo entiende Kant, es, desde la pasividad en que el *otro* irrumpe, el punto de partida del *universal material práctico* y participativo en que se fundamenta una razón práctica que surge y se impone en el *entre nous*. De esta manera, cuando Levinas, desde la *substitución* y *expiación*, habla de *rescate* del *otro* como compromiso ético, debe entenderse lo visto aquí desde el *pādâh*. El *precio* que se paga en el encuentro responsable y ético, es el yo mismo ofrecido en sacrificio redentor, en una ética que no busca la autoconservación formal del yo, sino su deposición ante la mirada indefensa del *otro*, *sufrimiento por el sufrimiento del otro*, vulnerabilidad:

---

<sup>1079</sup> Como ya hemos dicho, el desdoblamiento trinitario de *Dios* en el cristianismo, permite entender, que la acción salvífica y redentora del Hijo como sacrificio y vaciamiento de sí se de bajo la mirada imperturbable del Padre que exige justicia (2 Cor 5, 20-21), introduciéndose así subrepticamente, ideas de compensación en las categorías de una redención que originariamente brota de las entrañas.

<sup>1080</sup> Dt 7,7-8.

“En la sensibilidad «se pone al descubierto», se expone una desnudez mas desnuda que la de la piel que, en tanto forma y belleza, inspira las artes plásticas; desnudez de una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, incluso de manera equívoca en la voluptuosidad, es sufrimiento por el sufrimiento del otro. Al descubierto, abierta como una ciudad que se declara franca ante la llegada del enemigo, la sensibilidad es – más acá de cualquier voluntad, de cualquier acto, de cualquier declaración, de cualquier toma de posición– la vulnerabilidad misma.”<sup>1081</sup>

En la vulnerabilidad pasiva por *otro* dada en el encuentro responsable, en *el sufrimiento por el sufrimiento de otro*, como *expiación* dado en el piel a piel, encontramos la relación soteriológica de rescate contenido en el *pâdâh*, en el que el precio que se paga como redención misericordiosa por *otro*, es el *yo* mismo que se inmola en *substitución* de este *otro*.

El siguiente término que desde la tradición judía se aproxima, más allá del solipsismo onto-epistemológico, a lo contenido en la relación fenomenológica de encuentro en una ética desformalizada brotada del *entre nous*, es el término *gô'ēl*, participio del verbo *gâ'āl*, el cual significa: rescatar, recobrar, recuperar, reclamar, responder de/por, designando en principio desde estos significados, la acción legal por la que un responsable, pariente o sustituto recobra bienes enajenados (Lv 25, 23-25), o libra esclavos o cautivos (Lv 25, 47-48). Sin embargo, no obstante que la acción de rescate restablece una situación jurídica perturbada, el acento aún en el uso profano del verbo *gâ'āl*, no recae en la deuda o culpa del pariente ante un tercero, sino en el sentido de responsabilidad por él establecido desde la *piel*, desde los lazos de parentesco y sangre, describiendo así, también, este término hebreo implícito en la *sustitución* y *expiación* del *Decir ético*, un modo de relación anterior a la justicia ontológica que busca en la substitución del “procurar por” la permanencia del *ser*. El rescate del *otro* desde el término *gô'ēl* se da en el piel a piel, en el “estremecimiento” previo a toda justicia compensatoria y reflexiva:

---

<sup>1081</sup> Levinas E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Editores, Madrid, 1998, p.88.

“Sufrir por otro es tenerlo a cargo, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Cualquier amor u odio hacia el prójimo como actitud reflexiva suponen esta vulnerabilidad previa: misericordia «estremecimiento de las entrañas».”<sup>1082</sup>

*Gâ’al* pues, describe, un modo de relación ético con el *otro* dado desde la sangre y la piel, en una responsabilidad pasiva brotada de la entraña ante el encuentro del *otro*, responsabilidad desformalizada e impuesta, que evidentemente contrasta con la autonomía formal como razón práctica, y que no obstante es presentada, desde la irrupción del *prójimo* como *illeidad*, como *principio material práctico* con pretensión de universalidad cuando Levinas proclama a la ética como filosofía primera.

Finalmente el tercer término que desde la tradición hebrea se aproxima a lo descrito en la relación fenomenológica responsablemente ética contenida en la *substitución y expiación*, en una responsabilidad ante el encuentro del *otro* que desde la diacronía y pasividad, es llevada hasta la ofrenda y el sacrificio como deposición de un yo otrora acostumbrado a su autonservación, es el término *kāpār*. Término que de entre sus múltiples sentidos hemos destacado ya, en el capítulo tercero, su sentido sacrificial desde el constructo “chivo expiatorio”<sup>1083</sup> (*’ēyl hăkīpūrīm*), constructo desde el que hicimos referencia al *sacrificio expiatorio* descrito en detalle en Lv 16, sacrificio en el cual hemos reconocido en la víctima inmolada por el pecado de *otro*, el sentido ético del sacrificio del sí-mismo hasta jugarse la vida de manera responsable por el *otro*, sentido este último descrito en el *siervo de Dios* (*’ăb<sup>e</sup>dī*) de la tradición profética (53, 1-12) a la que Levinas, como hemos visto, hace referencia. De esta manera, el asumir por las culpas del *otro* dado en el *sacrificio expiatorio* es completamente transformado en Isaías 53, 1-12, pues quien carga con las culpas del *otro* en una radicalización de la responsabilidad por él, ya no es un “macho cabrío” sino el *siervo de Dios*. El asumir cargando por las culpas del *otro* indicado para el “chivo expiatorio” en el texto de Levítico,<sup>1084</sup> se convierte ahora en el *ebed* de Isaías en un asumir pasivo y responsable por las culpas del *otro*, incluyéndose en el sacrificio el vaciamiento de sí, y en la expiación la substitución del *otro*. *Expiación y substitución* que desde este contexto litúrgico-cultural son transferidas, por Levinas, para explicar la responsabilidad ética en un encuentro

---

<sup>1082</sup> Ibidem p. 89.

<sup>1083</sup> Nm 5,8 .

<sup>1084</sup> Lv 16, 21.

fenomenológicamente desformalizado, en una responsabilidad que desde el “como cordero al degüello era llevado”, se impone pasivamente y compromete hasta la *piel* desde una *vulnerabilidad-por-otro* como herida ética. Vulnerabilidad responsable por *otro* como herida ética desde donde Levinas propone, por la ofrenda y sacrificio, la deposición del yo y la asunción de la *subjetividad del sujeto*, en un *yo ético* que ante el encuentro del *otro* como *illeidad* es constituido completamente distinto al sujeto, pues no surge este yo de una actividad autoreflexiva del sí-mismo en la sincronía de sí dentro el *ser*, sino de la pasividad originaria ante la irrupción del *otro* dada en la diacronía, antes de todo *ser* y de toda flexión del yo sobre sí-mismo, describiendo, así, Levinas, desde la *piel* y desde el desnudamiento franco, sensible y vulnerable, la *subjetividad del sujeto* limpia de cualquier conjunción ontológica:

”Al descubierto en la franqueza en la que mucho después la veracidad se fundamentará y, de esta manera, fuera de cualquier presentación temática: he ahí la subjetividad del sujeto limpia de conjunciones ontológicas, subjetividad de un sujeto anterior a la *esencia*: juventud. Pero juventud que no significa simplemente inacabamiento de un destino recientemente emprendido, posibilidad que apela a la *esencia*. Juventud que el filósofo ama: lo «antes del ser», lo «de otro modo que ser».”<sup>1085</sup>

Juventud de la *subjetividad del sujeto* investida originariamente, antes del envejecimiento del yo en el *ser*, de una responsabilidad por *otro* hasta el sacrificio como razón práctica material con pretensión de universalidad que brota del roce pasivo ante la irrupción del *otro*. Responsabilidad por *otro* hasta la ofrenda desde donde Levinas recupera, por la herida ética, la corporalidad del yo desde la sensibilidad pasiva como punto de encuentro, siendo la *encarnación*, desde la *substitución* y *expiación* visitas, vulnerabilidad y herida por *otro*:

“Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la de-stitution du Moi c’est la modalité même du dés-interessement en guise de vie corporelle vouée à l’expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant: un soi malgré soi, dans l’incarnation comme

---

<sup>1085</sup> Levinas E., *El Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 90.

possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme."<sup>1086</sup>

*Encarnación de la subjetividad del sujeto* que no es una *materialización* o entrada en las relaciones de contacto establecidas previamente por una conciencia, sino más bien *encarnación* como antecendencia de la carne y de la sangre sobre la conciencia, como inmediatez del contacto ético impuesto por el *otro* en la sensibilidad entrañable y pasiva del *yo*:

“Le sujet dit incarné ne résulte pas d'une matérialisation, d'une entrée dans l'espace et dans les rapports de contact et d'argent qu'aurait accomplis une conscience - c'est-à-dire une conscience de soi, prémunie contre toute atteinte et préalablement non spatiale. C'est parce que la subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification - et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme *Dit* dans le système du synchronisme – dans le système linguistique - que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau.”<sup>1087</sup>

Es pues éste, el “yo ético” como *subjetividad* descrito ya en el capítulo tercero, el cual surge pasivamente desde la irrupción diacrónica del *otro*, “yo ético” con el que este *otro* establece una ética heterónoma desformalizada impuesta desde el llamado, ética que como razón práctica no es construida ya desde la representación del yo, sino en el roce diacrónico que brota del *entre nous*, roce responsable que llama al yo a ofrecerse por el *otro* en *sacrificio expiatorio* (*'ēyl hăkīpūrīm*).

---

<sup>1086</sup> “El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la des-titución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo.” Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 104.(86).

<sup>1087</sup> “El sujeto llamado encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro del espacio y las relaciones de contacto y de dinero que habría realizado una conciencia; esto es, una conciencia de sí, provista contra todo ataque y previamente no espacial. Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación– y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.” Ibidem p.136.(124).

En resumen, una ética desformalizada como modo de relación en le *Decir* ante la irrupción del *otro* como *illeidad* implica, pues, un yo que como *subjetividad* no esta clausurado en sí-mismo, sino abierto por el exceso del *Infinito*, implica un modo distinto de temporalización del tiempo, temporalización que como diacronía ante la irrupción del *otro* como *rostro*, rompe la sincronía y su forma, e impone un nuevo modo de relación en el *encuentro*, encuentro con el *otro* como *prójimo* desde donde es constituida la *subjetividad del sujeto*, encuentro no dado, por tanto, desde la re-presentación panóptica del yo sino desde el roce del *otro* en la vivencia sensible de la escucha. Roce del *otro* dado en la desformalización del tiempo en un «ahora» puntual que pasa, diacronía desformalizada de la sensación que permite la inmediatez en el encuentro y la anterioridad de este encuentro respecto de la mediatización tematizadora construida sincrónicamente por el *ser* y el *yo*. Desformalización del tiempo que desde la sensación pasiva ante la irrupción del llamado del *otro* se convierte en responsabilidad por *otro* y mandato, en un modo de relación surgido desde el *otro* más allá de toda forma y de toda razón práctica autónoma. Primer contacto impuesto por el *prójimo* desde la *sensibilidad* pasiva de la entraña (*rehem*), que no por no darse en la sincronía de la re-presentación queda fuera de lo racional. Racionalidad del encuentro responsable con el *otro* al que no se ajustan las categorías vigentes surgidas de la sincronía y la representación, las cuales refuerzan la clausura y cerrazón en que se mueve el sujeto moderno. Racionalidad del *encuentro pasivo* que es búsqueda de un nuevo modo de decir *lo racional*, o al menos de decir lo que la racionalidad vigente ha deja fuera o no alcanza explicar. Racionalidad del encuentro heterónimo y ético que es *exposición* y *substitución*, sacrificio y ofrenda por el *otro* antes que instinto de conservación. Antecedencia de la responsabilidad por *otro* que es crítica y demolición de la onto-epistemología y de su razón práctica autónoma y formal, proponiéndose, desde esta antecedencia, un nuevo modo de entender la pretensión de universalidad implícita a esta heteronomía, al surgir esta pretensión, no de un universal formal que brota de la representación, sino más bien, de un *universal* que surge del *entre nous* como *principio material práctico*. Todo esto implica la desformalización ética levinasiana propuesta desde lo idea de *Infinito* ante la irrupción del *otro* que llama, implica pues, un modo de relación nuevo desde la diacronía para el trato con el *otro*. Un modo de contacto con este *otro* impuesto, no desde la actividad de la forma, sino desde la sensibilidad pasiva, primer contacto que al estar liberado de la tematización onto-epistemológica, se manifiesta como responsabilidad ética, en una ética que al surgir del

encuentro piel a piel con el *otro* se impone, desde la heteronomía, como un principio material práctico con pretensión de universalidad surgido del *entre nous*, principio que Levinas explica como sujeción al *otro* en las ideas de *substitución* y *expiación*, ideas surgidas de su tradición religiosa desde el *pôdēh*, el *gô'el* y el *kāpār* ya estudiados. Evidentemente esta desformalización ética propuesta por Levinas lleva implícito un otro modo de entender al yo más allá del sujeto y su instinto de conservación, un «otro modo que ser», proponiendo así, Levinas, desde esta desformalización como superación del inter-ese, una *subjetividad ética* objeto de estudio de esta tesis, recuperando Levinas en ella, desde un otro humanismo, lo mejor de lo humano, devolviendo así, al hombre, su responsabilidad irrecusable por el *otro*.

Así pues, una vez que hemos desarrollado el tema del *otro* en Kant, Husserl, Heidegger y Levinas, teniendo como transfondo de este desarrollo la presentación previa en cada uno de ellos de su idea de *Dios*, por la proximidad establecida desde la fenomenología levinasiana ente *Infinito* y *rostro*, hemos pasado, en la última parte de este apartado, a la presentación de la *razón práctica* implícita a cada una de estas filosofías, concluyendo así, la totalidad de los temas a tratar en esta tesis doctoral. De esta manera, si la idea de *Dios* ha sido determinada en los tres primeros autores mencionados desde la actividad tematizadora y representacional del *ser* y del *yo*, apareciendo el *otro*, desde los supuestos filosóficos particulares de cada uno de ellos, en la inmanencia de la sincronía, entonces la *razón práctica* que determina la relación con un *otro* que aparece como *prójimo* (en sentido kantiano), como “alter ego” o como “ser-ahí-con”, es una razón práctica formal y autorreferente, razón práctica que nacida del *ser* y el *yo* busca la autoconservación en el *conatus essendi*. Por el contrario Levinas, desde la idea de *Infinito* y su exceso que rompe la sincronía tematizadora de la re-presentación, permite que el *otro* aparezca en la diacronía del encuentro, estableciéndose, entonces, desde un *otro* que aparece como *Illeidad*, como *rostro* o como *prójimo* (*rē'ā*), una *razón práctica* que más allá de la autonomía de la forma, se impone en la heteronomía del mandato desde la sensación como *sustitución expiatoria*, en una deposición del yo, tal como lo hemos visto. Después de agotar este último tema, queda ya sólo pasar a las conclusiones generales de esta tesis, intentando abarcar en ello los cuatro capítulos que la conforman.

## CONCLUSIÓN

Llegamos en la conclusión del apartado sobre la ética, al final de esta tesis doctoral titulada propiamente: “*La subjetividad ética levinasiana y su crítica al sujeto moderno*”, desarrollando a la largo de ella y desde la propuesta fenomenológica levinasiana, una *crítica* al modo autorreferente de pensarse el yo en Occidente, y una crítica al modo egoísta de relación establecido por este yo emanado de la modernidad. Así, hemos criticado en el primer capítulo de esta tesis, desde el *Decir* como modo de relación, el modo monológico de comunicación dado en el yo moderno, al unir éste, en la palabra autorreferente de lo *Dicho: ser*, tematización y sincronía del tiempo. En el *Decir* abierto en la subjetividad desde la idea de *Infinito*, Levinas se lanza desde la diacronía, a una reflexión profunda sobre el lenguaje o el modo en que se dice el no-fenómeno, de esta manera, cuando Levinas propone nuevos ámbitos en la conciencia descubiertos por la irrupción de la idea de *Infinito*, hace surgir también, más allá de la *mención pura* que encierra la correlación noético–noemática, las condiciones de posibilidad en la conciencia como *vigilia*, del lenguaje indirecto, lenguaje desde donde practicará de manera sistemática el exceso en la argumentación. La tesis toca pues y deja abierto para estudios posteriores, desde el *Decir*, la importancia de la significatividad enigmática del como-si para la argumentación filosófica. De hecho, desde el estudio que hicimos sobre la importancia de la tensión semántica en la frase o el discurso para referirnos a la excedencia del referente levinasiano como *Infinito*, introducimos desde esta fenomenología de la *alteridad* como no-fenómeno, la relación dada entre *discurso especulativo* y *discurso religioso*, justificando así, en el pensamiento de Levinas, la presencia de *lo judío* como aquello que *tensa* su discurso filosófico, permitiendo el paso de lo *Dicho* al *Decir*, quedando así, planteada, desde *lo hebreo* que se introduce al discurso fenomenológico por el agotamiento de la tradición occidental del pensamiento, la búsqueda de un nuevo *locus enuntiationis* para la filosofía, “lugar de enunciación” que abre un nuevo método para el filosofar: *el método fenomenológico de descentración creativa*, enseñándonos así, Levinas, a situarnos en otro lugar, quizá el nuestro, latinoamérica, para así ensanchar las posibilidades del pensamiento. No obstante, queda como tarea a los filósofos saber *tensar* al discurso filosófico, realidades que por los límites mismos impuestos al pensamiento, lo “racional”, tal como se ha entendido en occidente, ha sido incapaz de iluminar, Levinas así lo hizo, recuperando para lo racional el encuentro y trato con el otro desde una subjetividad



ética, introduciendo y tensando al discurso racional realidades y términos que desde su tradición religiosa explican el encuentro fenomenológicamente como *substitución* y *expiación*. La búsqueda de un nuevo lugar de enunciación para la filosofía, es la búsqueda de una *tradición* distinta a la occidental y a su racionalidad implícita, tradición desde la cual hay que extraer ideas y términos que expliquen de manera distinta, realidades dejadas fuera por lo “racional”, y aún, el trabajo más difícil, *tensar* lo descubierto al pensamiento universal, sólo así se logra para la filosofía el *método fenomenológico de des-centración creativa*.

Al seguimiento en Levinas de este nuevo método de filosofar desde otro lugar de enunciación, corresponde la totalidad del capítulo segundo de esta tesis, en él hemos analizado, para una “fenomenología de la alteridad” propuesta desde el exceso del *Infinito* desde donde surgirá una subjetividad pasiva y ética, lo que su tradición religiosa propone para la idea de *Dios* como *ʾēlōhîm – yhw̄h* y para la idea del *otro* como *pānîm* o *rostro*, ideas que en su tradición religiosa se configuran para el pensamiento, completamente distinto al modo como surgen para la filosofía en occidente, aproximándose estas ideas desde este otro modo de configurarse, a lo propuesto por Levinas en su fenomenología para la idea de *Infinito*, lográndose así, la *tensión* propuesta como clave interpretativa. Hacíamos también en este capítulo un seguimiento de los distintos nombres de *Dios* descritos en la *torâh*, poniendo énfasis de entre ellos, en el de *ʾēlōhîm* con el que abre el pasaje que contiene la idea judía de la *creatio* en Gn 1,1, destacándose así, en la interpretación que hacíamos de ella, la antecendencia de la idea de *Dios* como separación antes de la construcción de cualquier totalidad creada, siendo esto el presupuesto religioso de la dependencia dada en su filosofía, de la subjetividad respecto de lo radicalmente *Otro*, concluíamos entonces, desde esta idea judía, que la *nada* del *yo* y del *ser* es lo *radicalmente Otro*, *Otro* del cual ellos dependen, aproximándose así Levinas, para la subjetividad, desde la idea de *Dios* contenida en la creación de su tradición religiosa, a lo descubierto fenomenológicamente para el *yo* desde las «síntesis pasivas». En la idea de *Dios* contenida en el tetragrámaton (*yhw̄h*) revelado a Moisés en Ex 3,1–13, descubríamos desde el verbo *hāyāh* que sustenta y está detrás de la revelación de este nombre divino, un modo distinto de temporalización del tiempo, temporalización que dista mucho al modo en que la idea de *Dios* es encasillada dentro de la sincronía onto-epistemológica del *ser* en occidente. Este modo de temporalización del tiempo contenido en el verbo *hāyāh* que está detrás del *yhw̄h* como nombre divino, se aproxima a la diacronía en que irrumpe la idea fenomenológica del *Infinito*, comenzándose

así a delinear en Levinas ya desde su tradición religiosa para la subjetividad pasivamente constituida, un otro modo de relación más allá de la representación sincrónica de la forma, modo de relación con el *otro* que nosotros hemos llamado encuentro. Desde la idea de *Dios* y su excedencia, Levinas se lanzará pues a describir en la subjetividad la racionalidad del *encuentro*, completamente distinta a la del *ser* y del objeto.

Por otro lado, siguiendo con esta *des-centración* creativa como método filosófico, y estando aún situados en este nuevo lugar de enunciación para la filosofía, como lo es la tradición religiosa judía de Levinas, descubrimos en la proximidad que la *torâh* establece entre la idea de *Dios* y el *pānîm*, el antecedente religioso de la proximidad que Levinas propone entre *Infinito* y *rostro*, y por ende de la transferencia de los contenidos fenomenológicos de este *Infinito* al *otro*, transferencia que describe la racionalidad propia del encuentro de este *otro* con la subjetividad ética. En este sentido, el texto de Gn 32,23-31 nos resulta emblemático, al fundirse en el *p<sup>o</sup>nî'ēl* con el Jacob llama al lugar de encuentro con *yhwh*, la idea de *Dios* y la idea del *otro* como *rostro*. *Otro* como *rostro* que recuperamos en el capítulo cuarto, al contrastarlo, desde su proximidad con la idea de *Infinito*, con el “alter ego”, con el ser-ahí-con y con el *otro* entendido como *prójimo* de la tradición kantiana. El tema de *Dios* y el tema del *otro* desde donde la subjetividad es éticamente constituida, se presentan pues, en esta tesis, entrelazados. La novedad del segundo capítulo desde el nuevo lugar de enunciación propuesto para la filosofía, es pues el *entrelazamiento tensional* dado en la fenomenología levinasiana entre *discurso racional* y *discurso religioso*, entrelazamiento en el que “lo judío” en su contacto con lo “racional occidental” es influencia que lo modifica y lo abre a aspectos y realidades que el pensamiento filosófico no había tomado suficientemente en cuenta. Fenomenología y tradición religiosa en Levinas, están abocadas a pensar, para la constitución de la subjetividad, en la relación de encuentro con el *otro* como *rostro* desde la alteridad abierta en el pensamiento por la irrupción del *Infinito*, y esto desde el *entrelazamiento tensional* dado entre ambas, y supuesto a lo largo de toda esta investigación doctoral. Esta tesis deja pues abierto para estudios posteriores, la consideración, siempre *tensional*, del elemento judío en el pensamiento filosófico de Levinas, encontrando nuestro autor en su tradición religiosa aproximaciones y sugerencias que después son consolidadas en su pensamiento fenomenológico, sobre todo en relación a la racionalidad dada en el encuentro pasivo y ético.

En el capítulo tercero, una vez constatada la posibilidad de una fenomenología de la *alteridad* abierta desde la excedencia de la idea de *Infinito*, excedencia que es transferida al *rostro* del *otro* como *pānîm*, analizámos cómo desde este «otro modo que ser» se determina la *subjetividad*, pues la irrupción del *Infinito* y la posibilidad del encuentro modifican la clausura sincrónica del sujeto, estableciéndose así una nueva hipóstasis del yo desde la sensibilidad diacrónica y pasiva ante la irrupción del *Otro*, sensibilidad diacrónica y pasiva que se impone previamente a la representación formal de sí en que se piensa el yo, y que rescata, en este yo, la responsabilidad ética por el *otro* nacida del estremecimiento de las entrañas (*rehem*), antes que la constitución onto-epistemológica del sujeto. Levinas rescata en el yo, desde una reflexión profunda acerca de la diacronía temporal como tiempo del *otro*, dimensiones no tomadas en cuenta por lo “racional occidental”, recuperando en ese yo la sensibilidad éticamente responsable por el prójimo. Se delinea ya aquí una ética heterónoma nacida del roce sensible del *otro*, ética diacrónica que contrasta con la razón práctica formal y autónoma que brota de la sincronía representacional del *ser* y del yo, y que en lugar de buscar la autovonservación de sí, mueve al yo a su depocisión y ofrenda en sacrificio expiatorio (*kāpār*) por el *otro*, tema éste, de la ética diacrónica, tratado también en el último capítulo, desde el que propusimos como razón práctica en la fenomenología de Levinas, un *principio material práctico* brotado del *entre nous*. La propuesta fenomenológica levinasiana sobre la determinación pasiva de la *subjetividad*, nos da pues la posibilidad de pensar al yo «de otro modo», así mismo también su trato y encuentro con un *otro* que al quedar fuera de la sincronía, no se presenta como “alter ego” o “ser-ahí-con”, si no como *rostro*, *rostro* que nos permite pensar de un “otro modo” la ética mas allá de la autonomía formal, como lo hemos visto en el último apartado del cuarto capítulo.

Estas son pues, a manera de conclusión, algunas de las metas alcanzadas y de las posibilidades abiertas en esta tesis doctoral, tesis doctoral que como trabajo de investigación siempre es perfectible.

# BIBLIOGRAFÍA

## BIBLIOGRAFIA DE EMMANUEL LEVINAS<sup>1088</sup>

### A) Libros:

*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin, Paris, 1963. Trad. al español: *La Teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

*De l'évasion* (1935), Fata Morgan, Montpellier, 1982.

*De l'existence à l'existant* (1947), Vrin Paris, 1977. Trad. al español: *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000.

*Le Temps et l'autre* (1948), Fata Morgan, Montpellier, 1979. Trad. al español: *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Vrin, Paris, 1988. Trad. al español: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005.

*Liberté et commandement* (1953), Fata Morgan, Montpellier, 1994, Trad. al español: *Libertad y mandamiento en La huella del Otro*, Taurus, México, 2000.

*Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* (1961), Martinus Nijhoff, La Haye, 1961; reimpresión en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, 1990. Trad. española: *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977.

*Difficile liberté essais sur le judaïsme* (1963), Albin Michel, Paris, 1963. Trad. española: *Difícil Libertad ensayo sobre el judaísmo*, Caparrós Editores, Madrid, 2004.

---

<sup>1088</sup> Los libros de Levinas son enlistados en orden cronológico, indicando después de enunciado el título, el año de su aparición. Al final, si la hay, se indica también la traducción al español.

*Humanisme de l'autre homme* (1972), Fata Morgan, Montpellier, 1972; reimpresión en Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1987. Trad. española: *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) Martinus Nijhoff, 1974; reimpresión en Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1991. Trad. española: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

*Sur Maurice Blanchot* (1976), Fata Morgan, Montpellier (1976), Trad. española: *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta Editorial, Madrid, 2000.

*Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), Minuit, Paris, 1977. Trad. española: *De lo sagrado a lo Santo*, Riopiedras, Barcelona, 1997.

*De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin, Paris, 1982. Trad. española: *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

*Éthique et infini* (1982), Fayard, Paris, 1982; reimpresión en Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1984. Trad. española: *Ética e infinito*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2000.

*Hors sujet* (1987), Fata Morgan, Montpellier, 1987; reimpresión en Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1997, Trad. española: *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002.

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), Grasset, Paris, 1991; reimpresión en Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1993. Trad. española: *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

*Dieu, la mort et le temps* (1993), Grasset, Paris, 1993. Trad. española: *Dios la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994.

## B) Artículos<sup>1089</sup>

“Sur les ideen de M.E. Husserl” (1929) en *Revue philosophique de la france et de l'étranger*, mars-avril 1929, pp. 230-265.

“Martin Heidegger et l'ontologie” (1932) en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, pp. 53-76. Trad. española “Martín Heidegger y la ontología” en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, pp. 93-121.

“L'actualité de Maimonide” (1935) en *Paix et droit*, 1935, nº 4, pp. 6-7.

“L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain” (1938), en *Paix et droit*, 1938, nº 5, pp. 3-4.

“Existentialisme et antisémitisme” (1947) en *Les cahiers de l'alliance israélite universelle*, nº 14/15, juin-juillet, 1947, pp. 2-3.

“La réalité et son ombre” (1948) en *Les temps modernes*, nº 38, novembre, 1948, pp. 771-789. Trad. al español: “La realidad y su sombra” en *Emmanuel Levinas. La realidad y su sombra*, Trotta, Madrid, 2001 pp. 41-63.

“La Transcendance des mots” (1949) en *Les temps modernes*, nº 4, juin, 1949, pp. 1090-1095.

“L'ontologie est-elle fondamentale?” (1951) en *Reveu de métaphysique et de morale*, janvier-mars, 1951, pp. 88-98. Trad. al español: “¿Es fundamental la ontología?” en *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993 pp. 11-24.

“Liberté et commandement” (1953) en *Reveu de métaphysique et morale*, juillet-septembre, 1953, pp. 264-272; reimpression: Fata Morgan, Montpellier, 1994. Trad. al español: “Libertad y mandato”, en *Emmanuel Levinas. La realidad y su sombra*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 67-84.

---

<sup>1089</sup> Los artículos también están ordenados cronológicamente, indicándose cuando sea oportuno la obra de Levinas en la que han sido integrados, o si la hay su traducción al español.

“Le moi et la totalité” (1954), en *Reveu de métaphsique et de morale*, octobre–décembre, 1954, pp. 353-373. Trad. española: “El yo y la totalidad” en *Entre nosotros ensayos para pensar en el otro*, Pre–textos, Valencia, 1993, pp. 25-53.

“Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne” (1965), en *Revue de théologie et de philosophie*, 1965, nº 4, pp. 208-221. Trad. al español: “Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno”, en *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002, pp. 63-78.

“La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain” (1968), en *Martin Buber l’homme et le philosophe*, (editado por: Centre National des Hautes Etudes Juvies), Bruxelles, Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles, 1968, pp. 43-58. Trad al español: “El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo”, en *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002, pp. 20-55.

“Idéologie et idéalisme” (1973), en *Archivo di filosofía*, 1973, nº 2-3, pp. 135-145. Trad. Española: “Ideología e Ideliasmo en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 19-32.

“Dieu et la philosophie” (1975), en *Le nouveau commerce*, nº 30-31, 1975, pp. 97-128. Trad. Española: “Dios y la filosofía” en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 85-115.

## BIBLIOGRAFIA SOBRE LEVINAS<sup>1090</sup>

### A) Libros

Antich J., *El rostro de l' altre*, E. Climent, Valencia, 1993

Chalier C., *Judaïsme et altérité*, Verdier, Paris, 1982.

Charlier C., *La trace de l'infini Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002. Trad española: *La huella del Infinito Emmanuel Levinas y la fuente hebreaica*, Herder, Barcelona, 2004.

Charlier C., *Pour une morale au-delà du savoir (Kant et Levinas)*, Albin Michel, Paris, 1998. Trad española: *Por una moral más allá del saber Kant y Levinas*, Caparrós Editores, Madrid, 2002.

Charlier C., *Levinas, l'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993. Trad española: *Levinas, la utopía de lo humano*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1995.

Cohen R., (ed) *Face to face with Levinas*, State University of New York, Albany, 1986.

Critchley S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992.

Davies P., *Experience and Distance: Heidegger, Blanchot, Levinas*, State University of New York, Albany, 2002.

Derrida J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d' Emmanuel Lévinas» en *L' Ecriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 117-128. Trad española: *La escritura y la diferencia*, Anthoropos, Barcelona, 1989, pp.107-210.

Feron E., *De l'idée de transcendance à la question du langage : l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992.

---

<sup>1090</sup> Las obras se enuncian alfabéticamente indicando, si es que la hay, su correspondiente traducción al español. Lo mismo sucederá con los artículos que vienen a continuación.



- Forthomme B., *Une philosophie de la transcendance: La métaphysique d' Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris, 1979.
- Funk R., *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas*, Albert, Freiburg/München, 1989.
- Gibbs., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992.
- Libertson J., *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, La Haya, Nijhoff, 1982.
- Llewelyn J., *Emmanuel Levinas The genealogy of ethics*, Routledge, Londres, 1995. Trad. Española: *Emmanuel Levinas La genealogía de la ética*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1999.
- Peñalver P., *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1979.
- Peperzak, A., *To the Other : An Introduction to the Philosophy of Emmanue Levinas*, West Lafayette, Indian, Purdue University Press, 1993.
- Petrosino S.- Rolland J., *La vérité nomade : introduction à Emmanuel Levinas*, La Découvert, Paris, 1984.
- Poirié R., *Emmanuel Levinas Qui êtes vous?* , La Manufacture, Lyon, 1987.
- Quadrino A., *Enigma della prossimitá. Tempo e alteritá nel pensiero di E. Levinas*, Janna, Roma, 1987.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

Vazquez Moro U., *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Ed. Univ. Comillas, Madrid, 1982.

Wyschogrod E., *Emmanuel Levinas : The problem of Ethical Metaphysics*, Nijhoff, La Haya, 1978.

## **B) Artículos**

Aubay F., «Conscience, immanence et non-présence : E. Levinas lecteur de Husserl (I)», *Alter*, 1993, vol 1, pp 297-318.

Bernasconi R., «Levinas Face to Face – with Hegel», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1982, vol. 13, pp. 267-76.

Bernasconi R., «Hegel and Levinas : The Possibility of Forgiveness and Reconciliation», *Archivo di Filosofia*, 1986, vol. 54, pp 325-46.

Bernasconi R.-Wood D., «The Provocation of Levinas : Rethinking the Other», *Warwick Studies in Philosophy and Literature*, Routledge, Londres, 1988.

Blourde S.–Simon R., «Ethique et morale chez Emmanuel Levinas» en *Le Suplement*, 160 (1987), pp. 123-150.

Boer de T., «Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger», *Archivo di Filosofia*, 1985, vol. 53, pp. 192 -215.

Colomer Ferrándiz F., «La antropología de Emmanuel Levinas» en *Cuadernos de Realidades Sociales* 25/26 (1985), pp. 123 – 166.

Chanter T., «The Question of Death : The Time of the I and the Time of the Other», *Irish Philosophical Journal*, 1987, vol. 4, pp. 94-119.

- Ciaramelli F., «Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas» en *Revue Philosophique de Louvain*, 1983, vol. 52, pp 580-99.
- Gavira Alvarez O., «L'idée de création chez Lévinas : une archéologie du sens» en *Revue Philosophique de Louvain* (1974), pp.509-538.
- Gonzalez G. – Arnaiz R.,« ¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Levinas», en *Anales del seminario de Metafísica*, 19 (1984), pp. 215-228.
- Gonzalez G. – Arnaiz R.,«La pasión por 'lo humano' como posibilidad ética» en *Moralia*,I (1986) pp 65-82.
- Gonzalez G – Arnaiz R., «De la ética como filosofía primera a una filosofía de la subjetividad en E. Levinas» en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 7 (1989), pp. 325-341.
- Greisch J., «L'être, l'autre, l'étranger» *Cahiers de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses*, 187, n°1, pp. 127-51.
- Lingis A., «Phenomenology of the Face and Carnal Intimacy» en *Libido: The French Existential theories*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1998, pp. 58-73.
- Llewelyn J., «Jewgreek or Greekjew», en G. Moneta, J. Sallis y J. Taminiaux (eds).*The Collegium Phaefomenologicum: The First Ten Years*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp.273-87.
- Oliver P., «A propos de l'oeuvre d'Emmanuel Levinas», en *Recherches de Science Religieuse*, 76 (1988), pp. 533-559.
- Peñalver P., «Ética y violencia. Lectura de Levinas» en *Pensamientos*, 142, (1980), pp. 165-185.

Peperzak A., «Emmanuel Levinas : Jewish Experience and Philosophy», *Philosophy Today*, 1983, vol.27, pp. 281-303.

Peperzak A., «Phenomenology – Ontology – Metaphysics : Levinas Perspective on Husserl and Heidegger», *Man and World*, 1983, vol 16, pp. 113-27.

Strasser S., «Emmanuel Levinas (born 1906) : Phenomenological Philosophy», en H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction*, La Haya, Nijhoff, 1982, pp. 612-649.

Víctor G., «*La creatio ex nihilo* y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas» en *Dikaiosyne*, 13 (2005), pp. 83-99.

Watson S., «Reason and the Face of the Other», *Journal of the American Academy of Religion*, 1986, vol. 54, pp. 33-57.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL<sup>1091</sup>

Aguilar Lopez J. M., *Trascendencia y alteridad. Estudios sobre E. Levinas*, Eunsa, Pamplona, 1992.

Biblia (*Biblia de Jerusalén*, Trad. dirigida por Ubieta José Angel, Descleé de Brower, Bilbao, 1986).

(*Biblia Hebráica Stuttgartensia*, K. Elliger – W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977).

Bousoño C., *Irracionalismo poético. (El símbolo)*, Gredos, Madrid, 1977.

Buber M., *Yo y tu*, Nueva Visión, México, 1994.

Champeau S., *Ontologie et Poésie. Trois Études sur les Limites du Langage*, Vrin, Paris, 1995.

Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, 1-2, 3-4, Klincksieck, Paris, 1980.

Cohen R.A., *Elevations. The Height of Good in Rosenzweig and Levinas*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1994.

Collot M – Mathieu J., *Poésie et Altérité. Rencontres, sur la Poésie Modern*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, 1990.

Costa M. L., *La razón ética, pre-originaria y la constitución de la Subjetividad en Emmanuel Levinas*, Tesis de Doctorado, U.N.A.M, México, 2000.

Damasio A.R., *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro Humano*, Crítica, Barcelona, 1996.

---

<sup>1091</sup> Las obras que se citan y las obras de consulta aparecen en orden alfabético.

- Dana H. E. – Mantey J. R., *Gramática Griega del Nuevo Testamento*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso (Texas), 1990.
- Davidson B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Zondervan Publishing House, Michigan, U.S.A., 1970.
- Deleuze G., *Francis Bacon Logique de la sensation*, La Différence, Paris, 1984.
- Derrida J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997. Trad. Española: *Adiós a Emmanuel Levinas*, Ed. Trotta, Madrid, 1988.
- Derrida J., *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967. Trad. Española: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida J., *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1985.
- Dussel E., *El Humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
- Dussel E., *El Humanismo Helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.
- Dussel E., *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Feron E., *De l'Idée de Transcendance à la Question du Langage. L'itinéraire Philosophique d' Emmanuel Levinas*, J. Millon, Grenoble, 1992.
- Funke G., *Fenomenología ¿metafísica o método?* (trad. M Caimi), Monte Avila editores, Colección Pensamiento filosófico, Carácas, Venezuela, 1991.
- Gaos J., *Introducción al ser y al tiempo de Martín Heidegger*, FCE, México, 1993.

- García – Baro M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- García Ruiz P.E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y Subjetividad*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1999, 211 pp.
- González R.- Arnaiz G., *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Universidad Complutense, Madrid, 1994.
- Gómez I., *Husserl y la crisis de la Razón* (prólogo de A. Millán Puelles), Cincel, Madrid, 1986.
- Hegel G.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Casa Juan Pablo, México, 2002.
- Heidegger M., *Holzwege*, vol. 5, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1947. Trad española: *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger M., *¿Qué es Metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967.
- Heidegger M., *Lettre sur l'humanisme*, trad. por R. Munier, Aubier, Paris, 1964. Trad. Española: *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1986 (1927). Trad española: *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1998.
- Hjelmslev L., *Principios de Gramática General*, Gredos, Madrid, 1976.
- Husserl E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980. Trad española: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag (Husserliana, t 3.). Trad española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E, México, 1986.

- Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, F. Meiner, Hamburg 1987 (1929) Trad. española: *Meditaciones Cartecianas*, Técnos, Madrid, 1986.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, 1900-1. Trad. española: *Investigaciones Lógicas*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil (1905-1920), Hua XIII, M. Nijhoff, 1975. Trad. parcial de fragmentos en español en: *Husserl sobre el problema de Dios*, Jus–UIA Editorial, México, 2000. pp. 43-77.
- Husserl E., *Erste Philosophie*, Bohem, Hua VII, 1956. Trad. parcial de fragmentos al español en: *Husserl sobre el problema de Dios*, Jus–UIA Editorial, México, 2000. pp. 43-77.
- Kant I., *Crítica de la Razón pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- Kant I., *Crítica de la Razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1998.
- Kant I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 2004
- Lambdin T., *Introduction to Biblical Hebrew*, Charles Scribner's Sons, Harvard University, 1971.
- Landgrebe P. I., *Estudio y traducción de Husserl. Fenomenología de la conciencia y del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959.
- Maimónides, *Guía de Perplejos*, Trotta, Madrid, 1994.
- Muñoz A., *La radicalidad de la fenomenología*, Fragua, Madrid, 1981.
- Nietzsche F., *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1964.



- Ponzio A., *Sujet et Altérité. Sur Emmanuel Levinas. Suivi de Deux Dialogues avec Emmanuel Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- Rabinovich S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005.
- Ramírez A., *Nociones de Gramática Hebrea*, Edit «El mensajero del corazón de Jesús», Bilbao, 1952.
- Ricoeur P., *Autrement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991. Trad. española: *De otro modo : Lecturas de «De otro modo que ser o más allá de la esencia» de Emmanuel Levinas*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1999.
- Ricoeur P., *La Métaphore Vive*, Seuil, Paris, 1975. Trad. española: *La Metáfora Viva*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Ricoeur P., *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2000.
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Comprenant deux textos : L'homme faillible, La symbolique du mal*, Aubier, 1960. Trad. Española: *Finitud y culpabilidad*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- Ries J. (Coordinador) *Trattato di Antropologia del Sacro, Volume 1 : Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1989. Trad española : *Tratado de Antropología de lo sagrado 1 : Los orígenes del homo religiosus*, Editorial Trotta, Valladolid (España), 1995.
- Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M. 1990 (1921). Trad española: *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Rosenzweig F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. Trad española: *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

Sherer R., *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*, Gredos, Madrid, 1962.

Shökel A., *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*, Instituto San Jerónimo, Valencia, 1990.

Shökel A., *Hermenéutica de la palabra II, Interpretación literaria de textos bíblicos*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

Sholem G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.

Triborne J. V., *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988.

Vázquez Moro U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Ed. Universidad de Comillas, Madrid, 1982.

Zirión A., *Actualidad de Husserl*, Alianza, México, 1989.