

EMMANUEL LEVINAS: CONTINUIDAD DE UNA PERSPECTIVA

Angel E. Garrido-Maturano
Universidad de Buenos Aires

RF Emmanuel Levinas traza los rasgos fundamentales de su filosofía y despliega su pensamiento en sus dos obras capitales: *Totalidad e infinito (TI)* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia (AE)*. En ellas se concentran de modo más o menos completo las ideas nucleares de su filosofía, ideas que Levinas ha visto surgir y ha preparado a lo largo de una multitud de pequeños ensayos. El análisis de la continuidad de su pensamiento en estas dos obras en torno a uno de los temas centrales del mismo, a saber, la constitución de la subjetividad será la médula de la investigación de este artículo. Se trata entonces aquí de encontrar en torno a esta noción de subjetividad un orden, una relación o hilación conceptual entre ambas obras.

1. El polémico marco del debate

Este tema de la relación entre los dos libros de Levinas ha dado ya lugar a múltiples comentarios. Conviene reseñar los principales para tomar conciencia de que nos hallamos en un territorio polémico y distinguir los extremos entre los que se asienta la polémica. Hay quienes ven una *Kehre*, esto es, un viraje o ruptura entre las dos obras del filósofo. Así para E. Feron *TI* trata de describir lo concreto de una relación con el otro absolutamente exterior y trascendente a cualquier forma de la espontaneidad trascendental. De ahí que el libro se subtitule "Ensayo sobre la exterioridad". El Otro con el que el sujeto se relaciona en *TI* es una pura exterioridad impredecible e impensable que adviene a mí a través de la palabra y cuyo darse y el modo de ese darse son por completo independientes de la constitución de mi subjetividad. Pero por otro lado para el mismo Feron *AE* ya no podría ser calificado de ensayo sobre la exterioridad, tampoco se radicaliza ni se continúa allí la investigación emprendida en *TI* que tenía por meta llevar adelante una fenomenología de la alteridad trascendente y de la relación con el Otro en tanto Otro, es decir, en tanto expresión de sí indepen-

dientemente de mi espontaneidad. En efecto, Feron afirma que en *AE* Levinas se desliza en la pura trascendencia del Otro hacia la idea más compleja de la trascendencia en la inmanencia y este desplazamiento correspondería a una transformación de la investigación de lo concreto de la relación con el Otro a la determinación de la estructura formal de la subjetividad. Para Feron¹ este desplazamiento sigue el movimiento constitutivo del yo trascendental husserliano y en él se pierde la exterioridad del Otro que constituía el núcleo de *TI*.

Otro estudioso, Silvano Petrosino, en su artículo “D’un livre a l’autre”² se halla por el contrario en el extremo opuesto. Ve una esencial continuidad entre ambos textos. *AE* sería el suplemento de investigación requerido por *TI* que ve allí fundamentadas fenoménicamente sus tesis. En efecto, para Petrosino la investigación conducida en *TI* encuentra en *AE* su suplemento en el sentido y la dirección en la que *TI* se encontraba ya escrito. Tal suplemento vendría al auxilio de lo que se podría denominar el lenguaje todavía ontológico de *TI*, en la medida en que al oponer al ser neutro el existente concreto escindido en Mismo (el sujeto) y Otro (el otro hombre inenglobable e incomprensible para el sujeto) se seguía aceptando tácitamente la diferencia ontológica, sólo que se beneficiaba ahora al ente en detrimento del otro término, el ser. A acabar con este lenguaje ontológico y a salir definitivamente de la órbita del ser llegaría *AE*, por lo que este último libro debe ser leído en relación a *TI* y, sobre todo y de acuerdo con la mencionada lógica del suplemento, *TI* debe ser leído en relación y a partir de *AE*. De todos modos Petrosino proclama una esencial continuidad perspectivo-temática entre ambos textos.

Entremedio de estas dos opiniones extremas encontramos, por ejemplo, a Stephan Strasser.³ Strasser acepta elementos de continuidad y de discontinuidad en las obras fundamentales de Levinas y plantea una *Kehre* entre ambas obras. Pero este viraje no habría de ser entendido como una ruptura, sino como un nuevo radicalismo del pensar levinasiano que obliga a Levinas a llevar las consecuencias de *TI* y demás obras anteriores a su intuición originaria y desde allí tratarlas, siendo esta intuición la trascendencia radical del Otro. En tal sentido la *Kehre* no es un abandono de las anteriores búsquedas ni una negación de los conceptos precedentes, sino un cuestionamiento a partir de ellos profundizando la investigación y buscando la fundamentación fenoménica original de esas tesis. En efecto, si en *TI* la oposición entre metafísica,

¹ Cf., Etienne Feron, “La réponse à l’autre et la question de l’un”, *Etudes Phénoménologiques (Emmanuel Levinas)*, tome VI, N° 12, Bruxelles, Ousia, 1990, p. 81.

² Cf., Silvano Petrosino, “D’un livre a l’autre”, *Emmanuel Levinas, (Les cahiers de la nuit surveillée)*, N° 3, Paris, Verdier, 1984, p. 39.

³ Cf., Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, *Phaenomenologica* 7B, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, pp. 219-223.

entendida allí como relación entre el Mismo y el Otro que se produce concretamente como ética, y ontología fundamental se hallaba en un punto intermedio y se cuestionaba la primacía de la ontología en nombre de la ética, ahora en *AE* se abandona la ambigua expresión “metafísica” y se niega por completo la pretensión de la ontología de constituirse en el edificio entero del pensamiento, en la sabiduría más que en la filosofía, y ello en nombre de una ética fundamental basada en la constitución de una subjetividad responsable por el Otro.

Como vemos sobre el tema de la continuidad o discontinuidad entre ambos textos reinan las opiniones más diversas. Nos encontramos en el mundo de la polémica. Ante esta situación nosotros afirmaremos la continuidad esencial entre las dos obras maestras de Levinas, pero no apelando a razonamientos o disquisiciones generales sobre el sentido de ambas obras, sino mostrando como el fundamental proceso de constitución de la subjetividad como Mismo en *TI* se supone en los análisis de la subjetividad de *AE* y encuentra allí su fundamento y progresión, una progresión que permitirá alcanzar la meta de *AE*: lo más allá del ser. Esta búsqueda de lo “más allá del ser” es el hilo conductor fundamental que anuda la problemática y temática de ambos textos, por ello nos ocuparemos previamente de mostrar cómo se enlazan en torno a esta cuestión los dos libros capitales.

2. Los dos libros capitales

¿Hay una problemática común a *TI* y *AE*? Nosotros diríamos que sí la hay y se trata de la preocupación esencial de toda la obra levinasiana: la posibilidad de pensar un más allá del ser. En uno de sus escritos tempranos aparecido en 1935 y titulado *De l'évasion* Levinas se plantea ya un interrogante que dirigirá el derrotero de su pensamiento a lo largo de muchos años y que es la pregunta subyacente a *AE*. Allí se pregunta Levinas: “(...) la necesidad de evasión (...) nos conduce al corazón de la filosofía. Ella permite renovar el antiguo problema del ser en tanto que ser. ¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene él la estructura que Aristóteles le confiere? ¿Es el fondo y el límite de nuestras preocupaciones como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No es el ser por el contrario nada más que la marca de una cierta civilización, instalada en el hecho cumplido del ser e incapaz de salir de él? Y, en estas condiciones, ¿la *excedencia* es posible y cómo se cumple?”⁴ Las propias preguntas prefiguran la tarea de la filosofía levinasiana que no puede ser otra que la anunciada en esa misma obra: “Se trata de salir del ser por una nueva vía a riesgo de invertir ciertas nociones que al sentido

4 Emmanuel Levinas. *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 74. (Sigla: *DE*).

común y al juicio de las naciones parecen las más evidentes”.⁵ Que la cuestión de salir a lo más allá del ser ha sido la clave del pensar levinasiano queda bien en claro cuando en un libro muy posterior al citado: *Humanismo del otro hombre* Levinas reflexiona sobre el significado de su filosofía: “La puesta en duda de la prioridad del acto y de su privilegio de inteligibilidad y de significancia, el desgarrón en la unidad de la ‘apercepción trascendental’ significan un orden -o un desorden- más allá del ser, anterior al lugar, anterior a la cultura. Se reconoce la ética”.⁶ Es en torno de la cuestión del más allá del ser, en definitiva en torno de la cuestión de la trascendencia, que debe buscarse la hilación o el nudo entre las dos obras capitales en las que se plasma la filosofía de Levinas.

Pues bien, la anunciada tarea de la filosofía de evadirse del ser ya es dada por cumplida en *TI*. Allí Levinas afirma que el ser se produce como múltiple y escindido en Mismo y Otro. Esta es su estructura última. En tanto tal el ser es sociedad y tiempo, saliéndose así del ser parmenídeo. ¿Pero es realmente así, ha conseguido *TI* su propósito de un modo fundado? Enseguida surge la duda. Al declarar al ser escindido en Mismo y en Otro se supone que el Mismo es el otro y del otro y el Otro el mismo que sí. Aunque se lo niegue Mismo y Otro seguirían siendo términos relativos. En efecto el Otro es otro respecto de quién, sino del Mismo. La alteridad y con ello la ansiada trascendencia permanecen definidas negativamente: otro es el que no es el mismo, y el orden de la identidad y del ser se imponen. Si hay Mismo y Otro es porque el Mismo no puede ser tal más que siendo el otro del otro y el Otro sólo puede ser otro respecto del Mismo siendo el mismo que él es. Los términos se reclaman mutuamente y la separación entre ambos, condición de posibilidad de la trascendencia, no se refleja en este lenguaje, todavía ontológico de *TI*. Así planteadas las cosas las nociones de Mismo y Otro, axiales en la arquitectura de *TI*, habrían sido abandonadas en *AE* para escapar del círculo del ser; y la investigación en esta última obra habría girado hacia la estructura formal trascendental de la subjetividad en la que acontecería lo más allá del ser, dejando de lado la identificación del sujeto como Ismo, modo en que se trataba la identidad de la subjetividad en *TI* y abandonándose así una de las ideas centrales de esta primera obra. De este modo nos aproximamos a la tesis de Feron que ve un quiebre y una ruptura entre ambas obras, quiebre que se centra en última instancia en el cambio de la concepción de la subjetividad. Pues bien, nos oponemos a esta interpretación. No hay tal quiebre. Por el contrario la concepción de la subjetividad como Mismo sigue vigente en *AE* sólo que convenientemente fundamentada, integrada y

5 *DE*, p. 99.

6 Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, trad. D. Guillot, México, 1974, p. 14.

desarrollada. Procederemos a mostrar dicha continuidad. En primer lugar nos ocuparemos de la noción de Mismo y de su constitución a través del proceso de separación. Luego explicitaremos brevemente los fundamentos de la concepción de la subjetividad como ipseidad o “sí-mismo” en *AE*. Finalmente mostraremos la integración de ambos movimientos para dejar así en claro que los análisis de la subjetividad en *AE* no sólo no contradicen los precedentes de *TI* sino que los requieren necesariamente. De este modo pretendemos mostrar la articulación esencial y la continuidad entre las dos obras, mostrando como los ejes de *TI* se desarrollan en y se integran a los análisis de *AE*.

3. Separación e identidad

La noción de Mismo mienta el proceso de la separación que es el modo en que en *TI* se describe la identidad del sujeto como Mismo. El análisis de la separación abarca la segunda parte íntegra de *TI*. En sus trazos esenciales y de modo meramente introductorio vamos aquí a reseñarlo para que quede clara su integración a los análisis de la subjetividad en *AE*. El yo se identifica como tal en lo que Levinas denomina relaciones económicas. Estas relaciones no conducen al Otro en cuanto tal, sino que reconducen al Otro al seno del Mismo. Son relaciones interiores al Mismo por las cuales éste se identifica como yo separado y distinto de los otros, adquiriendo el contenido mismo de su identidad. La primera de estas relaciones es el gozo o “vivir de”, gozando de los elementos. “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc.”.⁸ Con esta constatación de que vivimos de cosas tales como “buena sopa” Levinas recalca en el hecho de que aquello de lo que vivimos no es originariamente ni un objeto ni una representación, ni el material hilético de una nóesis. Tampoco las cosas de las que vivimos pueden ser consideradas útiles o entes ante los ojos. Antes bien éstas son en cierta medida las cosas que *son gozadas*. El “vivir de...” significa la independencia misma de un yo que goza del elemento que lo rodea (el aire, los alimentos, el agua, etc.), que goza de su vida por su vida misma y en ello radica su felicidad. Pero la independencia del gozo y la felicidad que acarrea no es absoluta: el gozo y la felicidad dependen siempre de un contenido. El contenido es el alimento del gozo y el “vivir de...” que proporciona el gozo puede ser visto como alimentación. La esencia del gozo en tanto alimentación radica en la transmutación de lo otro en Mismo. Otra energía llega a ser mi energía, mi fuerza, mi yo. En este senti-

⁷ Así lo hace Silvano Petrosino siguiendo las huellas de Derrida: cf., Silvano Petrosino, *op. cit.*, p. 195.

⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 129. (Sigla *TI*).

do podemos afirmar que el “vivir de” no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida, sino que esos contenidos son en el gozo efectivamente vividos. El “vivir de...” que me lleva al gozo de los elementos de los que vivo es, entonces, el alimentarse o nutrirse de esos elementos mismos *viviéndolos*. La modalidad del gozo es la sensibilidad que nos pone en relación con el elemento que nos rodea y del cual gozamos. Pertenece al orden de la afectividad, no del pensamiento y en ella se muestra el egoísmo del yo que primeramente goza, “vive de...” (no conoce) las cualidades sensibles del elemento que lo rodea. Pero la sensibilidad, el gozo egoísta y separado de los elementos pende hacia un porvenir incierto, entonces, por el trabajo (aprehensión operada sobre lo elemental, esto es, aquello que me rodea, de lo cual gozo y que aún no he objetivado) domino la incertidumbre y la indeterminación del elemento e instauró la posesión, por la cual el producto del trabajo llega a ser el Mismo llegando a ser mío. La posesión esboza la separación como existencia económica. El ser así separado concluye su separación recogiendo en una morada, en un “en lo de sí” que le pertenece y conformando su sistema de representaciones, su mundo objetivo. El recogimiento en una morada es previo a la representación, porque la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino a la inversa. En efecto, el sujeto trascendental que constituye *a priori* los objetos del mundo y entre ellos su morada no los constituye, rigurosamente hablando, *a priori*, sino después de haber morado. Se podría expresar así: la conciencia de un mundo es ya conciencia a través de ese mundo. El recogimiento se concreta entonces como existencia económica en una morada desde donde tiene lugar el trabajo y la posesión y a partir de donde se produce la representación que es una actividad intencional por la que un objeto queda reducido a nóema, a sentido. Y como el sentido lo dona el Mismo queda reducido al Mismo. La representación, sinónimo para Levinas de cualquier donación de sentido o determinación de lo otro por el Mismo, es, entonces, la última dimensión de la separación o identificación de un yo singular y distinto de los otros. Este es en líneas generales el proceso en que se constituye el sujeto como Mismo (independientemente del Otro y no como término relativo a él aunque el lenguaje pudiera suscitar engaños) en *TI*.

Pero *AE*, cuyo tema central son los análisis de la estructura de la subjetividad, en nada nos habla de un Mismo separado. Por el contrario allí se describe no un proceso diferente de constitución de la identidad del sujeto, sino el proceso de constitución de la ipseidad, esto es, el modo en que el sujeto se singulariza como sí-mismo a partir de su respuesta al Otro, ante quien está expuesto. Los fundamentos de esta ipseidad los encontramos en las nociones de Decir y exposición, las recordaremos ahora brevemente para luego ver como se articulan ambos procesos.

4. Exposición e ipseidad

Para el Levinas de *AE* el estar originario de la subjetividad en la existencia ya no es el gozo egoísta y separado de los elementos, sino un Decir. ¿Qué significa este Decir? El Decir significa como apofansis. La apofansis significa a su vez un modo de dirigirme al Otro resultante no de un modo mío de constituir y tematizar al otro que aparece, sino de un modo mío de *estar* cerca del Otro. En el Decir yo me acerco al Otro, le acerco ese estar cerca mío y así significa mi subjetividad más allá de toda espontaneidad y antes que ella para el otro; antes pues a toda constitución conciente de algo en tanto que algo, a toda donación de sentido proclamada en lo que Levinas llama un Dicho y que sería la articulación significativa de un sentido, le precede mi situación de exposición y cercanía respecto del Otro en la que se funda el Decir. En esa situación inicial de acercar mi cercanía, de exponer mi exposición, es decir, de no eludir el originario estar a pesar de mi voluntad ante el Otro siendo susceptible de ser afectado por él, se cumple la relación con el prójimo. Se trata de una relación que implica responsabilidad por el otro en la medida que en el Decir la subjetividad al estar dirigida pasivamente hacia el otro se coloca en situación de responder del otro e inicia una relación de la cual es responsable. Y se coloca en situación de responder del otro porque al acercarle mi cercanía, me expongo al Decir del otro y soy requerido por ese Decir, por la cercanía misma del otro. En efecto, el otro no me requiere tan sólo cuando me interpela, cuando me pide ayuda, cuando me llama para algo concreto por lo que yo debería responder, sino que el otro me requiere en su Decir, en su proximidad misma. Al dirigirse hacia mí y exponerme su exposición ya me requiere y me vuelve responsable, concretamente responsable de no eludir ese Decir y tematizarlo como objeto de mi conciencia o elemento de mi plexo mundanal de relaciones. En tanto ipseidad soy responsable porque yo me constituyo en mi respuesta al Decir del otro, es decir, me constituyo desde afuera. La requisitoria del otro, que en su Decir significa su pobreza y su desamparo, me constituye como su servidor o como su verdugo. Y como la subjetividad en tanto corporalidad siempre está expuesta y dirigida hacia otro, yo siempre, necesariamente, soy pasible de ser asignado por un Decir, de ser requerido; por eso mi responsabilidad por el otro es constitutiva necesariamente de mi subjetividad; y la constituye como única e irremplazable pues yo soy el único asignado por el Decir del otro. El me ha requerido a mí y no a otro y en esa requisitoria me ha singularizado.

En líneas generales éste es el proceso de constitución de la ipseidad en *AE*, proceso que proseguirá en sus instancias subsiguientes (sensibilidad y proximidad) hasta encontrar su culminación en la substitución que afirma una subjetividad responsable por todo y por todos hasta la expiación de las faltas de los otros. No podemos aquí seguir tan complejo proceso. Lo importante es destacar que en la constitución de la

ipseidad las nociones de exposición al otro y Decir son sus fundamentos mientras que la separación parece estar ausente. ¿Cómo se articulan entonces estas dos formas tan diversas de constitución de la subjetividad en esta búsqueda de lo más allá del ser, motivo central de la filosofía levinasiana? ¿Hay una ruptura o una continuidad entre las dos obras maestras del filósofo? ¿Y si hay una continuidad cuál es su sentido?

5. Separación y exposición

Hemos afirmado una continuidad entre *AE* y *TI*. Para entender el sentido de esa continuidad es menester dejar bien en claro que es lo que esa continuidad no representa. Primero una continuidad lógica. *AE* no es la deducción de conclusiones a partir de premisas que hubieran sido sentadas en *TI*. Segundo, no es una continuidad sistemática. *AE* y *TI* no constituyen un sistema filosófico cerrado, como si cada una de las tesis de los dos libros formaran una totalidad plenamente armónica, como si no hubiera ningún giro en el pensamiento de Levinas en ambos textos. Tercero, no es tampoco una mera continuidad de intereses y temáticas. La continuidad mienta lo siguiente: primero, en *AE* se describen los fundamentos de la subjetividad, fundamentos que son aún anteriores a la separación y condiciones de posibilidad de ésta, pero fundamentos que estaban ya preanunciados en *TI*. Segundo, esos fundamentos, a saber la subjetividad como exposición y Decir, son los que posibilitan el “paso” de las relaciones interiores al Mismo, relaciones egoístas e inmanentes de la separación, a la relación trascendente con el Otro, a lo más allá del ser. Tercero, los análisis de la subjetividad como exposición, sensibilidad y proximidad, conformarán al sujeto no como yo sino como sí-mismo para el otro, ofrecido al otro y responsable por él, no impugnan ni eliminan los análisis de la separación, los suponen.

Para analizar este tema de la relación entre las dos obras es fructífero volver al planteo del principal comentarista francés de Levinas, Jacques Rolland. Rolland observa con acierto⁹ que la separación es una evasión de la existencia abstracta, del ser impersonal privado de un existente concreto. Es un movimiento interior al Mismo en el que éste se constituye como yo y se refugia en su interioridad a partir de la felicidad del gozo.¹⁰ Con acierto observa también el autor que en los análisis de *TI*, a pesar de la intención del pensamiento de dirigirme a lo totalmente Otro, aún se permanece

⁹ Con acierto porque el propio Levinas está de acuerdo con su planteo, como se deduce de las breves palabras con que el filósofo agradece a Rolland la introducción y notas que este último hiciera para la edición de Fata Morgana de su libro *De l'évasion* (año 1982); cf., *DE*, pp. 7-8.

¹⁰ JACQUES ROLLAND, “Sortir de l'être par une nouvelle voie”, *DE*, p. 48; allí se afirma: “Evasión en sí, constitución de un sujeto o de un yo susceptible de evadirse en sí, tal será todavía la problemática de *Totalidad e infinito*”.

lejos de salir del ser. Al constituir al sujeto como separado se invierte la diferencia heideggeriana privilegiando al ente por sobre el ser; mientras que el designio último, dejar expresar la significación de la subjetividad más allá de la diferencia ontológica y del ser mismo, no habría encontrado en *TI* una expresión adecuada. Este designio último, sostiene Rolland, lleva a Levinas a poner en *AE* sobre el tapete del análisis la cuestión de la subjetividad.

En efecto, esta intención fundamental de salir del ser habrá de encontrar en la subjetividad como ipseidad o "sí-mismo" lo exterior al ser que se produce como relación ética (responsabilidad por el otro) y cuya consumación estará en la substitución. Pero a esta intención no podían satisfacer los análisis de *TI* en la medida en que allí se analizaba al sujeto humano como ente por excelencia que tiene la identidad por contenido y que existe identificándose. De este modo se privilegiaba al ente en detrimento del ser y se invertía la diferencia ontológica, pero no se reconocía a la subjetividad como la excepción que trasciende la espontaneidad de la esencia y significa más allá de la diferencia y de la entidad del ente. En *TI* no se ve aún en la subjetividad humana el "lugar" donde entra en crisis el ser, en el sentido etimológico del término crisis. Para alcanzar esta significación, nos dice Rolland, era necesario pensar al sujeto ya evadido, expulsado de sí en su propia subjetividad. Para ello *no es suficiente* (pero tampoco contradictorio) poner al sujeto como Mismo y factor de la identidad; es necesario pensarlo como Otro-en-el-Mismo, y así ya como el nudo de una inquietud (la requisitoria del Otro) que no le permite volver a sí para afirmarse en una identidad estable, es decir, es menester pensarlo ya como el lugar de una expulsión; expulsión que se produce por el Decir del Otro que requiere al Mismo en el corazón de su identidad y expulsión "para el Otro" que exige del Mismo una responsabilidad que no es fruto de sus posibles, que está más allá de su ser y que sin embargo marca de manera indeleble su identidad.¹¹

Pues bien, de describir esta subjetividad expulsada de sí misma y en tanto expuesta, ya expulsada, ya evadida de su identidad y ofrecida al otro se encargará *AE*. Y porque el Mismo antes de ser Mismo está, en tanto expuesto y requerido por el prójimo a pesar suyo, ya expulsado de sí, es por lo que podemos afirmar que conceptualmente los análisis de la subjetividad como corporalidad expuesta y pasiva de *AE* son anteriores a la afirmación del Mismo como Mismo en *TI*. Pero esta anterioridad no habla de una ruptura sino de una continuidad. En efecto, la exposición es condición del gozo mismo, primera articulación de la separación, pues sólo puede gozar y separarse un ser expuesto a los elementos y al Otro. El Mismo es requerido por el Otro pero también goza de los elementos porque está expuesto. En este sentido la exposición es condición de posibilidad de la separación y ésta es una de las aristas de la continuidad

¹¹ Cf., *DE* p. 49.

que anunciáramos, a saber, los análisis de *AE* profundizan la noción de separación y sientan su fundamento. *AE* es un avance hacia atrás, hacia los fundamentos y no una marcha por otro camino. Pero por otra parte, y entramos al segundo de los sentidos de la continuidad que anunciáramos, que halla sido necesario llevar adelante los análisis de *AE* para explicar a la subjetividad como expulsada del ser y significando más allá de la diferencia no implica que habría que arrojar al cesto de los desperdicios los ricos y sutiles análisis de la separación. Ellos no impiden la trascendencia, sólo resultan insuficientes para explicarla. En este punto concordamos con J. Rolland. La identificación del Mismo como Mismo *no es suficiente* para dejar significar a la subjetividad más allá del ser ni para describir por completo la estructura de la subjetividad en tanto para-otro, en tanto “sí-mismo” en acusativo expuesto y ofrecido a su pesar al Decir del Otro y no en tanto que yo. Pero correlativamente el sí-mismo-para-el otro es un yo-para-el-otro, es una identidad que en tanto expuesta se ofrece independientemente de su voluntad -a su pesar- al otro y en tanto tal supone la separación.

Este es el sentido profundo de la continuidad entre los dos textos. *La separación es condición de posibilidad de la ética y de la trascendencia de la subjetividad más allá del ser porque la subjetividad que trasciende al ser* (a su comprensión del ser y a su espontaneidad trascendental) *como para-el-otro, y que haciéndolo significa más allá de la totalidad y de su identidad de ente, es un yo que se vacía de sí, que se da a su pesar, desposesión de sí en el sí-mismo que supone un yo separado que se vacía a su pesar. Si el yo no fuera un ser separado y egoísta, si su ser se redujese a la totalidad de un sistema en autodesarrollo, no habría ni Mismo ni Otro, ni relación cara a cara no mediada por ningún proyecto entre los términos. Expresado de otra manera: sin yo que pueda desinteresarse de sí mismo no hay sí mismo. Sin la estructura de separación no habría sujetos de los cuales mi exposición me haría prójimo y responsable. Mi responsabilidad sería la responsabilidad de un nadie para nadie. Y si mi yo no fuera egoísta, separado e irreductible a la totalidad, si mi separación no fuera más que la constitución de mi conciencia trascendental, si no fuera un ser recogido en una morada, entonces mi responsabilidad por el otro no sería más que la asunción de un compromiso que garantizará el buen funcionamiento de la totalidad. La separación, y ésta es nuestra conclusión esencial respecto a la continuidad de los dos textos, si bien no explica no describe la trascendencia (la relación con el Otro en tanto Otro más allá de mis modos de identificación) es condición necesaria aunque no suficiente de posibilidad de la misma y está supuesta en los análisis de la subjetividad como ipseidad o sí-mismo en *AE*. En efecto, textos como el siguiente: “A partir de la subjetividad comprendida como sí mismo, a partir del exceso y de la desposesión, de la contracción en*

¹² EMMANUEL LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 189. (Sigla: *AE*).

la que el yo no se aparece, pero se inmola, es como la relación con el otro puede ser comunicación, trascendencia (...)”¹² no pueden ser comprendidos sin ese yo que se excede a sí, que se desposee o se desinteresa de sí a su pesar. Ese yo es el yo separado. Hay un acuerdo esencial entre los dos movimientos de la subjetividad y los dos textos de Levinas.

Hemos mostrado dos de los sentidos de la continuidad, a saber, la exposición como condición de la separación y la separación como condición de la trascendencia. Resta aún mostrar en qué medida la noción de exposición está prefigurada en *TI* y permite el paso de los movimientos interiores al Mismo a la trascendencia. Pues bien, en *Ti* se dice: “Es necesario que la interioridad que asegura la separación (...) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada”.¹³ En este texto ya se prefigura la necesidad de que el encierro no sea total, de que el hombre esté ya abierto a la exterioridad, para que ésta pueda revelársele. En el lenguaje de *AE* esa apertura a la exterioridad, esa puerta abierta y cerrada a la vez, será la exposición (puerta que se abre en el sí-mismo y se cierra en el yo) y el revelarse del Otro la asignación de la responsabilidad a través de la requisitoria que su Decir implica. El hombre, entonces, puede pasar a la esfera de la trascendencia porque es un yo separado que ya está expuesto, cuya puerta ya está abierta. Y este traspaso lo llevará a constituirse como sí mismo, proceso que es minuciosamente analizado en *AE*.

Para terminar con este análisis de la integración de los dos movimientos constitutivos de la subjetividad haremos aún dos reflexiones. Primero cabe decir que se podría objetar a lo aquí expuesto que el paso a la relación con el Otro de acuerdo con lo afirmado por Levinas en *TI* no se da por la exposición sino por el recibimiento en la morada del Otro en tanto femenino. A ello cabría replicar que el propio Levinas en *TI* plantea la aparición de este elemento heterogéneo en la interioridad de la separación como la ocasión para una *recuperación* de la relación con la exterioridad.¹⁴ Además, en *TI* se afirma que para que pueda liberarme de mi egoísmo instaurado por el recogimiento en una casa y la posesión, es necesario que sepa dar lo que poseo, lo que en *AE* se denominará vaciamiento o desinterés del yo. Pero para ello es a su vez necesario “(...) que *vuelva* a encontrar el rostro indiscreto del otro que me cuestiona”.¹⁵ Es

¹³ *TI*, p. 167.

¹⁴ *loc. cit.*

¹⁵ *TI*, p. 199 (subrayado mío).

decir, la trascendencia, la superación de la existencia separada es una *recuperación*, una *vuelta* a encontrar el rostro del Otro que cuestiona mi identificación, mi separación en la exposición originaria. La vuelta, la recuperación que se mencionan en *TI* hablan de que en ese libro ya se entreveía que originariamente había una relación con la exterioridad cuestionante, que el hombre estaba expuesto a su cuestionamiento. Al fin y al cabo, cuando en *TI* se afirma que “Al cuestionamiento del yo, coextensivo a la manifestación del Otro en el rostro, lo llamamos lenguaje”,¹⁶ ¿no se está anticipando lo que se dirá en *AE* cuando se afirme que el yo es ante todo exposición y por serlo es cuestionado, esto es, requerido por el Otro en su Decir, requerimiento que lo torna responsable? Nosotros, que no negamos un cambio de perspectivas, giros e incluso temáticas entre *TI* y *AE*, afirmamos sin embargo una continuidad esencial entre las dos obras, continuidad cuyo sentido aquí, en lo referente a la subjetividad, creemos haber elucidado.

En segundo lugar nuestro análisis de la separación y de la exposición nos muestran que la subjetividad se constituye en un movimiento doble, centrífugo y centrípeto, como yo y paralelamente como sí-mismo.¹⁷ Se trata de una tensión insoluble, inconciliable en una síntesis que abarcaría los dos movimientos como momentos suyos. Por eso, porque la subjetividad está como desgarrada entre dos tirones, es que la existencia es cosa seria y la ética un drama. Esta duplicidad de movimientos en que se constituye la subjetividad no es un dualismo, porque los dos movimientos parten de un mismo punto: la exposición, el afuera originario en donde se halla la piedra basal de la articulación del proceso de constitución de la subjetividad en ambos textos de Levinas, proceso que mienta, como hemos visto, una complementación e integración entre sus dos movimientos esenciales y de ninguna manera una ruptura.¹⁸

¹⁶ *TI*, p. 189.

¹⁷ Este doble movimiento ha sido ya visto por Levinas en *TI*, por ejemplo en el siguiente texto: “De igual modo que la interioridad del gozo no se deduce de la relación trascendente, ésta no se deduce, a modo de antítesis dialéctica, del ser separado, para hacer juego con la subjetividad, como la unión hace juego con la distinción de los términos en cualquier relación. El movimiento de la separación no se encuentra en el mismo plano que el movimiento de la trascendencia. Estamos fuera de la conciliación dialéctica del yo y del no-yo, en lo eterno de la representación (o la identidad del yo)”. *TI*, pp. 166-167.

¹⁸ La continuidad de la filosofía de Levinas en sus dos textos principales, reflejada aquí en la constitución de la subjetividad, se ve confirmada por la continuidad y progresión que representa *AE* en su concepción de la alteridad, otro de los ejes de *TI*. De este tema nos ocupamos específicamente en nuestro artículo “El camino de la alteridad en el pensamiento levinasiano”.