

LA RESPONSABILIDAD DE SÍ – EL FUNDAMENTO MATERIAL DE LA ÉTICA LEVINASIANA*

*Fernando Escobar D. **
fernando.escobard@mail.udp.cl*

RESUMEN *La interpretación principal de la obra de Levinas sostiene que es una filosofía de la Responsabilidad por el Otro y que en esa Responsabilidad Ética acontece la subjetivación del sujeto en cuanto ruptura con el ser. En este sentido, el artículo mostrará una responsabilidad egoísta implicada en la filosofía juvenil de Levinas, afirmando con ello la posibilidad de pensar el fundamento donde la Responsabilidad Ética es posible. En otras palabras, se rescata la importancia de la materialidad dentro de la empresa de evasión o salida radical del ser que Levinas desarrollará a lo largo de su obra.*

Palabras claves *Levinas, materialidad, Il y a, ser, responsabilidad de sí.*

ABSTRACT *The main interpretation of Levinas's work affirms that it is a philosophy of the Responsibility for the Other and that in this Ethical Responsibility occurs the subjectivation of the subject as a rupture with Being. In this sense, the aim of this article is to show that there is a selfish responsibility implied in the young Levinas, thus affirming the possibility of thinking about the ground where Ethical Responsibility is possible. In other words, the importance*

* Este artículo retoma las principales hipótesis presentes en el capítulo 2 de mi tesis de magíster titulada "La nada y la materialidad en los desarrollos sobre el nacimiento de la subjetividad en el joven Levinas (1929-1948)", investigación financiada por la beca de magíster nacional Conicyt, folio n° 221320122. Artículo sometido el 03/09/2017. Acepto el 20/11/2017.

** Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.

of the materiality within the philosophical project of the escape or the radical departure of Being that Levinas will develop throughout his work is rescued.

Keywords *Levinas, materiality, Il y a, being, responsibility for itself.*

Introducción

La noción de materia siempre ha estado en el centro de la preocupación filosófica. Ella es abordada tanto por Aristóteles como por Husserl y gran parte de la tradición fenomenológica. El análisis de esta noción es inseparable de la noción de forma. Dicho binomio sostiene que las cosas se muestran por la interacción de dos principios: por un lado, la cosa existe de suyo corporal y materialmente; y por otro, formalmente, principio que determina a la materia y permite que la cosa se presente como lo que ‘es’. Junto a ello, cabe explicitar que la preocupación filosófica por la forma radica en determinar su estatus en relación con la materia ¿Puede haber materia sin forma? ¿puede haber forma sin materia? Cualquiera sea la respuesta, lo que nos interesa rescatar es la función propia de la forma en relación al ser de las cosas, y rastrear desde ahí la importancia de la materia en la constitución de la subjetividad en la filosofía temprana de Levinas y el posible impacto que ella puede tener en el proyecto ético de evasión.

En este sentido, la hipótesis general de lectura de la obra de Levinas sostiene que es una filosofía de la Responsabilidad por el Otro y que en esa Responsabilidad Ética acontece la subjetivación del sujeto en cuanto ruptura con el ser. Por lo tanto, el artículo mostrará que también existe una responsabilidad egoísta en la filosofía juvenil levinasiana, afirmando con ello la posibilidad de pensar el fundamento donde la Responsabilidad Ética es posible. En otras palabras, se rescata la importancia de la materialidad dentro de la empresa de evasión o salida radical del ser que Levinas desarrollará a lo largo de su obra.

1. La constitución de la mismidad como retirada del ser desde la materialidad

Comenzaremos mencionando lo siguiente: Levinas recuerda en muchas oportunidades la influencia que Edmund Husserl tuvo en su filosofía y particularmente en su formación filosófica. Recordemos que nuestro filósofo viajó a Friburgo entre 1928 y 1929 para asistir a los cursos del “viejo” Husserl. Tan estrecha llegó a ser esa relación que el joven Emmanuel ofició de profesor

de francés para la señora Husserl. Cuenta el mismo Levinas que estas clases fueron una excusa del maestro para apoyarlo durante su estadía académica en Alemania (Malka, 2006, p. 45).

Este dato biográfico sólo cumple una función retórica, sin embargo, que cumpla dicha función en absoluto significa que ella sea gratuita; los desarrollos filosóficos sobre la materia y la forma en el periodo juvenil de Levinas (1928-1947) no están principalmente transidos por los aportes clásicos de Aristóteles, sino más bien, por los aportes fenomenológicos de Husserl.

Cabe mencionar que la fenomenología husserliana intenta describir la estructura de la conciencia que constituye el modo cómo tenemos acceso al conocimiento de las cosas fuera de ella. Uno de los objetivos principales de esta empresa busca superar el esquema del dualismo metafísico que la filosofía ha preceptuado a la hora de explicar la constitución del objeto. Por ejemplo, el dualismo entre la realidad sensible y en sí de la cosa y la realidad pensada u objetivada; es decir, el dualismo constituido, por un lado, por la existencia empírica de la cosa, y por otro, la realidad racionalizada. Desde este esquema plantearemos las siguientes preguntas: ¿cuál es el fundamento de la realidad de la cosa? ¿el dato empírico o la actividad de la razón y del pensamiento?

Para esbozar una respuesta breve, cabe decir que el proyecto fenomenológico se centra: “[...] en los *procesos* o en los *actos* de la reflexión que relaciona las percepciones (*noemas*) a los actos de conciencia que están en juego durante la percepción (*noesis*)” (Potestà, 2013, p. 25). De este modo, la dualidad espera ser superada mediante la descripción de las vivencias intencionales que tenemos con las cosas u objetos. Ellas son en cuanto manifestadas ante y por la conciencia; dicho de otro modo, los extremos de la dualidad no son tomados en cuenta en la producción objetual de la cosa, sino más bien, el proceso entre la cosa y el acto intencional.

En efecto, la cosa no puede darse fuera de la actividad de la conciencia, ni de la intencionalidad referida a ella. Por un lado, tenemos una cosa, pero ella misma no puede presentarse por sí misma sin la actividad intencional del sujeto, puesto que toda referencia a la cosa está constituida de suyo por un sentido inmediato que la in-forma. En otras palabras, la condición de exterioridad de la cosa no asegura la autonomía de su presentación, pues ella es manifestada por la actividad de la conciencia. Es por esto que Husserl define a la conciencia del siguiente modo: la conciencia siempre es conciencia de algo (Potestà, 2013, pp. 154, 315), y en este sentido, la conciencia es intencional, ya que apunta siempre hacia un objeto ya constituido por el juego que se establece entre un acto de conciencia y una vivencia particular; por consiguiente, la presentación del objeto es en la conciencia misma.

En relación a lo último, el §49 de “Ideas” dice lo siguiente:

Por otra parte, el MUNDO ESPACIO-TEMPORAL¹ entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como *realidades* singulares subordinadas, es SEGÚN SU SENTIDO UN SER MERAMENTE INTENCIONAL, esto es un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de un ser PARA una conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariciones –pero que MÁS ALLÁ DE ELLO es una nada” (Husserl, 2013, pp. 189-190).

En definitiva, la cosa es en sus mostraciones y apariciones ante la conciencia; y de esta manera, entonces, la cosa es un fenómeno. Por lo tanto, el ser no se puede pensar “afuera de la conciencia” (Potestà, 2013, p. 33), concluyéndose que fuera de ella la cosa es nada. Aunque en estricto rigor, siendo todo fenómeno en su presentación misma ante una conciencia, es decir, cosa ya intencionada, no lo es.

Así lo muestra el § 50 de “Ideas”:

Se invierte así el sentido común del término ser. El ser que para nosotros es el primero es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en “referencia” al primero. No como si un ciego orden de leyes hubiese hecho que el *ordo et conexio rerum* tuviera que regirse por el *ordo et conexio idearum*. La *realidad*, tanto la *realidad* de la *cosa* tomada en su singularidad como la *realidad* del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se enlace secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada [...] tiene la esencialidad de algo que por principio es SÓLO intencional, SÓLO conciente, algo que es representado, que aparece concientemente (Husserl, 2013, p. 190).

Ahora bien, en el §85 de “Ideen I”, Husserl expone el contenido estructural de las unidades de conciencia recién descritas. Ellas están constituidas por dos tipos de vivencias: por un lado, se encuentran las vivencias sensoriales, y por otro, las vivencias intencionales. Sobre la primera, afirma que son los datos o impresiones sensibles en sí mismas, la sustancia de la sensación, más precisamente: la pura impresión reducida a sí misma, “al puro dolor, al gozo puro [...]” (Henry, 2009, p. 46), y en consecuencia, son el contenido ‘material’ de estas impresiones contenidas en la conciencia y en las vivencias intencionales. Sin embargo, como explicitamos anteriormente, todo ente es en la conciencia, por lo tanto, estos datos materiales por sí mismos carecen de intención y de sentido, pues si bien los datos sensoriales son “exteriores” a la conciencia, no

1 El énfasis con mayúsculas es propio de la edición castellana de “Ideas I” editado el año 2013 por el Fondo de Cultura Económica.

se muestran fuera de ella; aunque están ahí a pesar de todo. Entonces ¿de qué modo son dados estos datos?

Los datos materiales en sí mismos están dispuestos a la animación intencional, puesto que sobre ellos “se halla una capa [...] DADORA DE SENTIDO (lo que implica esencialmente una dación de sentido), una capa mediante la cual, A PARTIR DE LO SENSUAL, QUE EN SÍ NO TIENE NADA DE INTENCIONALIDAD, acaece precisamente la vivencia intencional concreta” (Husserl, 2013, p. 282). Por ejemplo, en estos momentos percibo la textura del teclado, dicha vivencia, “teclas más o menos ásperas”, está primeramente constituida por la materia de esta afectación sensible, su pura afección y, a una con ellas, se vivencia como “aspereza del teclado”. No hay, al parecer, una separación absoluta entre ambos momentos, más bien, la presentación de las vivencias materiales son inseparables del influjo de la intencionalidad: el teclado es áspero al mismo tiempo que nos afecta sensiblemente. Es por ello que no tiene sentido seguir manteniendo la validez del dualismo antes mencionado, pues hay una unidad absoluta entre la capa material, sensual o *hylética*, y la capa intencional, donante de sentido o *morphé*. En resumen, el fenómeno es unidad de ‘materia’ y ‘forma’ intencional de –y en– la conciencia.

Al respecto, se ha de aclarar lo último con una cita de Michel Henry:

Pero si la *hylé* se refiere a la *morphé* de modo que se une a ella como lo que aparece a su aparecer, en ese caso aquella se encuentra originalmente y en sí misma desprovista de éste, de la capacidad de llevar a cabo en y por sí misma la obra de la manifestación: la *hylé* ya no es, en sí y por sí, más que un contenido ciego, y por eso «se da como materia con relación a formaciones intencionales...»: para que éstas, «al animarla», la saquen a la luz y hagan de ella un «fenómeno» (Henry, 2009, p. 48).

A propósito de la afirmación husserliana que delimita el ser de las cosas al inevitable aparecer ante la conciencia, afirmando incluso que más allá de este aparecer la cosa es nada, cabe preguntar lo siguiente: en Levinas ¿qué rol juega esa nada fuera de la intencionalidad y de la conciencia? ¿esa exterioridad constituye de suyo un afuera del ser? ¿cuál es la importancia de esa exterioridad para el joven Levinas?

Se ha de recordar que en “De l’existence à l’existant”, Levinas lleva a cabo un ejercicio de imaginación que nos demanda negar la existencia de todas las cosas y personas: ¿qué queda?, ¿la nada? Queda el murmullo anónimo del ser, el murmullo de ‘algo’ impersonal e indeterminado, aunque no por ello inexistente. En resumen, si pensamos la vuelta a la nada de todas las cosas, de todos modos, hay [*Il y a*] algo, es decir, la presencia del ser como elemento. Relacionado con esto último, Levinas afirma: “La desaparición de toda cosa y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que

se participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente” (Levinas, 2013b, p. 82). Contrariando el planteamiento husserliano sobre el ser fenoménico de las cosas, que en cuanto tienen la condición de ser para una intencionalidad, negando así la condición de absoluto del sustrato ‘hylético’ del fenómeno, llegando incluso a decir que afuera de la conciencia ellas son nada, y concluyéndose de este modo que el ser de los objetos no es exterior a la presencia y animación intencional, el gesto de Levinas consiste en retomar y poner en valor a la materialidad como el fondo último y absoluto del existir. Entiéndase que la condición de absoluto hace referencia a la condición de mismidad de la materia sin una exterioridad que venga a limitarla. Si imaginamos la vuelta a la nada de todas las cosas se acentúa enfáticamente la presencia de la materia, es decir, la presencia absoluta del *Il y a*. En consecuencia, la filosofía del joven Levinas² encuentra en la materia el límite y fondo absoluto ineludible desde donde debemos describir el surgimiento de un existente, hipóstasis o sujeto en la existencia. También, cabe explicitar que la puesta en valor de la materialidad conlleva de suyo la siguiente consecuencia: si Levinas asocia la actividad de la conciencia a la luz, entonces, no ha de extrañarnos que el *Il y a* sea descrito como la experiencia del estar sumergido en medio de la noche; toda vez que la materia es la presencia que subyace, o está implicada, bajo toda actividad de la conciencia al modo de sustracción a la luz. En la oscuridad se está expuesto a la indeterminación o ausencia de las formas, a la experiencia del acecho, de la pura presencia sin certezas, pero presencia, al fin y al cabo: “En la visión blanco negro –el ser lo negro. La ausencia de luz-ser” (Levinas, 2009, p. 84). Por este motivo es que surge una dificultad no menor: pensar la constitución de la subjetividad con anterioridad a la acción de la conciencia. En otras palabras, desde la oscuridad de la materia y, por lo tanto, desde la sensibilidad.

En este sentido, la posibilidad de pensar un sujeto implica primeramente la necesidad de describir o dar con el proceso de nacimiento de una mismidad ¿puede haber sujeto sin mismidad o un sujeto sin certeza de sí mismo? El esfuerzo levinasiano, a la hora de pensar el surgimiento de la subjetividad, necesita como paso previo la descripción de la entrada en posesión de sí mismo del sujeto. De este modo, la materialidad permite comprender el gesto de Levinas: instalar la constitución egoísta como un paso necesario para la constitución de la subjetividad, pues en cuanto hay mismidad, entonces, se puede describir una separación con el ser absoluto ¿cómo describe esta constitución?

2 ¿Y por qué no afirmar que toda su obra se apoya en el rescate de la materialidad? En el prefacio a la segunda edición de “De l’existence à l’existant”, escrito en 1981, Levinas dice lo siguiente: “La noción de *Il y a*, desarrollada en este libro de hace treinta años, nos parece que es su trozo más resistente.” (Levinas, 2013b, p. 9.)

La introducción a “De l’existence à l’existant” pone en evidencia la importancia de la sensibilidad cuando se trata de pensar el origen del sujeto:

La dificultad de separar ser y «ente», y la tendencia a ver el uno en el otro, no son por cierto en absoluto accidentales. Son debidas a la costumbre de situar el instante, átomo del tiempo, más allá de todo acontecimiento. La relación entre «ente» y «ser» no enlaza dos términos independientes. El «ente» ha hecho ya un contrato con el ser; no se lo puede aislar. Es. Ejerce ya sobre el ser el dominio mismo que ejerce el sujeto sobre el atributo. Lo ejerce en el instante, que, para el análisis fenomenológico, es indisponible. [...] El comienzo, el origen, el nacimiento ofrecen precisamente una dialéctica donde este acontecimiento en el seno del instante deviene SENSIBLE. Para el «ente» que comienza no hay sólo que encontrar una causa que lo cree, sino que hay que explicar lo que en él acoge la existencia (Levinas, 2013b, pp. 15-16).

Si en el fondo de toda relación con los objetos lo que ‘hay’ es materia, probando de este modo la imposibilidad de retroceder más allá del ser a la hora de buscar principios más fundamentales que lo constituyan, entonces, la empresa levinasiana se propone describir el surgimiento de la diferencia entre el ente y el ser desde la materia misma.

La descripción de la entrada en posesión de la mismidad llevada a cabo por Levinas, es en extremo sugerente para una época donde la fenomenología husserliana goza de muy buena salud. Para nadie es un misterio la deuda que Husserl mantiene con el cartesianismo; hay en la fenomenología una tendencia a situar la condición de posibilidad de la subjetividad en el ‘cogito’. Si bien el pensamiento es el origen de la separación y del dominio que mantenemos con la realidad, para Levinas la intencionalidad no opera en aquel mismo sentido ni descarnadamente (cf. Levinas, 2013b, p. 49) ¿qué quiere decir esta afirmación? Aun cuando el fenómeno de la corporalidad en Husserl es importante, al menos así se manifiesta en “Ideas II”, lo que Levinas intenta decir con la afirmación de ‘conciencia descarnada’ está directamente ligada a la crítica que nuestro filósofo dirige a la fenomenología husserliana, y específicamente al primado de la conciencia en desmedro de los datos sensibles de la exterioridad. Para Husserl, todas las vivencias que mantenemos con la exterioridad son presentes en una conciencia. Recordemos que anteriormente afirmamos que la fenomenología tiene dentro de sus objetivos suprimir el dualismo metafísico que constituye a la realidad. En este sentido, si bien la fenomenología husserliana reconoce la existencia de dos capas, igualmente la conciencia es el fundamento absoluto de todas las vivencias.

En su filosofía (y esto puede ser por lo que nos separaríamos), el conocimiento, la representación, no es un modo de vida en el mismo grado que los otros, ni un modo secundario. La teoría, la representación juegan un papel preponderante en la vida; ella

sirve de base a toda la vida consciente, es la forma de la intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás (Levinas, 2001, p. 13).

Si el modo cómo podemos relacionarnos con lo exterior es mediante la intencionalidad, esto no implica de suyo que el único modo de operar de la conciencia sea aquella de la comprensión y la teorización. Hay otros modos como la intencionalidad opera, hay sustratos en las vivencias que no son objetos de conciencia teórica, o en otras palabras, de representaciones o donaciones de sentidos. Es en este sentido que la crítica levinasiana busca dejar de manifiesto un excesivo intelectualismo de la fenomenología husserliana y, por ende, sus apuestas se juegan en mostrar la posibilidad de una conciencia no-intencional; es decir, una conciencia que es movida por datos o vivencias que son presentes, pero no bajo el primado de la conciencia teórica. En concordancia con lo recién expuesto, la materialidad permite descubrir en Levinas una constitución de la mismidad desde instancias anteriores a la conciencia.

De lo anterior podemos afirmar que la conciencia no es ligera como la gracia ni tampoco inmaterial como un ángel, pues el pensamiento surge “de una protuberancia, de una cabeza” (Levinas, 2013b, p. 101), y en resumen, la conciencia está encarnada antes de que inicie su actividad de representación. En este sentido, se resalta de suyo que la filosofía levinasiana es archi-fundamental, puesto que se ocupa en describir el fundamento anárquico de nuestra subjetividad, la entrada en posesión desde el acontecimiento que posibilita una existencia subjetiva y desde donde la conciencia teórica llegará a posicionarse posteriormente.

Ahora bien, el movimiento de esta posición de la conciencia ocurre antes de la actividad que hace de las cosas objetos y, por ende, antes del mundo. Aquello significa que la conciencia hace pie en el ser. En otras palabras, la posición de la conciencia, en cuanto actividad de ponerse como conciencia de sí misma, sucede en y desde el *Il y a*. En este sentido, la posición ocurre mediante relaciones y afecciones materiales previas a ella. Dicho de otro modo, somos afectados sensiblemente y esta afección hace de suyo la prueba de la mismidad del existente, es decir, surge como hipóstasis encontrándose a sí misma sin necesidad de una conciencia previa, pues se posiciona en cuanto incorporación. Por lo tanto, la conciencia no es el fundamento que todo lo constituye, puesto que ella misma es constituida por relaciones anteriores a su actividad donadora de sentido y, en concordancia, el cuerpo es aquel sustrato que sustenta esta subjetivación sensible-material.

El rol asignado por Levinas al cuerpo, en la descripción sobre la constitución egoísta de la subjetividad como paso previo a la salida radical del ser, es de suma importancia. La corporalidad permitirá comprender cómo es que se constituye

una interioridad primera que, a la postre, es una primera retirada desde el *Il* y *a* por el peso de la materialidad. Cabe señalar que el rol de la corporalidad en el argumento recién expuesto va ligado con las experiencias del lugar, la base y el descanso. Experiencias que de suyo son problemáticas en cuanto están cargadas de una tradición que las liga a la identidad y a la violencia para con el otro que no habita el terruño común. A la postre, el terruño es aquel fenómeno que testifica la permanencia ‘en’ la dinámica del propio existir; pues al final del día, podemos decir que somos los mismos que nos levantamos en la mañana, cuando al finalizar la jornada regresamos a nuestra casa y descansamos en lo propio. En este sentido, la tierra es el fundamento de la identidad.

Según lo anterior, Levinas describe la entrada en posesión de la mismidad sobre sí como consecuencia espontánea de la afectación sensible. Y, en consecuencia, esta afectación localizará a la conciencia y a toda actividad derivada de ella. Es decir, para que podamos tener experiencia del *cogito* y de la exterioridad, es necesario, primeramente, y como dirá Michel Henry en un contexto distinto, “[...] sentirse material” (Henry, 2009, p. 7), ‘sentirse’ que es manifestación de una dinámica ineludible, irresuelta y a nuestro pesar con lo exterior. En relación a lo último, la sensibilidad se comprende como “[...] la imposibilidad de ser a partir de sí sin estar contra o en el otro [*autre*], contra sí como otro [*autre*], o bañándose en el elemento impersonal” (Calin, 2006, p. 306). Cabe mencionar que el otro, al cual se hace mención en esta cita, no es el Otro [*Autrui*] o Alteridad ética del cual se hace fácilmente eco en Levinas. En este contexto, el otro hace referencia a la relación de sensibilidad con las materialidades externas que han de ser punto fuente de la afectación. En consecuencia, podemos afirmar que la corporalidad es el límite donde la materialidad de la cosa produce la afectación sensible, replegando a la mismidad sobre sí y posicionando a la vez a la conciencia. En este sentido, la corporalidad permite la certeza del aquí: “es el punto *cero* de la situación” (Levinas, 2010, p. 167) en un movimiento de retroscendencia, es decir, en una salida en retroceso.

En un ensayo publicado en 1959, titulado “Réflexions sur la Technique Phénoménologique”, se muestra la importancia que la sensibilidad y la corporalidad juegan en una resignificación de la noción del origen de la subjetividad desde la fenomenología.

Es difícil no ver en esta descripción de la sensibilidad, lo sensible vivido al nivel del *cuerpo propio* cuyo acontecimiento fundamental está en el hecho de *tener-se* –es decir, tenerse a sí mismo como el cuerpo que se tiene sobre sus piernas [...] este nuevo tipo de conciencia que llamaremos cuerpo propio, cuerpo-sujeto. Sujeto como cuerpo y no como simple paralelo del objeto representado (Levinas, 2010, p. 167).

Si bien la cita corresponde al periodo previo y seminal de “Totalité et Infini”, lo que sería sujeto de reproche metodológico al exceder en casi diez años al periodo juvenil que hace de sujeto de este artículo, igualmente la decisión de rescatarla deviene pertinente por dos razones bien precisas: Primero, es un estudio sobre la técnica fenomenológica husserliana, por lo tanto, correspondería a una arista del trabajo levinasiano que podríamos catalogar de ‘scholar’ y, que por lo tanto, puede no necesariamente encuadrarse como perteneciente a otro periodo de su filosofía original. Y en segundo lugar, la cita se cruza con los planteamientos sobre la posición de la conciencia desarrollado en 1947, pues ¿qué otra cosa puede ser el ‘tener-se’ que no sea la localización del pensamiento? ¿qué otra cosa puede ser el ‘tener-se’ que no sea la entrada en posesión de la mismidad a sí misma? “De l’existence à l’existant” es claro en este punto:

La conciencia «tiene» una base, «tiene» un lugar. El único tener que no abulta, sino que es la *condición*: la conciencia *está* aquí. [...] Lo que es aquí «objeto» de conocimiento no hace frente al sujeto, sino que lo soporta, y lo soporta hasta el punto de que es gracias al hecho de apoyarse en la base como el sujeto se establece como sujeto”³(Levinas, 2013b, p. 103).

Antes de finalizar este apartado, conviene señalar o acentuar la siguiente cuestión: si la dinámica de subjetivación se da como dinámica de posición de la conciencia, este posicionamiento tiene un punto fuente que influye antes del ‘cogito’ y, por ende, antes de la conciencia intencional. Así, la descripción de la subjetivación encuentra una dificultad: describir la dinámica de la relación sensible y corporal con la materialidad del ser antes de la conciencia, es decir, desde la corporalidad misma. Quizás por eso es que Levinas dice:

La dualidad de la existencia y del existente es ciertamente paradójica –puesto que lo que existe no puede conquistar nada si no existe ya. Pero la verdad de esta «dualidad», la realización de esta conquista, *quedan atestiguadas por medio de ciertos momentos de la existencia humana en los que la adherencia de la existencia al existente aparece como una fractura [clivage]*”⁴ (Levinas, 2013b, p. 24).

En efecto, la fractura o fisura –lo que equivale a decir: origen de la diferencia ontológica, separación desde el ser absoluto en el que participamos–, es descrito y abordado en esta etapa juvenil desde fenómenos que están ligados principalmente a la corporalidad y a la sensibilidad, por ejemplo: lasitud, fatiga, cansancio,

3 También es pertinente y más esclarecedor aún agregar esta otra cita: “La localización de la conciencia no es subjetividad, sino la subjetivación” (Levinas, 2013b, p. 101).

4 Énfasis mío.

esfuerzo, hambre, trabajo, vergüenza, desnudez, náusea y dolor. Necesidades materiales que provocan un retroceso desde el ser hacia el sí mismo y que, a la vez, orientan⁵ nuestra intencionalidad, una vez posicionada, para relacionarnos con las cosas de manera inmediata en el deseo y la posesión de lo deseado. Ahora bien, dicho retroceso, movimiento de llegada sin salida previa, describe la entrada en posesión de la mismidad, o constitución egoísta primera, que sucede de manera más fundamental o anterior que el darse cuenta del mundo y de los objetos. En efecto, la mismidad es la apropiación de sí misma antes de cualquier decisión y razón; y en consecuencia, la entrada en posesión de la mismidad es una responsabilidad de sí misma. ¿Qué implicancias tiene esta responsabilidad para la descripción de una constitución de la subjetividad desde la salida radical del ser o evasión? ¿puede realmente la constitución material separarnos del ser absoluto y, de este modo, llevar a cabo la evasión?

2. El sujeto material como “responsabilidad de sí” en “Le temps et l’autre”: El problema de la identidad y de la soledad

Hasta ahora, intentamos describir el movimiento de constitución de la mismidad desde la materialidad. La materialidad es el *Il y a* o el ‘ser elemental’ que se enfatiza cuando metodológicamente se pone en cuestión la existencia de los objetos. Así, el ser se muestra como absoluto y cerrado sobre sí y sin ser limitado por alguna exterioridad.⁶ De este modo, el surgimiento de una hipóstasis, es decir, de un ente que tiene a cargo su existencia, y que, por lo tanto, individualiza su existir, comienza cuando se libera o se diferencia de lo absoluto del ser. En este sentido, y como muy bien lo explicita Rodolphe Calin en “Levinas et l’exception du soi”, el proceso de subjetivación comienza desde la experiencia de la ‘destrucción del sujeto’ (Calin, 2005, p. 42), desde el anonimato y la ausencia de forma; desde el elemento del ser en general hacia la hipóstasis. Sin embargo, que al principio haya ausencia no implica de suyo que la subjetivación comienza desde la nada, pues la ausencia es precisamente algo. En consecuencia, la separación se describe desde la plenitud de ser y no desde su falta o defecto.

5 El hecho de ‘tenerse’, desarrollado recientemente, implica igualmente el hecho de la orientación, es decir, el determinar una posición en relación a un punto. En este sentido, la intencionalidad fenomenológica, al ser la orientación de la conciencia hacia algo, es de suyo, según Levinas, movida u orientada por la materialidad de las cosas y la afección sensible que tenemos con ellas; cito: “Hecho [de *tener-se*] que coincide con aquel de *orientarse*, es decir, de tomar una actitud con respecto a...” (Levinas, 2010, p. 167).

6 Este modo de comprender el ser como absoluto se desarrolla con mayor claridad en el libro de Catherine Chalier, titulado “La persévérance du mal”. En este trabajo, la autora expone la hipótesis que versa: el ser es el mal, no por su finitud, sino porque es sin límites.

Por otro lado, y siguiendo con el argumento de este apartado, se deduce que las características del ser como absoluto lo ligan a una comprensión del ser como ser en sí. El *Il ya* es sin relación a otra cosa, no es determinado por... ni debe su existencia a nada exterior, pues su presencia se basta y se refiere a sí misma; y en consecuencia, el ser es. Ahora bien, la descripción de la subjetividad, desde la destrucción del sujeto, muestra el movimiento desde el ser en sí elemental hasta el instante de nacimiento de un ser en sí mismo, único y personal. Por ende, es la descripción del paso desde el existir al existente.

Hasta el momento la cuestión parece simple, pero comporta de suyo una dificultad: salir del ser, necesidad de ‘evasión’ y excedencia que Levinas define en 1935 como proyecto necesario para una época completa de intelectuales y escritores, y afirmada por el malestar de ser movidos por la totalidad, exige describir a la subjetividad como separación desde lo absoluto mismo. En este sentido, Levinas encuentra en la materialidad el fundamento ineludible que posiciona e individualiza al existente en el ser. En relación a lo último, el cuerpo juega un rol primordial, pues la relación que se establece entre la corporalidad y la materialidad posiciona a la mismidad mediante un movimiento de retorno a sí sin partir de alguna parte. Retorno “en” la inmanencia absoluta, pero que no es ni autoafectación ni génesis autogenerada. En este contexto, la dificultad enunciada en este párrafo, y explicitada por el mismo Levinas, además de ser muy bien enfatizada por Catherine Chalié en “La persévérance du Mal”, se formula del siguiente modo en “Le temps et l’autre”: “El precio [*rançon*] de la posición de existente reside en el hecho mismo que no puede desatarse de sí” (Levinas, 2014, p. 36). La dificultad, el precio a pagar reside en que el existente se posiciona desatándose del –o fracturando– el ser absoluto, pero al mismo tiempo se ata absoluta e inmediatamente a sí mismo. La constitución material de la subjetividad no permite que la salida del ser se logre consumir como una verdadera liberación del existente en relación al ser, sino, al contrario, la entrada en posesión de sí, padecida por la hipóstasis, deviene concentración excesiva de plenitud de ser en un punto único que es la mismidad. En efecto, la tragedia de la separación material es la imposibilidad de salir del ser sin devenir absoluto en sí mismo, pues en la constitución que hemos descrito hasta ahora se repite la dinámica del ser absoluto sin referencia al otro. Algo así –por ejemplo– como la extrema concentración de masa mediante la gravedad, provocando agujeros negros en el espacio. La materia de una ‘enana blanca’ es tan concentrada y replegada sobre sí que hace que la materia dispersa se vuelva hacia aquel

7 Este concepto será retomado más adelante. Es muy importante recordar esta cita.

punto donde ni siquiera la luz puede escapar y donde la gravedad devora todo lo disperso. Aquel punto es la mismidad absoluta; gravedad replegada sobre sí que arrastra el elemento sobre ella, inclusive aplastándose a sí misma. La mismidad es la consumación máxima de ser, es decir, presencia absoluta a (de) sí misma, preocupación ineludible a sí que reduce a los demás al anonimato, puesto que todo lo exterior es arrastrado hacia ella.

Ahora bien, la descripción del repliegue se expresa en “Le temps et l’autre” bajo una formulación bastante sugerente, pues pone en juego aquello que a la postre devendrá categoría central del pensar levinasiano: “En eso reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es RESPONSABLE DE SÍ MISMO”⁸ (Levinas, 2014, p. 36).

En la cita se puede leer que la constitución material o egoísta de la mismidad es definida como ‘responsabilidad de sí’. En este sentido, cabe señalar que la noción de responsabilidad para Levinas es central, sobretodo en su periodo de madurez, y que podemos situar en torno a sus dos obras mayores: “Totalité et infini” (1961) y “Autrement qu’être...” (1974). La Responsabilidad, en aquel contexto, se define como la respuesta absoluta del yo cuando es interpelado a su pesar por la presencia del Otro [*Autrui*], es decir, imposibilidad de sustracción a la exposición del Otro hasta tal punto que el «yo» deviene su rehén. No existe sustracción a la presencia absoluta de la otredad, por eso es que dicha exposición obliga a la mismidad a tomar posición respecto a él, y esa obligación es la Responsabilidad o respuesta Ética. En consecuencia, la subjetividad se constituye en la Responsabilidad como un ser-para-el-otro, como donación absoluta sin posibilidad de sustracción a esta condición. A este respecto Levinas, en “Autrement qu’être”, afirma: “Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el para sí es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno” (Levinas, 2013a, p. 94).

Lo interesante de la cita, aparte de ser una definición clara de la Responsabilidad, radica en el uso de las figuras del pan y del ayuno. Ambas tienen sentido desde el fenómeno del hambre. Por un lado, el pan es alimento y materia que satisface el deseo de comer por el comer, porque para Levinas el hambre no existe en vistas de la alimentación, ni menos en vistas de la alimentación sana y saludable, puesto que el hambre se agota en sí mismo; y por otro lado, el ayuno es la privación misma del pan. En la cita se aprecia una dialéctica entre el pan a punto de ser comido, gozado, masticado, y la privación impuesta o auto impuesta. En este sentido, hay una imposibilidad

8 Énfasis mío.

de apropiación, una imposibilidad de gozar y de satisfacer las necesidades materiales que repliegan a la mismidad a sí misma. Ahora bien, cabe señalar que el hambre es siempre una manifestación corporal: suenan las entrañas, duele la cabeza, cambia el humor, se pierde la concentración, se saliva más ante el más mínimo estímulo, es decir, nos sentimos hambrientos. En este sentido, la cita muestra un desplazamiento del centro de gravedad del hambre, pues se pasa del hambre como instante de testificación sensible de la mismidad –porque soy yo el hambriento–, para instalar así el hambre del otro como despojo de mi hambre. Esto último equivale a decir: la Responsabilidad por el Otro difiere de la responsabilidad de sí en que esta última es el encadenamiento de la mismidad a sí misma. En soledad, el hambre es absoluto, pues la materialidad del sujeto es un “estar ocupado consigo mismo” (Levinas, 2014, p. 36) un “estar cargado de sí mismo” (Levinas, 2014, p. 37), cargado con el peso de ser, gravedad absoluta hacia la corporalidad como base, pues en el hambre soy mi cuerpo, y por lo tanto, “[...] En esto consiste la existencia material” (Levinas, 2014, p. 37). Porque tengo hambre, entonces, trabajo y, en consecuencia, hemos de suprimir la distancia con el pan: “el que no trabaja no come” (Levinas, 2014, p. 53) ni se apropia de... ni devora su pan. En la existencia material, el hambre deviene absoluto presente y, de este modo, obsesión radical de la mismidad consigo misma, pues no puede haber otra afección que no sea el hambre mismo. En este sentido, la responsabilidad de sí es la respuesta ineludible de estar a cargo de sí mismo sin posibilidad de decisión. El hambre me hace prisionero de mí, y es esta la paradoja contenida en la cita sobre la *rançon*: en el instante del surgimiento de una hipóstasis responsable de sí no hay libertad, porque lo que hay es una fijación en la presencia absoluta del ser propio, y en el ser propio no hay novedad, al contrario, hay absoluta sujeción a sí mismo: absoluta soledad. Si en el anonimato de ser se es llevado por lo general, entonces, en la constitución material se es llevado por la necesidad. En ambos casos se es llevado y movido.

Para esclarecer aún más la noción de responsabilidad de sí propuesto por Levinas en “Le temps et l’autre”, conviene agregar una cita de Rodolphe Calin sobre “De l’existence à l’existant” que dialoga muy bien con la noción en cuestión:

De l’existence à l’existant desarrolla una concepción original y rigurosamente elaborada de la individuación. En este texto, a nuestros ojos es igualmente decisivo que los grandes textos que le siguieron, la individuación es descrita como pasividad radical del yo en consideración de sí: en el movimiento por el cual viene a sí, el sujeto es afectado por su propia materialidad, y esta afección le abre [*creuse*] una dimensión de profundidad comprendida, por Levinas, como profundidad del pasado [...] Más bien, al leer atentamente los desarrollos sobre la individuación, percibimos que Levinas –en

1947– no descubre nada más que la subjetividad como inmanencia, y la individuación como afectividad [...] (Calin, 2000, p. 355)

Que la individuación sea producto de la afectividad indica que la materialidad sitúa al sujeto en cuanto le afecta sensiblemente. Es decir, la mismidad deviene inmanencia porque es pura afectación que lo posiciona en sí. La afectividad, en este caso, es la prueba de la mismidad sintiéndose y poseyéndose en soledad absoluta. Y, en este sentido, el fenómeno del dolor, mencionado en múltiples oportunidades por Levinas, ofrece la claridad necesaria para ejemplificar que la individuación es en la afectividad, constituyéndose ella en interioridad e identificación absoluta de sí misma.

[...] el sufrimiento físico es, en todo sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa la propia irreductibilidad del ser. [...] En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio (Levinas, 2014, p. 55).

Sólo basta utilizar un dolor físico común: el golpe del pie desnudo contra un mueble cualquiera. El ejemplo funciona para entender la noción de ‘sin refugio’ que ha de ser clave para avanzar en esta argumentación. En el golpe mismo sólo hay padecimiento absoluto, ni siquiera hay el pie; padecimiento que presenta a cada sí mismo como puro dolor y donde la retirada es imposible, pues, somos (en) el dolor. No deja de ser curioso que en los instantes insoportables de sufrimiento hay una tendencia –producto de un reflejo se podrá decir– a cerrar los ojos y alejar a cualquier persona que pregunte por nuestra situación. Cerrar los ojos ¿no es acaso el ensimismamiento absoluto?, hacer callar, muchas veces violentamente, a la otra persona que pregunta por nuestro estado ¿no es acaso que ella, el otro, intenta interrumpir la imposibilidad de alejarme del dolor? ¿No es acaso el momento de la pregunta del otro la instauración de una tensión entre él y mi dolor?, la tensión que instaure la pregunta del otro ¿no es la frustración que surge desde la imposibilidad de concentrarme en la respuesta por culpa de la presencia absoluta del dolor que nos remite sólo a su padecimiento? La pregunta del otro exige una respuesta que para ser formulada necesita de una separación con el dolor. Sin embargo, dicha separación es imposible, pues en aquel momento estamos expuestos al padecimiento sin posibilidad de sustracción y, por lo tanto, expuestos absolutamente a nosotros mismos. En consecuencia, en el dolor se da el hecho intransitivo de nuestra propia vida: el dolor es la manifestación absoluta de que estamos vivos y somos uno, que tenemos a cargo nuestro existir; aunque en clave levinasiana debiésemos afirmar que en el dolor cada uno de nosotros se padece a sí mismo, y ésta referencia a sí es la soledad manifestada como imposibilidad de sustraernos a nuestra mismidad; en otras

palabras, ‘ausencia de refugio’. En resumen, en el dolor somos cargados de ser, somos remitidos desde el ser absoluto hacia nuestra existencia absoluta, y, en consecuencia, la ‘responsabilidad de sí’, descrita mediante el fenómeno del dolor y del sufrimiento, es “imposibilidad de la nada” (Levinas, 2014, pp. 55-56).

Ahora bien, y para finalizar, debemos volver sobre la figura de la soledad, puesto que ella es el resultado del encadenamiento del yo a sí mismo mediante la afección material. Sin embargo, conviene problematizar esta cuestión desde el fenómeno de la libertad, pues la descripción de la subjetividad solitaria tiene consecuencias contrarias a la hora de pensar a la subjetividad como verdadero comienzo o ruptura con lo absoluto del ser.

Levinas ve en el fenómeno de la libertad una condición propia del hombre y de la civilización europea en relación a lo absoluto, la historia y el ser. En resumidas cuentas, el hombre busca liberarse de lo irreparable del pasado y del presente, al menos así lo enuncia el joven filósofo en los textos sobre el hitlerismo y sobre la evasión. Si bien el fenómeno de la libertad sustenta de entrada el diagnóstico desde el cual ambos textos buscan hacerse cargo, este fenómeno no es abandonado en los dos textos posteriores: “De l’existence à l’existant” y “Le temps et l’autre”. En este sentido, afirmaremos que Levinas tiene una consideración especial por el fenómeno de la libertad ¿por qué? Al respecto, Levinas dice: “Primera libertad. No se trata aún de la libertad del libre arbitrio, sino de la libertad del comienzo” (Levinas, 2014, p. 34). La libertad, como rasgo principal del hombre y del europeísmo, es la pretensión de situar al hombre como fuente original de sus acciones y determinaciones. En este sentido, la historia y la herencia no deben clausurarse absolutamente sobre sí mismas engullendo y movilizándolo a los hombres, condenándolos “a no ser más que una continuación” (Levinas, 1997, p. 8). En efecto, Levinas pretende describir el nacimiento de la subjetividad como fractura y descompresión del ser absoluto, es decir, como instante y, por lo tanto, en relación al tiempo.

Conclusión

Pensar la libertad como instante es pensarla como comienzo primero, y esto sólo es posible cuando hay separación con la presencia absoluta del ser. En este sentido, la soledad, o la hipóstasis constituida desde la materialidad, no es garante ni consuma la libertad primera, pues el ser responsable de sí significa que es absoluta presencia para sí mismo, pura presencia estática en cuanto mismidad que ‘es’ como ‘es’. Es decir, hablamos de una mismidad que en vez de devenir en sí misma liberación del ser, queda fijada a sí de modo absoluto. Por lo tanto, la *rançon*, enfatizada anteriormente, es el precio a pagar por la

hipóstasis al surgir como separación del ser, pero estando al mismo tiempo incorporada, haciendo pie en el ser o la materialidad. En consecuencia, el ser como materialidad ha de fijar a la mismidad en sí misma, lo que equivale a decir que queda fijada a su identidad o “materializada” (Levinas, 2014, p. 47), y en este sentido es una imposibilidad de existir. En relación a esta última afirmación, se ha de entrar en un territorio complejo, pues durante todo el desarrollo de este artículo afirmamos que la posesión de sí material es subjetivación y separación con el ser absoluto; pero cabe aclarar que jamás hemos dicho que la constitución de la hipóstasis es la separación efectiva con el ser. Al contrario, los esfuerzos se han centrado en demostrar que ella, la mismidad, se produce en el “*repliegue a sí*” desde el “ser en sí general” hacia un “sí mismo único” y que la lógica absoluta del ser se reproduce en cualquiera de los dos términos mencionados (*Il y a* e hipóstasis). Entonces, ¿cómo salir del ser? y ¿por qué Levinas llega a afirmar que la subjetividad se realiza en la salida misma del ser, cuando se acaba de mencionar que la hipóstasis como subjetividad reproduce la lógica del ser? A continuación, citamos al mismo Levinas para comenzar a elaborar una respuesta: “La paradoja desaparece cuando comprendemos que el yo no es inicialmente un existente, sino el modo del existir en cuanto tal, que propiamente hablando no existe” (Levinas, 2014, p. 33). En efecto, hay que separar existir de existente. El yo o la mismidad constituida desde la afección material es cargado de su mero existir, y este es intransitivo: “Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir” (Levinas, 2014, p. 21). Ahora bien, de ahora en adelante, el existente no ha de ser comprendido sólo como la hipóstasis o la mismidad constituida materialmente, pues esta última sólo entra en posesión de su existir sin existencia propia: dicho de otro modo, por medio de la afección se le testifica a la hipóstasis el mero hecho de ser. En este sentido, la subjetividad se ha de constituir de un modo más complejo y en directa relación con la ruptura con el ser, pues el sujeto es alguien que carga sus adjetivos, que toma a cargo sus características únicas y que tiene un nombre. Fijémonos en la palabra ‘existente’, gramaticalmente cumple una función adjetiva, en cambio, ‘existir’ denota una actividad (verbo) conjugada en infinitivo. En otras palabras, el acto ‘infinitivo’ es aquel que les ocurre a todos sin distinción, una generalidad absoluta que adolece de ser apropiada personalmente por alguien. Esa es la cuestión, el mero existir no es un existir personal, comprendiendo que la persona es alguien que carga consigo mismo y con sus decisiones y que, por lo tanto, existe. Ahora bien, para describir el fundamento de la subjetividad como existente, se debe necesariamente describir el tiempo como ruptura con la presencia absoluta de la materialidad y, en consecuencia, describir a la hipóstasis puesta pasivamente ante la “novedad” y la diferencia. En este sentido, la filosofía levinasiana trata

de describir el tiempo como descompresión del ser y no como coincidencia de la mismidad consigo misma (presencia absoluta). En efecto, es necesario describir el nacimiento del sujeto desde el porvenir y no desde el flujo de la sucesión de instantes que van desde el ser al no-ser y viceversa; siendo ese porvenir el objeto de los desarrollos levinasianos posteriores, es decir, desde la última parte de “Le temps et l’autre”, pero especialmente desde “Totalité et Infini” hacia adelante y, por lo tanto, desde el descubrimiento decisivo del *Autru* y la relación cara-a-cara.

Referencias

- CALIN, R. “Passivité et profondeur. L’affectivité chez Lévinas et M. Henry”. *Les études philosophiques*, Vol. 55, Nr. 3, pp. 355-378, 2000.
- _____. “Levinas et l’exception du soi”. Paris: PUF, 2005.
- _____. “Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas”. *Les Études philosophiques*, Vol. 78, Nr. 3, pp. 297-318, 2006.
- CHALIER, C. “La persévérance du mal”. Paris: Cerf, 1987.
- HENRY, M. “Fenomenología material”. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.
- HUSSERL, E. “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”. Traducción de José Gaos y Antonio Ziri6n. México D.F.: Fondo de Cultura econ6mica, 2013.
- LEVINAS, E. “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.
- _____. “Théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl”. Paris: Vrin, 2001.
- _____. “Œuvre I”. Francia: Grasset/Imec, 2009.
- _____. “En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger”. Paris: Vrin, 2010.
- _____. “De l’évasion”. Paris: Fata Morgana, 2011.
- _____. “Autrement qu’être ou delà de l’essence”. Paris: Librairie Général Française, 2013a.
- _____. “De l’existence à l’existant”. Paris: Vrin, 2013b.
- _____. “Le temps et l’autre”. Paris: PUF, 2014.
- MALKA, S. “Levinas. La vida y la huella”. Traducción de Alberto Sucasas. Madrid: Trotta, 2006.
- POTESTÀ, A. “El origen del sentido”. Santiago: Metales Pesados, 2013.