

# Capítulo I

## LA PRIMACÍA DEL SER SOBRE EL ENTE: La exaltación de lo neutro

### I. 1- Los motivos de la Crítica

Comencemos por destacar los motivos principales de la crítica de Lévinas a la ontología de Heidegger, teniendo en cuenta que la oposición no se dirige expresamente contra la ontología en sí misma, sino contra el sentido de lo humano que se plantea en dicha ontología y la violencia no criticada que vehicula.

«El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: «para conocer el *ente* es necesario haber conocido el ser del ente» afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad» (...)

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición

de libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo». <sup>16</sup>

Párrafos densos que contienen los grandes motivos de divergencia entre el pensamiento de Lévinas y el Heidegger. <sup>17</sup> La prioridad del ser sobre el ente, Lévinas la interpreta como el privilegio del saber y la tematización, privilegio de la libertad en detrimento de la relación ética y la justicia. La relación con el Otro que se establece por medio de un término neutro – *para conocer al ente es necesario conocer el ser del ente* –, pasa primero por la comprensión. Lévinas nos remite a uno de sus textos fundamentales de 1951, «*¿Es fundamental la ontología?*». <sup>18</sup> La ontología presupone una situación de hecho para el espíritu que conoce, dice Lévinas: «comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo».

La comprensión del ser abarca la totalidad del comportamiento humano; el hombre todo es ontología. «Su obra científica, su vida afectiva, las satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad. Toda nuestra civilización depende de esta comprensión, incluso aunque sea olvido del ser». <sup>19</sup> La ontología es así la esencia de toda relación con los seres y de toda posible relación con el ser. El hombre está abierto al ser, por el ser se abre en él: «Así

---

16 TI pp. 69-70, cast.

17 Sobre el mismo texto, Derrida comenta: «La frase de Lévinas es aplastante para la «ontología»: el pensamiento del ser del ente no sólo tendría la pobreza lógica del truísmo, encima no escapa a su miseria más que mediante el apresamiento y el asesinato del Otro. Es una perogrullada criminal que pone a la ética bajo la bota de la ontología». Derrida, «Violencia y metafísica» en *La Escritura y la Diferencia*, op. cit. p. 182.

18 Cf. «L'ontologie est-elle fondamentale?», en EN pp. 12-22; 11-23 cast.

19 *Ibid.*, p. 14 cast.

es como Heidegger describe en su estructura más formal, las articulaciones de la visión en las que la relación del sujeto y el objeto se encuentra subordinada a la relación del objeto con la luz –una luz que no es objeto-. La inteligencia del ente consiste, entonces, en ir más allá del ente –precisamente hasta lo *abierto*- y percibirlo en el *horizonte del ser*». <sup>20</sup> Lévinas sostiene que, si bien nuestra relación con el Otro busca comprenderle, es cierto, también, que esta relación desborda la comprensión.

El acontecimiento del lenguaje presente en la relación con el Otro no se sitúa en el plano de la comprensión. «El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. Las dos relaciones se confunden. Comprender a una persona ya es hablarle». <sup>21</sup> Lévinas hace notar cómo, en toda actitud relativa a un ser humano hay un saludo –así sea rechazo del saludo- que preside toda comprensión. Este ente que es el hombre no resulta inteligible inicialmente desde un horizonte neutral abstracto. Cuando se aborda como un ser humano el Otro es prójimo y por tanto accesible, sólo en cuanto rostro. «Al referirse al ente en la apertura del ser, la comprensión le encuentra una significación a partir del ser. En este sentido, la comprensión no le invoca, simplemente lo nombra. De este modo ejerce con respecto a él una cierta violencia. Y esta *parcialidad* reside en el hecho de que el ente, sin desaparecer, se encuentra en mi poder. Esa negación parcial que es la violencia niega la independencia del ente: es mío. La posesión es el modo en que un ente, sin dejar de existir, resulta parcialmente negado». <sup>22</sup>

Sin embargo, la posesión sobre los entes que otorga la comprensión fracasa ante el Otro, pues en el encuentro con Otro no importa cual sea el procedimiento y la extensión de

---

20 *Ibid.*, p. 17 cast.

21 *Ibid.*, p. 18 cast.

22 *Ibid.*, p. 21 cast.

la dominación o la sumisión, al Otro no lo poseo. El Otro, «no viene a mi encuentro desde el ser en general. Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y mi posesión. Le comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo».<sup>23</sup>

Al ilustrar esta tesis se observa inmediatamente que ella se opone a la idea de que el contexto en el cual aparece un ser humano determina su significación de humanidad. Los contextos funcionan como horizontes sin los cuales los rostros son sólo siluetas incapaces de mostrar por sí mismas al portador, como si la sola desnudez de la presencia de un ser humano no bastara para persuadir de su realidad significativa y tuviera que pedir prestado una segunda piel que lo arroje y lo haga inteligible como humano. Levinás lleva el argumento aún más lejos:

«Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología Heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es extensión pura y simple de la técnica de los hombres cosificados. Se remonta a los «estados de ánimo» paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores»<sup>24</sup>

Texto de extrema dureza contra la ontología heideggeriana (especialmente aquella del segundo Heidegger), que evoca el

---

23 *Idem*.

24 TI p. 70, cast.

artículo de 1961 «Heidegger, Gagarine et nous».<sup>25</sup> En los motivos de esta desconfianza sistemática, expresados en la cita anterior, puede verse en filigrana un ajuste de cuentas por el pasado nazi de Heidegger.

Lévinas tuvo muchos contradictores que tomaron distancia de esta interpretación levinasiana de Heidegger. Entre ellos, Derrida, a quien hemos citado frecuentemente.<sup>26</sup> Sin embargo, aunque no pueda atribuirse a la ontología todo lo que le atribuye Lévinas, es evidente que la primacía del ser sobre el ente termina perjudicando al ente Otro. En efecto, cuando, haciendo abstracción del hombre concreto, se piensa que la humanidad del hombre descansa en su esencia; que la tarea del hombre –hacerse humano– consiste en el “cuidado de sí”, en la dirección de devolver al hombre a su esencia,<sup>27</sup> entonces, la perfección de lo humano se realiza como una vuelta a sí mismo, como el refinamiento de la vida interior. De este modo la representación de lo humano en el hombre aparece como la expresión acabada de una obra de arte espiritual, resultado de una disciplina intelectual y moral que agudiza hasta el extremo la conciencia de la propia finitud y la tarea individual de realizar su propio ser.

---

25 En DL, pp. 347-351.

26 «El pensamiento del ser no es ni una ontología, ni una filosofía primera, no se opone a ninguna especie de filosofía primera. (...) Radicalmente extraño a la ética, no es una contra-ética, ni una subordinación de la ética a una instancia ya violenta secretamente en el dominio en el dominio de la ética: lo neutro. (...). Y si es verdad, en un sentido difícil, que el Logos, según Heidegger, «no es Logos de nadie», eso no significa ciertamente que sea el anonimato de la opresión, la impersonalidad del Estado o la neutralidad del «se dice».». Derrida, *op. cit.*, pp. 184-185.

27 Ver, M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, lo que significa para el hombre encontrarse en la cercanía del ser. En la versión al castellano de Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid 1970, p. 14.

Ahora bien, si la ontología –comprensión, abarcamiento del ser- es imposible, esto es así, porque la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro. Esta domina a aquella.

«La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese «decir al Otro» -esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente –precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica».<sup>28</sup>

Es necesario, entonces, revertir la correlación de los términos del paradigma ontológico: « El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro. Es necesario invertir los términos».<sup>29</sup>

Ahora bien, este programa filosófico que propone Lévinas, no surgió simplemente como resultado de un análisis académico de la filosofía de Heidegger o de la filosofía occidental.

«Pero la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad, esencial de Europa, que es también el momento de los balances. Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber; pero al final, también, de milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo, de las dos guerras mundiales, de la opresión, los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo, e incluso

---

28 TI p. 71 cast.

29 *Idem.*

de la paradoja suprema, la inversión de la defensa de la persona en estalinismo. (...). Europa tiene mala conciencia, y la contestación a estas preguntas conduce a cuestionar su centralidad y la excelencia de su lógica, y a exaltar – hasta la cumbre de sus universidades- pensamientos que en otros tiempos pasaban por primitivos o salvajes. Europa misma pone en cuestión su privilegio filosófico, el que debía garantizar la paz».<sup>30</sup>

Los grandes traumatismos de la Europa de la entre guerras orientaron la reflexión levinasiana hacia la búsqueda de otra manera de interpretar el problema de la trascendencia, es decir, de otro modo de representar el sentido de lo humano como no circunscrito a la alternativa de *ser o no ser*.

El primero y más importante de estos traumatismos fue sin duda el Hitlerismo, por las implicaciones que esta ideología racial tuvo en la concepción secular del humanismo occidental.<sup>31</sup> El enigma y el trauma que representa para Lévinas que en una Europa iluminada e ilustrada, evangelizada después de dos mil años, haya podido darse una ideología criminal como la del

---

30 «De l'Unicité » (1986) en EN p. 197; p. 223 cast.

31 Varios estudios han mostrado la resonancia que tuvo y sigue teniendo el fenómeno de nazismo en los diferentes campos del pensamiento occidental. «Nous n'avons pas encore pris toute la mesure de ce que signifie la propagation du nazisme et de l'hitlérisme dans la «pensée». Qu'il s'agisse de Heidegger, de Schmitt, de Jünger à plus d'un égard ou de Nolte, ces principaux diffuseurs du nazisme dans la vie des lettres ont pris le temps d'affiner leur stratégie de reconquête après la défaite des armées du Reich hitlérien. Par un jeu d'occultation de vrais causes, de dilution des responsabilités dans une mondialisation des approches, de disqualification de la pensée humaniste et des valeurs universelles, de mythologisations de soi dans la figure du « berger de l'être», de l' «Epiméthée chrétien», de l' «anarque», du théoricien du «droit historique», ces auteurs ont instrumenté la philosophie, le droit, les lettres et l'histoire, en les mettant au service de la «révision» et finalement de la réhabilitation des fondements du nazisme». Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005, pp. 7-8. El autor señala una larga lista de los autores más significativos; historiadores y filósofos, que poco a poco han venido esclareciendo esta situación.

hitlerismo, condiciona a Lévinas en la recepción que hace de filosofías como la de Heidegger, Spinoza o Hegel; recepción que, en ciertos momentos, toma la forma de una desconfianza sistemática. Este problema hermenéutico excede el cuadro de nuestro trabajo pero lo tendremos en cuenta.

## 1.2 – El fenómeno del Hitlerismo en el análisis de Lévinas

En 1931, Lévinas exultaba de optimismo junto con una multitud de jóvenes filósofos venidos de Alemania y de todo el mundo por el privilegio de asistir a las lecciones del «más grande de los filósofos». El enorme prestigio de Husserl y la incomparable fascinación por Heidegger auguraban una época de creación filosófica como jamás se había visto.<sup>32</sup> Tres años después (1934), con el *Ensayo sobre la filosofía del hitlerismo* Lévinas cambia de tono. El colapso espiritual y moral de Europa se ve venir con el ascenso del Nazismo en Alemania y con la difusión del racismo por toda Europa.

### 1.2.1- Lo humano reducido a la carne y a la sangre: el racismo

La guerra desencadena diversos fenómenos de totalización del universo humano. Las primeras batallas de una guerra se libran en las mentes y en los corazones de las personas. Los mecanismos, por variados que ellos sean, tienen en común la exaltación de lo propio y la deformación de la realidad del adversario. Una vez que se inician estos procesos de mimetismo y totalización nadie puede predecir su desenlace. Despertado el Leviatán, la totalidad en guerra puede devorarlo todo. En cuanto la maquinaria de guerra o de la fuerza como dice Simone Weil se ha desencadenado, el universo de significaciones que permiten los intercambios entre

---

32 Cf. « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » (1931), en IH pp. 81-92.

los ciudadanos se cierra en el dogmatismo o el fanatismo de una determinada visión de la realidad de la cual no sale fácilmente.<sup>33</sup> Esta situación, la ilustrará más tarde Karl Jaspers, comparando a la Alemania de los tiempos hitlerianos con una gran prisión. Tal situación fue especialmente evidente para varios millones de personas en Europa a las cuales la ideología del racismo encerró en un círculo infernal de odio y persecución. Judíos, gitanos, homosexuales, enfermos mentales, contradictores políticos, entre otros, fueron exterminados, bajo formas sofisticadas de barbarie desconocidas hasta entonces. Las fronteras de muchos países de Europa se convirtieron en las tenazas de hierro de una ideología aplastante que lo invadió y lo devoró todo. Ideología, que convirtió el hecho de estar clavado a la materialidad de un cuerpo, de «carne y de sangre», en el criterio fundamental a partir del cual se estructuró el nuevo paradigma de lo humano.

«El cuerpo no es solo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: su *adherencia al yo vale por sí misma*. Es una adherencia de la cual *no se escapa* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo. (...) La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con la que el espíritu occidental nunca ha querido conformarse, está a la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve algo más que un objeto de la vida espiritual, se vuelve el corazón. (...) Una sociedad de base

---

33 «Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar los hombres en cosas es doble y lo ejercitan las dos partes; aunque de manera distinta, la fuerza petrifica tanto a las almas de quienes las padecen cuanto a la de quienes hacen uso de ella. Esta propiedad alcanza su más alto grado en el uso de las armas, desde el momento mismo en que una batalla se orienta hacia una decisión. Las batallas no las deciden hombres que calculan, hacen combinaciones, toman una resolución y la cumplen, sino hombres despojados de estas facultades, transformados, rebajados al nivel de la materia inerte, que no es más que pasividad, (...)» S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, en *La Source grecque*, Paris, 1953, p. 31.

consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!».<sup>34</sup>

Sin embargo, la desgracia de la guerra no llega de improviso. La literatura, el arte y la filosofía, como verdaderos *humanómetros* de la sociedad, expresaban la turbación de los espíritus y el presentimiento de males terribles.<sup>35</sup> No es extraño entonces encontrarse con ideas como, *crisis, ser para la muerte, el absurdo, la náusea, la evasión, muerte*, circulando entre filósofos e intelectuales como un presagio de la hecatombe que estaba por producirse.

### 1.2.2- La difusión del racismo

Con la guerra, el universo parece cerrarse. Todo tiene que ver con ella y a ella se subordina todo. Las libertades se reducen, se interrumpe la libre circulación de las ideas para dar paso al discurso uniformante. La mentira, el rumor y la desinformación corrompen la comunicación interna y externa. La amenaza de que nadie está a salvo y que ninguno se pertenece más a sí mismo interrumpe todo proyecto particular y la pretensión de proyectarse en el futuro.

---

34 «Le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou hereux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – *son adhérence au Moi vaut par elle-même*. C'est une adhérence à laquelle *on n'échappe pas* et qu'aucune métaphore ne saurait faire confondre avec la présence d'un objet extérieur ; c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif. (...) L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un *objet* de la vie spirituelle, il en devient le cœur. (...) Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer !». «*Quelque réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», en DE pp. 28-29; pp. 16-17 cast.

35 Lévinas no menciona los nombres pero sin duda que se refiere entre otros a A. Camus, a Sartre, a Heidegger y a Husserl. «*El extranjero*», «*La náusea*», «*Ser y Tiempo*» «*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*», por citar algunas, son todas ellas obras de este periodo.

Lévinas tuvo la lucidez de abordar tempranamente el fenómeno del hitlerismo como problema filosófico. Aunque, «Aterradoramente peligroso, el hitlerismo se vuelve interesante desde el punto de vista filosófico».<sup>36</sup> Los sentimientos básicos que el hitlerismo despierta vehiculan una filosofía, una actitud del espíritu frente a la realidad y al sentido del hombre en el mundo. Este ideal de hombre y de sociedad viene sostenido por un nuevo ideal de pensamiento y de verdad que se aparta radicalmente de aquel ideal sobre el cual se construyó la sociedad occidental. Para Lévinas, tanto el judeo-cristianismo, como el idealismo sobre el cual se apoyan el liberalismo e incluso el marxismo con su carga iluminista, han creído siempre en la libertad del espíritu humano. Bien sea a partir de la superioridad del alma sobre el cuerpo y la capacidad liberadora de la redención cristiana, bien sea a partir de la soberanía de la razón de la tradición idealista o bien sea a partir de la superación de la alienación humana que el marxismo promete.

Todas las fuentes de la civilización europea tienen en común esta capacidad de distancia que el hombre puede establecer para no coincidir ni con el simple hecho material o natural de su existencia, ni con la sola realidad corporal. Esta distancia le permite un margen de libertad para escoger y elegir las ideas con las cuales se posiciona en el mundo. « Lo que caracteriza la estructura del pensamiento y de la verdad del mundo occidental es la distancia que separa inicialmente al hombre del mundo de ideas en el que escogerá su verdad.

---

36 «Mais dès lors, effroyablement dangereux, il devient philosophiquement intéressant», en «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», IH p. 23 ; p. 7 cast. Lévinas reconoce, albergar una cierta vergüenza de haber asociado la nobleza del término *filosofía* a la infame ideología del Hitlerismo. Por esta razón, este ensayo que vio la luz por primera vez en la revista *Esprit* de 1934, sólo fue reeditado en 1994, un año antes de la muerte de Lévinas.

Esta libertad constituye toda la dignidad del pensamiento, pero entraña también el peligro. En el intervalo que separa al hombre de la idea se desliza la mentira».<sup>37</sup>

Lévinas toca un aspecto delicado de la cultura europea cuando evoca el problema del peligro al que ella se expone al no cerrar el intervalo entre la libertad de elección y la decisión a la que debe conducir la libertad de escoger. En efecto, lo que constituye la fortaleza de la cultura europea se convierte también en su mayor fragilidad: «El hombre se complace en su libertad y no se compromete definitivamente con ninguna verdad. Transforma su poder de dudar en falta de convicción. No atarse a una verdad se convierte para él en no arriesgar su persona en la creación de valores espirituales».<sup>38</sup>

Cuando el hitlerismo aparece con tanta fuerza trayendo un nuevo ideal, como una certeza descarada que no oculta la arrogancia de su dogmatismo, la sociedad europea, desprovista de convicciones, acepta por pereza moral y espiritual, las aberrantes consignas del hitlerismo. «Una sociedad en semejante estado recibe el ideal germánico del hombre como una promesa de sinceridad y de autenticidad. El hombre ya no se encuentra ante un mundo de ideas en el que, mediante una decisión soberana de la razón libre, puede

---

37 «Ce qui caractérise la structure de la pensée et de la vérité dans le monde occidental – nous l'avons souligné- c'est la distance qui sépare initialement l'homme et le monde d'idées où il choisira sa vérité. (...). Cette liberté constitue toute la dignité de la pensée, mais elle recèle aussi le danger. Dans l'intervalle qui sépare l'homme et l'idée se glisse le mensonge ». *Ibid* p. 31 ; p. 18 cast.

38 «L'homme se complait dans sa liberté et ne se compromet définitivement avec aucune vérité. Il transforme son pouvoir de douter en un manque de conviction. Ne pas s'enchaîner à une vérité devient pour lui ne pas vouloir engager sa personne dans la création de valeurs spirituelles ». *Idem*

elegir su verdad para sí; de ahora en adelante se halla ligado sólo a algunas de ellas». <sup>39</sup>

Ahora bien, ¿cómo empeñar la vida a algunas verdades y sólo a ellas? Para que esto pase se necesita que esta verdades parciales tengan la apariencia de universalidad y que ofrezcan una seguridad para la propia vida. Pues bien, el *racismo* tal como el hitlerismo lo expone cumple, en apariencia, con esta doble exigencia. 1) Por una parte con esa *verdad* no se puede jugar, porque ella contiene la idea del ser concreto de la persona, anclada en su carne y en su sangre. « Encadenado a su cuerpo, el hombre se ve rechazando el poder de escapar de sí mismo. (...) Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoya sobre una comunidad de sangre es sospechosa». <sup>40</sup> 2) Por otra parte, toda verdad como tal, porta con ella la capacidad de dar comienzo a un nuevo orden o de exigirlo. En cuanto la verdad es racional, ella tiene una capacidad universalizable para hombres racionales. Ahora bien, se pregunta Lévinas: «¿De qué modo la universalidad es compatible con el racismo? Tiene que haber entonces una modificación fundamental de la idea misma de universalidad». <sup>41</sup>

---

39 «C'est à une société dans un tel état que l'idéal germanique de l'homme apparaît comme une promesse de sincérité et d'authenticité. L'homme ne se trouve plus devant un monde d'idées où il peut choisir par une décision souveraine de sa libre raison sa vérité à lui – il est d'ores et déjà lié avec certaines d'entre elles, comme il est lié de par sa naissance avec tout ceux qui sont de son sang ». *Ibid*, pp. «31-32 ; pp. 18-19 cast.

40 «Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. (...). Toute assimilation rationnelle ou communion mystique entre esprits qui ne s'appuie pas sur une communauté de sang, est suspect». *Ibid*, p. 32; p. 19.

41 «Comment l'universalité est-elle compatible avec le racisme ? Il y aura là –et c'est dans la logique de l'inspiration première du racisme– une modification fondamentale de l'idée même de l'universalité». *Idem*.

Esta modificación fundamental, que el racismo impone a la idea de universalidad es el “expansionismo de la fuerza”. Ya no se trata entonces de una razón que recibe una idea y la asume en cuanto razonable y adecuada a la verdad. El expansionismo de la fuerza se dirige a quebrantar la voluntad, a imponer mediante el terror la idea aberrante de una raza superior. La propagación de la ideología del *racismo*, requirió la fuerza y la intimidación y, por ende, la presencia efectiva de sus difusores. Así, la necesidad de imponer esta ideología, implicaba la dominación, la invasión y el exterminio de todo lo que se opusiera a la idea de la superioridad de una raza. Obviamente, en la mentalidad de los nazis, no todos los pueblos y culturas encajaban con su idea racial. La totalidad que imponía el racismo excluía a los pueblos no integrables al ideal de la raza germánica.

El deterioro del humanismo europeo venía anunciándose con anticipación. Lévinas deja constancia de este malestar cuando se refiere a la «extraña inquietud» que flotaba en el ambiente intelectual y literario, el cual, asumía en ese entonces la forma de un deseo difuso de evasión. *Evasión* que,

«...no es sólo una palabra de moda, es un mal de la época. No es fácil hacer la lista de todas las situaciones de la vida moderna donde se manifiesta. (...). Lo que está preso en el engranaje incomprensible del orden universal no es ya el individuo que todavía no dispone de sí, sino una persona autónoma que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable.»<sup>42</sup>

---

42 DE p. 78. «...n'est pas seulement un mot à la mode; c'est un mal du siècle. Il n'est pas aise de dresser la liste de toutes les situations de la vie moderne où il se manifeste. (...) Ce qui est pris dans l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel, ce n'est plus l'individu qui ne s'appartient pas encore, mais une personne autonome qui, sur le terrain solide qu'elle a conquis, se sent, dans tous les sens du terme, mobilisable.» DE p. 94.

Lévinas interpreta este «*besoin d'évasion* » como la expresión de un agotamiento del «*ontologismo*» en cual se había instalado la filosofía occidental. «Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes».<sup>43</sup> Con todo y la ambigüedad que comporta este anhelo de evasión, su importancia radica en que permite replantear filosóficamente el problema del ser y de su justificación.

«... la necesidad de la evasión –llena de esperanzas, quiméricas o no, poco importa- nos conduce al corazón de la filosofía. Nos permite renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser. ¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene la universalidad que Aristóteles le confiere? ¿Constituye, acaso, el fondo y el límite de nuestras preocupaciones, como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No es, por el contrario, nada más que la marca de cierta civilización instalada en el hecho consumado del ser e incapaz de salir de él? En estas condiciones, ¿es posible la *excedencia*? ¿Cuál es el ideal de felicidad y de dignidad humana que ella promete?».<sup>44</sup>

Como lo fue para Heidegger, también para Lévinas, el problema filosófico por antonomasia es la elucidación del sentido del

---

43 DE p. 116-117 cast. «Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certains notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes». DE p. 127

44 DE p. 84. «Par là le besoin de l'évasion plein d'espoirs chimériques ou non, peu importe- nous conduit au coeur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être. Quelle est la structure de cet être pur ? A-t-il l'universalité qu'Aristote lui confère ? Est-il le fond et la limite de nos préoccupations comme le prétendent certains philosophes modernes ? N'est-il pas au contraire rien que la marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir ? Et, dans ces condition, l'*excedance* est-il possible et comment s'accoplit-elle ? Quel est l'idéal de bonheur et de dignité humaine qu'elle promet ?». p.99.

ser. Veamos cómo, si bien se buscan los mismos objetivos, los caminos se separaran definitivamente.

### 1.3- Crítica de la primacía de lo ontológico en la definición del sentido de lo humano

Lévinas coincide con Heidegger, que la elucidación del sentido del ser, la ontología, constituye el corazón de la filosofía. Ahora bien, si se trata de la renovación del problema del ser, ¿por qué Lévinas no continúa lo ya avanzado por Husserl o por Heidegger en torno a este problema?<sup>45</sup> Justamente en razón de lo que se insinúa ya en la serie de preguntas de la cita anterior: ¿Cómo comprender la universalidad del ser? ¿Por qué el ser tendría que constituir el fondo y el límite del preguntar? ¿Cuáles son las características de una civilización marcada por el hecho consumado de ser? Heidegger puso en evidencia que toda interrogación por el sentido del ser lleva implícita la pregunta por el sentido del hombre.<sup>46</sup>

«La ontología es la esencia de toda relación con los seres e incluso de toda relación en el ser. El hecho de que el ente este «abierto», ¿no pertenece al hecho mismo de su ser? Nuestra

---

45 A este propósito anota J. Derrida en el ensayo sobre Lévinas, *Violencia y Metafísica*: «Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues, filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido más profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política». p. 124.

46 «En résumé, le problème de l'être que Heidegger pose nous ramène à l'homme, car l'homme est un étant qui comprend l'être. (...). Dès lors l'étude de la compréhension de l'être est *ipso facto* une étude du mode d'être de l'homme. (...). A partir de la structure purement formelle que nous venons d'établir : « l'existence du *Dasein* consiste à comprendre l'être » – toute la richesse de l'existence humaine se trouvera développée, c'est-à-dire toute la structure du dévoilement de l'être ». « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932) en EDE p. 86.

existencia concreta se interpreta en función de su entrada en lo «abierto» del ser en general».<sup>47</sup>

El ente privilegiado desde el cual se observa el ser, es sin duda, el hombre concreto, en todo caso uno mismo, en cuanto *ser ahí (Dasein), en el mundo*. Sin embargo, la *analítica existencial del ser ahí* no persigue inicialmente revelar el sentido del hombre sino desvelar el sentido del ser en general.<sup>48</sup> La filosofía de Heidegger no se ocupa del hombre por sí mismo; « la cuestión que me preocupa, dice Heidegger, no es aquella de la existencia del hombre, sino aquella del ser en su conjunto y en cuanto tal ».<sup>49</sup> El problema filosófico fundamental es del orden ontológico, y a la ontología le interesa sólo una cosa: ¿Qué es el ser?

Ahora bien, dados los tiempos que corrían en aquel entonces, Lévinas siente que los límites del preguntar no pueden circunscribirse a la pregunta por el ser. Cuando Lévinas habla de la necesidad de *renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser* insinúa otra problemática, aquella de la justificación del ser. Si no se puede escapar del ser es necesario entonces poder justificar el hecho de ser. La experiencia concreta muestra que es imposible escapar del ser. Cada ente, pero de modo eminente, cada hombre, tiene la tarea de ser. Esto significa, entre otras cosas, que clavado al ser y destinado a ocuparse de

---

47 EN p. 15; p. 16 cast.

48 «Sens verbal du mot être qui désigne l'être comme événement ou comme aventure ou comme une « geste ». (...). Ici, comprendre le sens appartiendrait déjà à l'événement même de l'être dont le sens se cherche, à l'aventure, à la « geste » d'être nouée en *exister*, en *être-là* ou *intrigue humaine*, son essentielle modalité. En guise d'un *souci d'être*, en guise d'un *être-au-monde*, en guise d'un *être-avec-les-autres*, en guise d'*aller-à-la-mort*, il y va dans « l'événement » d'être de cet être même. », « Mourir pour... » (1987), EN p. 206 ; p. 233 cast.

49 Citado por Lévinas en EDE p. 116, del (Bulletin de la société française de Philosophie octobre-décembre 1937, page 193)

su ser. Ahora bien, ¿cuál es el ideal de felicidad y de dignidad humana que esta tarea promete? Para el judío, agobiado por el antisemitismo ambiente, tener que ser equivale, prácticamente, a estar condenado por ser. Los terrores de la guerra acentúan el aislamiento y la experiencia de estar clavados al propio ser.

### 1.3.1- El injustificado privilegio de ser o la «pesantez» de ser

Recordemos dos hechos puntuales que ayudan a situar el sentido de la renovación del preguntar que adelanta Lévinas en torno al problema del ser. Por una parte, la lectura de la obra de Rosenzweig,<sup>50</sup> que en aquellas circunstancias debió sonar, como un manifiesto en contra de la guerra y de la ideología totalitaria. De otra parte, Lévinas escribe estos textos hacia el 1935, conociendo probablemente ya la posición de Heidegger respecto al Nazismo, cuando pronunció aquel famoso discurso de aceptación del rectorado en la Universidad de Friburgo el 27 de junio de 1933.<sup>51</sup>

Al retrotraernos al contexto de angustia y zozobra en el que viven los judíos de Europa,<sup>52</sup> las ideas expresadas por Heidegger

---

50 Cf. la entrevista « Judaïsme « et » Christianisme » en HN p. 191.

51 Cf. M. Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, Editions T.E.R., 1987.

52 «Il existe pour chaque génération un événement exceptionnel qui l'amène à la maturité. Il met en question les valeurs sur lesquelles les hommes vivaient. (...). Pour ceux qui ont aujourd'hui quarante ans, l'hitlérisme était cet événement. (...). Sa poussée monstrueuse, son avènement, sa chute auront été les références principales pour la vie intérieure de toute une génération. Pendant près de quinze ans, le fait de l'hitlérisme pesait sur la plus infime de ses entreprises, sur ses moindres gestes. Parfois même on avait l'impression qu'elle allait s'épuiser à le penser et à le combattre ; qu'avec sa fin coïnciderait la limite de tout effort, que tout un monde irait prendre magnifiquement sa retraite». E. Lévinas, «Tout est-il vanité ?» (1946), en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, n.º. 3, op. cit. p. 319.

en aquel discurso están en coherencia con todo su pensamiento.<sup>53</sup> Con razón Lévinas desconfía ahora de la filosofía de quien fue su maestro,<sup>54</sup> al comprobar cómo, en aquellas horas aciagas, todo el *nuevo saber sobre el ser* se funde, finalmente, con la retórica esencialista, sobre «la misión histórica del Pueblo Alemán».<sup>55</sup> Lévinas evoca esta situación sin nombrar a Heidegger; sin afirmar expresamente una relación entre la ontología de Heidegger a la ideología racista del nazismo. Sin embargo, Lévinas está convencido que la Sociedad Europea sufre una especie de *exceso de ser*; «una civilización instalada en el hecho cumplido de ser e incapaz de salir». Si esta sociedad es incapaz de salir del ser, no es en todo caso una deficiencia insuperable; en realidad ella no sale de su ser porque está persuadida de la suficiencia y de la superioridad

---

53 «Après les critiques averties de Karl Löwith et d'Eric Weil publiées en France après la Libération, puis la réédition de plusieurs discours politiques au début des années 1960 par Guido Schneeberger, les recherches de Hugo Ott et de Victor Farias ont apporté, à la fin des années 1980, un ensemble capital de révélations et de mises au point historiques, ce qui a permis d'apprécier le caractère radical de l'engagement national-socialiste du recteur de Fribourg-en-Brigau. Cependant, dans la mesure où ces derniers travaux s'appuyaient presque exclusivement sur des faits et des discours et peut sur son enseignement même, il pouvait encore sembler possible, avec beaucoup d'aveuglement, de séparer l'homme et l'œuvre, ou, de distinguer le politique et le « philosophique ». Actuellement, la situation est tout autre ». E. Faye, *op. cit.* p. 11.

54 El distanciamiento de Heidegger que Lévinas señala reiteradamente ha sido comentado ampliamente, entre otros por J. Derrida, en el mencionado Ensayo sobre Lévinas. Este es mi modo de ver el más ponderado y hace justicia a los dos filósofos. Cf. *Violencia y Metafísica, Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, p. 196 ss, cast.

55 «Voulons-nous l'essence de l'université allemande, ou ne la voulons-nous pas ? (...), si la force spirituelle de l'occident flanche et que toutes ses jointures craquent, si le cadavre de la pseudo-culture s'effondre sur soi-même, emportant toutes les forces dans la confusion et les étouffant dans la folie. Que quelque chose de tel se produise ou ne se produise pas, cela dépend seulement de la question de savoir si, en tant que peuple spirituel historique, nous nous voulons encore, nous nous voulons à nouveau –ou bien si nous ne nous voulons plus. (...) Mais nous voulons que notre peuple remplisse sa mission historique». M. Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, *op. cit.* pp. 43-45.

de su ser. Esta *suficiencia* se ha venido consolidando por el espíritu burgués que domina su filosofía:

«Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía. (...). El burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo; (...). Su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad. (...). Pero esta categoría de la suficiencia está concebida a partir de la imagen del *ser* tal como nos la ofrecen las cosas. Ellas *son*. (...). La identidad no es una propiedad del ser. (...). Ella es la expresión de la suficiencia del hecho de ser. (...), la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Su ideal de paz y de equilibrio presupone la suficiencia del ser.»<sup>56</sup>

Este *exceso* de ser conlleva inevitablemente una dinámica de violencia. La exaltación de la identidad acentúa la experiencia del poder. El espíritu predador y dominador de esta sociedad está alimentado por esta suficiencia y se resuelve como colonialismo y esclavismo sobre otros pueblos. En este contexto se comprende mejor el juicio que emite Lévinas sobre la civilización occidental: «Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara».<sup>57</sup> Esta

---

56 DE p. 76-77 cast. pp. 92-93. Años más tarde esta crítica se va a precisar calificando la filosofía occidental como filosofía de lo Neutro. «Para la tradición filosófica del Occidente, toda relación entre el Mismo y lo Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía del Mismo, se remite a una relación impersonal en el orden universal. La filosofía se identifica con la substitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica. Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto». TI p. 110.

57 «Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare. (...) Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse de nations semblent les plus évidentes ». DE p. 127.

misma suficiencia es la que en aquellos momentos exhibía la maquinaria de poder hitleriana y que amenazaba con devorarlo todo. El desconcierto de una civilización saturada de ser lo describe Lévinas en términos de *malestar*; «El estado nauseabundo que precede al vómito y del que el vómito va a aliviarnos nos cerca por todas partes. Pero él no viene a cercarnos desde fuera. Estamos provocados desde el interior;».<sup>58</sup> Este estado de «náusea»<sup>59</sup> que describe Lévinas no es otro que el desespero de una generación que no puede asegurar su humanidad con el simple hecho de «ser» y que observa cómo el humanismo surgido de este fundamento se hunde con todas las instituciones que se apoyan en él.

«Hay en la náusea un rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella. Pero este esfuerzo es caracterizado de aquí en adelante como desesperado: lo es en cualquier caso para toda tentativa de actuar o de pensar. Y esta desesperación, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de todo está consumado: *es la experiencia misma del ser puro*, que hemos anunciado desde el comienzo de este trabajo. Pero este «no-hay-que-hacer» es la marca de una situación límite donde la inutilidad de toda acción es precisamente la indicación del instante supremo en donde no queda más que salir. La experiencia del ser puro es al mismo tiempo la experiencia de su antagonismo interno y de la evasión que se impone. Con todo, la salida hacia la que empuja no es la muerte. (...)

---

58 DE p. 103 cast. « », p. 115

59 Recordemos que Lévinas publica su ensayo *De l'évasion* dos años antes de la aparición de la famosa novela *La Nausea* de J. P. Sartre, de modo que, las alusiones al estado de *nausea* que utiliza Lévinas para justificar la necesidad de evasión no dependen de los análisis sartrianos.

La nausea como tal no descubre más que la desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia». <sup>60</sup>

Lévinas necesita mostrar cómo más allá de Heidegger y la querrela personal que mantiene con él, <sup>61</sup> importa sobre todo, comprender lo que le pasa a la civilización que intentó realizar el programa del ser, según el cual, el sentido de lo humano coincide con la realización del propio ser. <sup>62</sup>

El hombre que surge de esta concepción es un «*homo incurvatus in se ipsum*», encurvado sobre sí mismo, desesperado por

---

60 DE, pp. 104-105 cast. «Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré : il l'est en tout cas pour toute tentative d'agir ou de penser. Et ce désespoir, se fait d'être rivé constitue toute l'angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, ensermé dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé : *c'est l'expérience même l'être pur*, que nous avons annoncée depuis le commencement de ce travail. Mais cet «il-n'y-a-plus-rien-à-faire» est la marque d'une situation-limite où l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instant suprême où il ne reste qu'à sortir. L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose. Toutefois l'issue vers la quelle elle pousse n'est pas la mort. (...) La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémédiable présence». DE pp. 116-117.

61 No podemos profundizar en detalle los fundamentos de esta polémica sobre la relación de Heidegger con el Nazismo. Remitimos a dos estudios, el primero de Víctor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987. Ver también, Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, (Autour des séminaires inédits de 1933-1935)*. Albin Michel, Paris 2005. Heidegger, por su parte, dejó en una entrevista al semanario alemán *Der Spiegel* publicada después de su muerte, la versión de su conducta durante el periodo Nazi de Alemania. Cf. Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France 1988.

62 Catherine Chalié, quien a dedicado varios estudios a la obra de Lévinas, dice a este propósito: «Por detrás de la perseverancia en el ser evocada por Espinosa, del ser-en-el-mundo de Heidegger o de la dialéctica que, según Hegel, rige la historia, Lévinas busca lo humano. Pero esta venida de lo humano al ser le parece imposible mientras el cuidado por ser hechice a todos con su prestigio». *Lévinas, la Utopía de lo humano*, trad. Miguel García-Baró, Rio de Piedras, Barcelona 1995, p. 46.

ser; obsesionado por apropiarse de su contingencia para elevarse sobre ella, olvidado finalmente de la suerte de los otros. Lévinas llega a la conclusión de que es necesario desneutralizar el ente de su posición en el ser para que aflore el verdadero sentido de lo humano. Vimos ya en la primera parte de este trabajo, cómo esta posición en el ser, no sólo no satisface los requerimientos del sentido que busca cada ser humano para su propia vida, sino que, justamente, el solo hecho de ser, vuelve insoportable la vida misma. Si bien, mediante el Yo, el hombre se apropia del ser, de su ser; también es cierto que, en el Yo, el hombre está *clavado* a su ser; como el prisionero a su cadena.<sup>63</sup>

«Hay que ser»; «debo ser».<sup>64</sup> Pero, ¿hay que ser qué? ¿Ser Yo mismo? No es de extrañarse que en las sociedades contemporáneas, el anhelo de ser, se identifique con procesos de afirmación excluyentes que no son otra cosa que la exaltación del Yo. El exceso de Yo se transforma finalmente en malestar de ser; incapaz de justificar su existir; fatiga de estar a cargo de sí mismo.

El no poder dar razón sobre qué signifique ser y, el no saber cómo ser, resulta, de por sí incomprensible. Es como si nuestro

---

63 «L'enchaînement à soi, c'est l'impossibilité de se défaire de soi-même. Non seulement enchaînement à un caractère, à des instincts, mais une association silencieuse avec soi-même ou une dualité est perceptible. Être moi, ce n'est pas seulement être pour soi, c'est aussi être avec soi », DEE p. 150.

64 «La forme verbale du mot être qui, certes, n'évoque pas de substantifs, exprime l'advenir ou le fait même ou l'événement d'être ; elle dit que, dans l'être, il y va d'être, de se conserver, qu'il y a en lui obstination et effort d'être, comme si dans le fait d'être résonnait en quelque façon et menaçait aussi une sorte d'aïnesse inoubliable du ne-pas-être contre lequel l'être s'efforce. D'où, dans l'être en tant que vie, une contraction sur soi, un pour soi, un « instinct de conservation », déjà en lutte pour la vie et, dans l'être pensant, une volonté d'être, intérêt, égoïsme». «Dialogue sur le penser-à-l'autre» (1987), en EN p. 220 ; p. 249 cast.

ser nos resultara extraño y chocara contra nosotros mismos.<sup>65</sup> La identidad de cada cual con su ser y que se experimenta bajo la forma del Yo, no basta para darle sentido a la propia identidad; al contrario, « da miedo ser ». El mal para Lévinas no consiste, como pensaba la tradición filosófica, en una deficiencia de ser, sino en el exceso de ser y en no poder justificarlo.<sup>66</sup>

«... la cuestión surge más antigua que la que concierne al sentido del ser del ente; cuestionamiento en el que quizá se esboce la problematicidad misma de la cuestión. No de aquella en la que se pregunta: “¿porqué hay ser más bien que nada?”, sino de la pregunta anti-natural contra la naturalidad misma de la naturaleza:

“¿Es justo ser?” (...). La pregunta más rechazada, pero más antigua que la que investiga el sentido del ser».<sup>67</sup>

La necesidad de justificar el hecho de ser, no se resuelve satisfactoriamente al interior del ser; se necesita algo que ponga en movimiento al existente fuera de su ser; no en el sentido de renegar de su ser sino en justificarse por ser. Este movimiento

---

65 «La question de l'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté. Elle est donc une manière de l'assumer. C'est pourquoi la question de l'être : *qu'est-ce que l'être?* N'a jamais comporté de réponse. L'être est sans réponse. La direction dans la quelle cette réponse devrait être cherchée est absolument impossible à envisager », DEE p. 28.

66 «Nous allons essayer de mettre en question l'idée que le mal es défaut. L'être ne se comporte-t-il pas d'autre vice que sa limitation et que le néant ? N'a-t-il pas dans sa positivité même quelque mal foncier ? L'angoisse devant l'être –horreur de l'être- n'est-elle pas aussi originelle que l'angoisse devant la mort ? La peur d'être aussi originelle que la peur pour être ?». DEE p. 20.

67 «De la significatividad del sentido», HS p. 107. «...la question surgit plus ancienne que celle qui concerne le sens de l'être de l'étant ; mise en question où s'esquisse, peut-être, la problématique même de la question. Non pas de celle où se demande: «pourquoi il y a de l'être plutôt que rien ? », mais de la question contre nature, contre la naturalité même de la nature : « Est-il juste d'être. (...) La question la plus refoulée, mais plus ancienne que celle qui recherche le sens de l'être», pp. 127-128.

del Yo; del sinsentido de su ser hacia lo que podría orientarlo, no es otro que aquel movimiento que va del Yo al Otro,<sup>68</sup> y que, a grandes rasgos, puede equipararse a la sed de trascendencia que habita la interioridad humana.

«Pero la des-neutralización no podría tener su sentido verdaderamente humano en el *conatus essendi* de los vivientes –de los existentes–, ni en el mundo en donde se sostienen, y en donde el salvajismo de sus *cuidados de sí* se civiliza, pero torna a la indiferencia, al equilibrio anónimo de las fuerzas y así, si hace falta, a la guerra. In-diferencia que se mantiene en el egoísmo de una salvación buscada más allá del mundo, pero sin consideración con los otros.»<sup>69</sup>

Los desarrollos posteriores van a mostrar las paradojas y las consecuencias de este movimiento del existente que desde su ser se orienta fuera de sí hacia lo que no es su ser, es decir hacia el Otro.<sup>70</sup>

---

68 «Para justificarse, el yo puede, ciertamente, optar por otra vía: puede buscar adherirse a una totalidad. Tal nos parece la justificación de la libertad a la que aspira la filosofía que, de Spinoza a Hegel, identifica voluntad y razón, que, contra Descartes, quita a la verdad su carácter de obra libre, para situarla allí donde se desvanece la oposición de yo y del no-yo, en el seno de una razón impersonal» *TI p. 109* cast.

69 DEE p. 11. «Preface a la deuxième édition».

70 «La subjectivité réalise ces exigences impossibles: le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir, ni recevoir para la seule vertu de son identité». *TI p. xv*; ¿Cómo la subjetividad puede tolerar en ella exigencias imposibles? Entre otras «*el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener*». p.52 cast. ¿Este impacto es acaso posterior al surgimiento del sujeto? Sería como afirmar que primero se es Yo y luego se constituye al Otro como *alter ego*. Ahora bien, aquí no se trata simplemente de comprender el impacto psicológico que la alteridad produce en el Yo; de lo que se trata entonces es de explorar la fuente de esta afectación, es decir, la función que ella cumple en la producción del sujeto y cómo no puede interpretarse el sujeto al margen de lo que despierta la alteridad en él.

### 1.3.2– La supremacía del Mismo y la soledad del Sujeto

Hemos visto en el número anterior cómo para Lévinas, la relación del sujeto al ser no basta para darle sentido y justificar la existencia del sujeto. Ahora abordamos otra problemática, que se refiere, ésta vez, a las connotaciones implícitas que se derivan de esta relación y que establecen al Yo en una posición de privilegio y dominio y cómo, la filosofía prolonga en su discurso este modo de producción del yo. Al no cuestionar el egocentrismo del Yo, el discurso filosófico *deviene egología*, es decir, filosofía de la identidad o, de la reducción de lo Otro al Mismo.

Una lectura no convencional –influenciada por la crítica de la totalidad de Rosenzweig– de la tradición filosófica, especialmente de Hegel, Husserl y Heidegger, le permiten a Lévinas articular su crítica a la filosofía occidental como filosofía del Mismo u Ontología.<sup>71</sup> La estrategia especulativa –lectura *tipológica*–, de esta crítica consiste en asociar comparativamente el discurso filosófico al modo como se produce el yo desde la óptica del ser. En efecto, los análisis sobre la manera como producen los fenómenos de la identificación del yo humano singular son, en cierto modo, *extrapolados* para formar un *concepto*; el Mismo, que en adelante evocará siempre una serie de procesos y fenómenos asociados a la totalidad. Esta especie de « *Mega-Yo* », el Mismo, cumple en el discurso levinasiano una función muy importante pues cada vez que aparece porta consigo la carga tipológica de la crítica a la tiranía del yo, al totalitarismo político, al ontologismo y, en general, al

---

71 « A la teoría como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología. La Ontología que retorna lo otro al Mismo, promueve la libertad que es la identificación del Mismo. (...). La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser».

pensamiento *panorámico* que lo ensambla todo en el sistema o en la identidad. Para Lévinas, la violencia tiene aquí sus raíces más profundas, en la primacía del Mismo, es decir, en la pretensión de hacer entrar en la coherencia de la totalidad a todas las cosas. Es por esto que el *logos* filosófico occidental lleva en su interior, según Lévinas, esta carga de violencia implícita, y su amor por la verdad es, en realidad, aspiración de identidad y de sometimiento de lo diverso.

Veamos de qué manera se produce esta primacía del Mismo y de la identidad en el discurso filosófico occidental y las implicaciones en la comprensión del sujeto, como sujeto sin interlocutores. La filosofía estuvo siempre intrigada por la relación que el hombre tiene con el mundo exterior; con lo que no es él; el no-yo. El primer problema fue sin duda saber qué grado de confiabilidad tiene la realidad que los sentidos nos ofrecen. Por otra parte, la relatividad en los juicios de valoración que atribuimos a las cosas puso en entredicho también, el crédito que puede dársele a la subjetividad. ¿Qué diferencia existe entre las cosas externas y las ideas que nos formamos de ellas? ¿Cómo resolver el problema de valoraciones contrapuestas sobre una misma cosa? En definitiva, la cuestión de fondo consistía en saber si el entendimiento era capaz, sí o no, de acceder al ser de las cosas, de captar la esencia de la realidad y, si esta capacidad era universal y de este modo podíamos tener todos, en condiciones similares, la misma realidad.

Si la respuesta fuera no, querría decir entonces, que el hombre vive en la ignorancia; que no podrá conocer verdad alguna sobre lo real y, por tanto, permanecerá siempre bajo el temor de lo imprevisible de una realidad confusa y cerrada. Es evidente, que éste no es caso. La filosofía –con algunos intervalos de vacilación–, creyó desde el principio en el poder del conocimiento humano para acceder a verdad de lo real. Este

acceso pareció posible porque el pensamiento parecía diseñado para conocer el ser. Esta certeza acompañó a grandes rasgos el discurrir histórico de la filosofía. Con Husserl apareció clara la necesidad de describir el modo como se produce el acceso al ser y la necesidad de obtener de primera mano el sentido que las cosas entregan por sí mismas. ¿Cómo es que tenemos un mundo común? ¿El mundo que tenemos corresponde al mundo real o, es necesario suspender por un momento el mundo que va de suyo hasta que cada región del ser pueda ser redescrita ateniéndose a la experiencia de primera mano que tenemos de las cosas cuando la conciencia las constituye? Husserl abrió un horizonte inagotable de trabajo filosófico, sin embargo, fue Heidegger el primero en reparar cómo, en esta nueva ontología del mundo que la fenomenología husserliana hacía posible, se mantenía lo que a su juicio, impedía a la filosofía cumplir su verdadera tarea; a saber, dar razón del sentido del ser en cuanto ser.

Para Heidegger la historia de la ontología abordaba al ser como ente; incluso, cuando tematizaba al Ser Supremo, lo hacía bajo el aspecto del ente, como si éste fuera una especie de super-ente. La filosofía finalmente se había olvidado del ser, aún creyendo, que se ocupaba de él.<sup>72</sup> Heidegger cree, que mediante el método fenomenológico se puede acceder a este

---

72 «La pregunta que interroga por el sentido del ser no sólo no ha sido despachada, no sólo no se ha hecho bien, sino que con todo el decantado interés por la «metafísica» ha caído en olvido. (...) En la medida en que en el curso de esta historia caen bajo la mirada determinados sectores señalados del ser (el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, es espíritu, la persona), y desde tal momento deciden de los problemas, permanecen sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser; o bien se aplica a estos entes el repertorio de categorías de la ontología tradicional con las consiguientes formalizaciones y restricciones simplemente negativas o bien se llama en auxilio a la dialéctica con la mira de hacer una exégesis ontológica de la sustancialidad del sujeto», M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cap.1 § 6, trad. de José Gaos.

dominio desconocido; el reino del ser en cuanto ser, a condición de elegir bien al ente que tiene el privilegio de develarlo: «¿En qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra al ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser?». <sup>73</sup> El hombre es el único ente que puede hacer «ver a través» de sí mismo y bajo el punto de vista de su ser, al ser. «La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una “tendencia de ser” esencialmente inherente al ser del “ser ahí” mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser». <sup>74</sup>

A partir de estos análisis de Heidegger de la relación del hombre al ser, Levinas va a describir el peso que tiene el ser en el surgimiento del yo. Sabemos ya, que la relación entre yo y el ser es el acontecimiento fundamental del existir del yo. Aunque el ser sea indefinible puesto que no es un ente, sin embargo, toda relación con el ente se sitúa en una cierta comprensión del ser del ente.

Como todo preguntar es un buscar en una dirección previa que viene de lo que se busca, así la pregunta por el ser supone de entrada una cierta comprensión del ser. <sup>75</sup> «La ontología es la esencia de toda relación con los seres e incluso de toda relación en el ser. El hecho de que el ente esté «abierto», ¿no pertenece al hecho mismo de su ser? Nuestra existencia concreta se interpreta en función de su entrada en lo «abierto» del ser en general». <sup>76</sup> Si el ser está implícito en toda pregunta por el ente,

---

73 *Ibid*, § 2

74 *Ibid* § 4

75 Cf. *Ser y Tiempo*, Introducción, Cap. 1 § 2, sobre la estructura formal de la pregunta que interroga por el ser.

76 EN p. 15; p. 16 cast.

sin embargo, el punto de partida privilegiado para comprender el sentido del ser y que nos abre al ser, somos cada uno. «Ver a «través» de un ente –el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado por aquello por lo que se pregunta en él –por el ser».<sup>77</sup> Esclarecer el sentido del ser equivale a abrir la existencia a su verdad más profunda; su relación, mejor aún su compromiso con el ser. En adelante, hasta el gesto más sencillo se piensa comprometido con la densidad de nuestro ser.

«El cuidado heideggeriano, iluminado todo él por la comprensión (incluso si la comprensión misma se da como cuidado), está ya determinado por la estructura «dentro-fuera» que caracteriza la luz. Sin ser conocimiento, la temporalidad de heidegger es un éxtasis, el «ser fuera de sí». No trascendencia de la teoría, sino ya salida de una interioridad hacia una exterioridad. (...).

La originalidad de esta concepción consiste en ver en este éxtasis no ya cierta propiedad del alma, sino aquello por lo que la existencia existe. Ella no es relación con un objeto, sino con el verbo ser, la acción de ser. Mediante el éxtasis el hombre asume su existencia. (...). La pregunta que nos habíamos puesto al partir de la posesión consiste precisamente en preguntarse si el éxtasis es el modo original de la existencia, si la relación entre el yo y el ser, es un movimiento hacia un afuera, si el *ex* es la raíz principal del verbo existir.»<sup>78</sup>

Esta salida, éxtasis de la interioridad hacia el mundo no libera de la soledad, pues los objetos del mundo puestos a la luz de su ser son comprendidos mediante el saber y reducidos a la

---

77 *Ser y Tiempo*, Introducción, Cap. I § 2

78 *Ibid*, pp. 138-139 ; pp. III-III2 cast.

identidad de la conciencia.<sup>79</sup> En cuanto ellos tienen un sentido que la conciencia les dona, ellos, los objetos del mundo, aparecen como proviniendo del Yo.<sup>80</sup>

Ciertamente no se confunden pues por el psiquismo el yo se sabe separado del mundo exterior al cual, sin embargo, le roba su secreto apropiándose mediante el saber. Así puede mantener su identidad a través de todo lo que le acontece. Esta familiaridad con el ser que es propia del sujeto lo ilusiona de poder integrar y dominar la totalidad del ser en su conciencia de sí. El yo aparece en el mundo como no debiéndole a nadie nada. La patencia de su propio existir lo persuade de que proviene de sí. En este sentido, él es su propia medida, su propia ley. Por eso puede afirmarse tan dramáticamente en su libertad, aquella que se pretende fundada en el poder del yo, quien, por no haber asistido a su nacimiento como yo, se

---

79 «L'idée du savoir –relation et acte hors rang- permet de fixer l'identité du «je», de le garder enfermé dans son secret. Il se maintient sous les variations de l'histoire qui l'affecte en tant qu'objet, sans l'affecter dans son être. Le « je » est donc identique parce qu'il est conscience. La substance par excellence, c'est le sujet. Le savoir est le secret de sa liberté à l'égard de tout ce qui lui arrive. Et sa liberté garantit son identité ». DEE p. 149 ; p. 118 cast. Además, « L'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi –c'est la matérialité du sujet. L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi. (...). Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. C'est son grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même ». TA p. 36 ; p. 93 cast.

80 «En remontant ainsi à la racine ontologique de la solitude, nous espérons entrevoir en quoi cette solitude peut être dépassée. Disons tout de suite ce que ce dépassement ne sera pas. Il ne sera pas une connaissance, car par la connaissance l'objet, qu'on le veuille ou non, est absorbé par le sujet et la dualité disparaît. Il ne sera pas une extase, car, dans l'extase, le sujet s'absorbe dans l'objet et se retrouve dans son unité. Tous ces rapports aboutissent à la disparition de l'autre » : TA p. 19. p. 79 cast.

deduce o se interpreta como originándose a sí mismo. « ¿Qué es esta libertad sino un rechazo del ser pensante, de alienarse en la adhesión; sino la conservación de su naturaleza; el hecho de permanecer el Mismo a pesar de las tierras desconocida donde parece llevarlo el pensar? (...). La conquista del ser por el hombre a través de la historia – he aquí la fórmula a la cual conduce la libertad, la autonomía, la *reducción del Otro al Mismo*. Lo aquí descrito no es un juego o la referencia a algún esquema abstracto, se trata del Yo humano. La existencia de un Yo se desarrolla como identificación de lo diverso. ¡Tantas cosas que le pasan, tantos años envejeciendo y sin embargo el Yo se mantiene el Mismo! ¡El Yo, el Sí mismo, la *ipseidad* como se dice ahora, no permanece acaso invariable en medio de los cambios como una roca atacada por las olas?». <sup>81</sup>

El Mismo mantiene su primacía a pesar de los obstáculos que se oponen al conocer. La filosofía que opta por la autonomía no imagina una libertad libre de contradicciones. Pero, estas contradicciones no impiden realmente el despliegue de la libertad: « Cuando en la vía filosófica que realiza esta libertad surge un término extraño a esta vida, un término otro – la tierra que nos soporta y que traiciona nuestros esfuerzos, el cielo que nos eleva y nos ignora, las fuerzas naturales que nos matan y nos ayudan, las cosas que nos estorban y nos ahogan, los hombres que nos aman y nos esclavizan- él es obstáculo. Es necesario

---

81 «Qu'est cette liberté sinon un refus pour l'être pensant, de s'aliéner dans l'adhésion, sinon la conservation de sa nature, de son identité, sinon le fait de rester le Même malgré les terres inconnues où semble mener la pensée ? (...). La conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire – voilà la formule à laquelle se ramène la liberté, l'autonomie, la *réduction de l'Autre au Même*. Celle-ci ne représente pas un je ne sais quel schéma abstrait, mais le Moi humain. L'existence d'un Moi se déroule comme identification du divers. Tant d'événements lui arrivent, tant d'années le vieillissent et le Moi demeure le Même ! ». « L'idée de l'infini » (1975) en EDE p. 230, (mía la traducción).

superarlo e integrarlo a esta vida ». <sup>82</sup> El comercio con el mundo mediante el conocimiento *deviene* evidencia. El encuentro con el no-yo exterior no se opone a la libertad, coincide con ella. El saber sigue siendo, en realidad, una inmanencia. <sup>83</sup> En un universo comprendido, objetivado, tematizado, el yo es libre. El mundo donde se plaza el yo debería alterar el yo, sin embargo no es así: «donde el yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo.

La modalidad del Yo contra lo « otro » del mundo, consiste en *morar*. (...). El Yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono ». <sup>84</sup> Cuando el Mismo enfrenta la exterioridad del mundo lo conoce, lo posee y lo aprehende, es decir, suspende la alteridad. Esta suspensión de la alteridad mediante el saber se completa por el recurso a una mediación. El recurso a los Neutros para comprender el no-yo. El ser extranjero, en lugar de mantenerse en la inexpugnable fortaleza de su singularidad, se convierte en tema y objeto. Él se acomoda al concepto donde se disuelve en relaciones, que dependen a su vez, de las ideas *a priori* que aporta el yo para captarlo. <sup>85</sup> « El conocimiento consiste en « *prender-agarrar* » el individuo que sólo existe, no en su singularidad que no cuenta, sino en su generalidad, la única en la cual hay ciencia ». <sup>86</sup>

En estas condiciones, el Yo parecería condenado a permanecer encerrado en su soledad,

---

82 «L'idée de l'infini » (1957) en EDE p. 231.

83 Cf. EI p. 52 cast.

84 TI p. 61 cast. « L'identité du sujet par elle-même est incapable de la donner (la ouverture). L'hypostase qui aboutit à la maîtrise d'un existant sur l'exister, mais qui par la même s'enferme dans le définitif de l'identité que sa transcendance spatiale ne défait pas ». Cf. TA p. 72. p. 124 cast.

85 Cf. EDE p. 233

86 *Idem*

«¿En qué consiste el rigor de la soledad? Decir que jamás hemos existido en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. (...). Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy, carezco de puertas y ventanas debido al existir. Si es incomunicable es porque esta arraigado en mi ser, que es lo más privado que hay en mí.»<sup>87</sup>

En este movimiento –desdoblamiento–, la relación entre Yo y Sí Mismo se produce una cierta forma de alteridad. Sin embargo, la alteridad en este soliloquio queda desenmascarada por la falta de novedad y la coincidencia de la posición del yo y del sí mismo. «La alteridad del yo, que se toma por otro, puede impactar la imaginación del poeta, precisamente porque no es más que el juego del Mismo: la negación del yo por el sí es precisamente uno de los modos de identificación del yo».<sup>88</sup>

Hemos intentado mostrar cómo el sujeto surge amarrado y, en cierto sentido, subsumido por el ser. Su poder de devenir sujeto imperando sobre su ser se ejerce al precio de no poder

---

87 TA p. 21; p. 80.

88 TI p. 61 cast. Alusión a Hegel y a las descripciones sobre la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Expresamente cuando Hegel afirma que, «La conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es al mismo tiempo, algo no diferenciado. (...). La autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue *solamente a sí mismo como el sí mismo de sí*, la diferencia es *inmediatamente subsumida* como ser otro; la diferencia no es, y ella (la *autoconciencia*) es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo. » Op. Cit., p. 180. Cf. Además la nota explicativa 8 y 9. En la traducción al castellano de W. Roces y R. Guerra, FCE, p. 108.

desprenderse del ser. El existir como un yo implica *hacer pie en el ser*, es decir, tomar posición en el ser por medio de la cual se pone un existente en la existencia.

«En el ponerse sobre una base, el sujeto repleto de ser se recoge, se yergue y se hace señor de aquello que lo rellena; su aquí le asegura un punto de partida del cual el sujeto se agarra. Los contenidos de la conciencia son *estados*. Su inmovilidad, su estar fijo, no depende de la referencia a algunas coordenadas del espacio ideal, sino a su *estancia*, al acontecimiento de su posición, que lo refiere a sí mismo y que es origen de la fijeza en general – el comienzo de la noción de comienzo.»<sup>89</sup>

Lévinas busca comprender el sentido que tiene la aparición de este sustantivo, de esta *hipóstasis*,<sup>90</sup> mediante el cual se suspende el *hay (Il y a)* anónimo, y aparece un dominio privado; el ente. «Por la *hipóstasis* el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente – lo que es – es sujeto del verbo *ser* y, por eso, el ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser convertido en su atributo. Alguien que existe, asume el ser, en adelante *su ser*.»<sup>91</sup> La *hipóstasis* es entonces una iniciación en el ser, y el tiempo por excelencia donde ella se produce es el instante. Cada instante es un comienzo, un nacimiento. En cuanto comienzo y nacimiento, el instante es una relación *sui géneris*, una relación con el ser, una iniciación al ser.<sup>92</sup> El carácter paradójico de esta relación-iniciación es evidente puesto que en cada instante

89 DEE p.122; p. 98 cast. (mía la traducción)

90 En la historia de la filosofía y luego en la teología el término griego *hipóstasis* en infinitivo designa ser de un modo verdadero, de modo eminente. Para Lévinas *hipóstasis* significa el acontecimiento por el cual el acto que el verbo *ser* expresa deviene un ser nombrado por un sustantivo.

91 DEE p. 141; p. 113 cast.

92 Cf. *Ibid.*, p. 130; pp. 104-105 cast.

del presente lo que comienza a ser no existe antes de haber comenzado y sin embargo debe nacer lo que no existe a partir de sí y sin venir de ninguna parte. Venir de ninguna parte sólo puede significar que al sujeto se le escapa lo fundamental; su propio origen. Si el sujeto no tiene memoria de su comienzo, no tiene a la vista un fundamento sobre el cual reposar; líguese entonces, que sólo puede fundarse sobre sí mismo.

Vivir en la lucidez de esta visión equivale a no tener que rendir cuentas más que a sí mismo. Libertad y autonomía acompañan esta maravillosa autarquía del yo.<sup>93</sup> Así, la certeza excepcional del *cogito* depende de esta posesión *original* del ser y constituye el punto de partida desde el cual se establece el imperio y la soledad del Mismo.

«La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. «Yo pienso » se convierte en « yo puedo » en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. (...) La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío».<sup>94</sup>

La conciencia del objeto se distingue del objeto, pero no puede borrar el solipsismo, porque al suspender la alteridad en el saber, el objeto se dispone para la posesión. De este modo se nos rinde el mundo, nos hacemos dueños del mundo; el mundo deviene nuestra morada porque su ser nos resulta familiar. Sin embargo, con todo y el poder de la intencionalidad que nos entrega en cierto modo el mundo, ésta no puede, por la misma

---

93 Descartes había anticipado ya las consecuencias implícitas en el poder del *Cogito*. « Le « je pense », la pensée à la première personne, l'âme conversant avec elle-même, (...) triomphera quand le monologue de l'âme sera arrivé à l'universalité, aura englobé la totalité de l'être et jusqu'à l'individu animal qui logeait cette pensée. Et c'est pour cela sans doute que Descartes dira que l'âme pourrait être l'origine des idées relatives aux choses extérieures et rendre compte du réel ». EDE p. 232.

94 TI p. 70 cast.

energía que la anima, encontrarnos un interlocutor, a no ser que, en ella misma, no agote todo el misterio de la vida interior.

«¿Se agota el psiquismo en el despliegue de la “energía” de la \*esencia (*essance*), de la posición de los entes? ¿Enunciar esta pregunta no significa la esperanza de que lo *en-si* de los entes tenga un sentido más fuerte que el extrae de la conciencia identificarte. Significa si el psiquismo no significa de *otro modo* que en esa “epopeya” de la esancia (*essance*) que en él se exalta y se vive; si la positividad del *ser*, de la identidad, de la presencia -,y, en consecuencia, si el saber-, son el estrato último del alma ».<sup>95</sup>

Ahora bien, Lévinas no pretende hacer correcciones a la filosofía del ser como si a ésta le faltara un « *aggiornamento* ». Tampoco se trata simplemente de encontrar un camino para sacar al yo de su soledad, como si una nueva filosofía pudiera servir de terapia para una sociedad cerrada y egoísta. Lévinas pone en evidencia de tal manera el poderoso ensamblaje de la filosofía del ser que el modo efectivo para superarla consiste, paradójicamente, en su radicalización.

De esta manera la filosofía de lo Neutro –tanto del ser del ente heideggeriano, neutral e impersonal, como, la razón impersonal de Hegel que se desarrolla más allá de nuestro control-, dejará ver la violencia e la inhumanidad

---

95 «Le psychisme s'épuise-t-il à déployer l' « énergie » de l'essance, de la position des étants ? Enoncer une telle question, ce n'est pas s'attendre à ce que l'*en-soi* des étants ait un sens plus fort que celui qu'il recueille de la conscience identifiante. C'est se demander si le psychisme ne signifie pas *autrement* que par cette « épopée » de la *essance* qui en lui s'exalte et se vit, si la positivité de l'*être*, de l'identité, de la présence –et par conséquent si le savoir- sont l'ultime affaire de l'âme ». « Herméneutique et au-delà » (1977) en EN p. 79 ; p. 91 cast. Lévinas explica en la nota introductoria de AE cómo el término el sentido de la modificación del término frances *essence* (ser), por el neologismo *essance*, para referirse a la actividad que se sobreentiende en el verbo “ser”.

que conlleva.<sup>96</sup> «La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad que debería reconciliar las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad».<sup>97</sup>

---

96 «Nous avons ainsi la conviction d'avoir rompu avec la philosophie du Neutre: avec l'être de l'étant heideggerien dont l'œuvre critique de Blanchot a tant contribué à faire ressortir la neutralité impersonnelle, avec la raison impersonnelle de Hegel qui ne montre à la conscience personnelle que ses ruses. Philosophie du Neutre dont les mouvements d'idées, si différents par leurs origines et par leurs influences, s'accordent pour annoncer la fin de la philosophie. Car ils exaltent l'obéissance qu'aucun visage ne commande ». TI p. 274-275; p. 302 cast.

97 TI p. 70 cast.