

EL CUERPO Y LA SALIDA DEL SER

BREVE APUNTE SOBRE EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD Y LA RESPONSABILIDAD EN LEVINAS

FERNANDO ESCOBAR DÍAZ*
Universidad Diego Portales - Chile

RESUMEN

Se ofrece una posible lectura de la trascendencia levinasiana desde el fenómeno de la responsabilidad, lectura que no es posible desde la lógica de la libertad, sino en cuanto que trascendencia del *retorno sin partir de ninguna parte*. Esto exige aceptar que la sensibilidad es el punto cero de la situación, con lo que se pone de manifiesto que el hombre, antes de trascender y responder, está encarnado. Por lo tanto, la corporalidad del cuerpo es el hecho desde el cual un sujeto responsable es posible.

Palabras clave: E. Levinas, corporalidad, responsabilidad, sensibilidad, trascendencia.

.....
Artículo recibido: 24 de noviembre del 2012; aceptado: 17 de abril del 2013.

* *fernando.escobard@mail.udp.cl*

THE BODY AND THE TRANSCENDENCE OF THE SELF

BRIEF NOTES ON THE ISSUE OF SUBJECTIVITY AND RESPONSIBILITY IN LEVINAS

ABSTRACT

The article offers a possible reading of transcendence in Levinas from the perspective of the phenomenon of responsibility, a reading that is only possible from the logic of freedom as the transcendence of *returning without having ever left*. This entails accepting that sensibility is the ground zero of the situation, which makes evident that human beings are embodied before transcending and responding. Therefore, the body's corporality is the fact that makes possible a responsible subject.

Keywords: E. Levinas, corporality, responsibility, sensibility, transcendence.

O CORPO E A TRANSCENDÊNCIA DO SER

BREVE ESBOÇO SOBRE O PROBLEMA DA SUBJETIVIDADE E DA RESPONSABILIDADE EM LEVINAS

RESUMO

Neste artigo, oferece-se uma possível leitura da transcendência levinasiana a partir do fenômeno da responsabilidade, leitura que não é possível sob a lógica da liberdade, mas sim enquanto transcendência do *retorno sem partir de nenhum lugar*. Isso exige aceitar que a sensibilidade é o ponto de partida da situação, com o que se manifesta que o homem, antes de transcender e responder, está encarnado. Portanto, a corporalidade do corpo é o fato do qual um sujeito responsável é possível.

Palavras-chave: E. Levinas, corporalidade, responsabilidade, sensibilidade, transcendência.

Introducción

Comenzaré este artículo con la siguiente afirmación husserliana que aparece en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*:

La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. (2002 120)

Citar inmediatamente a Husserl no es un esfuerzo antojadizo, pues el problema de la *Urimpression* será para la fenomenología francesa una cuestión fundamental a la hora de enfrentarse con la pregunta por la subjetividad. ¿Qué pone de manifiesto el problema de la *impresión originaria* y por qué es utilizado como obertura de este artículo, cuando pretendemos hablar aquí de la salida del ser levinasiano? Es necesario, entonces, aceptar que la impresión originaria, como punto fuente de los fenómenos *decursivos-temporales*, manifiesta el límite del sujeto en cuanto que a la autoconstitución de este se refiere, pues la temporalidad “es el terreno ejemplar de la aporía de la no-donación. Entonces, es necesario precisar el análisis llevando la mirada hacia el punto preciso de la situación –necesariamente paradójal– de la no-donación” (Sebbah 153).¹ Por lo tanto, el contexto teórico recién expuesto hará de la filosofía de Emmanuel Levinas no solo una filosofía ética, sino un pensamiento que pretende dilucidar la respuesta por el origen anárquico² de la subjetividad. Este es un

1 Las citas de François-David Sebbah, Gerard Bensussan, Rodolphe Calin, Didier Franck y los “*Essais*” de Emmanuel Levinas son traducciones propias.

2 Lo que estará presente en la idea de “origen” propuesto en este trabajo es el rechazo de una subjetividad que se autoconstituye y que constituye lo exterior como un presente representado. La anarquía se opone a la noción tradicional de la ontología y de la metafísica del sujeto que afirma que el yo es origen del tiempo presente. En todo presente hay una pérdida de tiempo que no pertenece a la iniciativa de un yo. Esta cuestión queda expuesta de manera más clara en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (cf. Levinas 1995), específicamente en el análisis de “la pasividad más pasiva que toda pasividad” contenido en el apartado titulado “A su pesar” (*Malgré soi*). Esta *pasividad más pasiva que toda pasividad* es la *exposición* misma de la sensibilidad en cuanto que paciencia de la corporeidad del yo. Esta exposición es exposición ante el otro que me afecta antes que toda percepción; anarquía, antes de todo origen. “Ahora bien, la responsabilidad para con el otro no podría resultar de un compromiso *libre*, esto es, de un presente, sino que excede a todo presente, sea actual o sea representado. De este modo, se encuentra en un tiempo sin comienzo. Su anarquía no podría comprenderse como un simple remontar desde el presente a un presente anterior, como una extrapolación de presentes según un tiempo memorable, es decir, conjuntable en la reunión de una representación representable. Esta anarquía, este rechazo a

esfuerzo imperativo, pues el sujeto ha sido generalmente expuesto por la filosofía como un concepto *operatorio* más que *temático* (cf. *id.* 156).³

Antes de continuar, es necesario exponer el plan a seguir en este trabajo: es sabido que la filosofía de Emmanuel Levinas es una filosofía de la trascendencia; tomaremos esta hipótesis para formular los primeros interrogantes que orientarán el inicio de este artículo: ¿qué relación tiene esta trascendencia con la pregunta por el origen?, ¿cuál es el sentido de la trascendencia en la filosofía de Levinas?, ¿cuál es el fundamento central de la filosofía de Levinas que permite responder a la pregunta por el *origen del sujeto*?

Para hacer justicia a estas interrogaciones, se aceptará que la filosofía de Levinas es, como afirma François-David Sebbah en *L'épreuve de la limite*, una filosofía del nacimiento.⁴ Ahora bien, si Levinas hace de su filosofía una filosofía de la trascendencia, siendo esta trascendencia solo posible como una excedencia de ser, ¿es posible pensar un nacimiento que es al mismo tiempo salida de ser?, ¿cómo pensar un nacimiento tal, si estamos habituados a pensar este acontecimiento como un llegar a ser?

Abordar los siguientes problemas exigirá dividir el trabajo en dos momentos. Primero se desarrollarán los planteamientos sobre el *ser* y la categoría levinasiana de *Il y a* presentes en *De la existencia al existente*. En un segundo momento, se expondrá breve y sucintamente los planteamientos sobre el cuerpo y la sensibilidad presentes en los *Essais Nouveaux* y en *De otro modo que ser y más allá de la esencia*. De esta manera, se buscará dejar en evidencia la importancia del cuerpo como fundamento principal desde donde responder a la pregunta por la responsabilidad, comprendiendo así que la responsabilidad es el fenómeno mismo de la *trascendencia* y del *origen-nacimiento* de la subjetividad, pues el sujeto, para Levinas, es originariamente responsable.

I

En el prefacio a la segunda edición en castellano de *De la existencia al existente*, escrito en septiembre de 1981, Levinas dice lo siguiente: “La noción del hay, desarrollada en este libro de hace treinta años, nos parece que es su trozo más resistente” (2006a 12). Esta

conjuntarse dentro de la representación tiene un modo propio de concernirme: el lapso; pero el *lapso* de tiempo, irrecuperable en la temporalización del tiempo, no contiene tan solo la negatividad de lo inmemorial” (Levinas 1995 105).

- 3 “¿Por qué la noción de sujeto se presenta, finalmente, como un concepto ‘operatorio’ y no más bien ‘temático’, para retomar la distinción finkiana?” (Sebbah 156).
- 4 Podemos encontrar un mayor desarrollo sobre el tópico del *nacimiento* en los planteamientos sobre la *creatura* presentes en *Totalidad e infinito*.

es una afirmación capital sustentada en la revisión madura que cualquier pensador hace de su obra temprana, aunque no por ello menos capital. El motor central del texto publicado en el año 1947 radica en la necesidad de concebir de otro modo el problema del advenimiento de la diferencia ontológica –diferencia que Heidegger había propuesto exactamente veinte años antes–, más precisamente, el advenimiento de un existente en la existencia. Tan importante es el tratamiento que Levinas hace de esta problemática, y junto con ello la concepción del *ser* derivada de esta última cuestión, que podemos considerar a *De la existencia al existente* como piedra fundacional de todo su posterior trabajo filosófico, pues los esfuerzos de la obra levinasiana, en general, se centran en describir los fenómenos preoriginales que dan cuenta del *nacimiento* de la subjetividad. Es así como Levinas, en un principio, deviene demasiado clásico, pues este nacimiento hermana su sentido con el *epekeina tes ousia* platónico (*Rep.* 509b, ss.), lo que pone de manifiesto una íntima relación entre nacimiento y trascendencia, trascendencia que, en el contexto del temprano filosofar levinasiano, se hará notar bajo el nombre de *excedencia*:

La fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del ser es la indicación más general y la más vacía que guía estas investigaciones. Ella significa que el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por medio de la cual el existente se eleva a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que lo describen: una Excedencia. (Levinas 2006a 11)

Comprender esta afirmación levinasiana exige pensar en el porqué de la necesidad intelectual de arrancar al ser humano del dominio del ser, pues hasta tal punto Levinas radicaliza esta salida que nos vemos forzados a asumir que el sujeto se constituye *en* esta salida misma. Sin embargo, esta excedencia, comprendida como *un pasar a lo otro* que ser, exige aceptar que la “Excedencia y [la] Dicha hacen pie en el ser” (Levinas 2006a 11). Por lo tanto, *De la existencia al existente* parte del siguiente supuesto: el existente *está situado en este ser*.

Para comprender esta “situación en el ser” es necesario abordar, de manera previa al análisis corporal que será objeto de desarrollo en la segunda parte de este trabajo, la explicación de la diferencia que existe entre la *angustia* heideggeriana y *el horror de ser* levinasiano, pues en este horror de ser es que subyace la concepción original que Levinas tiene del ser, y que se deriva de la pregunta por el origen de la diferencia ontológica.

Uno de los grandes aportes que Martin Heidegger hizo al pensamiento filosófico, como lo ha señalado Emmanuel Levinas a lo largo

de muchos pasajes de sus obras y entrevistas, fue despertar en el ser su “verbalidad”,⁵ pues replantear la pregunta por el ser exigirá, desde 1927 hasta nuestros días, no abordarla como una cuestión que pone el acento en la búsqueda de la definición del objeto de la interrogación. Preguntar ¿qué es el ser? es tomar al ser como un ente; sin embargo, y aquí daré por asumida y conocida la argumentación general de *Sein und Zeit*, el ser debe ser comprendido desde el horizonte del tiempo.

Para continuar, se debe aclarar lo siguiente: si esta primera parte de la exposición demanda presentar los argumentos que Levinas desarrolla sobre el ser en *De la existencia al existente*, entonces dejaré en evidencia que el desarrollo de este primer momento del artículo –por una cuestión metodológica– asumiré el tratamiento que F. D. Sebbah introduce en el apartado “La naissance de la subjectivité chez E. Levinas”, texto que hace parte de la investigación sobre la fenomenología de Levinas, Derrida y Henry titulada *L’ épreuve de la limite*. Este apartado inicia dejando en evidencia el contraste que existe entre Heidegger y Levinas sobre la cuestión de la *natalidad*.

... si el *Dasein* es el ser-para-la-muerte, la subjetividad levinasiana será, más bien, aunque no encontremos la fórmula bajo la pluma de Levinas, el ser-para-el-nacimiento. Esta divergencia de apreciación del fenómeno del nacimiento es solidaria de la inversión del estatus de la muerte que se juega en uno y otro autor: la muerte, para Heidegger, es la *posibilidad de mi imposibilidad*; por lo tanto, ella es, para Levinas ... ahogo en la *imposibilidad de lo posible*. (Sebbah 174, énfasis añadido)

Si se asume el supuesto recién citado como base desde donde este artículo se desarrollará, entonces es necesario aceptar que en el fenómeno de la *imposibilidad* habita la diferencia que hay entre uno y otro autor con respecto a la experiencia de ser. Para Heidegger en la posibilidad de la muerte se abre el *Dasein* a la existencia auténtica, de manera que adquiere sentido el ser como su existencia más propia. Cito a Sebbah:

Lo sabemos, en la angustia de la muerte, el *Dasein* retrocede ante la nada, nada que desde entonces le revela el Ser. En cuanto que ser-para-la-muerte, el *Dasein* se toma como existencia en el desvanecimiento de la muerte. Es que su ser, en cuanto pura *posibilidad*, le ha sido revelado como tal, precisamente y paradójicamente, en el desvanecimiento del fin de toda *posibilidad*. (175, énfasis añadido)

.....
5 “Habitualmente se habla de la palabra ‘ser’ como si fuera un sustantivo, aunque sea verbo por excelencia. En francés se dice *el ser* o *un ser*. Con Heidegger, en la palabra ‘ser’ se ha despertado su ‘verbalidad’” (Levinas 2000 36).

Para Levinas, en cambio, el acontecimiento de la muerte no se puede plantear sin comprender el fenómeno del nacimiento, pues la muerte, antes de ser *imposibilidad de la posibilidad*, necesita del *nacimiento del sujeto de estas posibilidades*. Así, la nada que angustia al *Dasein* deja en evidencia que la posibilidad que abre la muerte, como imposibilidad, está necesariamente relacionada con el *tener que ser*. Es decir, si bien Heidegger piensa constantemente en las bases de una existencia posibilitada por el ser-para-la-muerte, la angustia que surge ante la nada inminente logra, en la comprensión del ser por parte del *Dasein*, un *contrato* entre ser y existente.

La noción de contrato en *De la existencia al existente* es central, pues la posición particular que Levinas tiene acerca del ser se derivaría justamente del modo como se relaciona el existente con la existencia. Entonces, ¿cómo se juega el contrato en Levinas?

Si, por un lado, Heidegger, según Didier Franck en *Le corps de la différence*,⁶ no logra dilucidar el origen de la diferencia ontológica, Levinas, por el otro, solo puede comprender esta *diferencia* en la medida en que asume que el existente está de antemano adherido al ser, pues “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” (Levinas 2006a 17). Entonces, ¿cómo es posible la diferencia entre existente y existencia que se deriva de este contrato?, ¿cómo es posible la diferencia entre *el existente y el acontecimiento de existir: la existencia*? Para responder estos interrogantes será necesario exponer el argumento general sobre la noción de ser que Levinas desarrolla en *De la existencia al existente*:

Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de “ese algo pasa” no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo ... Esa consumación impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay (Il y a)*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el ser en general. (2006a 69)

He aquí uno de los conceptos centrales de la obra levinasiana, pues el “*hay*” manifiesta la forma original que Levinas tiene de comprender el ser. El problema ontológico para él, me atrevo a decir, es el que se preocupa de lo más *estéril* que el pensamiento puede aprehender, pues

6 Aparecido originalmente en el n° 34 (primavera de 1992) de la revista *Philosophie*. Y recopilado el año 2001 bajo el título *Dramatique des phénomènes*.

la neutralidad del *hay* es el elemento donde el existente está sumergido, y que no tiene la capacidad de producir algo por sí mismo. De este modo, para Levinas, la experiencia del *hay* es similar al hecho de estar en la habitación en medio de la noche, porque si pudiésemos hacer la abstracción de todos los objetos, solo quedaría el susurro del ser, o el *ser como susurro* indeterminado e impersonal, es decir, la pura presencia sin sujeto ni objetos, la absoluta elementalidad.

Ahora bien, la disposición afectiva que produce el *hay* es el *horror de ser*, pues el ser es la neutralidad que no tiene la capacidad de engendrar; esto pone de manifiesto el hecho de la *indeterminación* que me baña. Entonces, ¿cómo es posible el advenimiento de la separación entre existente y existencia si el ser, como elemento donde estamos adheridos, es neutralidad estéril? Si al comenzar este apartado afirmé que el *Dasein* asume su ser por la angustia ante la nada, entonces se puede sostener que el existente levinasiano, ya situado y bañado en el ser, debe asumir su existencia, no por la amenaza de la muerte, sino por el horror de ser. Para existir debo asumir mi existencia, *pasar del ser anónimo al modo de ser personal*. Solo de este modo adquieren sentido los planteamientos sobre la *hipóstasis*.

De ahora en adelante me limitaré a insistir en que el existente, ante el horror de ser, se hace cargo de su existencia, se hace hipóstasis asumiendo su *tener que ser*; esto es lo que Levinas llama *contrato*: “El hecho de existir comporta una relación por medio de la cual el existente concierta un contrato con la existencia” (Levinas 2006a 31), un contrato ineludible, pues el nacimiento del sujeto descrito en esta obra temprana solo es posible desde el ser y como *retiro de ser*.

Entonces, si el problema que Levinas pretende salvar es el hecho de caer y permanecer en el ser general (*Il y a*), neutralidad estéril, entonces se debe, no obstante, afirmar que una hipóstasis responsable de sí misma y comprometida con su existencia⁷ está sola. ¿Cuáles son las consecuencias de esta soledad?

Primero cabe hacer una apreciación: ser en soledad mienta que el existente no puede sustraerse de *sí mismo*, y “esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad” (Levinas 1993 93) y, por lo tanto, identidad; es decir, un retorno a sí, lo que Levinas llama un “estar encadenado a sí” (*id.* 93), que trae como consecuencia una existencia que deviene puro presente pero sin referencias a un pasado ni a un futuro. Por lo tanto, hablamos de una materialidad que deja mani-

7 Comprometida con su existencia como “egoísmo original”. Esta idea es desarrollada en las primeras secciones de *Totalidad e infinito*, específicamente en los dos primeros apartados: “El mismo y lo Otro” e “Interioridad y economía” (cf. Levinas 2002).

fiesta una existencia en intervalo, en un *ahora* constante que afirma el hecho de que el yo está preso de sí. “El sujeto está solo porque es uno” (Levinas 1993 92), y esta unidad hace referencia a la materia donde ocurre la relación entre yo y sí mismo; es decir, la materialidad donde tiene lugar la existencia es el hecho de estar *incorporado*.

Al inicio de este trabajo se dijo que la filosofía de Emmanuel Levinas es un pensamiento de la trascendencia en cuanto salida del ser, necesidad de excedencia que ya se puede vislumbrar, pues esa trascendencia encuentra sentido como ruptura ante la soledad del yo. Por lo tanto, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo es posible salir de la soledad sin terminar con el esfuerzo de subjetivación? Ya he dado cuenta del acontecimiento de la hipóstasis como retiro hacia sí mismo ante el horror de ser, sin embargo, este retiro pone de manifiesto el hecho de que estoy *encadenado* a mi ser, en soledad, y como *presente* absoluto. De este modo, será necesario afirmar que mi soledad es tal porque estoy in-corporado, y porque estoy inscrito en el ser de manera corporal es que también la soledad es pura exposición.

II

En el texto de 1974, titulado *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, abundan las referencias a figuras y fenómenos corporales: hambre, vulnerabilidad, herida, pasividad, piel, maternidad, entrañas, rostro, desnudez, ultraje, entre otras. Tales figuras no buscan más que poner en evidencia que el hecho de *estar* es el hecho de estar en *situación de exposición y recibimiento*. Para dilucidar aún más esta última afirmación, cabe decir que el fenómeno de la corporalidad en Levinas se sustenta porque en sí mismo el cuerpo es sensibilidad. Es sabido que la hipótesis sobre la corporalidad levinasiana es heredera de la noción husserliana de cuerpo; no en vano, los tratados sobre la corporalidad en los que más trabaja Levinas el problema del cuerpo son los *Essais nouveaux*, contenidos en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* y que están dedicados, casi en su totalidad, a interpretar los problemas fundamentales de la fenomenología husserliana. Pero volvamos al hecho que acabo de mencionar, ese que dice que la corporalidad del cuerpo es sensibilidad, y detengámonos en la palabra *corporalidad*, pues en un primer momento se podría decir que estamos frente a un *sustantivo abstracto de cualidad*, ¿qué implicancia tiene esta definición sintáctica para efectos de la exposición? Básicamente, poner de manifiesto el hecho de que el cuerpo, en cuanto sensible, se *tiene* como cuerpo, se asume en su cualidad corporal. Dicho esto, debemos asumir que la sensibilidad no es un momento bruto de los datos que afectan a un sujeto en la producción de representaciones, más bien,

la sensibilidad es “intencional”,⁸ pues al situar cualquier contenido, espontáneamente se sitúa ella. Es decir, la relación entre sensibilidad y cuerpo no se agota solamente en el hecho de que el cuerpo sea un objeto percibido, “sino que es un sujeto que percibe, pues la tierra no es la base donde aparecen las cosas, sino la condición que el sujeto requiere para su percepción” (Calin 297). Por lo tanto, es necesario agregar que para Levinas, interpretando a Husserl, la sensibilidad es el *punto cero* de la situación porque es salida de sí como retorno, *salida en retroceso*. Por lo tanto, la sensibilidad es el hecho de *tener-se corporalmente*.

Cito a Levinas:

Es difícil no ver 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–. (2006b 167)

Si los tratamientos sobre el cuerpo que Levinas desarrolla a lo largo de toda su obra encuentran sustento en los planteamientos husserlianos sobre la sensibilidad, entonces se debe poner en evidencia el “giro de tuercas” que el filósofo franco-lituano concluye desde los postulados de Husserl.

Aceptar que la sensibilidad está originariamente al servicio de la constitución del conocimiento es ligarla al entendimiento. De esta manera, no solo seríamos husserlianos, sino también kantianos, pues esta pertenencia nos obligaría a asumir que la sensibilidad es la manifestación de un sujeto constituyente y autoconstituyente del mundo y de sí mismo. Sin embargo, asumir esta hipótesis histórica exige aceptar su consecuencia: el hecho de que el sujeto se constituye en un *solipsismo* radical.⁹

8 Levinas invierte el sentido que opera tradicionalmente en el concepto de “intencionalidad”. Para él, la intencionalidad de la conciencia es la actividad fundamental donde un Mismo se apropia de lo otro. Ahora bien, para el filósofo formado en Estrasburgo, la intencionalidad es del ámbito de la sensibilidad, pues por ella somos afectados por el otro. Esta especie de afección es el momento de la afirmación de mi mismidad ante el mundo. Es así como la inversión recién explicitada es la llamada *intencionalidad del gozo*. Mayores desarrollos los podemos encontrar en el apartado “Separación y economía” de *Totalidad e infinito* (cf. Levinas 2002).

9 Al parecer, Husserl, en la quinta meditación cartesiana, se da cuenta de este problema y centra sus esfuerzos en resolver los reproches que suscita esta afirmación; pues aceptar la soledad exige preguntarse ¿qué sucede con los otros egos? El encerramiento en sí mismo, expuesto en la quinta meditación, no logra dar respuesta a esta pregunta, pues reduce la trascendencia a una trascendencia que es pura identificación del otro en el yo. El otro es para Husserl un alter ego (cf. Husserl 2005 §42-62).

Ahora bien, para comprender este *giro* levinasiano es necesario explicitar el tratamiento que nuestro autor hace de la *Urimpression*. La impresión originaria, como bien se ha dicho al principio de este artículo, pone de manifiesto el límite de la autoconstitución del sujeto, pues la actividad de modificaciones temporales, que podríamos llamar subjetivas, solo son posibles desde un primer dato sensible de afectación: “El punto fuente que inaugura el producirse del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza” (Husserl 2002 51).

Aquello que está en juego, y que Levinas pone en crisis desde los análisis de la sensibilidad y también en los análisis de la protensión y de la retención husserlianas, es la evidencia de una *pasividad* originaria en la conciencia temporal. Levinas en gran parte de los *Essais* centra sus esfuerzos en esta última cuestión, en separar a la *Urimpression* de toda intencionalidad fundante. Gerard Bensussan expone claramente las consecuencias de este último gesto:

En otros términos, mientras que para Husserl la impresión originaria permanece en el interior del horizonte temporal de retenciones y protensiones, y es recuperable en la conciencia –y que la misma conciencia no es nada más que esta recuperación–; para Levinas, la impresión originaria se mantiene fuera del horizonte temporal propiamente dicho, es decir, del presente; del presente viviente de Husserl ... Ella acoge o puede acoger lo sorprendente, lo que viene antes de todo posible. Liberada del horizonte de presencia de la temporalidad, la impresión originaria, revisada y corregida por Levinas, significa que el sujeto afectado no solamente puede recibir al otro (el acontecimiento), sino que el otro lo constituye (El-otro-en-el-mismo). El propio terreno fenomenológico es, entonces, radicalmente excedido. Es necesario aceptar que una conciencia puede no ser inmanente a sí misma, ella puede ser rota en su unidad, en su incesante presencia a sí –y entonces no hay autoconstitución del sujeto–. (217)

Es en la *acogida* recién descrita donde tiene sentido la propuesta levinasiana sobre la sensibilidad, pues este esfuerzo de diferenciación con respecto a los planteamientos de Husserl hace que Levinas recupere el sentido más originario del concepto de sensibilidad y haga de este el punto de encuentro desde donde podemos ligar el cuerpo con la trascendencia, pues: “La sensación es la imposibilidad de ser a partir de sí sin estar contra o en el otro, contra sí como otro, o bañándose en el elemento impersonal” (Calin 306). Siendo esta la formulación con que Levinas responde al problema del solipsismo del sujeto.

Ahora bien, el giro levinasiano radica en el siguiente hecho: el sujeto *es* sujeto en cuanto está situado corporalmente en el ser, siendo

este cuerpo el sustrato de pasividad donde la sensibilidad, afectada constantemente de *afuera*, sitúa a la conciencia, la encarna. Si la sensibilidad es la relación pasiva con el afuera, haciendo de este afuera el acontecimiento originario donde la conciencia se tiene corporalmente, entonces cabe afirmar que este acontecimiento testimonia un movimiento trascendente de constitución. El cuerpo sensible es condición de posibilidad de la subjetividad, donación que viene del exterior: “Ser cuerpo es, entonces, trascender” (Calin 307).

Repitamos la interrogación que da inicio a este artículo: si Levinas hace de su filosofía una filosofía de la trascendencia, pues el nacimiento de la subjetividad es posible solo como una excedencia de ser, ¿es posible pensar un nacimiento que es al mismo tiempo salida de ser?

Tratar de dilucidar una respuesta tentativa a este interrogante exige centrar el análisis en el desarrollo que Levinas, casi treinta años después de la publicación de los *Essais*, hace de la corporalidad y la sensibilidad en *De otro modo que ser* (1974). Cabe aclarar que solo expondré sucintamente el argumento general sobre el lenguaje, argumento desarrollado en el apartado titulado “El decir y la subjetividad”.

Desde un comienzo, Levinas identifica una distinción presente en la experiencia del lenguaje, y este será uno de los argumentos centrales de esa obra. Para él, el lenguaje es manifestación de un *Decir* que subyace en lo *dicho*. Fácilmente se puede deducir que lo *dicho* mienta el hecho del mensaje tematizado, de un *algo* fijado en el presente y arrancado del tiempo y, por lo tanto, “es en lo ya dicho donde las palabras ... hallarán su función de signos y un uso” (Levinas 1995 87). Así mismo, el *decir* es la significación venida del otro en cuanto proximidad y atestigua el hecho de que estamos expuestos sin ninguna posibilidad de retiro, ¿cómo comprender esta exposición? Levinas dice que esta exposición es vulnerabilidad, un *haber-sido-ofrecido-sin-reserva*,¹⁰ siendo esta vulnerabilidad la exposición más extrema que se pueda pensar. Sin embargo, toda esta analítica del cuerpo y de la sensibilidad adquiere sentido cuando situamos al sujeto ante el Otro, pues si la condición

10 “La exposición en cuanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un *acto* que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva donde lo infinitivo pasado subraya el no-presente, el no-comienzo, la no-iniciativa de la sensibilidad: una no-iniciativa que es más antigua que todo presente, que no es pasividad contemporánea y contrapartida de un acto, sino lo que está al margen de lo libre y lo no-libre y que es la anarquía del Bien. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva, como si la sensibilidad fuese precisamente aquello que toda protección y toda ausencia de protección suponen ya: la propia vulnerabilidad” (Levinas 1995 133).

corporal es la de un *retorno sin salida*, conviene entonces aceptar que existe una interpelación ineludible desde el Otro. Esta interpelación es la *responsabilidad*.

¿De qué manera acontece la *responsabilidad* en la vulnerabilidad? Significativamente se debe afirmar que el mandato de responsabilidad demandado por el Otro es un instante de absoluta *pasividad y obligación* de quien está expuesto a esta demanda. El hecho de comprender una sensibilidad *encarnada*, y un *estar* situado en el mundo por medio del cuerpo, exigirá aceptar que esta responsabilidad está exenta de un compromiso libre. El sujeto no se puede sustraer a la exigencia y demanda del Otro, pues esta exigencia viene de afuera *a su pesar*, y en esta elección también le llega a su pesar su identidad y su subjetividad.¹¹ Por lo tanto, las implicancias de esta elección ponen de manifiesto que para Levinas el sujeto es pura pasividad; *es* en la pasividad de la exposición.

El hecho de ser elegido por el Otro a responder pone de manifiesto que esta elección desgarrar al sujeto y lo despoja de aquello que tiene de dominio y de autoconstitución. Al parecer, el sujeto ya no tiene el poder que la modernidad se esforzó en asignarle, pues la subjetividad viene de afuera, en cuanto, este sujeto no es más que la vulnerabilidad más expuesta que cualquier vulnerabilidad, es la desnudez más desnuda, hasta llegar a la substitución del uno por el Otro.

La responsabilidad para con el otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es una pasividad más pasiva que toda pasividad; es decir, una exposición sin retener nada, exposición de la exposición, en una palabra, expresión, Decir. (Levinas 1995 60)

Después de mostrar brevemente los principales argumentos de Levinas en torno a la sensibilidad y el cuerpo, se puede afirmar que la salida del ser es inevitable, en cuanto el cuerpo es de por sí exposición y sujeto de elección, rehén del Otro, dirá Levinas. Es en la trascendencia de la responsabilidad exigida por el Otro que este me arranca del ser y de la soledad, abriendo la *posibilidad de infinitas posibilidades* en la respuesta interpelada. Y digo *infinitas posibilidades* de respuestas, pues generalmente el pensamiento levinasiano es etiquetado como un

.....
11 “El sujeto como término, como nombre, es alguien (quizá a él debe ya su estructura formal el “cualquier cosa” tematizada en la dirección que apunta el dedo o el “objeto trascendental” de Kant); es quien, en ausencia de lo que sea, es llamado sin ocultamiento posible a ser alguien. De esta llamada o de esta elección sin posible dimisión el sujeto no se separa” (Levinas 1995 107).

pensamiento de la bondad, asegurando de este modo que el sujeto responsable es, para Levinas, *originariamente bueno*. Me atrevo a decir que los planteamientos de la trascendencia evidencian que el sujeto es originariamente responsable en cuanto es subjetivado desde afuera, pero aquello que el sujeto haga con esa respuesta es un análisis de *forma*, pues como bien afirma Levinas: “el asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una ontológica” (Levinas 2000 72).

Finalmente, si “el origen del sujeto no es la libertad del comienzo” (Calin 301), entonces *el sujeto es originariamente responsable*, pues en esta trascendencia le va directamente su identidad y sus posibilidades. Sin lugar a dudas, el cuerpo juega un papel importante en esta última cuestión, es el axioma fundamental, en cuanto:

Concebir el aquí como base, es hacer del cuerpo el advenimiento mismo de la conciencia. El cuerpo no es una cosa poseída, un sustantivo, sino la posición misma, un acontecimiento. El cuerpo es irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localización. Originalmente localizante o espacializante, el cuerpo es la manera en que el hombre se endosa en la existencia, se coloca ... El cuerpo es el acontecimiento de la posición, la hipóstasis, en palabras simples, la diferencia ontológica *in statu nascendi*. Posición, el cuerpo es cuerpo de la diferencia ... (Franck 95-96)

Pero también es cuerpo del nacimiento y de la responsabilidad.

Bibliografía

- Bensussan, G. “Expérience et modification”. *Le Souci de l’art chez Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions Manucius, 2010. 213-225.
- Calin, R. “Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas”. *Les études philosophiques* 3,78 (2006): 297-316.
- Franck, D. “Le corps de la différence”. *Dramatique des phénomènes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. 75-103.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Rivera, E. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Gaos, J. y García-Baró, M. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Serrano de Haro, A. Madrid: Trotta, 2002.
- Levinas, E. *El Tiempo y el otro*. Trad. Pardo, J. Barcelona: Paidós, 1993.
- Levinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Pintor Ramos, A. Salamanca: Sígueme, 1995.

Levinas, E. *Ética e infinito*. Trad. Ayuso Díez, J. Madrid: A. Machado Libros, 2000.

Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Trad. Guillot, D. Salamanca: Sígueme, 2002.

Levinas, E. *De la existencia al existente*. Trad. Peñalver, P. Madrid: Arena Libros, 2006a.

Levinas, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2006b.

Sebbah, F. *L'épreuve de la limite*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.