

Emmanuel Levinas: entre la cautividad y la filosofía*

Recibido: noviembre 16 de 2007 | Aprobado: octubre 23 de 2008

Mateo Navia Hoyos**
ultimaleta@gmail.com

Resumen En este artículo se retoman algunos aspectos de la vida y la obra de Emmanuel Levinas, y se concentra en el período de su cautividad (1940-1945), durante el cual escribió *De la existencia al existente*. El autor propone que *De la existencia al existente* evidencia, no sólo el distanciamiento de algunas tesis de Husserl y Heidegger, sino los derroteros centrales de la propuesta filosófica levinasiana, a saber, el Otro y la intersubjetividad.

Palabras clave

Ética, fenomenología, Levinas, Heidegger, Husserl, intersubjetividad, otro.

Emmanuel Levinas: between captivity and philosophy

Abstract The article takes up again some aspects of the life and work of Emmanuel Levinas. It focuses on the period of his captivity (1940-1945), in which he wrote *De la existencia al existente*. The author proposes that *De la existencia al existente* shows not only the distance from some of Husserl's and Heidegger's theses but the central courses of the levinasian proposal, that is, the other and intersubjectivity.

Key words

Ethics. Phenomenology. Levinas. Heidegger. Husserl. Intersubjectivity. Other.

* Este texto hace parte de los productos del trabajo de grado *El ser humano en Emmanuel Levinas*, asesorado por el catedrático Patricio Peñalver Gómez de la Universidad de Murcia (España), con el cual el autor optó al título de Filósofo en la Universidad de Antioquia. Este trabajo recibió el apoyo del Fondo para Apoyar los Trabajos de Grado en los Programas de Pregrado, Vicerrectoría de Investigación, Universidad de Antioquia. El autor agradece a Alberto Sucasas las mejoras formales sugeridas.

** Magíster en Historia (C) Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Profesor del pregrado en Ciencias Políticas del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT.

negados sin cesar, todavía estamos aquí
Antelme (2001: 55)

Estamos vivos, todavía somos [...] ¡Somos aún, vivimos!
Argüedas (1983)¹

Introducción

En junio de 1940 Levinas fue hecho prisionero de guerra con el 10^o Ejército francés.² Meses más tarde fue trasladado a Marburgo al norte de Alemania donde se le impusieron trabajos forzados como leñador. Levinas había sido alistado en 1939 como intérprete de ruso y alemán y, para el momento de su captura, había alcanzado el rango de suboficial. Aunque era judío de origen lituano, la nacionalidad francesa y el uniforme militar lo protegieron del exterminio nazi.

Levinas pocas veces habló de manera detallada sobre el tiempo de la cautividad (1940-1945), pero la estela de esa vivencia estaría presente durante toda su vida. En *Signatura*, luego de relatar algunos aspectos de su biografía, dice: “Está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (Levinas, 2005: 272). Pero, ¿podría añadirse que su planteamiento filosófico está impregnado de aquellos años de cautiverio? Richard Bernstein lo expresa de manera directa: “hay que entender que el impulso primario del pensamiento de Levinas es su respuesta al horror del mal que hizo erupción en el siglo XX” (Bernstein, 2005: 234).

Revisar los años de cautividad parece ser entonces una tarea pertinente si se está interesado en conocer los derroteros del planteamiento filosófico levinasiano. Pero, ¿cómo emprender el análisis?, ¿mediante sus dispersas alusiones al horror nazi? No. En el prólogo de *De la existencia al existente* publicado en 1947, dice:

El conjunto de estas investigaciones, iniciadas antes de la guerra fue proseguido y, en su mayor parte, redactado en cautividad. No evocamos

¹ Citado por César del Mastro (Del Mastro, 2007: 31).

² En palabras de Salomón Malka, biógrafo de Levinas: “La batalla del Somme, que empezó el 5 de junio de 1940, se perdió al cabo de dos días. El general Rommel estaba en Ruán el 9 de junio y el 10^o Ejército, del que formaba parte el suboficial Emmanuel Levinas, se vio rodeado y hubo de rendirse el 18 de junio de 1940” (Malka, 2006: 64-65).

aquí el *stalag* como una garantía de profundidad, ni como un derecho a la indulgencia, sino como una explicación de la ausencia de toda toma de posición con respecto a obras filosóficas publicadas, y con tanta brillantez, entre 1940 y 1945 (Levinas, 2000: 9).

Parece evidente entonces que, como resultado de un análisis sobre *De la existencia al existente*, deberán emerger algunas consideraciones relevantes que privilegien su situación de cautividad y su filosofía. El hecho según el cual el libro fue redactado en cautividad no debe acotar ningún interés particular, pero sus arribos filosóficos sí solicitan una atención especial. La puntualización del Otro, *Autri*, bosquejado al final del libro enmarca el encuentro de la intersubjetividad como fundamento de la ética levinasiana. No obstante, antes de abordar dicho asunto, es necesario exponer, *grosso modo*, algunos aspectos de la vida y la obra de Levinas que encausan, para esta presentación, la trascendencia de ese texto. Las alusiones historiográficas son importantes para que el lector y el oyente, “al final, vean tanto el camino como su término” (Wittgenstein, 2006: 8).

Vida y obra

Emmanuel Levinas nació en Kovno-Lituania en 1906. Comenzó sus estudios de filosofía en 1923 en la Universidad de Estrasburgo (Francia), y para cerrar su ciclo, pasó el año académico de 1928 a 1929 en la Universidad de Friburgo (Alemania). Allí, asistió al último seminario de Husserl y al primero de Heidegger.

Llegué a Friburgo justo en el momento en el que el maestro acababa de abandonar su enseñanza regular para consagrarse a la publicación de sus numerosos manuscritos. Tuve el placer de asistir a las conferencias que aún impartía de cuando en cuando, en auditorios siempre abarrotados. Su cátedra pasó a Martin Heidegger, su discípulo más original cuyo nombre es ahora la gloria de Alemania. Su enseñanza y sus obras, de un potencial intelectual excepcional, son la mejor prueba de la fecundidad del método fenomenológico. Ya un éxito considerable manifiesta su extraordinario prestigio (Levinas, 2006a: 100).

Levinas había conocido la fenomenología trascendental husserliana por su maestro Jean Hering, en Estrasburgo. Producto de su rápida asimilación publicó un estudio muy preciso, titulado *Sobre Ideas de E.*

Husserl, en la *Revue de philosophie de la France et de l'étranger* en 1929.³ Dos años después, en 1930, publicó el libro *La teoría fenomenológica de la intuición*, luego de haber recibido un premio en el instituto de filosofía. Finalmente, y para completar esta especialización de Levinas en la fenomenología husserliana, queda por referir que en 1931 publicó la traducción de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, en un trabajo conjunto con Gabrielle Pfeiffer.

De modo semejante, puede apreciarse la dedicación de Levinas en el estudio sobre Heidegger titulado *Martin Heidegger y la ontología*, el cual fue publicado en 1932. “En su propia valoración de la fenomenología, Levinas se pone del lado de la crítica de Heidegger a Husserl, mediante el ser-en-el-mundo de Heidegger contra el idealismo trascendental de Husserl” (Moran, 1999: 323).⁴ Al parecer Levinas pensaba escribir un libro sobre Heidegger, pero este proyecto se truncó por el discurso del rectorado de 1933.

Llegamos entonces a un punto crucial en la vida y la obra de Levinas. De un lado, mediante los detalles anotados sobre la inmersión de Levinas en la fenomenología husserliana y heideggeriana, se puede captar su contribución a la difusión de la fenomenología alemana en Francia. La temprana aparición de estas publicaciones permitió que varios futuros fenomenólogos franceses tuvieran un temprano acercamiento a la fenomenología. Entre ellos pueden mencionarse Sartre, Lyotard, Derrida, Blanchot e Irigaray. Pero, de otro lado, el aborto del proyecto del libro sobre Heidegger, el distanciamiento de Levinas de su maestro introdujo otro derrotero en Levinas: ser judío.

En el discurso con el cual Heidegger aceptó el rectorado en la Universidad de Friburgo en junio de 1933 titulado *La autoafirmación de la universidad alemana*, se incitaba al profesorado y estudiantado a perseguir la esencia de la ciencia con el cuestionamiento y la decisión, mediante el mandato y la obediencia.⁵ Más aún, Heidegger propuso tres vinculaciones: con la comunidad nacional, con el honor y el destino de la nación,

³ En palabras de Pierre Hayat: “En este estudio, uno de los primeros en Francia consagrados al pensamiento de Husserl, Levinas expone el proyecto husserliano de explicitar la tesis existencial que la actitud natural en la que vivimos presupone ingenuamente. Presuponemos, en efecto, que las cosas que nos son dadas existen, pero el sentido de su existencia se nos escapa” (Hayat, 2006: 11-12).

⁴ En el original: “In his own assessment of phenomenology, Levinas sided with many of Heidegger’s criticisms of Husserl, with Heidegger’s existential account of being-in-the-world against Husserl’s transcendental idealism”.

⁵ Parafraseando a Heidegger: la persecución de la esencia de la ciencia corresponde a la *recuperación de nuestra existencia mediante dos rasgos originarios de la esencia griega*, a saber: “todo saber acerca de las cosas permanece de antemano entregado a la hegemonía del destino y fracasa en él” y “todo lo grande está en medio de la tempestad” (Heidegger, 1933). La ciencia, por su parte, “es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino” (Heidegger, 1933).

y con la misión espiritual del pueblo alemán,⁶ de las cuales devienen tres servicios: “Los tres servicios que surgen de ellas –servicio del trabajo, servicio de las armas, servicio del saber– son igualmente necesarios y de idéntico rango” (Heidegger, 1933). De allí que, “En el momento en que Facultades y especialidades pongan en marcha las cuestiones esenciales y elementales de su ciencia, profesores y alumnos serán también poseídos por *las mismas* últimas necesidades y apremios de la existencia del pueblo y del Estado” (Heidegger, 1933). El asunto crítico observado por Levinas correspondía, al parecer, al trasfondo totalitario enmarcado por el nacionalsocialismo y, peor aún, por Hitler. Y esta observación es importante si se tienen en cuenta las alusiones de Hitler sobre los judíos, las cuales, sin ser explícitas, parecen inclinarse sobre el exterminio de los judíos. Por ejemplo, dice Hitler en un discurso pronunciado en Munich en 1920:

En su papel de parásito, el judío se vuelve y debe volverse en contra de la pureza nacional como fuente del vigor de un pueblo. El judío más puro que ningún otro pueblo en cuanto a su nacionalidad reacio a mezclarse con ninguna otra raza a lo largo de miles de años, ha explotado el entrecruzamiento en momentos propicios para provocar la degeneración de otras razas (Engel, 2006: 122-123).

Y hemos señalado que este punto es crucial por varias razones. Los textos que Levinas publicará en los dos años siguientes a 1933 formulan críticas agudas a Heidegger. De un lado, en el artículo *Algunas reflexiones*

⁶ En palabras de Heidegger: “La primera vinculación es con la comunidad nacional, y obliga a participar, compartiéndolos y co-ejerciéndolos, en los esfuerzos, anhelos y capacidades de todos los miembros y estamentos de la nación. Esta vinculación se afianzará en adelante y arraigará en la existencia estudiantil mediante el servicio del trabajo. La segunda vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición –afirmada en el saber y poder, y adiestrada por la disciplina– de entregarse hasta el límite. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como servicio de las armas. La tercera vinculación del estudiantado es con la misión espiritual del pueblo alemán. Este pueblo forja su destino colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo y luchando, una y otra vez, por conseguir su mundo espiritual. Exponiéndose así a la extrema problematicidad de la existencia humana es como este pueblo quiere ser un pueblo espiritual. El exige, desde sí y para sí, a sus guías y guardianes la más severa claridad del más elevado, amplio y rico saber. Una juventud estudiante, que tempranamente se atreve a entrar en la edad viril y que extiende su voluntad sobre el destino venidero de la nación, se obliga radicalmente a ponerse al servicio de este saber. Para ella, este servicio del saber no podrá volver a ser la rápida y gris preparación para una profesión “distinguida”. El político y el profesor, el médico y el juez, el cura y el arquitecto dirigen la existencia del pueblo y del Estado y la protegen y mantienen tensa en sus relaciones esenciales con los poderes que configuran el mundo; por eso, estas profesiones –y la educación para ellas– están sometidas al servicio del saber. El saber no está al servicio de la profesión, sino al revés: las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber que el pueblo tiene sobre la totalidad de su existencia. Pero este saber no es para nosotros la tranquila captación de esencias y valores en sí, sino la aguda amenaza de la existencia en medio de la hegemonía del ente. La problematicidad de la existencia exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado, al que pertenecen las profesiones” (Heidegger, 1933).

sobre el hitlerismo [1934] Levinas vincula a Heidegger con las fuentes del nacionalsocialismo:

El artículo nace de una convicción: que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental. Hay en este artículo la convicción de que esta fuente se vincula a una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser, cuidadoso de ser –del ser “*dem es ihn seinem Sein und dieses Sein selbst geht*” [del ser “que a este ser mismo le va en su ser”] según la expresión heideggeriana– (Levinas, 2001: 23).⁷

De otro lado, con *De la evasión* [1935], en palabras de Jacques Rolland,

La meditación de Levinas va en efecto a trincarse a la pura *existencia*, a la *existentia* o *quodidad*, distinta de la *essentia* o *quididad*. Pero, al trincarse a ella, va también a detenerse y a demorarse en ella y, en esa parada o esa demora, va a procurar pensar la existencia o el existir antes de o sin el existente y así, [lo veremos en seguida,] va a tomar inmediatamente sus distancias no solamente con respecto a Heidegger, sino también a partir de él (Rolland, 1999: 19-20).

Ambos textos –*Algunas reflexiones sobre el hitlerismo* y *De la evasión*–, si bien abordan temáticas diferentes, –el primero, sobre el fenómeno del hitlerismo,⁸ y el segundo, sobre la *pura existencia*–, coinciden en el cuestionamiento a, y el distanciamiento de, Heidegger. Sin embargo, y dado que ubicar el discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana* como el núcleo de la decisión filosófica de Levinas puede resultar peligroso, nos parece necesario adscribir dos datos más. Primero, que Levinas dijo saber de la simpatía de Heidegger al nazismo por un comentario de Alexander Koyré, “quizás incluso antes de 1933” (Zambelli, 1998: 7). Segundo, que si conservamos la idea de Simon Critchley según la cual Levinas “Era judío y filósofo” (Critchley, 2004: 33), la reacción filosófica de Levinas ante el discurso de Heidegger podría estar justificada.

El trasfondo del rompimiento filosófico de Levinas puede resumirse en su condición de *ser judío*. Si nos ceñimos a sus publicaciones entre 1935 y 1940, e incluso en 1944 y 1947, encontramos una gran cantidad

⁷ Por honestidad con el lector, debe señalarse que estas palabras de Levinas fueron añadidas en 1990 como Postscriptum, en la traducción norteamericana del artículo.

⁸ Levinas se arrepintió, posteriormente, de haberle concedido al hitlerismo el estatus de una filosofía.

de reseñas y pequeños textos de orientación religiosa y fenomenológica. Sus intereses filosóficos se mezclan con su preocupación religiosa.⁹ La separación, incluso editorial, se mantiene, pero su simultaneidad cronológica es evidente. Mientras los acontecimientos generados por el nacionalsocialismo se agudizan, la preocupación por *ser* judío se acentúa.

La interrelación entre el acuciante interés por el asunto judío y los asuntos filosóficos han quedado plasmados de un modo claro en su texto de 1947, *Existencialismo y antisemitismo*; allí dice:

La filosofía general de Sartre no es sino un intento de pensar al hombre englobando en su espiritualidad su situación histórica, económica y social, sin llegar a hacer de éstas simples objetos del pensamiento. Su filosofía reconoce en el espíritu vínculos que no son saberes. Compromisos que no son meros pensamientos; tal es el existencialismo.

Y justamente porque, por vez primera, el existencialismo aporta los instrumentos intelectuales para comprender estos compromisos más que como mera materialidad, puede oponerse al antisemitismo (Levinas, 2006a: 116).

Si bien este texto fue escrito después de la liberación, puede captarse la atención de Levinas, en el existencialismo como una extensión declarada de la ontología heideggeriana¹⁰, y en el asunto del antisemitismo. Más aún, desde 1945, Levinas fue nombrado Director de la *Escuela Normal Israelita Oriental*, la cual preparaba profesores para

⁹ Respecto a los estudios rigurosos del Talmud por parte de Levinas, amerita evocar a Mordey Chouchani. En palabras de Salomón Malka, uno de sus biógrafos: "Levinas nunca se mostró prolijo cuando se intentaba hacerle hablar del Chouchani. Lo había conocido después de la guerra, por mediación del doctor Nerson, lo había acogido en su casa, le había alquilado una habitación en la Enio [*Escuela Normal Israelita Oriental*], encima de su departamento, y había pasado noches, a lo largo de casi tres años, estudiando bajo su férula" (Malka, 2006: 131). En palabras de Levinas: "Entré en contacto profundo con el pensamiento talmúdico ya con cierta edad, junto al Sr. Chouchani. No es que vertiera en mí su inmenso saber ni, por supuesto, su incomparable inteligencia. Pero me mostró *cómo* había que abordar esos textos –ese techo inalcanzable–. A su lado, todo esto no es nada y uno no es nadie. Era un dialéctico terrible. Cuando quería, podía defender al día siguiente, y ante los mismos alumnos, casi lo contrario de lo que había enseñado la víspera. Con un virtuosismo extraordinario. ¡Pero también, cada vez, con nuevas dimensiones de sentido! Gracias a él, conservo un recuerdo inolvidable e incommunicable de la vida del espíritu" (Levinas, 2006b: 66).

¹⁰ La relación que Levinas veía entre Heidegger y el existencialismo, está claramente señalada en un breve comentario titulado *Réplica a "Breve historia del existencialismo" de Jean Wahl*, publicado en 1947: "quizá será necesario reconocer que no ha habido más que un existencialista o filósofo de la existencia y que no se trata de Kierkegaard, ni de Nietzsche, ni de Sócrates, ni, a pesar de todo el talento mostrado, de los sucesores de Heidegger. Se trata de Heidegger mismo, quien, por su parte, reniega del término. ¿Por qué? Porque la obra metafísica de Heidegger aporta la luz bajo la cual podemos precisamente descubrir el existencialismo en la noche del pasado en la que, al parecer, se escondía. Esto es verdad incluso para Kierkegaard. Es posible que detrás de cada frase de Heidegger encontremos a Kierkegaard, pero únicamente gracias a Heidegger las proposiciones de Kierkegaard –por otra parte, bien conocidas en Alemania y en particular en Francia gracias a los estudios de Henri Delacroix y Victor Basch– nos ofrecen un auténtico sentido filosófico. Lo que quiero decir es que, antes de Heidegger, Kierkegaard pertenecía al ámbito del ensayo, la psicología, de la estética, de la teología o de la literatura, y que sólo después de Heidegger pasa a las filas de la filosofía" (Levinas, 2006: 106). Respecto a la relación de Levinas con el existencialismo Cfr. (Guillot, 2002), (Peñalver, 2001).

escuelas en la cuenca mediterránea; y esto explica “por qué la creciente influencia de Lévinas en ese periodo en los debates sobre temas judíos no halló justo eco en los círculos filosóficos” (Critchley, 2004: 320).

Levinas no obtuvo una plaza como profesor universitario de filosofía hasta 1964, no sólo por el período del cautiverio, sino también por su compromiso con la *Escuela Normal Israelita Oriental* después de la liberación. Ser judío fue para Levinas una responsabilidad que asumió administrativamente y, puede decirse, filosóficamente.

De la existencia al existente

Para señalar la emergencia de algunas categorías filosóficas en el texto escrito durante el cautiverio, es necesario realizar algunas anotaciones preliminares. *De la existencia al existente* es la continuación de una pregunta formulada 13 años atrás en *De la evasión*. En *De la evasión* Levinas describe el *hecho mismo de ser*, en el cual “lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inamovilidad misma de nuestra presencia” (Levinas, 1999: 79). Allí, se preguntará: “¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene la universalidad que le confiere Aristóteles? [...] ¿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?” (Levinas, 1999: 84). Por tanto, la propuesta de Levinas en *De la evasión* consiste en denunciar la necesidad de salir del ser, de *evadirse*; y aunque este propósito no se consuma allí, se evidencia su necesidad.

En *De la existencia al existente*, en cambio, esta formulación alcanzará análisis, quizás, insospechados. En palabras de Alberto Sucasas, “Mientras Heidegger, preocupado por erradicar el privilegio de la subjetividad todavía vigente en el discurso de *Sein und Zeit*, propone una cierta puesta entre paréntesis del ente –*Dasein* humano– para celebrar el acontecer del ser, Levinas ve en la tachadura del ser puro, de su acontecer anónimo e impersonal, el requisito necesario para la emergencia de un ente personal, de un existente humano” (Sucasas, 1998: 18). Sin embargo, y esta es la tesis que hemos querido plantear, con *De la existencia al existente* no sólo se planteará la emergencia del existente humano en la relación con el *hay* impersonal de la existencia, sino también los derroteros

centrales de la propuesta filosófica levinasiana.¹¹ En esta perspectiva, con *De la existencia al existente* no sólo se completa un relativo distanciamiento de las tesis husserlianas y heideggerianas,¹² se anuncia el descubrimiento de la intersubjetividad y el Otro en el levantamiento del planteamiento ético-filosófico levinasiano.

Dice Levinas en *De la existencia al existente*: “Lo absoluto de la relación entre el existente y la existencia, en el instante, está a la vez constituido por el dominio del existente sobre la existencia, pero también por el peso de la existencia sobre el existente” (Levinas, 2000: 106). Lo planteado sugiere que con el existente se llevan a término dos movimientos. De un lado, el peso que el existente mantiene de la existencia, del ser anónimo, o de la densidad del *hay*; y, de otro lado, que su constitución en la posición es posterior a la existencia. En el existente permanece una *huella* de la existencia, la asunción del peso de la existencia, y en este contexto, se comprende fácilmente el hecho de que el presente reúna al ser en general y al sujeto como existente. Sin embargo, y esto es necesario subrayarlo, mantener el peso del ser en general no constituye la objetividad, ofrece el traspaso a la manifestación como ente. De ahí que el análisis levinasiano se concentre en el hecho del acontecimiento donde se capta al yo en su referencia a sí mismo; y sólo mediante tal redundancia en el yo se lleva a término la instauración de la identidad,¹³ de la unicidad.

¹¹ Respecto a la emergencia de la propuesta filosófica de Levinas, es importante señalar dos vertientes que se han planteado. De un lado, para Salomón Moyn en su texto *Origins of the Other*, las reseñas que Levinas había publicado entre 1935 y 1940 tienen una gran relevancia respecto a la génesis de las nociones centrales del planteamiento levinasiano (Cfr. Moyn, 2005: 87-112), mientras que para Alberto Sucasas, dichas reseñas están en consonancia con *Algunas reflexiones sobre el hitlerismo*. “Entre 1935 y 1939, Lévinas publica en la revista *Paix et droit* (órgano de la Alianza Israelita Universal) seis artículos [...] en los que se prolonga la polémica con el hitlerismo iniciada por el ensayo de 1934” (Sucasas, 1998: 20). De otro lado, se ha planteado otra discusión que se concentra en la interpretación sobre la lectura que Levinas realizó de Rosenzweig. En *Totalidad e infinito* Levinas dice: “La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado” (Levinas, 2000a: 54). De allí que el “diagnóstico” planteado por Rosenzweig merezca una atención especial. Mientras Reyes Mate y Juan Mayorga dicen, “Aunque el punto de mira de Rosenzweig es fundamentalmente filosófico, dando prioridad, por ejemplo, a la filosofía de la historia sobre consideraciones de la política de su tiempo, no pierde de vista, sin embargo el análisis político” (Mate y Mayorga, 2002: 83) hasta plantear que Rosenzweig permite “Avisar de que, tras la brillante historia de la razón filosófica, se oculta una ontología de la guerra” (Mate y Mayorga, 2002: 86), Patricio Peñalver propone que “la base existencial e histórica de la *Estrella de la Redención* (1921) de Rosenzweig es muy ajena al proceso que se desencadena en Alemania en 1933” (Peñalver, 2002: 129). Esta discusión es relevante respecto a la emergencia de las nociones centrales del planteamiento levinasiano, porque remarca la presencia, podría decirse “implícita”, del planteamiento de Rosenzweig en la filosofía de Levinas.

¹² Con esta indicación no olvidamos que será en *Totalidad e infinito*, en 1961, donde el *corpus* general de su planteamiento filosófico se condense de un modo más sistemático. (Cfr. Peñalver, 2001).

¹³ “Es en su mudarse anfibológico de acontecimiento en ‘ente’, y no en su objetividad, donde hay que captar el yo. (...) El ‘presente’ y el ‘yo’ son el movimiento de la referencia a sí que constituye la identidad” (109).

El posicionamiento del existente humano trasluce el rompimiento de Levinas con Husserl y Heidegger, al referir el yo a su sí mismo. Ahora bien, si en *Totalidad e infinito*, de 1961, Levinas dirá que “Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo” (Levinas, 2002: 60) donde se concentrará en el establecimiento del Yo y el Otro, como una *relación* entre términos irreductibles y absolutamente separados, ya en *De la existencia al existente*, el Otro aparece bosquejado en las últimas páginas, mediante algunas anotaciones sobre la esperanza y el tiempo.

La pena no se redime. Así como la felicidad de la humanidad no justifica la desgracia del individuo, la retribución en el porvenir no agota las penas del presente. No hay justicia que pueda repararla. Habría que poder volver a ese instante o poder resucitarlo. Esperar es, pues, esperar la reparación de lo irreparable, es, así, esperar para el presente. Se piensa por lo común que esa reparación es imposible en el tiempo y que sólo la eternidad, donde los instantes distintos en el tiempo son indiscernibles, es el lugar de la salvación (Levinas, 2000: 124).

Por tanto, y dado que la alusión a la eternidad trasluce una exigencia imposible, y la espera sólo puede acontecer en el presente, la esencia del tiempo tiene que responder a esa exigencia de salvación. Así, llega a preguntar Levinas: “¿No es el porvenir ante todo una resurrección del presente?” (Levinas, 2000: 124-125). Su respuesta afirmativa se devela en la asunción del tiempo como presente que sólo puede acontecer, al menos para proteger “los instantes distintos indiscernibles en el tiempo”, en tanto vengan de *otra parte*. Y esa *otra parte*, dirá Levinas, es el Otro.

La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro, es decir, un diálogo que debe estudiarse a su vez en términos distintos a los de la dialéctica del sujeto solo. La dialéctica de la relación social nos proporcionará un encadenamiento de conceptos de un tipo nuevo. Y la nada necesaria del tiempo –de la que el sujeto es incapaz– viene de la relación social (Levinas, 2000: 127).

El advenimiento del Otro permite el tiempo, fundándose con ello, además, la instauración de la relación social. Pero no una relación social que surge por el encuentro entre el Yo y el Otro, sino una relación social que, precediéndola sólo alcanza su realización en el encuentro entre los dos términos. La relación social, en esta perspectiva, es condición para la presentación de los términos, y la efectiva manifestación de ellos permite una relación que, en la separación, pueden vincularse como independientes y diferentes. El existente domina la existencia en el

instante, y dado que “el presente es el hecho mismo de que hay un existente” (Levinas, 2000: 133), la necesaria vinculación del Otro *en y como* tiempo, implica que el mundo es una pluralidad, no de ciertos existentes que pueden ser englobados en un plano común, sino en su completa independencia. Por ello, Levinas termina su libro diciendo: “El acontecimiento que buscábamos es anterior a ese emplazamiento. Concierno a la significación del hecho mismo de que en el ser hay entes” (Levinas, 2000: 126). Así, la intersubjetividad queda planteada en una anterioridad del acontecimiento mismo de la presentación del existente y el Otro, donde el Otro abre el tiempo para señalar el más allá del ser, el cual, a su vez, refiere una región distinta del yo, del existente.

Conclusión

De la existencia al existente como producto del cautiverio no hace alusión explícita a la prisión, pero sus análisis traslucen un contacto directo con una existencia que hay que soportar y sobrellevar en la absoluta negación de portarla. En medio de la calamidad, la miseria y el hambre, en medio de la fatiga, el cansancio y la náusea por continuar vivo, aún cuando no se desea ya ni siquiera vivir, porque las condiciones niegan la vida misma, *De la existencia al existente* vislumbra un horizonte donde ya no existe futuro, pero donde, sin embargo, el porvenir y la esperanza, que únicamente pueden habitar el presente, se abren por el Otro ser que no está en mí ser. El Otro que señala el más allá de mi ser. El Otro que, como tiempo, viene de *otra parte* para desbordarme y desbordar el tiempo mismo.

Vislumbrar la relación con el Otro, la intersubjetividad, en el análisis de *De la existencia al existente*, es descubrir en la cautividad el advenimiento filosófico de la pregunta por “nosotros”. De allí las interrogaciones a las cuales arriba Derrida: “¿Somos Griegos? ¿Somos Judíos? Pero, ¿quiénes, nosotros?” (Derrida, 1989: 209). Nosotros, *negados sin cesar*. Nosotros, quienes *somos aún, vivimos* ☐

Bibliografía

- Antelme, Robert (2001) *La especie humana*, Trinidad Richelet (tr.), Madrid: Arena Libros.
- Bernstein, Richard J. (2005) "El mal y la tentación de la teodicea". En: *El mal radical. Una indagación filosófica*, Marcelo G. Burello (tr.), Buenos Aires: Lilmod, pp. 233-254.
- Critchley, Simon (2004) "Introducción a Levinas". En: *Difícil libertad*, Nilda Prados (tr.), Buenos Aires: Lilmod, pp. 11-41.
- _____. (2004) "Epílogo. Emmanuel Levinas. Un inventario dispar". En: *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, pp. 315-329.
- Derrida, Jaques (1989) "Violencia y Metafísica". En: *Escritura y Diferencia*, Patricio Peñalver (tr.), Barcelona: Anthropos, pp. 107-210.
- Del Mastro, César (2007) *Sombras y rostros del otro en la narrativa de José María Arguedas. Una lectura desde la filosofía de Emmanuel Levinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Engel, David (2006) *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guillot, Daniel E. (1977) "Introducción". En: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, pp. 13-45.
- Hayat, Pierre (2005) "Introducción". En: *Los imprevistos de la historia*. Salamanca, Sígueme, pp. 9-22.
- Heidegger, Martin (1933) "La autoafirmación de la universidad alemana". En: <http://www.heideggeriana.com.ar/-textos/autoafirmacion.htm> (octubre 2007).
- Levinas, Emmanuel (1999) *De la evasión*, Isidro Herrera (tr.), Madrid: Arena.
- _____. (2000) *De la existencia al existente*, Patricio Peñalver (tr.) Madrid: Arena.
- _____. (2002) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Daniel E. Guillot (tr.), Salamanca: Sígueme.
- _____. (2005) *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Nilda Prados (tr.), Buenos Aires: Lilmod.
- _____. (2006a) *Los imprevistos de la historia*, Tani Checchi (tr.), Salamanca: Sígueme.
- _____. (2006b) *Trascendencia e inteligibilidad*, Jesús María Ayuso (tr.), Madrid: Encuentro.
- Malka, Salomón (2006) *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, Alberto Sucasas (tr.), Madrid: Trotta.

- Mate, Reyes Manuel y Juan Mayorga (2002) «Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka». En: *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona: Riopiedras, pp. 77-104.
- Moran, Dermot (1999) *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- Moyn, Samuel (2005) *Origins of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Peñalver, Patricio (2001) *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*. Madrid: Caparrós Editores.
- _____. (2002) «Del silencio de Auschwitz a los silencios de la filosofía». En: *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona: Riopiedras, pp. 105-132.
- Rolland, Jacques (1999) «Salir del ser por una nueva vía». En: *De la evasión*, Isidro Herrera (tr.), Madrid: Arena, pp. 7-71.
- Sucasas, Alberto (1998) «Emmanuel Levinas: esbozo biográfico». En: *Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona: Anthropos, pp. 12-25.
- Wittgenstein, Ludwig (2006) *Conferencia sobre ética*, Medellín: Pi.
- Zambelli, Paola (1998) «Introduction». En: *Present Trends of French Philosophical Thought*, Journal of the History of Ideas, Vol. 59, No. 3. (July), pp. 521-548.