

## DEL SUJETO EN LA OBRA DEL “PRIMER” LEVINAS

*Resumen:* Este artículo busca situar la obra del joven Levinas en ruptura con una cierta tradición que, de Kant en adelante y en discusión con el cartesianismo, vacía al sujeto de todo contenido para concebirlo a partir de sus tareas, como la ipseidad de aquel que es asignado a una determinada misión —sea ésta de índole gnoseológica, ontológica, ética o política. En efecto, sus primeros textos tienen el mérito de reintroducir aquellos aspectos de la subjetividad por los cuales ésta es (también) algo anterior y exterior al llamado (del otro, del ser), algo ajeno en algún punto tanto a la ética como a la metafísica, algo que se retira, se repliega sobre sí y gana así una consistencia propia y una existencia separada.

*Palabras clave:* Levinas; subjetividad; ipseidad; post-metafísica.

### THE SUBJECT IN LEVINAS'S EARLY WORK

*Abstract:* This article tries to situate young Levinas's work as breaking with a tradition that —from Kant onwards and discussing with cartesianism— empties the subject from all its content so as to conceive it from its tasks, as the ipseity of that which is assigned to a mission —either gnoseological, ontological, ethical or political. His early works reintroduce those aspects of subjectivity which describe it as something previous and exterior to the calling (of the other, the Being), something strange both to ethics as to metaphysics, something that withdraws into itself, having its own consistence and separate existence.

*Key words:* Levinas; subjectivity; ipseity; post-metaphysic.

“Estoy seguro de ser una cosa que piensa” (DESCARTES, 1979, p. 85) sentencia la segunda de las *Meditaciones metafísicas*. En la tercera Meditación, Descartes se refiere explícitamente al yo como a una sustancia. Sus sucesores,

Kant y Heidegger principalmente, le cuestionarán el haber rebajado la subjetividad del sujeto al rango de cosa en general, cuyo modelo sería la presencia-subsistente de los objetos materiales. En efecto, la filosofía post-cartesiana se empeñará en demostrar que el sujeto no es una cosa, entendiendo por cosa algo que es dado como una serie de contenidos, o algo acerca de lo cual pueda decirse que existe a parte, por sí solo, independientemente de su relación con el mundo. Con Kant, con Heidegger, con Sartre e incluso, entre otros, con el Levinas posterior a *Totalidad e infinito*, el sujeto dejará de ser pensado a partir de los contenidos en los que presuntamente consistía, dejará también de ser pensado como un ente separado, para pasar a ser considerado, a partir de sus tareas, como la identidad —o la ipseidad— de aquel que es asignado a una determinada misión —sea ésta de índole gnoseológica, ontológica, ética o política. Podría decirse, en términos muy generales, que, de Kant en adelante, el sujeto dejará de ser un *qué* para pasar a ser un *quién*: es “quien tiene que...”. O como señala J. Benoist en un bello artículo titulado precisamente “*La subjectivité*” (BENOIST, 1995), con la filosofía “moderna” (i.e., post-cartesiana) el sujeto ya no podrá ser pensado por fuera de su respuesta a un llamado: llamado del ser, llamado del Otro. La subjetividad se vacía así de todo contenido y pasa a ser una ipseidad liberada en el cumplimiento del deber (aunque éste no tenga un sentido exclusivamente moral). En este sentido escribe el propio Levinas:

“La preocupación por evitar la reificación del espíritu, por restituirle en el ser un lugar excepcional e independiente de las categorías que valen para las cosas, atraviesa (...) toda la filosofía moderna. (...) Podríamos decir que la filosofía moderna ha sido llevada poco a poco a sacrificar, en pos de la espiritualidad del sujeto, su subjetividad misma, es decir su sustantividad” (LEVINAS, 1998, p. 168).

Pero ¿puede acaso reducirse el sentido de la subjetividad a una ipseidad, a un ser-sí-mismo, a una autenticidad formal conquistada en la trascendencia de la respuesta a un llamado?

Intentaremos demostrar que, en torno a esta problemática, la obra del joven Levinas -en este aspecto, *Totalidad e infinito* marcaría el pasaje de un “primer” a un “segundo” Levinas —irrumpe como una propuesta original de otros sentidos posibles para el sujeto. Creemos que ciertos textos, como *De la existencia al existente* o la segunda sección de *Totalidad e infinito*, sin restaurar al sujeto metafísico (entendido como centro y fundamento) depuesto por la deconstrucción heideggeriana, tienen el mérito de reintroducir aquellos aspectos de la subjetividad por los cuales ésta es (también) algo anterior y exterior al llamado, algo ajeno en algún punto tanto a la ética como a la metafísica, algo que se retira, se repliega sobre sí y gana así una cierta consistencia propia y una existencia separada. Aspectos por los cuales el sujeto es casi una cosa (Cf. BENOIST, 2000).

## LA METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD Y SU CRÍTICA

Pero para llegar a captar la originalidad del planteo levinasiano, es preciso volver sobre la metafísica cartesiana de la subjetividad y su crítica por parte de Kant y Heidegger.

El *cogito* cartesiano remite primordialmente a una experiencia fenomenológica. Se revela a través de una paleta variada de datos concretos, a través de un contenido de experiencia que excede el registro del pensamiento de entendimiento. El *cogito* es “una cosa que piensa, es decir que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente” (DESCARTES, 1979, p. 85). Esos contenidos son dados de manera inmediata y autónoma. El *cogito* irrumpe así como resto que resiste a la destrucción de la duda hiperbólica, lo cual lo convierte en una especie de absoluto fenomenológico, al que Descartes atribuye el estatuto metafísico de un ente que existe por sí solo. Y en tanto se manifiesta como lo que existe por sí solo, es sustancia. Cabe destacar que el carácter sustancial del *cogito* no está reñido con su inmaterialidad. Estos dos rasgos son indisociables. En efecto, es su inmaterialidad lo que le permite al *cogito* darse a sí de manera inmediata y autónoma. En otras palabras, es su inmaterialidad lo que permite al *cogito* manifestarse como algo que existe por sí, rasgo que, según Descartes, define a la sustancia. La Segunda Meditación desemboca de ese modo en la posición de una *res cogitans* determinada como sustancia.

¿Pero por qué el pensamiento habría de pertenecer a la categoría de cosa, que remite en última instancia al modelo de la cosa material? El sujeto no es una cosa: tal es la intuición de Heidegger, pero también de Husserl y de Kant. Que el sujeto no sea una cosa no implica únicamente su irreductibilidad a la materialidad de sus órganos corporales (algo que ya afirmaba Descartes). Tal afirmación supone además que el sujeto no puede ser pensado como algo dado a través de los contenidos de la experiencia interna, ni como un ente que existe independientemente de su relación con el mundo.

Kant, por su parte, denuncia como una ilusión trascendental la presunción de que el *sujeto* puede darse a sí mismo como una *sustancia*: todo lo que tenemos es, o una idea vacía, o un objeto empírico. La riqueza del contenido egológico que pertenecía a la determinación cartesiana del sujeto es rebajada por Kant al rango de dato empírico, plano en el que el sujeto se encuentra en un pie de igualdad con el resto de los objetos (KANT, 1997, § 8). Paralelamente, la primera *Crítica* pone de manifiesto el carácter lógico, es decir absoluto pero vacío, de la función sujeto. La subjetividad implicada en el “Yo pienso” (en la apercepción trascendental) se reduce a la mera exigencia lógica del pensamiento de tener un sujeto (KANT, 1997, § 16). Kant evacua, por lo tanto, aquello que

en Descartes parecía constituir el tenor específico de la noción de sujeto. Sin embargo ese vaciamiento de contenidos se articula sorprendentemente en la obra kantiana con una promoción del sujeto que deviene “sujeto trascendental”. En ese sentido puede hablarse de un *cogito* kantiano: el sujeto no es ya un objeto cognoscible, un ente que existe a parte y que se nos da a través de una serie de contenidos (una sustancia), pero asciende al rango de condición de posibilidad de todo conocimiento. Lo que ya no es posible, es pasar de la universalidad de esa función a un principio ontológico, a la determinación *a priori* de un ente (KANT, 1997, “Paralogisme de la substantialité”, p. 282). El sujeto ya no es por lo tanto algo dado de manera certera e inmediata, ya no es un contenido. Sin embargo sobrevive en la obra de Kant a través de sus tareas. La evacuación del sujeto como contenido libera el llamado constitutivo de la subjetividad que es determinada, ya no como un qué, sino como un quién, el quién de aquel que tiene que hacer tal o cual cosa. En el caso de la primera *Crítica*, el sujeto es aquel que tiene que operar como unidad originariamente sintética de la apercepción, aquel que es llamado por el conocimiento para operar como “apercepción trascendental”.

Cabe destacar que la identidad de ese sujeto no es meramente lógica (meramente analítica, diría Kant). Se trata de la identidad de una función, determinada a partir de su puesta en juego, de su respuesta al llamado. El llamado no es por lo tanto algo anexo al sujeto. El llamado es la subjetividad misma. En el caso de Kant, fuera de esa función sintética el sujeto no es nada, no produce ningún contenido. No hay, por ende, sujeto posible independientemente del mundo, fuera del mundo. El sujeto está allí donde está su obra. No existe sin la tarea a la cual ha sido asignada su identidad, sin la trascendencia a la que lo empujan sus diversos quehaceres (gnoseológicos, ontológicos o éticos).

Este esquema a partir del cual Kant repiensa al sujeto como “apercepción trascendental”, se aplica también, de algún modo, a la concepción heideggeriana del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. En efecto, en aquella obra Heidegger piensa al sujeto como ipseidad (*ser-sí-mismo*) a la que éste accede a partir de la asunción de la tarea que le ha sido encomendada: tarea que consiste, en este caso, en estar abierto a la manifestación de lo que es. Este planteo presupone, por un lado, que el *Dasein* no debe ser pensado como interioridad, sino como ipse caracterizado por su apertura, por su capacidad para salir de sí, por su trascendencia. Es en mi apertura al mundo, en mi manera de *ser-en-el-mundo*, de recibir las cosas, en donde me proveo de los recursos necesarios para ser un *sí-mismo* (HEIDEGGER, 1985, § 25). Por otro lado, implica que el *Dasein* es quien debe estar abierto a la manifestación de lo que es y asumir el hecho de estar abierto. El *Dasein* conquista su ipseidad, su “*ser sí-mismo*” a partir de su respuesta al llamado del *Ser* para el cual es. El ipse heideggeriano es, en ese sentido, esencialmente responsable,

aunque esa responsabilidad no tenga un sentido necesariamente moral. Una vez más, pareciera que no hay subjetividad por fuera de la pregunta “¿Quién?”.

Como representante de esta línea de pensamiento de la subjetividad, podríamos evocar incluso (entre tantos otros, como Sartre o Ricoeur) al Levinas de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, quien retoma este mismo esquema al pensar al sujeto como aquel que accede a su unicidad a partir de su elección en la responsabilidad infinita por el Otro hombre (LEVINAS, 2004, p. 157). Pero lo que nos importa destacar es que estos planteos, que tienen el mérito de revelar un aspecto central de la subjetividad (precisamente su ipseidad), corren el riesgo, desde un punto de vista descriptivo, de ocultar otras facetas igualmente medulares de la vida de un sujeto. Vale preguntarse, de hecho, como lo sugiere J. Benoist, si la subjetividad no remite ante todo a esa realidad a la vez familiar e inasible “sobre el fondo de la cual una u otra de las grandes tareas ‘oficiales’ de la conciencia puede desplegarse” (LEVINAS, 2004, p. 157), y no, como lo sugerirían los autores precitados, a una identidad formal, derivada del cumplimiento de alguna de esas “tareas oficiales”. Ciertamente el sujeto no es una cosa sin más. Pero resulta igualmente excesivo pensar que aquello que solemos llamar una “subjetividad” pueda agotarse en la autenticidad formal de una ipseidad que sólo existe como responsabilidad. En ese sentido, creemos que subsiste una cierta familiaridad entre el sujeto y las cosas que un pensamiento de la subjetividad como ipseidad tendería a ignorar. Es al menos lo que pareciera sugerirnos el “primer” Levinas, aquel de *De la existencia al existente*, de *El tiempo y el otro* y de la segunda sección de *Totalidad e infinito*.

## EL SUJETO COMO SUSTANCIA EN LA OBRA DEL PRIMER LEVINAS

Estos textos tienen el mérito de reintroducir al menos tres dimensiones de la subjetividad por las cuales el sujeto es casi una cosa: su parte de anonimato, su localización y su carácter ousiológico (por el cual su ser es un tener).

En *De la existencia al existente* y en *El Tiempo y el otro* Levinas describe dos experiencias, el insomnio y el sufrimiento físico, en las que el sujeto es invadido por una presencia sin distancia, presencia irremisible, que hace claudicar su ipseidad. Estas experiencias ingratas revelan que la subjetividad no se agota en su ser-sí-mismo, sino que, por momentos, es experimentada como ser anónimo, como “*sans-soi*” (sin sí-mismo).

En la noche de insomnio el sujeto no tiene más remedio que participar de la vigilia impersonal del *hay (il y a)*. A diferencia de la atención, la vigilia de la noche de la que participo en el insomnio es *a pesar mío*, es sin un yo que la dirige. “La vigilia es anónima, escribe Levinas. No hay mi vigilia en la noche de

insomnio. Es la noche misma la que vela. Eso vela” (LEVINAS, 1998, p. 111). El yo que no logra dormirse “es sumergido por la noche, despersonalizado, ahogado por ella” (LEVINAS, 1998, p. 95): “es imposible, ante esa invasión oscura, enroscarse en sí, esconderse en su caparazón” (LEVINAS, 1998, p. 96). Levinas contempla incluso la posibilidad de experimentar “noches” diurnas a través de la pintura, el cansancio, o la poesía. Se trata en cada caso de experiencias del ser como materialidad que absorbe, sumerge y disuelve al propio sujeto. En el insomnio —sea éste noche nocturna o diurna— “soy [pues] objeto más que sujeto de un pensamiento anónimo” (LEVINAS, 1998, p. 111). El insomnio es por lo tanto una de esas experiencias paradójicas que el sujeto hace de sí como de un “*sin sí-mismo*”.

Podemos encontrar en la obra de Levinas otras dos experiencias en las que la ipseidad del sujeto es absorbida por el anonimato del ser. Estas son el sufrimiento físico y la náusea. Podría pensarse que éstas son en realidad experiencias de individuación, acontecimientos en que el yo realiza toda la intensidad de su vínculo consigo mismo. En efecto, el sufrimiento y la náusea, tal como los describe Levinas, consisten en la presencia irremisible del yo al sí (en el dolor yo me duelo y la náusea proviene de *mis* entrañas). Sin embargo el dolor físico tal como es presentado en *El tiempo y el otro*, así como la experiencia de la náusea que presenta *De la evasión*, desencadenan más bien un proceso de desindividuación. La estructura de la náusea y del sufrimiento físico es en efecto similar a la del *hay* al que el yo está expuesto en la noche de insomnio. Esta estructura consiste en el confinamiento del yo a una presencia sin distancia, sin refugio, que aliena su ipseidad en tanto éste ya no dispone libremente de sí. “El contenido del sufrimiento, escribe Levinas, se confunde con la imposibilidad de alejar de sí al sufrimiento. (...) En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser” (TA 109-110). Y de la náusea señala que cuando esta se produce, “uno está ahí y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de que todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro” (LEVINAS, 1998b, p. 104). El sufrimiento y la náusea marcan, en ese sentido, el retorno del *hay* (LEVINAS, 1998, p. 142). Son modalidades de lo *anónimo* en el sujeto.

El sujeto que describen los textos del joven Levinas, atravesado —también— por el *anonimato* del ser en el insomnio, la náusea y el sufrimiento físico, irreductible por ende al mero *ser-sí-mismo*, asume por lo tanto su inquietante parentesco con las cosas —cosas que, desprovistas de toda ipseidad, están sumidas en el anonimato del ser.

Pero el sujeto, en tanto es un existente separado que goza de una cierta consistencia propia, debe contar con la capacidad de aislarse, de introducir cada

tanto un “intervalo” (LEVINAS, 1998, p. 105) en esa vigilia constante, universal y anónima del *hay*. El sujeto debe ser capaz de interrumpir esa presencia sin distancia del ser a sí mismo que se manifiesta en la noche de insomnio y en la náusea. En ese sentido Levinas sostiene que el gesto fundante de una subjetividad no es la trascendencia sino la posición (LEVINAS, 1998, p. 138). El sujeto consiste, ante todo, en su capacidad para retirarse del *hay*, del mundo y de los demás, en su habilidad para replegarse en sí a través del dormir, del goce o de la habitación en una morada.

Ni intencionalidad, ni ser-en-el-mundo, ni responsabilidad por el otro, el sujeto introducido por las obras del “primer” Levinas es ante todo un *aquí (ici)*, uno que *permanece en sí*, en lo de sí (*chez soi*). Su primer movimiento es un movimiento *hacia sí*. Acabamos de ver que la inmanencia de la autoafección no puede dar cuenta por entero de la experiencia subjetiva (ya que en la autoafección del sufrimiento físico no se realiza la individuación sino que el yo se enajena). Pero Levinas demuestra que tampoco sería atinado definir al sujeto como pura trascendencia (sea esta de índole gnoseológica, ontológica, ética o política). “A la noción de existencia, escribe, en la que el acento está puesto en la primera sílaba, oponemos la noción de un ser cuyo advenimiento es un *repliegue en sí* y que, contra el extatismo del pensamiento contemporáneo, es una *sustancia*” (LEVINAS, 1998, p. 138). De este modo, la trascendencia no es la operación fundamental de la aventura ontológica, sino que está fundada en la no-trascendencia de la posición. Es preciso pues concebir la existencia a partir un modelo diferente al del éxtasis. En ese sentido, señala Levinas que asumir la existencia no es entrar en el mundo; que la conciencia “consiste en un desfallecimiento” (LEVINAS, 1998, p. 116). La posición del sujeto levinasiano, absolutamente sin trascendencia, implica pues una ruptura no se con la comprensión del mundo por el *Dasein* heideggeriano (LEVINAS, 1994, p. 157).

Esto es lo que busca demostrar Levinas cuando describe la situación límite del *hay*. En efecto, la relación con el mundo es ya relación de un yo con las cosas, relación entre sustantivos (LEVINAS, 1998, p. 55). Sin embargo Levinas demuestra que antes o por debajo de esa relación con el mundo, yace la relación con la existencia, que es relación con el hecho bruto de ser, con la verbalidad del ser. No hay aquí trascendencia posible ya que no hay aún separación entre un adentro y un afuera. Antes de describir la trascendencia debemos por ende dar cuenta del surgimiento, en medio de ese magma indiferenciado del *hay*, de un existente separado. Tal es el proceso que Levinas, bajo el nombre de *hipóstasis* o *posición*, intenta captar y describir en sus primeros textos.

La posición irrumpe como introducción de un intervalo, como apertura de una interioridad espaciosa (Cf. CALIN, 2005) que permita, no la adherencia del yo al sí propia de la náusea o del sufrimiento físico, ni la salida de sí propia de la

trascendencia ética o fenomenológica, sino una especie de movimiento hacia sí, una suerte de ensimismamiento.

El *dormir* es la primera de las figuras a las que apela Levinas para describir el gesto mediante el cual el sujeto logra interrumpir esa vigilia ineludible, ese bordonear anónimo y universal del *hay*, y conquistar así una existencia separada. Al *dormir* el sujeto rompe con el mundo entre cuyos objetos se pierde durante el día y se abandona al rincón que lo cobija. El dormir implica una “ruptura del insomnio del ser anónimo, [es la] posibilidad de suspender, de escapar a ese deber [de vigilia], de tener un refugio en sí para retirarse del ser...” (LEVINAS, 1998, p. 110, TA 88). Durmiendo nace un sujeto porque en el *dormir* se recorta un *aquí* —*aquí* que debe pensarse en contraposición, tanto con la ubicuidad indiferenciada del *hay*, como con el *allí* de *Da-sein* heideggeriano (LEVINAS, 1998, p. 121). En ese *aquí* consiste el sujeto levinasiano en tanto que existente separado. El dormir es por lo tanto la primera modalidad concreta de la localización a partir de la cual nace algo como un sujeto.

En un pasaje de *De la existencia al existente*, al retomar la sentencia cartesiana “yo soy una cosa que piensa”, Levinas agrega: “la palabra *cosa* es aquí admirablemente precisa” (LEVINAS, 1998, p. 117) ¿Pero en qué se parecen el yo que piensa y la *cosa*? Contamos ya con elementos suficientes para elucidar esa afirmación. El yo que piensa, como la cosa, se afirma *aquí* y *permanece en sí*. En efecto, lo que diferencia al pensamiento (pensamiento que es lo propio del sujeto) de la vigilia eterna, universal e impersonal del *hay*, es su posibilidad interrumpirse, de recogerse en sí, de quedarse dormido: “el pensamiento, que se expande instantáneamente en el mundo, conserva la posibilidad de recogerse en el *aquí* del que nunca se separó” (LEVINAS, 1998, p. 118). En tanto *permanece aquí*, el yo que piensa es, esencialmente, una “cosa que piensa”.

El goce, del que Levinas se ocupa en la segunda sección de *Totalidad e infinito*, es otra de las modalidades en las que se produce la localización del sujeto, su *separación*. “La separación, escribe Levinas, no resulta de un simple corte, como un alejamiento espacial. Ser separado es estar *en lo de sí*. Pero estar *en lo de sí...*, es *vivir de...*, gozar de lo elemental” (LEVINAS, 1994, p. 165). Es que el goce dibuja un “círculo cerrado” en el que el sujeto necesitado parte de sí y vuelve a sí satisfecho, *contento*, feliz a pesar de su dependencia inicial. El goce, “el vivir de... es la dependencia que se convierte en *soberanía*” (LEVINAS, 1994, p. 133). En ese sentido “el goce lleva a cabo la separación atea”, “el aislamiento mismo”, realiza “la contracción misma del ego” (LEVINAS, 1994, p. 137). La interioridad del goce es pues, según Levinas, la separación en sí, el modo por el que un acontecimiento como la separación puede producirse en la economía del ser. Lo que supone una ruptura con el heideggerianismo, ya que se llega a ser sujeto no al asumir el ser, sino al gozar de la felicidad. La personalidad de la

persona, la ipseidad del yo, más que la particularidad del átomo y del individuo, corresponde pues a la particularidad de la felicidad del goce. La subjetividad del sujeto no deriva por lo tanto de la trascendencia, de su capacidad para responder al llamado del ser o del otro, sino que está ligada a su capacidad de gozar, de ir hacia sí a través de lo que Levinas llama “el consumo de los alimentos”.

Evoquemos por último la tercera modalidad concreta en que se produce la localización del sujeto, su separación del *hay* impersonal: el habitar en una casa. En efecto, la morada permite al individuo llevar una existencia separada del elemento: “la función original de la casa consiste en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el ‘yo’ se recoge al habitar *en lo de sí*” (LEVINAS, 1994, p. 174). La morada abre una espacialidad interior, es decir, ofrece la posibilidad de permanecer en sí (*demeurer*) sin que ese *permanecer en sí* implique una presencia a sí sin distancia, como la que detectamos en las experiencias del dolor y de la náusea. La casa hace posible un cierto movimiento, no de trascendencia, sino una *ida hacia sí* a través del cual se produce la auténtica separación (LEVINAS, 1994, p. 150).

El *dormir*, el *gozar* o el *habitar* son entonces las diferentes modalidades según las cuales se realiza la *localización*. El reverso de esa *localización*, de ese *ser aquí*, es la disolución o destrucción del sujeto en la impersonalidad del *hay* o en las tinieblas de lo elemental<sup>1</sup>. Por eso Levinas escribe: la “*localización* no es subjetiva, sino que es la subjetivación misma del sujeto” (LEVINAS, 1998, p. 118). El sujeto no se define pues primordialmente por su trascendencia, sino por su capacidad de *permanecer en sí*, en lo de sí. En este sentido al menos pareciera legítimo pensar al sujeto como *sustancia*.

Por último, cabe destacar que, en sus primeros textos, Levinas sostiene que *ser* y *tener* (*être et avoir*) resultan indisolubles para el sujeto. El *ser* del sujeto, afirma, es siempre un *tener*. Este sería el tercer aspecto por el cual cabría atribuirle al sujeto una cierta sustantividad.

La primera modalidad de ese *tener* en el que consistiría la experiencia subjetiva, es la de la carga que representa su propia existencia para un existente condenado a existir (LEVINAS, 1998, p. 38). *De la evasión* mostraba ya que la existencia subjetiva carece de simplicidad. En virtud de su carácter irremisible, ésta se desdobra en un *ser* y un *tener* (LEVINAS, 1998, p. 41) en el sentido de que, para el sujeto, *ser*, significa estar obligado a *so-portar-se*. Por el mero hecho de existir el yo posee un sí, arrastra un peso: el de su propia existencia

1 Destrucción que se anuncia en la emoción (LEVINAS, 1998, P. 121), cuyo vértigo radica en la pérdida de la base, en la imposibilidad de recogerse. Es una vuelta al *hay*, a la ausencia de lugar, de sitio.

(LEVINAS, 1998, pp. 37-38 y p. 132). “Estoy a *cargo* de mí mismo” (TA 94) escribe Levinas en *El tiempo y el otro*, y “la relación conmigo mismo es (...) una relación con un doble encadenado a mí, un doble viscoso, pesado, estúpido, pero *del que el yo no puede desprenderse*” (TA 94). En este sentido Levinas rompería, según él mismo sostiene, con un cierto angelismo sartreano, que tiende a minimizar el carácter ineludible del lastre que representa, para todo sujeto, su propia existencia.

La segunda modalidad de ese *tener* en que consistiría el ser del sujeto, es la de su relación con los contenidos que llenan su vida que es siempre un “*vivir de...*” (TA 102, p. 107). Ya vimos que una de las modalidades bajo las cuales se produce la separación del yo, es el goce que acompaña (en el que consiste) el consumo de los alimentos. Este hecho implica que el ser del yo es indisoluble de los contenidos que lo contentan: “para el yo, *ser*, no significa, ni oponerse a algo, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino gozarlo” (LEVINAS, 1994, p. 139). La vida no es nunca una existencia desnuda, sino que está siempre ya en relación con los alimentos terrestres o celestes que la llenan: “la vida, escribe Levinas, es amor a la vida, relación con los contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser; pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia pero constituyéndola” (LEVINAS, 1994, p. 131). El ser del yo es pues inseparable de los contenidos que lo nutren.

Como lo explica R. Calin (CALIN, 2005, p. 151), la descripción de la existencia como *posesión* no va de suyo. De hecho, Levinas retoma de Heidegger el concepto de la relación entre la existencia y el existente. Sin embargo este último rechaza rotundamente la homologación entre existir y poseer. El acceso del sujeto al sí-mismo exige en Heidegger la instauración de una dinámica de desposesión. Para conquistarse en su autenticidad y superar su decadencia en su mundo, el *Dasein* debe perderse, abandonando toda adquisición, toda posesión mundana. El *Dasein* se conquista en un movimiento de ente a ser. Es pura transitividad, puro dinamismo. La posesión de sí como conquista definitiva sería, en ese sentido, algo imposible. Venir a sí no equivale para el *Dasein* a poseerse, volverse disponible para sí como lo están las cosas presentes-subsistentes, sino que implica, por el contrario, un vaciamiento ininterrumpido de su sustancialidad, implica ser cada vez menos en clave óptica, deshacerse de toda posesión, de todo apego a las cosas, del apego a sí mismo como *cosa* que sería para sí una posesión segura. Sin embargo, en *De la existencia al existente*, en donde se trata de describir el proceso de identificación, de sustantivación del yo, Levinas elige deliberadamente emplear el vocabulario del tener, de la posesión, de la sustancia, allí donde Heidegger elige el lenguaje del éxtasis y de la desposesión. Ser es *tarea* tanto en Heidegger como en Levinas, pero el sentido esa tarea difiere

radicalmente de un autor a otro: en Heidegger la tarea consiste en *desposeerse*, en Levinas, en cambio, la tarea consiste en sostenerse en el hecho trágico de estar condenado a *sos-tener-se*. Para heidegger el sujeto está en la progresiva e interminable desposesión de sí y en contraposición la posesión implica inautenticidad, e irresolución; para Levinas, en cambio, la posesión es una dimensión ineludible de la subjetividad, la constituye.

Estas descripciones del sujeto como *carga* o como relación con los contenidos que lo alimentan, reintroducen pues aquella dimensión de naturalidad, de materialidad, de sustancialidad, constitutiva de la experiencia subjetiva, que las filosofías que piensan al sujeto como mera ipseidad o como responsabilidad tienden a desconocer. Pero cabe preguntarse si, al intentar pensar al sujeto como *cosa* o como *sustancia*, Levinas no estaría operando una regresión respecto de su destrucción heideggeriana. ¿En qué medida estos textos no constituyen un intento por restaurar al sujeto metafísico?

## UNA REINVENCION DEL SUJETO

Si las descripciones de la experiencia subjetiva que propone Levinas en sus primeros textos distan de implicar un retorno a una filosofía pre-heideggeriana, si no son un intento por resucitar al Sujeto onto-teológico denunciado en *Ser y tiempo*, es porque el sujeto levinasiano, a pesar de su sustantividad, no es ni centro ni fundamento. En efecto, el carácter *sustancial* de la subjetividad levinasiana no excluye su radical *fragilidad* —su insuficiencia— ni está reñido con un cierto *dinamismo*. Esta faceta del sujeto aparece además como *condición* otro de sus aspectos: el de la ética entendida como *ser-para-el-otro*, como supremo descentramiento.

En primer lugar es preciso destacar que el carácter sustancial del sujeto levinasiano no implica ningún tipo de necesidad. Este es esencialmente *contingente* y en ningún momento opera como fundamento metafísico, gnoseológico o ético.

Levinas insiste además en la *precariedad* de sus conquistas: el yo (en la medida en que vive en un mundo sin otros) está siempre amenazado por la presencia irremisible del ser anónimo que retorna, a pesar de la hipóstasis —o como consecuencia de la misma (LEVINAS, 1998, p. 142, p. 151). A esa fragilidad se suma la inquietud que acompaña al goce: «la felicidad del goce es más fuerte que toda inquietud, pero la inquietud puede perturbarla» (LEVINAS, 1994, p. 167).

Levinas insiste también en la necesidad para el sujeto de pensarse a partir de su relación con el Otro para no quedar rebajado al rango de mero objeto al que parece condenarlo una existencia solipsista. La libertad por la que las filosofías

del sujeto —de Kant a Sartre— definen a este último, precisa poner su sentido a resguardo de la propia muerte —que la acecha constantemente— y del posterior juicio de la historia -juicio implacable, en el que los sobrevivientes reducen al muerto a sus obras y, de ese modo, traicionan ya lo que supo ser su libertad. Como intentamos demostrarlo, hay para Levinas un parentesco entre el sujeto y la cosa. Es por eso que, para no ser rebajada al rango de un mero objeto cuyo sentido es asignado por otros, desde afuera, para no ser reducida a sus obras, toda libertad necesita de un juicio que —a diferencia del juicio de la historia, que es siempre un juicio póstumo— corrobore a esa voluntad sin despersonalizarla, sin alienarla. Es, pues, necesario que la voluntad libre asista al juicio que la reconoce para que mediante su apología pueda evitar ser absorbida por la instancia que la juzga. Ahora bien, ese tipo de juicio, dirá Levinas, es precisamente el que se produce cuando respondo al llamado que, desde el rostro del Otro, me conmina -me elige- a asistirlo en su desvalimiento: “La llamada a la responsabilidad infinita confirma la subjetividad en su posición apologética. La dimensión de su interioridad pasa del rango de lo subjetivo al del ser. (...) Proferir ‘sí’ —afirmar la singularidad irreductible en la que prosigue la apología— significa poseer un lugar privilegiado frente a las responsabilidades para las cuales nadie puede reemplazarme y de las cuales nadie me puede desligar. No poder ocultarse: he aquí el yo” (LEVINAS, 1994, p. 268).

Por último, la insuficiencia de un yo aislado se manifiesta por el hecho de que toda existencia separada es una existencia hechizada, que habita en un mundo de puros fenómenos, en un mundo sin verdad. Sabemos desde Descartes que si el conocimiento pretende acceder a una realidad exterior, distinta de la mera apariencia ilusoria y subjetiva, no puede prescindir de la *crítica*. Ahora bien, Levinas sugiere que sólo la relación con el rostro del otro hombre —única instancia capaz de cuestionar mi espontaneidad mediante el “no matarás” que profiere con su sola presencia—, hace posible esta crítica inherente a la teoría: en este sentido, escribe, “la ética realiza la esencia (...) del saber” (LEVINAS, 1994, p. 33). Por otra parte, si la función de la crítica es garantizar que a través del presunto saber entramos efectivamente en relación con una exterioridad real —y no con una construcción ilusoria, meramente subjetiva, como puede serlo un sueño o una alucinación— debemos admitir que el concepto de verdad no puede pensarse por fuera de la relación con el rostro del otro —único fenómeno radicalmente exterior a la conciencia en virtud de su infinitud: “la relación ética (...) no está pues contra la verdad, sino que va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad” (LEVINAS, 1994, p. 35).

Si el sujeto es una *sustancia*, no lo es entonces el sentido de aquel operador onto-teológico, centro y fundamento metafísico de la tradición, sino en el sentido

más llano y literal del término, de aquello que se ubica en el plano de los bienes y del tener, o de aquello que permanece en sí, y que para ser más que una cosa, para convertirse en sujeto de un querer o de un saber, debe entrar en relación con el Otro, es decir, salir de sí.

Pero ese permanecer en sí tampoco implica una confusión del sujeto con la presencia-subsistente que Heidegger atribuía a los entes. La localización presupone un cierto dinamismo. No se trata ciertamente de un movimiento de trascendencia, no se trata de un dinamismo extático. Pero sí hay un acontecimiento, un acto (la hipóstasis) que consiste en ir hacia sí. La identificación del yo presupone ese acontecimiento, no es una mera tautología. Lo que caracteriza al sujeto no es tanto la identidad o la sustancia, sino más bien la identificación o la sustantivación (LEVINAS, 1998, p. 150). Ese acto sin embargo se distingue de las “tareas oficiales” en las que, según la tradición evocada en la primera parte del trabajo, consistiría la ipseidad del sujeto. En efecto, se trata de un acto sin trascendencia (LEVINAS, 1998, p. 151), que no adviene como respuesta a un llamado que viene de afuera, del Ser o del Otro. Se trata en cambio de una actividad cuyo fin es el repliegue en sí, el reposo, la inactividad (LEVINAS, 1998, p. 51). Realización del *aquí*, coagulación de un existente, movimiento cuya alquimia consiste partir del verbo y obtener un yo sustantivo. Movimiento de ser a ente y no de ente a ser (LEVINAS, 1998, p. 49) que se produce, no a través de la asunción de una cierta misión sino, por el contrario, como rechazo de asumir una carga demasiado pesada (la existencia) introduciendo un intervalo, durmiendo un rato.

Por último, destaquemos que la concepción del sujeto como sustancia separada no cierra al yo a otras dimensiones de la subjetividad sino que las hace posibles, como lo anticipábamos unos párrafos más arriba. Levinas insiste en *Totalidad e infinito* en la importancia de la separación, la interioridad y el egoísmo, como *condiciones* necesarias de una genuina relación social (i.e., desde la perspectiva levinasiana, de una relación ética) con el otro hombre. “Egoísmo, gozo y sensibilidad y toda la dimensión de la interioridad, señala —articulaciones de la separación— son necesarias para la idea de lo Infinito, para la relación con el Otro” (LEVINAS, 1994, p. 166). De hecho, la interioridad permite romper con la Totalidad ya que impide que se produzca una fusión entre los términos que entran en relación, fusión que equivaldría a la desaparición de la relación: el “secreto del yo” garantiza la discreción de la totalidad, “la multiplicidad solo puede producirse en individuos que conservan su secreto” (LEVINAS, 1994, p. 139). En tanto es tributaria de la relación con el otro, “la idea de lo Infinito exige la separación, la exige hasta el ateísmo, tan profundamente como para que en esa separación la idea de lo Infinito pueda olvidarse” (LEVINAS, 1994, p. 198).

Por otro lado el egoísmo garantiza la posibilidad del don, le confiere al sacrificio todo su dramatismo. En ese sentido escribe Levinas que “ninguna relación

humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías” (LEVINAS, 1994, P.190). Sobre este punto, podría incluso establecerse un paralelo entre Levinas y Nietzsche, quien afirma en *Ecce homo* que “sin un yo sólidamente asentado, gallardamente plantado sobre sus dos piernas, es imposible amar” (NIETZSCHE, 1992, §5).

\* \* \*

“La preocupación por evitar la reificación del espíritu, por restituirle en el ser un lugar excepcional e independiente de las categorías que valen para las cosas, atraviesa (...) toda la filosofía moderna. (...) Podríamos decir, continúa, que la filosofía moderna ha sido llevada poco a poco a sacrificar, en pos de la espiritualidad del sujeto, su subjetividad misma, es decir su sustantividad” (LEVINAS, 1998, p. 168). Esta cita —con la que abrimos este trabajo— resume la hipótesis que intentamos desarrollar a lo largo del mismo. La filosofía tendió, a partir de Kant, a confundir al sujeto con la *persona*, a reducir al sujeto a una *ipseidad* conquistada en la *respuesta al llamado*, en la asunción de sus principales *quehaceres* —quehaceres gnoseológicos, ontológicos, éticos o políticos. Pero ocurre que, al enfatizar este aspecto indiscutiblemente medular de la subjetividad que es su *ipseidad*, se tiende a menoscabar otras facetas igualmente vitales, al menos desde un punto de vista descriptivo, de la experiencia subjetiva. Nos referimos a todo aquello que hace de la vida de un sujeto algo consistente —consistente no desde un punto de vista metafísico, sino fenomenológico. Esta es al menos la hipótesis que se desprende de algunos de los textos del “primer” Levinas, textos que presentan un sujeto anterior al llamado, que sin ser centro o fundamento, no reniega de su sustancialidad, es decir, de su anonimato, de su ensimismamiento y de su apego a los alimentos... de todo aquello por lo cual es casi una cosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENOIST, J. 1995. La subjectivité. In: KAMBOUCHNER, D. *Notions de philosophie*, t. II. Paris: Folio Essais. Pp. 501-561.
- BENOIST, J. 2000. Le cogito lévinassien: Levinas et Descartes. In LEVINAS, E. *Positivité et transcendance*. Paris: PUF. pp. 105-122.
- BENOIST, J. 2001. Le sujet, ou plutôt la subjectivité. In BENOIST, J. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne. pp. 105-122.
- CALIN, R. 2005. *Levinas et l'exception du soi*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. 1979. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion.

- HEIDEGGER, M. 1985. *Etre et temps*. Paris: Authentica.
- KANT, I. 1997. *Critique de la raison pure*. Paris: PUF.
- LEVINAS, E. 1994. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de Poche.
- LEVINAS, E. 1998. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- LEVINAS, E. 1998b. *De l'évasion*. Paris: Le livre de poche.
- LEVINAS, E. 1998c. *Entre-nous. Essai sur le pense-à-l'autre*. Paris: Le livre de Poche.
- LEVINAS, E. 2001. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- LEVINAS, E. 2001. *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF.
- LEVINAS, E. 2004. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche.
- NIETZSCHE, F. 1992. *Ecce homo. Nietzsche contre Wagner*. Paris: GF-Flammarion.
- SARTRE, J.-P. 1972. *La transcendance de l'égo*. Paris: Vrin.

MANUEL MAUER