

NÁUSEA Y DESEO: ACCESO AFECTIVO A LO PRE-ORIGINAL DE LA ESTRUCTURA SUBJETIVA EN LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LEVINAS

VALERIA CAMPOS SALVATERRA
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: La afectividad es tema central en la obra de Emmanuel Levinas por ser la puerta de entrada a la ética, el momento genético del fenómeno moral en general, pero también de la experiencia ética subjetiva particular. Pero también puede leerse como un momento comprensor, de apertura a las más profundas estructuras subjetivas —aquellas que dan el piso a la ética como la entiende Levinas—, permitiendo así una reflexión sobre el modo de existencia y, especialmente, el modo de trascendencia humana hacia la alteridad del otro hombre. El siguiente trabajo se propone explorar especialmente esta segunda función fenomenológica de la afectividad para así descubrir la novedosa forma en que Levinas comprende la subjetividad humana.

PALABRAS CLAVE: afectividad, ética, alteridad, ontología, náusea, responsabilidad, Deseo.

Nausea and Desire: affective access to the original pre-subjective structure in the philosophy of Emmanuel Levinas

ABSTRACT: Affectivity is central to the work of Emmanuel Levinas for being the starting point for ethics, the genetic moment of moral phenomenon in general and subjective ethical experience. But it can also be read as a comprehensive moment that opens the way to the deeper subjective structures —those that are fundamental to ethics as Levinas understands it—, allowing thus a reflection about human existence and, especially, about human transcendence to the otherness of the other man. This paper aims to explore this second phenomenological function of affection to discover new ways in which Levinas understands human subjectivity.

KEY WORDS: affectivity, ethics, otherness, ontology, responsibility, nausea, Wish.

INTRODUCCIÓN

Pocas veces la sensibilidad tuvo tanta importancia como en la filosofía de Emmanuel Levinas. El juicio recién expuesto es pretencioso, pero cumple con las expectativas que produce. La ética, disciplina a la cual Levinas dedicó toda una vida de investigación, es el punto de llegada de nuevas y novedosas tesis sobre la sensibilidad, su papel en la moral misma y, sobre todo, en la constitución de la subjetividad humana. La ética del Rostro o ética de la alteridad, como se la ha llamado, rompe —o al menos lo intenta— no sólo con los esquemas tradicionales de la filosofía práctica, sino que con los de toda cosmovisión, ciencia, saber, teoría que hasta hoy hayan sido articuladas en el mundo de la filosofía. El cómo introducir a esta filosofía a un lector ajeno, seguramente pasajero de ella también, es una tarea difícil, por la complejidad que el pensamiento mismo del otro hombre y de su relación conmigo —con un yo— comporta para toda meditación que pretenda verdadera profundidad en la obra de Levinas. Sin

embargo, el tema de la afectividad nos aporta poderosas luces al respecto, en la medida en que en él están entremezclados tanto los supuesto ontológicos como los estrictamente éticos de su filosofía, por tratarse de un fenómeno trascendente a toda epistemología, ontología y antropología.

En el siguiente trabajo mostraremos que la sensibilidad en la filosofía de E. Levinas desempeña dos funciones fundamentales: la primera, ser la puerta de entrada a la ética, el momento genético del fenómeno moral en general, pero también de la experiencia ética subjetiva que tanto ha preocupado a esta disciplina; la sensibilidad como «facultad» es así la condición de posibilidad de la ética como la concibe Levinas, en la medida en que la relación con el otro —que determina el quiebre de la subjetividad— es un momento de pura pasividad, entendida ésta desde una nueva radicalidad ajena a las categorías de la tradición. La segunda, ser un momento *afectivo*, de apertura a las más profundas estructuras subjetivas —aquellas que dan el piso a la ética como la entiende Levinas—, permitiendo así una reflexión sobre el modo de existencia —una nueva propuesta ontológica más allá de Heidegger— y, especialmente, el modo de trascendencia humana hacia la alteridad del otro hombre. Si bien la obra de Levinas deja amplio espacio para el estudio de la primera función de la sensibilidad, la segunda —i.e. ser un modo afectivo de acceso a la subjetividad— no ha sido suficientemente explorada y analizada. Afirmamos que esta función comprensora juega un papel importantísimo en la filosofía de Levinas, en la medida en que los momentos afectivos de la náusea y el Deseo son los fundamentos experienciales de la estructura ontológica y ética de la subjetividad, respectivamente. Mediante un análisis de la tesis ética de Levinas que incluye las propuestas sobre la náusea y el Deseo, desentrañaremos lo que hemos llamado el *nudo de la subjetividad*, o configuración subjetiva que, al dejar espacio para la alteración dada por lo otro-que-ser —o la alteridad del otro hombre (*Autrui*)—, se presenta como una estructura doble, compuesta de un momento ontológico subordinado a un momento propiamente ético, o de interacción social original.

LO OTRO Y EL SUJETO

La ética de Levinas ha sido definida ampliamente como una ética de respeto por la alteridad del prójimo: aquel que me mira y me habla desde su rostro, la expresión fenoménica de lo no-fenoménico, el brillo finito de lo infinito. Lo «Otro», lo infinito, es el carácter de alteridad del otro hombre, lo que siempre está en fuga desde el plano del ser: no la nada, sino un *más allá* de la ontología, del orden del ente, del pensamiento y del lenguaje. Lo absolutamente Otro es caracterizado tempranamente y negativamente por Levinas como aquello que no puede ser absorbido en una totalidad (Levinas, 1980: 3), y por ello no puede pertenecer al orden del ser, en cuanto orden totalizante que engloba bajo sí todas las diferencias. Por tanto, no es un ente, no tiene un estatuto ontológico esencial. La ontología como ciencia del ser, fundamental para la metafísica tradicional, no puede dar cuenta de lo Otro, pues éste escapa a toda categorización

posible, a toda intelección y futura teorización. Lo Otro es lo que no se deja englobar, lo que en una determinada relación se *absuelve*, en lugar de *disolverse* en ella; lo Otro se opone a lo Mismo, y ambos componen la relación ética, una relación de términos absueltos. La ética de Emmanuel Levinas, por lo tanto, está basada en un pensamiento de lo Otro, en un pensamiento *heterológico* (Peñalver, 2000), que tiene como principal característica el respeto frente a una realidad intocable, incognoscible, incomprensible.

Esta alteridad más allá del ser de lo Otro o lo infinito, no hacen de la experiencia ética una experiencia mística totalmente ajena al mundo, incorpórea y ausente, sino que es una experiencia de trascendencia que se da dentro del mundo y frente a otro concreto: mi prójimo. Él es el otro, lo Otro para un Mismo, para un yo, pues sólo el otro hombre es siempre para mí misterio, oscuridad, alteridad, lo más allá de toda clasificación y definición. Es justamente la alteridad absoluta del otro hombre lo que lo hace inaccesible para mí, y con ello también inapropiable. Y lo es en la medida en que: «El conocimiento siempre ha sido interpretado como asimilación. Incluso los descubrimientos más sorprendentes acaban por ser absorbidos, comprendidos, con todo lo que hay de ‘prender’ en el ‘comprender’» (Levinas, 2000: 55), como lo denota la palabra «concepto», en alemán: *Begriff*. *Griff* es lo que se agarra, se coge con la mano. Pero frente a la alteridad, al infinito del otro, este movimiento asimilador pierde fuerza y encuentra un límite a su propio ejercicio. Es mediante una crítica de esta espontaneidad avasalladora del conocimiento —de su *libertad* injustificada para disolver a los entes en lo Mismo, gracias a su puesta bajo la luz del ser— que es posible dejar un espacio a la ética, una ética más original que cualquier ontología, la ética como filosofía primera.

Pero aunque filosofía de lo Otro, la ética de Emmanuel Levinas tiene también —y más fundamentalmente— su base en una teoría de la subjetividad humana, que hace posible la irrupción en el ser de lo *más-allá del ser*, de la alteridad infinita de lo Otro. Él mismo lo advierte así en muchos de sus trabajos, especialmente en el prólogo de *Totalidad e infinito*, cuando lo presenta como una *defensa de la subjetividad* (1980: XIV). Sin embargo, y yendo más allá de esta autodeterminación del tema central de su filosofía, la subjetividad resalta en su obra por el brillante e inédito análisis que hace de ella, «puesto que —dice Levinas— es en términos éticos como describo la subjetividad». En efecto, la crítica de la libertad del pensamiento que lleva a cabo Levinas (1980: 54-74) sirve justamente a este fin: es necesario poner límites al conocimiento, volver a justificar su proceder y hacerlo desde esta excepción que es el otro. Con esto, la subjetividad humana no será ya la misma que para la tradición; no será ya la acción, sino la pasividad más pasiva que toda pasividad lo que la caracterice. Pues frente al otro, *yo no puedo poder*, y no poder poder significa negar toda actividad conciente e inconsciente que pueda ponerse en marcha en el momento mismo del encuentro con el otro. Por ello, la sensibilidad es fundamental en los análisis de Levinas sobre la subjetividad e intersubjetividad, manteniéndose así dentro de la tradición fenomenológica, pero proponiendo a la vez un nuevo tipo de relación entre sintiente y sensible.

Esta nueva relación tiene que ver directamente con la característica propia del sensible que se me da en la relación ética: el otro. El otro hombre que se presenta de cara a mí, mirándome y hablándome desde su rostro, es desde luego un objeto sensible especial. Pero más especial de lo que ha pensado la tradición, tratándolo siempre como un objeto excepcional entre los objetos, como ente que no se me presenta como ente-a-la-mano, sino como un «alguien» parecido a mí. Dejando para otro lugar la refutación de cualquier intento de comprender al otro por analogía conmigo mismo, es claro ya que el otro, por su carácter de absoluta alteridad, es mucho más que un objeto, e incluso para Levinas es más que un otro-yo. La infinitud del otro, su carácter de inaprensible para cualquier entendimiento, hacen de su aparición frente a mí algo que va más allá de la mera presencia que da origen a la intuición y representación. El modo que tiene el otro de presentarse es entonces a través de la sensibilidad, pero no la sensibilidad tomada de cualquier modo, sino que en su faceta más pasiva, absolutamente pasiva hasta el punto de la extrema *vulnerabilidad*. Levinas se caracteriza por tomar un camino tan rupturista como peligroso: desarrollar una ética que no se deriva ni de los hechos ni de los actos, sino que se comprende a través de la pura pasividad (Aguilar López, 1998: 85).

Las meditaciones sobre el estatuto y carácter de la alteridad están así ordenadas en última instancia a proponer esta configuración de la subjetividad humana que está primariamente determinada por lo Otro. El resultado es así esta subjetividad de estructura doble, que enlaza dos momentos absolutamente heterogéneos y cuya conjunción supone, en realidad, una disyunción: un desajuste que impide la identidad pura y simple del yo consigo mismo, una dislocación que hace imposible la sincronización de los diversos estratos de la conciencia. Toda la tesis ética de Levinas se apoya finalmente en esta des-estructuración del sujeto entendido desde la ontología en general, y en especial desde la ontología heideggeriana. Des-estructuración producida por la experiencia de la alteridad, una no-experiencia en sentido estricto, lo que implica concebir su cara ontológica desde el acontecimiento de irrupción de lo infinito a partir de la exposición al rostro. El sujeto de la ontología, aquel cuyo movimiento es el de la totalización propio de la comprensión y el conocimiento, queda así justificado a partir de la des-estructura ética del uno-para-el-otro: esta des-estructura es tanto la que hace posible el ejercicio ontológico como la que lo impide o, más bien, lo posibilita como movimiento de totalización siempre limitado y quebrado por lo Otro.

La subjetividad debe ser así abordada desde su estatuto paradójico de *conciencia ética*. Conciencia y ética, conciencia que deja un espacio para la irrupción de lo Otro, conciencia que acoge la alteridad: subjetividad como *hospitalidad*. La ética de Levinas es la concreción de una hospitalidad originaria en el mundo, el sujeto es un *huésped* —aun cuando la radicalidad de la relación con la alteridad, termine por hacer de ese huésped un *rehén* (*otage*)—¹. Ambos momen-

¹ La palabra *otage* guarda una relación etimológica con la palabra *hôte*. En inglés la similitud de origen es también manifiesta: *hostage*, como *host*. La subjetividad es *otage* o *hostage*, en dos sentidos: 1) es huésped del otro, y 2) está cautiva por el otro. Cfr. CRITCHLEY, 1999: 66.

tos de la subjetividad son cruciales para estructurar la ética y su relación puede leerse, como sugeríamos, como una relación jerárquica, donde el momento ético fundamenta el ontológico, lo posibilita, pero sólo en su imposibilidad como filosofía de la totalidad. Posibilidad e imposibilidad. Sin embargo, la jerarquía no es ni homogénea ni unívoca. Es posible también invertirla y otorgar originalidad al momento ontológico, aun cuando esa originalidad es de una naturaleza completamente distinta que la del momento ético: es la originalidad de *arché*, mientras la subjetividad ética es el enigma de lo pre-original. La mejor manera de sintetizar ambas direcciones es mediante la noción de nudo: *la subjetividad es un nudo*, o más bien «*nudo y desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia*» (Levinas, 1987: 53). El sujeto no es meramente ontológico, ni meramente gnoseológico, ni una mezcla de ambos. El sujeto es ante todo ético, lo que quiere decir que su ontología está determinada por esta primordial y excepcional constitución. Esta determinación no se da verticalmente, sino como nudo donde confluyen dos cuerdas distintas y separadas que no forman una totalidad; las cuerdas entran en *relación*, una relación que no disuelve simplemente los términos en un todo homogéneo y continuo.

El establecimiento de la ética de Levinas, entonces, exige una postura frente a la ontología que deje espacio para lo más-allá-del-ser, que permita pensar una abertura en el ser, una salida de él, una genuina trascendencia. Sin una tematización sobre el plano de la ontología, la ética no puede constituirse justificadamente como filosofía primera, no puede alzarse como tal desde una perspectiva filosóficamente aceptable. Es pertinente y exigido un análisis del sujeto ontológico que surge desde la filosofía de Levinas, porque, aunque condicionado por lo Otro en su constitución primordial, aquél debe dar cuenta de la posibilidad misma de esa condición, de la *irrupción en el ser de lo otro que ser*. Este dar cuenta de su condición por parte del sujeto ontológico —que está a mitad de camino entre la conciencia y la existencia como *Dasein*— será rastreado a partir de la afectividad que Levinas tematiza en sus escritos de juventud: *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant* y *Le temps et le Autre*.

SENSIBILIDAD CONSTITUYENTE: PRIMERA FUNCIÓN

Esta es la primera función de la sensibilidad, en cuanto «facultad» primordial para la constitución del sujeto ético. Decimos «facultad» equívocamente, pues esta sensibilidad con la que me afecta el otro es absolutamente pasiva en su origen, no dando lugar a ningún tipo de actividad propia de una facultad. La sensibilidad en cuestión exige que su estimulación no implique ejercicio alguno de los poderes de una conciencia, un rechazo a definir a la sensibilidad como aquello que desemboca siempre en una representación y un juicio tematizador, obra de la espontaneidad del entendimiento. El tema de la sensibilidad como mero momento del ejercicio teórico, como mera base para la representación, queda desde el principio de las tesis de Levinas, descartado. En *Totalidad e infinito*, las referencias al tema de la representación son notables y prolíficas en su

intento de enfrentarse a las tesis de su maestro Husserl: «Los sentidos tienen un sentido que no está predeterminado como objetivación» (1980: 162), y su función no está dada por la inmediatez de los datos aportados por ella a la representación, como modo de sincronización de lo presentado y la presentación. La sensibilidad para la filosofía occidental de signo griego saca toda su significación del develamiento del ser y de la simbolización de una totalidad que ella hace posible como sustrato de la intencionalidad (Levinas, 1987: 120). Pero si lo sensible se reduce al instrumento de la representación, entonces la afección que me produce el otro hombre implica verlo siempre inevitablemente como dato que se presta a la conceptualización, como un objeto entre objetos, sin rostro, sin lenguaje, sin libertad. Para Levinas, el dato sensible que da origen a la actividad de una conciencia-de no saca su significación solamente de esa función original y subordinada al conocimiento; la sensibilidad saca su significación más profunda de la *diacronía* con que se me presenta el otro, antes de toda sincronización de la conciencia de ser.

El Otro, lo infinito, tiene su propio tiempo, distinto del tiempo del Mismo, en la medida en que es una alteridad absoluta y que el Mismo es un ser separado del infinito y de todo sistema de referencias. El otro nunca puede presentarse ante mí como objeto de conocimiento, pues, por su infinitud, nunca puede llegar a ser tema, a sincronizar su diacronía. La afección que me produce su revelación no desemboca en una comprensión, que sería anterior al origen del mundo objetivo. Es una afección que sin duda se produce bajo las formas de un yo, «pero anacrónicamente *en retraso* respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo ‘toca’» (Levinas, 1987: 166). Es un movimiento de inversión de la conciencia, indudable pasividad sin posibilidades de asumir lo que se siente, que no sólo no es subsidiario del movimiento activo de la conciencia constituyente, sino que es anterior y de mayor jerarquía para la estructura del sí mismo.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas reivindica el rol de la sensibilidad al establecer que la significación originaria, el apoyo o sostén del universo y del mundo objetivo, es justamente la sensibilidad (Levinas, 1987: 121). Esta significación es llamada *significación del uno-para-el-otro* del psiquismo, la cual no se produce sino sensiblemente. Y este uno-para-el-otro no es sino un sentir: toda animación, actividad del alma, está apoyada en una *exposición al otro* en sentido fuerte, como total pasividad frente a su llegada. En otras palabras, «En tanto que no reducida, la sensibilidad es dualidad del sintiente y lo sentido, separación y, al mismo tiempo, unión en el tiempo, desfase del instante y ya retención de la fase separada» (Levinas, 1987: 129-130). Esta relación de desfase y retención no es una mera relación formal, sino que implica a toda la gravedad del cuerpo ya posicionado, sintiendo. Pero sintiendo sin *conatus*, sin intencionalidad, más pasivo que toda pasividad entendida como antitética del acto.

Frente al otro, como decíamos, soy extrema *vulnerabilidad*: sensibilidad totalmente pasiva, no como la pasividad de la inercia como persistencia en un estado de reposo o movimiento. La exposición al otro en tanto que sensibilidad es

«como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse» (Levinas, 1987: 133), pues en tanto que vulnerable no tengo el poder de elegir ser generoso; la generosidad comúnmente entendida es ya un acto que supone bajo sí el padecer ilimitado de la sensibilidad. El «haber-sido-ofrecido-sin-reserva» implica estar ya obligado a la generosidad, antes de cualquier decisión, lo que se indica por el infinitivo pasado («haber-sido») que subraya el no-presente y por ello la no-iniciativa de la sensibilidad. En síntesis, la subjetividad es vulnerabilidad y la vulnerabilidad es sensibilidad enteramente pasiva; esta vulnerabilidad implica exposición abierta al otro, y por ello la subjetividad es significación tomada como uno-para-el-otro.

La nueva forma de pensar la subjetividad no es ni como conciencia ni como existencia, sino como responsabilidad; no responsabilidad para-sí, sino *para-otro*. El sujeto es antes para-otro —responsable de los otros— que para-sí mismo, y es esto lo que finalmente le otorga primacía a la ética por sobre la ontología. La subjetividad ética, como distinta de la conciencia y la existencia, es originariamente «más acá de la conciencia... la subjetividad, como pasividad absoluta, manifiesta una ruptura de la sincronía; el otro que me inquieta no forma conmigo ni totalidad ni síntesis» (Olivier, 1983: 337-380). Tal tesis implica una configuración de la estructura subjetiva que implique una alteración en el seno de lo mismo, mediante la cual sea siempre el infinito —su idea puesta en mí— la base y fundamento para la conciencia ontológica, comprensora o tematizadora. Esta estructura subjetiva alterada por el otro ha sido llamada por Levinas *substitución del otro por mí*, así como también *uno-para-otro* o lo *Otro-en-lo-Mismo*². La sensibilidad, en tanto que fundante —pues es sólo mediante un afección que el otro puede alterar la forma de la conciencia— es por eso mismo principio de conocimiento del sujeto que funda. Como indica J. Rolland:

«Para eso no bastaría ya con poner al sujeto como Mismo y, si es posible decirlo, como mensajero de lo Mismo; habrá que pensarlo como el Otro-en-el-Mismo, y de este modo ya como el nudo de una inquietud que no lo deja regresar a sí para ponerse en una identidad estable, y de este modo como el lugar de una expulsión: expulsión mediante el Otro que se instala para batirlo en el corazón del Mismo y expulsión para el Otro que exige más allá de lo posible y que marca así la identidad de manera indeleble» (Rolland, 1999: 65).

² La sustitución del otro por mí implica una alteración que Levinas llama lo Otro-en-lo-Mismo. Frente al otro, en tanto que vulnerable, el sujeto está determinado mediante la imposición de un destino o vocación: ese destino es ser-para-otro, ser responsable por él antes de cualquier culpa, que se recibe como una significación ética que individualiza al sujeto como lo que en *De otro modo que ser...* Levinas llama alteración-en-lo-mismo. El sentido del mundo en general, lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia-de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad, está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que *para-el-otro*, lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica antes un *acoger* al otro hospitalariamente que luchar contra él, un ofrecer al otro lo que se posee, la donación del propio pan que yo como. Así se construye la objetividad, dando al otro lo que ya poseo, aquello de lo cual gozo. Lo original es un sujeto investido como responsabilidad, como para-otro.

Esta «expulsión» que lleva a cabo el otro respecto del yo se realiza por vía de la sensibilidad, que es lo que posibilita la des-estructuración de la subjetividad como sustitución —otro-en-lo-mismo—, es lo que inaugura el sentido en general: el otro no altera solamente lo que podría considerarse una «parte» de la conciencia, i.e. la conciencia moral, sino que al determinar al sujeto como alterado y quebrado en su núcleo, hace de toda la conciencia una conciencia moral. La conciencia propiamente cognoscitiva, u ontológica como la llama Levinas, está así subordinada a esta alteración primordial, de modo que es esta relación con la alteridad dada por la sensibilidad la que hace posible también el sentido y la objetividad en general, como ejercicio ontológico que está ya siempre posibilitado por el encuentro con el otro. Sin embargo, cabe preguntar: ¿En qué fenómeno o experiencias concretas se apoya Levinas para justificar su tesis del infinito puesto en mí?, ¿cómo damos cuenta de esta constitución ética de la subjetividad? Ciertamente partiendo de un fenómeno afectivo.

AFECTIVIDAD: FUNCIÓN COMPENSORA

Lo que intentamos poner de manifiesto acercándonos al tema de la afectividad, es la posibilidad de un acceso comprensor a la constitución subjetiva del ser humano, que en Levinas tiene capital importancia para fundamentar el paso a la ética como filosofía primera. Podemos, para este fin, aproximarnos al tema de la afectividad comprensora describiéndola en términos muy generales como una facultad de un cuerpo que es excitado por la exterioridad, que siente a su objeto —por el movimiento intencional de la conciencia— al tiempo que *se* siente a sí mismo en esa afección. Un cuerpo es un cuerpo vivo, *carne (Leib)*, que no sólo siente lo que toca, ya que en el tocar mismo se siente vivo y puede comprenderse. Tal como lo explicitó Merleau Ponty, la vivencia afectiva es una vivencia que se afecta a sí misma en su movimiento trascendente, pues cada vez que siento un objeto a la vez *me* siento³. El pronombre reflexivo es aquí fundamental, pues da cuenta de la necesidad de la sensibilidad para la comprensión de las estructuras ontológicas del ser humano, pues ella siempre remite a la ipseidad del yo. La afectividad para la fenomenología es una instancia de la sensibilidad que permite una comprensión de la esfera subjetiva pre-teórica, anterior a la tematización conceptual del entendimiento, anterior al juicio. En Husserl, sin embargo, la sensibilidad no deja de ser sólo un momento oscuro del proceso del conocimiento, oscuro y a la vez necesario como sustrato para la objetividad.

Levinas se enfrenta a esta cuestión ampliamente tanto en *Totalidad e infinito* como en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, aunque es en este último donde su noción de afectividad alcanza la madurez suficiente para sostener su

³ Cfr. MERLEAU PONTY, 1970. La figura del *quiasmo* es aquí fundamental, como aquello que explica el entrelazo o anudamiento de los cuerpos entre sí. Esta unidad que procura el quiasmo, rompe también con la heterogeneidad interior-exterior, permitiendo una experiencia sensible completa, que trasciende el plano objetivo.

tesis de la subjetividad ética. Allí sostendrá, a fin de cuentas, que la afectividad es una instancia pre-teórica de acercamiento a la subjetividad, a sus estructuras ontológicas y éticas, pero oponiéndose a la noción de «comprensión» heideggeriana, pues para Heidegger este acceso reflexivo del yo a sí implica la disposicionalidad o apertura del yo a su ser —aun cuando esa apertura se manifiesta como poder-ser y no como «toma de conciencia». Este aproximarse a las estructuras específicamente éticas del sujeto no permite para Levinas ningún tipo de reflexión sobre sí —ni aun la más básica—, pues es realmente anterior a toda comprensión. Además, el sujeto no es meramente estructura ontológica, sino también ética, pues es lo Otro-en-el-Mismo; y la comprensión afectiva dada por la disposicionalidad no es posible para un yo alterado en sí mismo, una subjetividad que no es identidad sino desfase. El sujeto no puede *comprenderse* como tal mediante la afectividad, pues ella no permite la autocomprensión de la estructura del uno-para-el-otro en sentido estricto. La afectividad solamente permite al sujeto «escuchar» la llamada del otro, es decir, *obedecer ante su mandato a la responsabilidad*, en la medida en que se la toma como pasividad absoluta, pura receptividad y defeción de la conciencia. Pero la afectividad sí nos permite realizar, con fines analíticos, una especie de reducción fenomenológica que posibilite hablar del descalce que se produce en la subjetividad en tanto ética. Esto último es lo que aquí intentamos llevar a cabo.

Entrar en el terreno de la afectividad en Levinas es caminar sobre terreno frágil, pues supone hacerse cargo del giro ético que lleva a cabo sobre la ontología y la epistemología modernas. La afectividad es para él fuente de la verdad, pero de la verdad entendida también *de otro modo que ser*. Como hemos observado ya, podemos abordar el problema de la afectividad en Levinas desde dos perspectivas, una ontológica y otra ética. La primera es tratada *in extenso* en *De la evasión*, ensayo de 1936 donde el sentimiento de la náusea se presenta como una instancia de revelación privilegiada de la existencia, y lo es en cuanto ésta —su acontecer— no puede ser sincronizada o aprehendida por el pensamiento mediante un acto de adecuación, ni tampoco existencialmente en el espacio del poder-ser del existente (Muñoz, 2007). La segunda, la afectividad ética se describirá como *Deseo metafísico* a partir de *Totalidad e infinito* y luego retomada como llamada a la responsabilidad en *De otro modo que ser...* A pesar de que la afectividad puede ser tomada como vía de acceso cognoscitivo a las estructuras subjetivas, ella no es un modo de conocimiento ni de comprensión en los sentidos tradicionales del término: permite descubrir una subjetividad alterada en su núcleo, que no se define por el paradigma de la identidad o la autorreferencia. La afectividad, entonces, *confirma la imposibilidad de la adecuación del pensamiento con su objeto*, en este caso, la subjetividad en sus dos dimensiones antes nombradas —ontológica y ética. Como Levinas dirá tempranamente en *De la evasión*, la afectividad «es extraña a las nociones que se aplican a aquello *que es*, y jamás ha podido ser reducida a las categorías del pensamiento y de la actividad» (1999: 95).

Sin embargo, podemos postular que la afectividad sigue cumpliendo un rol de *ratio cognoscendi* de la subjetividad en cuanto ética, rol que no debe enten-

derse como tal sin más, pues como vimos, ella no puede ni conocerse ni comprenderse en sentido estricto, en la medida en que se funda en una alteridad absoluta. Lo humano, al no proceder del orden del ser, no puede ser *comprendido* desde la afectividad; sin embargo, la afectividad ontológica puede comprender al hombre *en tanto que ser*, pero de un modo especial, a saber: concluyendo que la relación del hombre con el ser, si bien es la relación «primera» u «originaria», no es el fundamento de lo propiamente humano, que es lo que de ético hay en la subjetividad. Digo *relación primera u originaria* atendiendo a la anfibología del ser y el ente, o de la existencia y el existente, como prefiere denominarla Levinas (Levinas, 2000a), reservando el vocablo *pre-original* para referir a la relación ética. La afectividad permite así descubrir el *nudo de la subjetividad*: una subjetividad ontológica fundada y justificada por una alteración ética, que la quiebra en su núcleo de identidad. El sujeto es ante todo ético, lo que quiere decir que su dimensión ontológica está determinada por esta primordial y excepcional constitución. Esta determinación no se da verticalmente, sino como nudo donde confluyen dos cuerdas distintas y separadas que no forman una totalidad; las cuerdas entran en *relación*, una relación que no disuelve simplemente los términos en un todo. Esta particularidad de esta relación se debe a que se da entre lo Mismo y lo Otro, entre el ser del ente y lo *de otro modo que ser*. No lo que es de otro modo, sino lo de otro modo que ser. El sujeto es un sujeto ontológico, egológico, pero ese sujeto depende y sustenta, *a la vez*, al sujeto ético. De la misma manera, el sujeto ético sustenta y depende del sujeto ontológico. Hay entre ellos una relación de anudación y desanudación, no meramente circular, ya que las formas en que se determinan y soportan el uno al otro no son simétricas. Del nudo surge una nueva concepción del sujeto, como un sujeto que es primariamente responsable por el otro, aunque sin dejar de ser responsable de sí. Esta responsabilidad por-otro no es posible sin una responsabilidad por-sí, pero esta responsabilidad por-sí no puede ejercerse sin estar ya determinada —justificada— por la responsabilidad por-otro. Hay en esta renovación de la idea de sujeto una «Instauración de un ser que no es para sí, que es para todos, que es *a la vez ser y desinterés*; el para sí significa conciencia de sí; el para todos significa responsabilidad para con los otros, *soporte del universo*» (Levinas, 1987: 185).

La existencia, el flujo del ser puro, es tomada y dominada por el existente, que se ve afectado a su vez ontológicamente por ella. Esta afección que Levinas describe con el nombre de náusea da cuenta para el existente de su condición de estar-clavado en la existencia, noción derivada de la *Geworfenheit* heideggeriana (Levinas, 2005: 94-121). Saltan a la vista en este punto dos novedades del pensamiento fenomenológico levinasiano: 1) que la constitución ontológica del sujeto no tiene la estructura que se le atribuyó en *Sein und Zeit*, o al menos que esa estructura debe ser reinterpretada, y 2) que la disposición afectiva que da cuenta de las estructuras fundamentales no opera en base a la intencionalidad de la conciencia ni a la aperturidad de *Dasein*, es decir, que en la sensibilidad librada de su función comprensora, teórica y objetivante toda actividad queda suspendida. En sus análisis de *Ser y tiempo* pueden encontrarse tres momentos

que componen el todo estructural del *Dasein*: la existencia —articulada como pre-ser-se, comprensión y proyecto—, la facticidad —ya-ser-en, estar arrojado— y la caída —ser-cabe las cosas—. La facticidad es el único de estos tres momentos que es aceptado por Levinas en función de su propia teoría del sujeto, mientras que el de la existencia es rechazado y el de la caída ignorado. La existencia supone un problema que ya hemos venido esbozando, que ella se articula como comprensión del ser, es decir, como poder-ser —i.e. estar abocado a sus posibilidades—, lo cual implica que el *Dasein* siempre está más allá de sí mismo (Levinas, 2005: 113) y, por ende, actúa como polo de actividad significativa y totalizante. Comprenderse o ser sus posibilidades implica proyectarse (se introduce la noción *Entwurf*, proyecto-esbozo o proyecto esbozado), y es aquí donde Levinas establece una grieta. Esta experiencia del ser del *Dasein* es la experiencia de su propio estado-de-yecto, la cual se comprende mediante el proyectarse mismo. Esto implica una cierta contemporaneidad del *Dasein* con su constitución fundamental, que es lo que permite la comprensión. Pero para Levinas, la estructura fundamental del sujeto —la substitución, el uno-para-otro— no puede ser traída al presente para comprenderse siendo, lo cual implica que la disposición afectiva como forma de actualización o presentificación de ese pasado —y por ello aún deudora de la estructura de la intencionalidad— no puede tener lugar. Esta posición frente a la existencia se debe a la tesis de que la constitución ontológica del sujeto no se sustenta en el ser, en lo original o relación primera, sino que en lo que está más acá del ser, en lo pre-original y an-árquico del bien como expresión del otro, que me ordena a la responsabilidad desde un pasado inmemorial. Por ello, si bien el hombre puede acceder comprensoramente mediante la afectividad a su propia constitución ontológica, este acceso no garantiza el descubrimiento o develamiento de lo más originario suyo. El sentimiento nauseabundo testimonia para el fenomenólogo esta característica estructural de la subjetividad ontológica en cuanto sustentada por la ética; el mismo sentimiento para el yo que lo siente no lo lleva a comprenderse como poder-ser, pues la existencia como derilección, como facticidad, es un hecho ya consumado: es perfección, completud que no otorga posibilidades futuras (es más un estar-clavado que un estar-arrojado). Lo que hace Levinas es descubrir que la existencia «no encuentra ya en ella una propensión de ir más allá de la situación impuesta, una situación donde el *estar-arrojado* [clavado] paraliza de alguna manera cualquier posibilidad de *proyectarse*» (Rolland, 1999: 26). La autoafección de este sufrir-se, a causa de la constitución ontológica de base ética del existente, lo lleva más bien a querer *evadirse del ser*.

LA NÁUSEA

La náusea, como hemos esbozado, es una afección ontológica, que puede describirse como el *pathos* existencial de una necesidad de escapar del ser (Peñalver, 2000). Aquí la afección es *autoafección*, donde la forma reflexiva del verbo no produce una «reflexión» existencial, sino una *experiencia del ser propio como*

condena, pues es la irremisible identificación del yo consigo mismo, de su estar «ahí» con su estar-clavado y no con un estar-arrojado a sus posibilidades. Ella está en el meollo del problema del ser en tanto que ser, que Levinas pretende *renovar* en el ensayo de 1936, bajo el título *De la evasión*. Levinas, en efecto, retoma el viejo problema del ser afirmando nuevamente su primacía como problema filosófico en toda la tradición occidental, pero con una clara intención de romper con ella. El pequeño ensayo de 1936 intenta poner sobre la mesa una cuestión fundamental para el desarrollo posterior de la obra de Levinas, y que será clave para la tematización de la subjetividad, a saber: que nuestra relación afectiva con el ser, la náusea, implica una cierta claustrofobia que asfixia al existente, que lo llama a salir de ese orden y que, por ello, da cuenta de una posible *abertura* en el ser. Levinas lo describe como «el sentimiento agudo de estar clavado» (1999: 79), derivado de la constitución del ser como *hecho*, del hecho de que el ser *es*. Hay en el hecho de ser una autoreferencia identitaria, propia de su carácter de hecho consumado, es decir, perfecto, al que no le falta nada. Esta suficiencia del hecho de ser es justamente lo que ahoga. Por ello, la experiencia del ser no puede referirse a un poder-ser proyectado, pues el hecho de ser «se consume en su desnudez, exento de cualquier consideración de naturalezas, cualidades o poderes que se ponen y enmascaran el acontecimiento por el cual *son*» (Levinas, 1999: 86)⁴. Como enfatiza Jaques Rolland en la introducción del ensayo de Levinas, el ser es, «en efecto, su perfección de verbo, su pura verbalidad, es decir, su pura afirmación» (1999: 21). Cuando decimos que «el ser *es*» nos encontramos con que la proposición no sale de la tautología, pero, en sí misma, significa que el ser se afirma o se pone él mismo, pues la identidad del ser no es una propiedad suya, sino que la expresión misma de la suficiencia de su hecho (Levinas, 1999: 77). La experiencia de la existencia que tiene el existente se deriva de la inmovilidad misma de su presencia, del hecho ineluctable de que el yo *es uno mismo* (Levinas, 1999: 83).

Este sentimiento de encierro o de estar-clavado a la existencia sin poder desligarse de ella (que remite a la facticidad, como la entiende Levinas), sin poder romper el encadenamiento, es lo que provoca el malestar de la náusea, que llama a la necesidad de evasión. Hay en efecto un anudamiento entre el hecho de ser y la necesidad de evasión, ya que son instancias simultáneas, no sucesivas. La náusea, como sentimiento de malestar, viene al existente poniendo de manifiesto el peso de su existencia, y en este movimiento interrumpe nuestra relación con el mundo, suspendiendo el juego de la intencionalidad. El ente se sufre a sí mismo, se experimenta pasivamente en el enclaustramiento de su extrema inma-

⁴ Cursivas nuestras. En contraposición a *lo que es*, lo cual «posee necesariamente una extensión más o menos grande de posibilidades de las que es dueño. Propiedades que pueden tener relación con otras propiedades y enfrentarse a un ideal de perfección». Se alude directamente a Heidegger en este pasaje, intentando poner en cuestión la diferencia ontológica entre ente y ser. Lévinas postulará de manera muy sutil una mal interpretación de lo originario de la existencia como poder-ser, e incluso llegará a afirmar una posible confusión entre existente y existencia, «que le aplica a uno lo que podría tener sentido para el otro» (LEVINAS, 1999: 90).

nencia; sufrir-se en un *retardo irrecuperable* sobre sí mismo (Llewelyn, 1999: 26). El de la náusea es, podría decirse, un momento reductor que, al igual que la angustia heideggeriana, deja al hombre de frente a su ser y frente a la nada que no es. Es la experiencia misma del ser puro e impersonal, al que luego Levinas dará el nombre de *hay (Il y a)*. Sin embargo, debe diferenciarse de este sentimiento comprensor que es la angustia, que permite al *Dasein* descubrirse como estar-en-el-mundo, comprender su ser y tener la posibilidad de una existencia auténtica, que lo conecte con la verdad. La náusea es autoafección en su forma más pura, pues no se registra en ella ningún objeto distinto del existente mismo: esto implica que no hay instancia constituyente, que no hay una intención hacia lo sentido, porque lo sentido es uno mismo (en tanto que sujeto ya ético): «su malestar nos coloca ante un acto perceptivo en el que la acción percipiente compromete a todo el ser, pues revela el sí-mismo. Su referente es su propia naturaleza, incluido el cuerpo» (Domínguez Rey, 1997: 42)⁵. Como es su propia existencia lo que afecta al yo, y de la cual quiere salir, el malestar es descrito como náusea: aquel sentimiento que precede al vómito y del cual el vómito va a aliviarnos. El vómito es un acto de sacar fuera de sí aquello que produce malestar y por ello está directamente asociado con la necesidad de salir del ser. El vómito representa un salir de sí mismo, porque la náusea testimonia que estamos siempre provocados desde el interior, por nosotros mismos, pues tenemos «revueltas las entrañas» (Levinas, 1999: 103). En efecto, la náusea es indeterminada, pues sólo prima en ella el sentimiento de entrañas revueltas, y no interesa buscar ahí una posible causa de ese mal, como que tenemos mal de hígado o algo semejante («¡Qué importa la víscera en juego en el proceso fisiológico de la náusea para quien solo tiene ganas de vomitar!» —Rolland, 1999: 29—). Aquello por lo cual la náusea es provocada sólo es visible para un ojo exterior, no para quien la padece, pues para él el sentimiento viene siempre desde su interior, sin importar la causa externa.

En efecto, la náusea está en este aspecto muy cercana a la angustia heideggeriana. «*Con la misma razón* que la angustia —nos dice Jacques Rolland— la náusea se caracteriza por una indeterminación esencial» (1999: 30). La náusea tiene además en común con la angustia su relación con la nada, aun cuando en ambos casos nos relacionamos de manera fundamentalmente distinta con ella. En Heidegger, la angustia aparece como un momento afectivo en que la nada «se devela como algo que forma parte del ente», y que hace posible la manifestación del ente como tal para el ser ahí humano⁶. En la angustia, que se produce como un abismarse ante la nada de los entes intramundanos cuando estos pierden toda su significación para el ser finito, es posible la apertura original del ente como tal a su ser, a saber: que es ente —y no nada—. Ser ente y no nada es lo que hace posible la manifestación del ser en general. «La esencia de la nada

⁵ Respecto del cuerpo, Lévinas dice en *El tiempo y el otro*: «Las relaciones ontológicas no son relaciones desencarnadas. La relación entre el Yo y Sí-mismo no es una inofensiva reflexión del espíritu sobre sí mismo. Es toda la materialidad del hombre» (1993: 94).

⁶ HEIDEGGER, M., *Was is Metaphisik?*, p. 35, citada por ROLLAND, 1999: 33.

originariamente aniquilante reside en esto: que ante todo ella lleva al ser-ahí ante el ser como tal» (Rolland, 1999: 34). «La angustia devuelve al *Dasein* al mundo en tanto que mundo —es decir, a la posibilidad de ser en vistas de sí mismo—, y sólo lo arranca del mundo en tanto que conjunto de cosas, de útiles manipulables» (Levinas, 2005: 119). Ambas citas nos revelan que la angustia transporta al *Dasein* —es la *trascendencia*— hasta el nudo esencial del ser y del ente, hasta el corazón de la diferencia ontológica, devolviéndolo a la posibilidad desnuda de su existencia, a su efectividad pura y simple, vaciada de la nada de toda cosa (Levinas, 2005: 119). La angustia conduce al *Dasein* a comprenderse a partir de sí mismo en este devolverse de la existencia a ella misma que la salva de su dispersión en las cosas. Por ello, la angustia comprende llamando al *Dasein* a la propiedad o autenticidad de su existencia, a hacerse cargo de sus posibilidades en vistas de su propia finitud; a *ser* frente a la nada.

La náusea, por su parte, tiene mucho de este abismarse ante la nada que precede a la angustia. Jacques Rolland expone en la introducción a *De la evasión* una interpretación magnífica del sentimiento en cuestión. Para ello asocia la náusea con el mareo (*mal de mer*):

«Sufrimos mareo porque estamos en el mar, es decir, alejados de las costas que hemos perdido de vista, es decir, porque nos falta la tierra en la que ordinariamente hundimos los pies para, en esta posición o en esta estancia, existir junto a las cosas... el mareo se alza cuando el hecho de estar en el mar se transforma en sentimiento de haber perdido el pie, en sorda y circundante conciencia de haber también perdido *todo lo que es*» (1999: 30).

La náusea del mareo aparece cuando, en alta mar, nos hacemos uno con el ritmo de la embarcación, formamos un cuerpo indiferenciado con ella y flotamos a la deriva. La náusea implica un abismarse ante la nada de los objetos más acá o detrás de la diferencia ontológica, pues la indiferencia en que caemos junto a las cosas no es un desaparecer de ellas, no es experimentarlas como nada en sentido estricto. En la náusea, la «nada» hacia la que los objetos retroceden se vuelve hacia nosotros, nos rodea e invade. Esto es posible en tanto que para Levinas la nada es solo una categoría con que una civilización entrampada en el hecho de ser, e imposibilitada de salir de él, describe lo indescriptible, la oposición al ser. Sin embargo, la nada es imposible. La náusea manifiesta la nada como el ser mismo, como la corriente impersonal —indiferenciada— de la existencia, que acecha al acto mismo de ponerse y afirmarse (Rolland, 1999: 38). En la náusea lo que aparece tras el retroceso del ente no es la nada, sino el ser sin entes, pura corriente del *hay ser*⁷. Es así como este retroceso puede volverse retorno de la nada hacia el que la experimenta —momento positivo de este movimiento de retroceso—, pues lo que retorna es el ser puro, puro elemento en el que el ente

⁷ «¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con la pura nada? Tras esa destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que *todo se ha hundido...*» (LEVINAS, 1993: 84. *Cursivas nuestras*).

queda ahogado y asfixiado. La náusea es *pasión del retorno* de la nada, o manifestación de la nada *como retorno* (Rolland, 1999: 35), nada que no es sino el ser puro. Es en esta presencia de nosotros ante nosotros mismo, de la existencia ante el existente, que se experimenta el encierro del ser como malestar nauseabundo, como un rechazo a permanecer en ese estado, como un esfuerzo por salir.

«En la náusea, que es una *imposibilidad de ser lo que se es*, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y *no hay nada que hacer*, ni 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, 1999: 104)⁸.

La náusea es una imposibilidad de ser lo que se es —i.e., un existente diferenciado del existir— que se experimenta como anclamiento, como «ahí» que ha sido clavado y que no puede separarse, liberarse, de ese existir⁹. Por ello, la afectividad ontológica en Levinas no se experimenta como una llamada a ser auténticamente, sino que como un sentimiento de encierro y ahogo que obliga a escapar de él. Esto se afirma con el «no-hay-nada-que-hacer» que trae consigo la náusea, pues el encierro no llama a la decisión sino sólo a la salida, que no es a su vez una decisión. Es «la marca de una situación límite donde la inutilidad de toda acción es precisamente la indicación del instante supremo en donde no queda más que salir» (Levinas, 1993: 104).

Por la articulación del fenómeno afectivo-ontológico de la náusea se descubre que el hecho de ser, si bien establece junto al existente la *relación original*, no es el momento irreductible de la subjetividad. La subjetividad se experimenta gracias a ella como ya clavada en el ser como hecho consumado y perfecto que no ofrece más posibilidades al existente que la repitencia identitaria interminable de la existencia. En un sentido más preciso, la náusea puede entenderse como una situación vital en que la hipóstasis (el existente, el yo) cobra significación existencial (Sucasas Peón, 1998: 40). Esta situación vital está marcada por la necesidad de salir, de escapar del encierro del ser¹⁰; es necesidad de *excedencia* (*besoin d'excedance*), pero no aún de *trascendencia* (Llewelyn, 1999: 26)¹¹.

⁸ Dos primeras cursivas nuestras.

⁹ El hecho de estar clavado es «como si el existente no apareciera más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuera independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia» (LEVINAS, 1993: 83).

¹⁰ Hay que entender que en la ontología levinasiana, la necesidad no es carencia. El ser es perfecto no le falta nada, véase LEVINAS, 1999: 89-92. Esta tematización de la necesidad remite al Deseo.

¹¹ Cuando hablamos de necesidad, no debemos entenderla implicando una expectativa que sería atendida por algo que falta, pues ésta es sólo una necesidad óptica, que no concuerda con la necesidad de excedencia. Este no puede ser el caso de ninguna satisfacción de una falta. Aun cuando Lévinas restringirá luego (*Totalidad e infinito*) la necesidad al plano de lo óptico, aquí debe entenderse como una necesidad ontológica (necesidad de lo que es —*ti esti*—, sino de lo que es del ser mismo —*hoti esti*, el hecho mismo que es—). Sobre la trascendencia, esta debe entenderse —según Llewelyn— como el paso a un nuevo estado de existencia, y no como una *salida* de la existencia misma, que resultaría de la excedencia.

La necesidad de evasión del ser es así un momento negativo de la afectividad existencial, pues implica querer salir del ser, pero sin saber aún hacia dónde. Este lugar hacia el que se escapa es a estas alturas de la obra levinasiana aún indeterminado, y sólo se dice de él que es una nueva vía alternativa al ser (Levinas, 1999: 116). Sin embargo, testimonia ya de manera sugerente el no-lugar de «lo otro que ser», de lo «más allá del ser y de la esencia», aquello que es anterior a la originalidad del ser, lo pre-original. Cuando Levinas habla de una «necesidad» de «romper el encadenamiento más radical e irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo» (Levinas, 1999), deja inevitablemente un espacio para la pregunta acerca de la posibilidad de satisfacer esa necesidad; hay que preguntarse si el afán de evasión es o no inútil, lo cual queda justificado por la admisión de grados en el encadenamiento (es el *más* irremisible) (Llewelyn, 1999: 29). Este pequeño párrafo de Levinas sin duda es una prolepsis de lo que seguirá en la obra del lituano. La necesidad de evasión, que no es una necesidad que tendría un ser finito de superar su finitud y así «salvar su alma», no puede nunca ser satisfecha. No puede porque incluso un ser infinito sigue estando abrumado por su existencia, encerrado en ella, irremisiblemente ligado a ella —ya sin grados—. Pero, aun cuando esta necesidad no encuentre satisfacción, pareciera que uno sí puede ser *liberado* de ella. La liberación se da por medio de la enseñanza (*enseignement*), pero no tomada como enseñanza de información teórica o técnica; ni normas kantianas de destreza o consejos de prudencia; ni tecnología (Llewelyn, 1999: 31). Esto debido a que la necesidad de salir no apunta a un destino específico y por ello no requiere de conocimiento teórico o práctico. La liberación guiada por la enseñanza sólo tiene lugar en el encuentro con el otro, en su puesta en mí de la idea de infinito; cuando lo substituyo y soy responsable por él y de él. Ahí es cuando el peso de la existencia se aligera: ya no soy yo del que debo hacerme cargo, ya no soy yo la carga, es el otro; ya no hay encierro asfixiante, sino apertura y verdadera trascendencia.

DESEO

El Deseo (*Désir*) es el segundo momento afectivo al que acude Levinas en su análisis fenomenológico del existente humano. Éste aparece y adquiere un lugar fundamental en *Totalidad e infinito*, para desaparecer luego en *De otro modo que ser...* o, mejor dicho, es reinterpretado como *responsabilidad irrecusable*. Hemos designado al Deseo como un momento positivo de acceso a lo otro que ser, a diferencia de la náusea, que sólo daba cuenta de la necesidad de provocar una abertura en el ser para salir de él, sin decirnos aún hacia dónde. El deseo en cuestión es, como hemos venido afirmando, *metafísico*, lo que significa que tiene directa relación con lo otro que ser. La función de la metafísica —al menos en *Totalidad e infinito*— es la de dar cuenta de lo Otro, para así poder establecer un fundamento ético para la subjetividad; esto Otro es el otro hombre (*Autrui*), rostro del infinito, de lo cual no puedo tener más que una idea y una muy especial, en que lo ideado por ella la desborda —una idea inadecuada—. La forma

en que este infinito manifiesta su presencia en mí y mi constitución como sujeto ético, es decir, responsable por el otro, es el Deseo.

El Deseo no es para Levinas la mera necesidad de aquello que no se tiene, porque siempre apunta a lo Otro, a lo que no puede ser absorbido en la identidad del yo. El Deseo, a diferencia de la satisfacción de la necesidad, no aspira al retorno, «puesto que es deseo de un país en el que no nacimos» (Levinas, 1980: 3), de algo que escapa al poder constituyente de la conciencia, que está más allá del suelo ontológico en el que el existente se arraiga. Por ello, su característica fundamental es que no puede satisfacerse nunca, pues desea más allá de lo que puede colmarlo; y a su vez lo deseado, en lugar de colmarlo, lo profundiza. Nos encontramos con un momento afectivo que se realiza paradójicamente, pues «el movimiento del deseo no puede ser lo que es más que como paradoja, como renuncia a lo deseado» (Derrida, 1989: 126). Es aquí donde es necesario establecer una total diferencia entre el deseo que puede ser satisfecho, que se expresa en el *gozo*, y el Deseo, que está más allá de la satisfacción (*désir*, no *besoin*). El primero está también en el origen de nuestras relaciones con el mundo, como afectividad característica de la relación del yo con el elemento del cual vive, el ente; a diferencia de Heidegger, la relación positiva del yo con el ente no es la realización de sus posibilidades mediante la utilización de los entes intramundanos, sino un alimentarse, un nutrirse, un vivir de... (Levinas 1980: 81ss) El gozo es el revés de la náusea en términos ontológicos, la relación con todos los contenidos que llenan la vida, sin convertirse, nuevamente, en reflexión sobre sí. Lo importante es determinar que el Deseo no es una relación con el mundo que el Mismo construye para sí y al cual ama más que a su propio ser, que necesita, regocijándose en esa necesidad; el Deseo se da en un ente abocado a un destino distinto que la simple complacencia de sí (Aguilar López, 1998: 83), a ser responsable por el otro, lo que supone una cierta heteronomía a la base del sujeto. «Esto es lo propio del hombre, la capacidad de vivir para otro y de ser, a partir de otro, exterior a sí» (Aguilar López, 1998: 83).

El Deseo es expuesto entonces, como instancia afectiva, como experiencia no teorizante ni comprensora de lo otro que ser. Esto en la medida en que los términos de la relación, el deseante y lo deseado, no pueden englobarse en una totalidad; al contrario, se absuelven. Esta condición de posibilidad para el Deseo es la condición de la imposibilidad para la totalidad (Peñalver, 2000: 56). El Deseo da cuenta del infinito puesto en mí: es Deseo de bondad de y hacia el otro y por ello es insaciable, pues la responsabilidad que adquiero con él es infinita. Y aunque permite dar cuenta de este infinito, no se puede de ninguna manera conocerlo, no se puede hablar de él ni actuar como si se lo comprendiese, pues ello implicaría englobarlo bajo la neutralidad del tercer término, sometimiento a la violencia de lo original. Este Deseo viene, por tanto, a un ser totalmente separado de la alteridad, que la desea sin que le falte nada, satisfecho en sí mismo; el Deseo de lo otro en su alteridad sólo puede darse desde un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida de la relación: ser lo mismo absolutamente, tener la identidad como contenido. Este término es el yo descrito en términos ontológicos, y es condición necesaria para la pro-

ducción de lo infinito; sin embargo, esta «condición» está, al mismo tiempo, «condicionada» también por el infinito mismo, frente al cual el yo no puede sino mantener una distancia infranqueable. Lo infinito no se conoce, *se desea*, porque desborda al que lo piensa. El deseo mide al infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el deseo es rostro (Levinas, 1980: 6). La metafísica, la trascendencia, se reconocen en el Deseo, «la obra del intelecto que aspira a la exterioridad» (Levinas, 1980: 54), que no se mueve en el conocimiento objetivo, sino en el discurso como instancia que no permite la totalización.

El Deseo, la llamada a la responsabilidad que se experimenta como tendencia irrefrenable a la bondad —jamás como una elección voluntaria—, cumple nuevamente la función de *ratio cognoscendi*, manteniendo los mismos reparos que en el caso de la náusea: nuevamente el movimiento de la intencionalidad es suspendido, pues el otro se representa como totalmente ajeno, in-objetivable, in-constituible, por presentarse diacrónicamente. El otro es mi infinito, y al presentarse frente a mí, torna mi sensibilidad en extrema vulnerabilidad, afectándome invirtiendo el movimiento de la conciencia. Concretamente el Deseo implica, como presencia frente a un rostro, poder hacer regalos a otro, una incapacidad de abordar al otro con las manos vacías (Levinas, 1980: 21). La bondad debe describirse en términos de tendencia afectiva, pues sólo puede dar aquel que tiene un cuerpo, aquel que ya encarnado, posicionado en la existencia, puede desligarse de aquello que lo alimenta. Y está marcada por una aguda experiencia de lo humano, la que señala la permanente posibilidad de miseria, la amenaza del mundo de la necesidad sobre la libertad.

«La dimensión de la metafísica que abre el Deseo de lo invisible se articula en una subjetividad inscrita a su vez en una sociedad y una historia cuya trama es la necesidad, el hambre, y la tentación permanente de una traición a la humanidad del hombre» (Peñalver, 2000: 56).

El Deseo es así manifestación de la idea de infinito puesta en mí, un sentimiento que tiene como contraparte la revelación directa del otro como rostro, a través de su lenguaje pre-original. Es en esta revelación, en esta expresión que constituye el momento original de la significación, que la sensibilidad en tanto pasividad liberada de su actividad intencional puede «recibir» al otro, acogerlo en su siempre sorpresivo advenimiento. Este movimiento de afección desde lo Otro hacia el Yo Levinas lo llamará *mala conciencia*, en atención a la tesis husserliana de la sensibilidad, pero reparando en las notas intelectualistas de la palabra conciencia (pues, al no ser intencional, es dudoso seguir llamándola «conciencia»). Esta mala conciencia, o conciencia prerreflexiva no intencional, es aquella que se mueve centrípetamente desde lo Otro hacia el Mismo, como añadida o concomitando con el movimiento intencional (Levinas, 2001: 171). Ésta se da como un retroceso de la identidad ante su propia afirmación, dada en cada proceso intencional de la conciencia. Esto significa que, ante el rostro del otro, la intencionalidad que me permite percibirlo como forma plástica —como fenómeno— está acompañada a su vez de un momento de repliegue de la actividad del yo, dado por la especial mane-

ra en que la alteridad me afecta en su diacronía. Por esta diacronía de la experiencia del otro, el yo *es* sin atreverse a ser, se torna *ser-sin-insistencia*, pura pasividad (Levinas, 2001: 173). Es la forma prerreflexiva que permanece tras cada momento de identificación del yo, como la constante inquietud ante la insistencia de ese retorno a sí, y por ello Levinas la describe como una cierta timidez, como un momento de falta de audacia para afirmarse en el ser. Este momento de timidez también va acompañado con un cierto temor que produce la revelación del rostro, temor a que mi-lugar-en-el-mundo implique una usurpación del lugar del otro, violencia (Levinas, 2001: 173). Es en este momento sensitivo frente al rostro que se da el cuestionamiento de la libertad del yo, que me obliga a hacerme responsable y a justificar mi propia presencia en el mundo: es un estar-en-cuestión que se sobrepone al estar-en-el-mundo de la existencia (Levinas, 2001: 174). La mala conciencia, como momento de revelación del otro en el que es posible la substitución del Otro por el Mismo, provoca una inquietud en el yo, lo remece y lo cuestiona allí en lo de sí. El Deseo es el reverso de esta mala conciencia, un sentimiento que en lugar de ponerme en cuestión me *obliga* a responder al otro, que me ha cuestionado ya y espera mi respuesta. El Deseo como «sentimiento moral» —no intencional— es el instante siempre presente en que respondo, en que hago el bien al otro, porque su alteridad me atrae. El Deseo, como deseo de bondad es provocado en mí por el otro gracias a la mala conciencia que su presencia supone, y da cuenta de esa presencia del otro en mí, pero no del otro en sí mismo, por ser infinito. Es, por tanto, una *heteroafección en sentido fuerte*, momento afectivo que no da cuenta de la propia identidad del yo afectado, como ocurre en todas las demás modalidades del sentimiento; cuando siento al otro no *me* siento al mismo tiempo, lo siento a él en un sentir ajeno a todo interés de la conciencia. Por ello, el Deseo no me arrastra hacia una comprensión existencial que desencadenaría un largo camino de elección de posibilidades. El Deseo no me hace elegir —auténtica o inauténticamente— el bien, sino que me obliga, simplemente, a *ser para el otro*, sin razón y a mi pesar.

CONCLUSIÓN

Recapitulando, podemos reconocer tres estadios afectivos: 1) Afección objetiva o gnoseológica, cuando un objeto exterior me afecta. Aquí, la sensibilidad da cuenta del objeto a la vez que de sí misma, como un yo que siente lo sentido. Es el *cogito* en plena actividad, una heteroafección que es al mismo tiempo autoafección; 2) Afección ontológica, donde el objeto afectante no es exterior al yo que lo siente, pues es su misma existencia desnuda; es el existente afectándose a sí mismo. Esto permite dar cuenta de la condición ontológica del sujeto, por lo que es autoafección por antonomasia, y 3) Afección ética, donde el objeto es *absolutamente* exterior, de tal modo que la intencionalidad se invierte y el movimiento identificante del yo queda suspendido. No podemos hablar aún de actividad de un *cogito*, ya que nos movemos en un nivel pre-original, más acá del ser. Esta afección, esta mala conciencia que se manifiesta como Deseo insa-

ciable del otro, es heteroafcción por antonomasia, donde sentimos la presencia del rostro, pero sin poder comprenderla como idea de infinito puesta en mí ni, menos, en su propia alteridad.

Todo este análisis de la afectividad, mediante el cual podemos hablar del descalce o dislocación que se produce en el ser ante la expresión diacrónica del rostro del otro, es absolutamente necesario para entender la nueva forma de concebir la subjetividad que propone Levinas. En efecto, el estudio de la afectividad en Levinas se desarrolla como reflexión fenomenológica que permite el acercamiento hacia una subjetividad ética, como una alteración en el mismo, como uno-para-el-otro. Sin esta reflexión, toda la tesis ética de Levinas carecería de sustento propiamente filosófico, transformándose en un pensamiento místico o teológico.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR LÓPEZ, J. M. (1998): «La pasividad como condición de la ética», en *Anthropos*, núm. 178, enero-febrero.
- BENSUSSAN, G. (2008): *Ethique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg: La Phocide.
- CHRÉTIEN, J.-L. (1996): *De la fatigue*, Collection Philosophie, Paris.
- CRITCHLEY, S. (1999): «Post-deconstructive subjectivity», en *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and contemporary french thought*, London-New York: Verso.
- DERRIDA, J. (1967): «Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d' Emmanuel Levinas», en *L'écriture at la différence*, Paris: Editions du Seuil.
- DIDIER, F. (2003): «Dramatique des phénomènes», en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 4.
- DOMÍNGUEZ REY, A. (1997): *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas*, Eros, Gnosis, Póesis, Madrid: Trotta.
- FERON, E. (1992): *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- HEIDEGGER, M. (1959): *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires: Nova.
- (1974): *La esencia del fundamento*, Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1997): *Ser y tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria. Traducción de J. E. Rivera.
- (2006): *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza.
- HERRERO, F. J. (2005): *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- LEAHY, D. G. (1998): *The originality of Levinas: pre-originally categorizing de Ego*. Conferencia dictada en el Twentieth World Congress of Philosophy, in Boston, Massachusetts. En *Paideia Archive*: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContLeah.htm>.
- LEVINAS, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme. Traducción de Antonio Pintor-Ramos.
- (1980): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- (1993): *El tiempo y el otro*, Madrid: Paidós. Traducción de José Luis Prado Torío.
- (1999): *De l'évasion*, Madrid: Arena Libros. Traducción de Isidora Herrera.
- (2000a): *De la existencia al existente*, Madrid: Arena Libros. Traducción de Patricio Peñalver.
- (2000b): *Ética e infinito*, Madrid: La Balsa de la Medusa. Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
- (2001): *Entre nosotros*, Valencia: Pre-Textos. Traducción de José Luis Prado.

- LEVINAS, E. (2005): *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis. Traducción de Manuel E. Vásquez.
- MARION, J. L. (1993): «Notes sur le indifférence ontologique», en LEVINAS, E.: *L'ethique comme philosophie première*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- MERLEAU-PONTY, M. (1970): *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix Barral.
- MUÑOZ, E. (2007): «Emmanuel Levinas y la solidaridad en cuestión», en FIGUEROA, M. - MICHELINI, D. (eds.): *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Levinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- LLEWELYN, J. (1995): *The Genealogy of Ethics*, New York: Routledge.
- OLIVIER, P. (1983): «L'être et le temps chez Levinas. L'éthique comme philosophie première», en *Recherches de science religieuse*, núm. 71, pp. 337-380.
- PEÑALVER, P. (1980): «Ética y violencia», en *Pensamiento*, vol. 38.
- (2000): *Argumento de alteridad*, Madrid: Caparrós.
- ROLLAND, J. (1999): *Salir del ser por una nueva vía*. Introducción a la edición castellana de *De la evasión*.
- SUCASAS PEÓN, A. J. (1998): «La subjetivación: hipóstasis y gozo», en *Anthropos*, núm. 176, enero-febrero.
- STRASSER, S. (1977): «Antiphenomenologie et phenomenologie dans la philosophie de Emmanuel Levinas», en *Revue philosophique de Louvain*, núm. 25.
- VATTIMO, G. (1996): *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.

Pontificia Universidad Católica de Chile
campos.valeria@gamil.com

VALERIA CAMPOS SALVATIERRA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

