

# Del sentido que viene. En torno a la génesis del mundo en Lévinas

---

## From the Sense that Comes. On the Genesis of the World in Lévinas

Sergio González Araneda  
Universidad de Chile, Chile  
gonzalezaraneda@gmail.com

Fecha de recepción: 16/09/2022 • Fecha de aceptación: 25/11/2022

### *Resumen*

Nos proponemos revisar la estructura *mundo* en el pensamiento de Lévinas, tomando como punto de partida el motivo ético que animó su fenomenología desde un comienzo. Para esto, establecemos un puente entre el *Decir*, en tanto categoría sonora del advenimiento del Otro, y el desplazamiento del centro egológico supuesto en toda filosofía de la conciencia. A partir de esto, el sentido del mundo responderá a la relación próxima del llamado del Otro y, por lo tanto, mostraremos la forma en que el mundo encuentra en la responsabilidad su correlato de sentido.

*Palabras claves:* Autrui, decir, mundo, proximidad, sentido.

### *Abstract*

We propose to review the *world* structure in Lévinas' thought, taking as a starting point the ethical motive that animated his phenomenology from the beginning. For this, we establish a bridge between *Saying*, as a sound category of the advent of the Other, and the displacement of the egological center assumed in all philosophy of consciousness. From this, the sense of the world will respond to the proximate relation of the call of the Other and, therefore, we will illustrate the way in which the world finds in responsibility its correlate of sense.

*Keywords:* Autrui, proximity, saying, sense, world.

---

En la entrevista intitulada “Antlitz und erste Gewalt”, publicada en 1987 en *Spuren*, e incluida en su traducción al castellano en *La huella del otro*, Lévinas entrega una precisa definición del fundamento, método y objetivo que dan forma y contenido a su filosofía. Allí podemos leer: “mi fenomenología no trata acerca de la subjetividad trascendental, sino que nombra su salida hacia la exterioridad a partir del análisis del rostro” (2000: 108).

En estas breves palabras, Lévinas pone de manifiesto serias consecuencias tanto teóricas como metodológicas respecto de la operación fenomenológica. Quizás el punto más fundamental es su distanciamiento respecto de la estructura de la subjetividad trascendental, dado que esta estructura, para Husserl, no solo es garante de las reducciones eidética y trascendental, sino porque es el suelo donde descansa todo sentido sedimentado históricamente. En otras palabras, la renuncia a la subjetividad trascendental, o más precisamente, su exteriorización, implica, por un lado, un desplazamiento en el *punto focal* de la fenomenología y, por otro, una reconsideración sobre la operatividad y método a partir del cual existe un mundo con sentido.

Efectivamente, la fenomenología levinasiana no inicia desde la herramienta metódica de la ἐποχή, no suspende la validez del mundo de la vida corriente para alcanzar una capa de sentido eidético en él. Antes que esto, Lévinas se interesa por repensar la cuestión ética implicada en la relación entre el sujeto y el Otro, entre la estructura egológica y el rostro del Otro; relación siempre supuesta, mas no problematizada, en las reflexiones acerca del sentido del mundo.

En este contexto, lo que aquí nos interesa es pensar un aspecto fundamental en la fenomenología levinasiana, a saber: cómo y desde dónde surge el sentido del mundo a la luz de la *relación no tematizante* entre el Yo y el Otro. Esta particular relación, como veremos, interrumpe la captación, representación y coincidencia del *Otro trascendente*, por lo que debe ser entendida como un esfuerzo que coloca al

centro la excepcionalidad del Otro, y no una estructura trascendental que el Yo apercibe en el Yo corporal del Otro.<sup>1</sup>

Ahora la fenomenología debe asumir al Otro en su excepción, a partir de aquello que no es contenido, por lo tanto, que ni es captable, ni tematizable. Para lograr esto, es preciso suprimir cada una de las conceptualizaciones bajo las cuales nos *aparecería el Otro*, para, en su lugar, poner al Otro en tanto que sí mismo, trascendencia indicativa de sí, *presencia* que se anuncia, en clave levinasiana, como *primer venido*.

Tomando distancia del aparataje teórico-conceptual para pensar la relación con el Otro, Lévinas partirá desde la cuestión sonora, esto es, el Otro a partir de su capacidad de interrogarme sonoramente. En otras palabras, para Lévinas la relación con el Otro se da en tanto este Otro me habla, me solicita y obliga. Por lo tanto, es Otro radicalmente trascendente, *más allá* de mí y de mis representaciones intencionales, Otro propiamente Otro. Al respecto, leemos en *Totalité et Infini* (1961): “El ser que me habla y al cual respondo o interrogo, no se me ofrece, no se *dona* de modo que pueda asumir esta manifestación, encasillarla a la medida de mi interioridad y recibirla como venida de mí mismo” (1990: 328).

1 Nos referimos a la crítica de Lévinas a la teoría de la empatía en Husserl, para quien el cuerpo propio es medio de captación no solo del cuerpo del Otro, sino también de la apercepción de una estructura trascendental que lo dota como sintiente, anímico, pensante, etc. En el curso del semestre de invierno de 1910-1911, intitulado *Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl entrega una aproximación metodológica entorno a la empatía como captación intencional: “Cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente también en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente al cuerpo «propio» como cuerpos ajenos, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde [...] un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira esos cuerpos como «portadores» de sujetos-yo, pero no «ve» los yoes ajenos en el mismo sentido en que se ve o encuentra a sí mismo en su propia experiencia. Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de la «empatía» [*Einfühlung*] y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajeno que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios) (2020: 83).

Ahora bien, el “hablar” del Otro, para Lévinas, se enuncia en un *Decir* originario, propio de la existencia del Otro trascendente, un *Decir* que no agota su sentido en ser acto de habla, ni significado de un contenido determinado que es pronunciado por el Otro. Más fundamental y radical, la constatación de que el Otro me habla, esto es, el *Decir del Otro*, es indicativo de que la figura Yo-Otro se presenta como una relación compuesta por partes siempre distanciadas, siempre próximas entre sí, y no reunidas bajo el ser consciente de uno u otro.

Por lo anterior, el *Decir* evita que el Otro se disuelva en el Yo. Como ha escrito acertadamente Waldenfels, el “Decir significa para Lévinas *hablar a(l) otro* [...] Este hablar incluye un dar, ofrecer y responder, y no solo un hablar al otro, sino también *para el otro*: «decir» significa «avaluar al otro»” (2005: 157). Así, el *Decir* implica una trascendencia, un desborde de la mismidad en virtud del contacto con el Otro, siempre, como hemos señalado, desde una relación no tematizante.

El análisis levinasiano de la sonoridad descansa en esta especial trascendencia, donde el Otro rehúye de la captación en el mismo instante en que sonoramente existe. El sonido es estruendo, señala Lévinas, o “por decirlo de una manera que hace que resalte más su carácter social, el sonido es escándalo” (2015: 67). Si nos detenemos en este punto, advertimos que la cuestión del sonido comporta una profunda preocupación ética. Esto, dado que este sonido o este *Decir* remite en todo instante al Otro, antes de ser mero contenido acústico o estructura lógica percibidas en el Yo. Por lo que el *Decir*, la palabra pronunciada, posee un carácter social y ético —es alguien quien habla y alguien quien escucha—, al contrario del silencio, experiencia que, anulando el decir del Otro, remite siempre a la quietud y soledad del sí mismo.<sup>2</sup>

2 En *Parole et Silence* (1948) Lévinas ha profundizado en la cuestión del lenguaje y el silencio, poniendo de relieve la exterioridad que supone el lenguaje, en tanto palabra que *se habla* y que, por lo tanto, siempre alude a la alteridad. Desde esta tensión, Lévinas llega a lo que denominará *fenomenología del sonido*, como puesta en marcha del lenguaje pre-teórico que abre el horizonte del mundo.

A partir de estos análisis A. L. Messina ha investigado recientemente la relación entre

En este contexto, el análisis fenomenológico acerca del Otro conduce a sostener que nuestra apertura existencial, mundanal, vital y práctica no surge desde el polo egológico, dado que en la relación con el Otro no dono sentido ni capto un fenómeno representable intencionalmente. En la relación con el Otro, según el esquema de la sonoridad y el *Decir*, mi individualidad subjetiva es desplazada y abierta en la medida en que el Otro se dirige a mí, en la medida en que oigo al Otro (Lévinas, 2015: 66). Con el Decir, por lo tanto, “el sujeto clásico, que opera como fuente o portador de discursos y de acciones, pierde su lugar central, en tanto se reinstala en una «dramática intriga de responsabilidad»” (Waldenfels, 2005: 158).

La fenomenología levinasiana, que inicia de la preocupación por la “salida hacia la exterioridad a partir del análisis del rostro”, deja en suspenso la primacía del ego en la captación del sentido del mundo. En estricto rigor, Lévinas suspende la actividad intencional del ego en el proceso de constitución del mundo, dando paso a un proceso de pasividad radical, donde el sentido del mundo *viene*, en este análisis, del oír el llamado del Otro, y no *va* desde la conciencia intencional del ego.

De hecho, “el sonido [escribe Lévinas] es la gloria del acontecimiento otro: lo misterioso del ser en cuanto otro” (2015: 68). El sonido y el *Decir* poseen la característica esencial de referir siempre a una alteridad trascendente, a un “fuera de uno mismo”. Una vez más, el primado de la fenomenología levinasiana es la cuestión ética, en tanto suelo desde donde no solo entro en contacto con Otro responsablemente, sino que, además, este entrar en contacto, esta relación no tematizante funda todo sentido en el mundo. La importancia de este punto radica en que el sentido mundanal se abre desde y por el Otro, desde su genuino *Decir*.

Lévinas y Derrida en una clave política a partir, justamente, de una violencia implícita en el silencio. Léase especialmente su trabajo titulado “Crítica y deconstrucción, o cómo la violencia está en cuestión. Lévinas y Derrida frente a (y dentro de) la violencia del silencio” (2022). En un registro distinto al de L. Messina, el tema del silencio es materia de estudio desde el cruce entre ética y filosofía de la medicina, tal como la ha estudiado D. Legrand en “Rien du tout. Un silence clinique entre Merleau-Ponty, Lévinas et Maldiney” (2021).

Debemos señalar, a propósito de esto, que el *Decir* del Otro no es una expresión de su pensamiento, sino la condición del intento de comunicación. Precisamente el hablar no es solo “decir algo”, es exponerse al otro. Lejos de ser una puesta en palabra del mundo, el lenguaje para Lévinas es un dirigirse a otro, un apelar. Al respecto Poirié ha escrito:

Toda palabra verdadera es una súplica: es la plegaria como palabra. El lenguaje no es ni una experiencia ni un medio de conocimiento de otro, sino el lugar del Reencuentro con el Otro, con lo extraño y lo desconocido del Otro (2009: 22-23).

Efectivamente, tal como apunta Poirié, el lenguaje, para Lévinas, antes de ser sistema de signos, valores lingüísticos o función apofántica, es el medio por el cual el Otro viene a desplazar el centro egológico. En este sentido, el lenguaje es incluso anterior a la *intención comunicativa*, pues no es mensaje a la espera de ser descifrado, sino desplazamiento del centro egológico como resultado de un simple encuentro con el Otro. Lévinas se pregunta, por lo tanto, la función que le compete al Decir, a la sonoridad que fenomenológicamente es indicación de su propia exposición:

¿Por qué es necesario ese Decir? Este Decir se formula como *heme aquí*, formulando el acusativo del sujeto que no supone ningún nominativo. Hay, pues, una pasividad en este Decir, cuando el Decir parece un acto y un desmentido a la pasividad del sujeto [...] En otras palabras, *¿qué significa el lenguaje como Decir?* (2005: 227).

Ante la interrogante que plantea Lévinas, respondemos: el lenguaje como Decir no significa otra cosa que la aperturidad de sentido que comporta el Otro, *la responsabilidad ética que desencadena el oír subjetivo del Decir del Otro*. Aún más, la operatividad del “lenguaje como Decir” o, mejor aún, el oír como desplazamiento del centro egológico intencional de comprensión es índice de una cuestión

metodológicamente fundamental: el encuentro con el Otro propiciado por el Decir señala la *proximidad entre el Decir y el oír*.

Diremos junto a Lévinas: efectivamente ocurre que “el encuentro no es unión sino acercamiento —en una distancia— de dos discursos mezclándose y evitándose” (2009: 23). Para que se presente la dinámica entre el Decir y el oír, es necesario que, a la vez, exista proximidad entre ambas partes, una especie de espera entre el que está y el que viene. El primero, a modo de estructura egológica suspendida en sí misma; el segundo, *otredad* disonante que abre, espacializa y mundaniza al primero en tanto se *acerca*, se *aproxima*.

“Se trata [sostiene Lévinas] de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cualquier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y se podría llamar humanidad, subjetividad o *sí mismo*” (2004: 78). De este modo, la proximidad que pone en evidencia el Decir del Otro confirma el interés de Lévinas por pensar la fenomenología desde la exteriorización de la subjetividad, en contacto con el venir del Otro y la intrínseca responsabilidad que esto conlleva.

La proximidad que se juega en el Decir, en el contacto de la alteridad sonora, se ejecuta invirtiendo la estructura de la intencionalidad fenomenológica. Yo me expongo al mundo no desde una intención que mienta sentidos, sino como resultado de una pasividad cuyo correlato es el Decir del Otro, su acercamiento y su existir próximo. El sentido, por tanto, no es sino la *exposición* del mismo-para-el-otro. Al respecto, encontramos en *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence* (1974) una importante reflexión sobre el desplazamiento egológico a propósito de la proximidad del Otro:

En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no morando ya más, sin pisar ningún suelo. El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición [*exposition*] de una piel puesta como desnuda (2004: 83).

Notemos en este punto que, al momento en que Lévinas decide por un lenguaje pre-teórico y anterior a valores de verdad como medio de exposición de la relación ética no tematizante, lo que ha descubierto no es otra cosa que el fundamento mismo de todo cuanto es. Este fundamento, para Lévinas, se aleja de la concepción tradicional de la ontología, donde el Ser descansa sobre sí mismo, habitando, instrumentalizando y donando sentido y significación sobre el mundo desde su estar-ahí.<sup>3</sup>

La crítica de Lévinas apunta directamente a la fórmula del «*Il y a*», es decir, a la concepción donde el sentido del mundo descansa en el existir de un ser que, desde su lugar anónimo y privilegiado, *va hacia el mundo* que se le ofrece. Por el contrario, el Decir del Otro es índice de una llegada, un *desajuste del centro egológico*, diremos, es desplazamiento que abre el Otro en tanto acercamiento como próximo. De este modo, lo descubierto por Lévinas es la justa inversión del «*Il y a*», dado que, ahora, el sentido no tiene lugar más que en la forma de proximidad entre el Decir y el oír. Por lo tanto, debemos comprender que el “decir precede al lenguaje que comunica proposiciones y mensajes: es signo dado de uno a otro sobre la proximidad en virtud de la proximidad [...] signo dado de No-Lugar a No-Lugar” (Lévinas, 1967: 231).

La inversión de la fórmula del «*Il y a*» desde la dinámica entre el Decir y el oír o, mejor aún, desde la relación no tematizante de la proximidad, comporta una radical crítica hacia la concepción de mundo. Desde el «*Il y a*» la subjetividad habita un lugar siempre dado, siempre supuesto en la presencia del ser-ahí. El «*Il y a*» es centro y apertura del mundo. Contrario a esto, Lévinas advierte que la subjetividad misma se pone en entredicho al no ser dada en término

3 Existe una evidente referencia al planteamiento heideggeriano del *Dasein*, a la estructura del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), en tanto supone un lugar privilegiado del sujeto como ente excepcional, que habita un mundo pre-dado. El cuestionamiento levinasiano apunta directamente al primado ontológico en el planteamiento de Heidegger, cuestión que impediría la apertura intersubjetiva que puebla el mundo circundante (ver Gutiérrez, 2012).



de «*Il y a*»; no hay un *ahí* donde el ser *esté*. De hecho, es relación de No-Lugar a No-Lugar en tanto el Otro trascendente, que está fuera de mí, a distancia tanto como yo de él, viene a movilizar y abrir un mundo con su venida.

En estricto rigor, el Yo es No-Lugar no porque no posea existencia, sino porque su *lugar* es designado solamente en la relación no tematizante con el Otro, con la llegada del Otro que, desplazándolo, le otorga lugar, distancia próxima y, por lo tanto, aperturidad mundanal. Consecuentemente, esta “llegada del Otro” se da en su Decir, en la trascendencia que supone su hablar:

Esta situación en la que el sujeto se refiere a otro en su presente, conservando a la vez su propio misterio, y en la que anticipa al otro sin poder sobre él, es la palabra, el hablar. La palabra instaaura el orden intersubjetivo en el presente (2015: 77).

La palabra del Otro trascendente es, precisamente, lo que mundaniza al Yo. Por lo que “mi hablar comienza en otro lugar, fuera de mí mismo” (Waldenfels, 2005: 162), comienza en la pasividad que supone la aproximación del Otro. La radicalidad del análisis levinasiano descansa en este punto, en que el No-Lugar es pasividad radical del Yo ante la venida del Otro. La “salida hacia la exterioridad” que le preocupa a Lévinas encuentra un *método* en la cuestión del lenguaje, específicamente en su esencia trascendente y siempre referente al “Otro externo”. Para Lévinas, por lo tanto, “el lenguaje es la posibilidad para un ser de aparecer desde fuera; para una razón, de ser tú, de presentarse como rostro – tentación e imposibilidad del asesinato” (2015: 69).

A partir de su preocupación ética, la fenomenología levinasiana evita caer en cualquier tipo de tendencia solipsista. De hecho, renunciar a la estructura de la subjetividad trascendental como garante de sentido, representaría un origen distinto en torno a la constitución y génesis de este. Para Lévinas la posibilidad del sentido no está inserta en el vivenciar sintético de una conciencia intencional, sino en la distancia implícita del acercamiento del Otro. La proximidad, dicho de otra forma, es mecanismo por el cual el Otro *me es siempre*

*Otro, así como yo Otro de él*, a la vez que constitución de sentido siempre externo, excepcional y des-centrado respecto del Yo. Lévinas lo expresa con las siguientes palabras:

La proximidad no es un estado, un reposo, sino que, precisamente es inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo que perturba la calma de la no-localización del ser que se torna reposo en un lugar; por tanto, siempre proximidad de un modo insuficiente, como un abrazo [*étreinte*] (2004: 131).

Advirtamos un aspecto que resalta en las palabras de Lévinas. Si la cuestión proxémica con el Otro, su acercamiento, es “inquietud”, se debe a que esencialmente no hay quietud inicial. El Yo no existe en un estado estático, suspendido de alteraciones mundanales, vuelto sobre sí mismo como siendo-ahí. Por el contrario, solamente hay Yo en la medida en que se abre en el mundo, que, a su vez, jamás es supuesto como estructura ontológica, sino que se da éticamente como abertura propiciada por el Otro. Entonces, la “inquietud” de la proximidad no es sino la imposibilidad de capturar a este Otro próximo, que viene sin más, anárquicamente significándose a sí mismo.<sup>4</sup>

Este último punto resulta clave para la fenomenología levinasiana, puesto que el Otro jamás se *presenta*, en el sentido técnico del concepto, esto es, como manifestación captable y sujeta a re-presentarse en tanto que vivencia intencional. El Otro, en su acercamiento, no es presencia, sino puro Decir anterior a la conciencia egológica.

4 Al respecto, Bernet señala que esta forma de exponer la excepcionalidad del Otro es, precisamente, el momento de distanciamiento entre Lévinas y las filosofías de la alteridad de talante ontológico. En “Lévinas et l’ombre de Heidegger” señala: “Mi responsabilidad ética por el otro no tiene un origen asignable, trasciende todo orden establecido y, por tanto, sólo puede ser una cuestión de régimen «anárquico». En otras palabras, el Infinito del que el Rostro del Otro lleva su «huella» comporta una demanda que interrumpe y suspende cualquier orden preestablecido y que priva mi respuesta obediente de toda garantía ontológica. No queda nada donde descargar mi infinita responsabilidad por el Otro, ningún orden ontológico, ningún *amor fati*, ningún recurso conmovedor a la tragedia de la vida humana. Donde reina la no reciprocidad ética, no existen circunstancias atenuantes ni compensación de agravios” (2002: 791).

En efecto, para Lévinas la exposición del Otro escapa a la fenomenalidad del fenómeno, puesto que su *exposición no es manifestación*, al contrario, “es «relación» *inmediata* que permite salir de la interioridad” (Schnell, 2010: 89). En *Humanisme de l'autre homme* (1972), desde la problemática del rostro, el filósofo lituano se refiere a la exposición del Otro que *mundaniza* en su hablar:

Su presencia [de *Autrui*] consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura. La visitación del rostro no es pues el descubrir de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo. Está desnudado de su propia imagen (1987: 51).

La cuestión del sentido del mundo, consecuentemente, no se presenta como conocimiento subjetivo, ni como instrumentalización de un medio, ni como estructura supuesta en la experiencia particular de la percepción. El mundo y el sentido que recae en él responde al desplazamiento de mi centro ante la llegada del Otro. La génesis del mundo, entonces, tiene como condición un previo No-Lugar del Yo, que no habita hasta el acontecimiento del oír el Decir del Otro. Desde allí se abre el horizonte del No-Lugar del Yo, para *distanciarlo en el mundo que comporta su relación no tematizante de la venida del Otro*. El sentido viene, por tanto, desde la “visitación y venida que desarregla [*dérange*] la inmanencia” (Lévinas, 1987: 63).

Que el sentido *venga* de la relación de No-Lugares entre el Yo y el Otro profundiza la esencia no tematizante de la *exposición* del Otro. Esto se debe a que la exposición no surge desde un suelo compartido, co-habitado y contemporáneo que envuelva la relación entre el Yo y el Otro. La exteriorización que le interesa a Lévinas no es

un ejercicio donde los próximos se depositan en un mundo previo.<sup>5</sup> Ello supondría la correspondencia entre la venida del Otro y el Yo que lo recibe, es decir, reducción del Otro a un aparecer sincrónico respecto del Yo.

De allí que Lévinas muestre la venida del Otro como permanente *desplazamiento*, a la manera de llegada, un Decir que obliga el desajuste del centro egológico. Por esto mismo es que el Otro es excepción y an-árquico, porque su No-Lugar no es sino imposibilidad de predeterminación: “La significación en tanto que proximidad es, de este modo, el nacimiento latente del sujeto. Nacimiento latente porque, precisamente, está más acá del origen, más acá de la iniciativa, más acá de un presente designable y asumible” (2004: 218-219).

No hay contemporaneidad sincronizante en la génesis del sentido del mundo, puesto que no hay subjetividad previa al encuentro con el Otro.<sup>6</sup> Lévinas va a insistir en que la cuestión fenomenológica del sentido jamás se define por una presencia mentada bajo la figura noético-noemática, sino por su nacimiento latente que, implícito en la proximidad del Otro, se abre como escucha del Decir del Otro. En otras palabras, el sentido es constituido en la medida en que el mundo responde a exterioridad, separación y diacronía.

5 Pensamos en el Sartre de *La Transcendencia de l'Ego* (1936), cuando señala que: “el ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del otro” (2003: 93). Sartre no da por supuesta la estructura mundo, pero sí lo define como coextensivo al Ego en el momento en que el cogito pre-reflexivo, que es autoconciencia no-posicional, se hace conciencia tética, es decir, se pone (en el mundo), se trasciende y se constituye como conciencia de sí. Como consecuencia, el contacto con el Otro se mantiene como trascendencia del cogito pre-reflexivo, es decir, como trascendencia del Ego mismo, que asume el compromiso de la responsabilidad.

6 Metodológicamente este punto es crucial, dado que permite comprender la constitución subjetiva desde un punto distinto al de las categorías o límites de conocimiento, a la vez que lo distancia de la ontología. Ahora, el sujeto, la forma en que se relaciona y su propia libertad se han puesto en cuestionamiento, tal como lo afirma Liviana Messina en *La anarquía de la paz*, afirmando que “la primacía de la ética o de la relación con Autrui le permite a Lévinas elaborar una noción de libertad que ya no depende de una metafísica del sujeto. Mientras que la ética se produce como lo que *perturba* al sí mismo en lo que lo *ordena* en sistemas (y entonces lo subyuga), la libertad reside en la liberación del sujeto frente a lo que lo mantiene ligado, ordenado según un sistema” (2021: 17).

En una fórmula precisa, Lévinas escribe que “la conciencia llega siempre retrasada a la cita con el próximo [*prochain*]” (1967: 229). Y es que la conciencia es impotente para “conocer” al Otro porque este, el próximo que es excepción, no aguarda ser iluminado para mostrarse como fenómeno manifiesto o como tema susceptible a una donación de sentido. El próximo, en su exterioridad, es *Decir genuino* que desborda un origen rastreable: el Otro es venida anárquica.

### *Responsabilidad: correlato del mundo*

Es claro que la cuestión del sentido del mundo, para Lévinas, des-  
punta el complejo intencional fenomenológico del *ego cogito cogita-  
tum*. Donde el sentido es mentado como materia pasiva o contenido  
*hylético* de conciencia, propio de una subjetividad intencional. Esta  
vez, el sentido no es materia pasiva ni síntesis pasiva que mienta un  
contenido eidético trascendental. El sentido es pasividad radical que  
suspende cualquier contenido hylético, para constituirse como cua-  
lidad propia de la exposición no tematizante del (y ante) Otro.

En este contexto, la pasividad radical constituyente de sentido  
se despliega mediante una *fenomenología del Decir del Otro*, *fenomeno-  
logía del sonido* que, lejos de establecerse como *noema sonoro* de una  
mención intencional noética, es puro desplazamiento y aperturidad  
desde un horizonte primigeniamente intersubjetivo. Desde este aná-  
lisis, la fenomenología tiene su primer movimiento en el Otro, en la  
exterioridad que responsabiliza y mundaniza. Lévinas es claro al res-  
pecto: “Estoy en contra de la interioridad, pues interioridad significa  
que todo puede ser absorbido, contenido. Exterioridad —deja sitio  
a la interioridad— separación” (2013: 214).

La pasividad que caracteriza la fenomenología levinasiana, por  
lo tanto, es un llamado atento a la interioridad supuesta en las fi-  
losofías de talante subjetivista. Detengámonos en esto. No ocurre  
que Lévinas rechace la existencia de un centro subjetivo propio del  
Yo y el Otro. Más fundamental que esto, lo que interesa a Lévinas  
es mostrar que este centro no es original y anterior respecto a la  
relación entre el Yo y el Otro, sino que, es justamente esta relación

la que funda la subjetividad siempre responsable por el Otro. Como consecuencia de esto, la subjetividad que refiere Lévinas es, antes que conocimiento o intelección, responsabilidad ética en torno a la exposición del Otro.

De este modo, existe un entrelazamiento entre el “hablar del Otro” siempre próximo, la pasividad radical que resuena en la apertura del mundo y el primado ético de la intersubjetividad. Es más, el correlato propio del lenguaje es la ética en tanto “responsabilidad respecto a Otro. El lenguaje es una responsabilidad; la vuelta sobre sí mismo (repliegue en sí mismo) una escapatoria. Es imposible rescindir esta responsabilidad” (Lévinas, 2013: 216).

Si la ética es el correlato del lenguaje, entonces la responsabilidad es, necesariamente, correlato del mundo en la medida en que existe mundo solamente en la relación no tematizante con el Otro, es decir, en la excepcionalidad anárquica del próximo. El mundo, así, surge como exposición y distanciamiento, y no como una estructura implícita en el aparecer de los fenómenos, ni como grado cero de una “esfera primordial”. El mundo y su sentido, insiste Lévinas, “emanan del rostro del otro” (2000: 104).

Ahora bien, evidentemente la operatividad del mundo de cierto modo se encuentra implícita al momento en que las partes de la relación no tematizante entran en contacto y se exponen. Es decir, cuando el Otro “me habla”, lo hace a partir de una posibilidad material de habitar, de estar-ahí desde donde se enuncia, tanto como yo estoy-ahí al oír. La cuestión fundamental es que este *estar-ahí*, como hemos dicho, necesariamente se define como No-Lugar en tanto es hipótesis que supone una soledad primera del Yo.

Dicho de otro modo, suponer que el Yo tiene un mundo incluso anterior a la venida del Otro implica, por un lado, la cláusula del Yo sobre su propia soledad del «*Il y a*» anónimo y, por otro, la imposibilidad de la ética, en tanto el «*Il y a*» del Yo haría impotente la apertura que despliega la venida del Otro. Con esto, se pone en evidencia que la cuestión del mundo para Lévinas encuentra su génesis en el Otro, particularmente en el Decir del Otro que se anuncia como un externo, un extraño; el Otro como *extranjero que viene a mundanizarme*.

Antes del Otro no hay mundo, solo No-Lugar que debe ser entendido como hipótesis de pasividad radical. De allí la absoluta relevancia que tiene la fenomenología del sonido en el primado ético levinasiano, puesto que la sonoridad como cualidad de la exposición del Otro es, antes que todo, índice de contacto mundano. A propósito, en *La Séparation*, conferencia pronunciada en diciembre de 1957 en el Collège Philosophique, Lévinas afirma que “el mundo se ofrece a nosotros en la dispersión de seres y de objetos. Pero esta separación no es nunca radical. Los objetos dispersos aparecen juntos” (2015: 173).

Evidentemente, la separación es constatación de exterioridad del Otro y, por lo tanto, del mundo, que, en su despliegue práctico *se ofrece* como un “aparecer junto” de las cosas que lo componen. Es importante notar que el “aparecer junto” no tiene relación con una vuelta a un Yo puro, a una conciencia cuya actividad sintética consiste en unificar las experiencias que aprehende del mundo. El hecho que “los objetos dispersos aparecen juntos” indica un sentido mundano que, una vez más, es dado en la relación no tematizante con el Otro trascendente.

Por lo anterior, el mundo de la vida corriente posee un sentido a modo de “ida y vuelta en la que el hombre constituye al mundo al que, sin embargo, pertenece” (Lévinas, 1967: 133). El contacto ético que envuelve y da forma al espacio social, entonces, no encuentra su origen en una subjetividad autárquica que, producto de su actividad, toma conciencia de su responsabilidad, sino en la separación del Otro trascendente que es irrevocablemente responsabilidad. En torno a esta responsabilidad que impera como correlato del sentido del mundo, Lévinas señala que

El Otro habita el mundo mismo del que debe hablarme. Es su núcleo, su corazón, el huésped que me espera allí y me llama. Su presencia ya en el mundo me concierne y apunta a mí {y es buscada prolépticamente por mí}, aun cuando no me muestre su cara (2015: 232).

El mundo, finalmente, es sentido que adviene desde la responsabilidad que suscita la exposición, el contacto y la proximidad del Otro. De allí que, para Lévinas, la responsabilidad no es una toma de conciencia, no es un compromiso que asume el existente respecto a otra subjetividad.<sup>7</sup> Responsabilidad es el modo primero en que puede haber sentido y, por lo tanto, mundo de la vida corriente. El motivo fenomenológico levinasiano, por tanto, es la cuestión ética en tanto desarticula el primado intencional del ego, dando paso a una pasividad radical que, antes de cualquier constitución, escucha la excepcionalidad del Otro.

### *Reflexiones finales*

En el texto *La conciencia no intencional* (1983) podemos leer: “Mi «en el mundo» o mi «lugar al sol», mi hábitat, ¿no provienen de la usurpación del lugar que pertenece a otro hombre, de antemano oprimido y desposeído por mí?” (2001: 158). La cuestión del mundo devela, efectivamente, el carácter hiperbólico de la ética levinasiana, puesto que conduce a una reflexión cuyo centro no es ni el ego constituyente, ni sus capacidades adheridas a su existencia. La génesis del mundo, en estricto rigor, muestra que la estructura egológica no está-en-el-mundo, sino que está-en-cuestión en el mundo (Lévinas, 2001: 173).

El estar-en-cuestión coincide con el desplazamiento del Yo provocado por la exposición del (y ante) Otro. La ética levinasiana puesta como primado fenomenológico expresará fundamentalmente esta responsabilidad por el Otro que llega a ser una sustitución del Yo por el Otro. De este modo, la exteriorización y proximidad implícita en

7 Lévinas se mantiene crítico del planteamiento sartreano en torno a la responsabilidad en clave de compromiso que asume el cogito: “El uno para el otro no es la situación de una subjetividad comprometida. El compromiso supone siempre una conciencia teórica, pese a la facticidad y el ahí del *Dasein*. En el compromiso, la conciencia tiene la posibilidad de asumir todo lo que hay de pasivo en los límites de lo que se puede asumir. Es el eje del pensamiento de la libertad de Sartre, para quien es preciso asumir incluso lo que no se ha elegido, para quien se acaba por elegir incluso el nacimiento” (2005: 189).



la dinámica del Decir y el oír señala el *venir del sentido del mundo* por el Otro, a la vez que despliega la ética levinasiana como destitución del lugar céntrico egológico.

Sobre este aspecto se abre una temática fundamental para la fenomenología levinasiana y para la filosofía contemporánea: el estatus ético de nuestra relación con el Otro-animal. El desplazamiento del centro egológico, la cláusula de la filosofía de la conciencia permite a Lévinas plantear una ética ampliada, donde no es solo el ser humano quien se problematiza, sino toda existencia que tenga *rostro*, es decir, existencias expuestas al sufrimiento y a la posibilidad de expresarlo (Atterton, 2011). Por lo tanto, el primado ético de la fenomenología levinasiana desborda cualquier tipo de humanismo o antropocentrismo, ahora, la cuestión de la sonoridad devela una capa de sentido previo: la sensibilidad y afección de toda existencia vulnerable.

La distancia que toma Lévinas de la estructura de la subjetividad trascendental, como hemos señalado, evidencia el primado ético que recae sobre su investigación fenomenológica. Pero, del mismo modo, muestra un aspecto acerca del método levinasiano, puesto que, en tanto la ética es sentido abierto desde la irrepresentable excepcionalidad del Otro, su fenomenología no será constitución estática de sentido mundano. En Lévinas, por lo tanto, surge desde un primer momento la preocupación por una fenomenología genética, centrada en el horizonte de pasividad que permite comprender la afectividad subjetiva propia del Otro.

Reflexionar en torno a la génesis del mundo en el pensamiento de Lévinas conduce directamente a una crítica radical a la ontología y a la fenomenología estática, en tanto filosofías de la presencia, cuya operatividad se reduce a la aprehensión intencional de la fenomenalidad manifiesta en el mundo. Lévinas, contrariamente, intenta reflexionar desde una fenomenología de tipo genética, es decir, desde una constitución pasiva del sentido que *viene desde la horizonticidad* que envuelve la excepcionalidad del Otro. Para finalizar, resulta pertinente recordar las palabras de Schnell quien, refiriendo a la génesis pasiva del sentido en la fenomenología levinasiana, señala:

La enseñanza fundamental de la fenomenología levinasiana [...] es que la subjetividad trascendental, “constituyente” y supuestamente “transparente”, lejos de poseer una estructura o una base identitaria, se caracteriza más bien por una “brecha” irreductible e ineludible, de la que no es consciente. No significa la fuente, sino lo que surge de una *trascendencia radical*, que Lévinas asimila de manera profundamente original a una *alteridad*, a *autrui* (2010: 12).

### Referencias

- Atterton, P. (2011). “Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals”. En *Inquiry*, n. 54, pp. 633-649.
- Bernet, R. (2002). “Levinas et l’ombre de Heidegger”. En *Revue Philosophique De Louvain*, 100(4), pp. 786-793.
- Gutiérrez, C. (2012). “La filosofía *sin mundo* de Emmanuel Lévinas”. En *Revista de filosofía*, n. 68, pp. 103-114.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de C. Moreno y J. San Martín. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévinas, E. (1967). *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- (1987). *Humanisme de l’autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- (1990). *Totalité et infini*. Paris: Livre de Poche.
- (2000). *La huella del otro*. Traducción de E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero. México: Taurus.
- (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traducción de J. L. Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*. Paris: Livre de Poche.
- (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducción de M. L. Rodríguez. Madrid: Cátedra.
- (2013). *Escritos inéditos 1*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Trotta.
- (2015). *Escritos inéditos 2*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Trotta.

- Lévinas, E. y Poirié, F. (2009). *Emmanuel Lévinas: Ensayo y conversaciones*. Traducción de M. Lancho. Madrid: Arena libros.
- Legrand, D. (2021). "Rien du tout. Un silence clinique entre Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas et Henri Maldiney". En *Klesis, Revue philosophique*, n. 51, pp. 1-18.
- Liviana Messina, A. (2021). *La anarquía de la paz. Lévinas y la filosofía política*. Traducción de F. Alarcón. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- (2022). "Crítica y deconstrucción, o cómo la violencia está en cuestión. Lévinas y Derrida frente a (y dentro de) la violencia del silencio". En *Kriterion*, n. 152, pp. 471-490.
- Sartre, J.-P. (2003). *La transcendence de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.
- Schnell, A. (2010). *En face de l'extériorité: Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin.
- Waldenfels, B. (2005). "El decir y lo dicho en Emmanuel Lévinas". Traducción de I. Viedma. En *Revista de Filosofía*, n. 61, pp. 153-167.