

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/307167571>

# Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas

Chapter · July 2014

---

CITATIONS  
0

READS  
365

1 author:



[Ricardo Gibu](#)

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

19 PUBLICATIONS 17 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

# FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO Y HERMENÉUTICA DE LA CORPOREIDAD

ÁNGEL XOLOCOTZI y RICARDO GIBU (Coordinadores)



PLAZAY VALDES

P Y V

EDITORES

La publicación de esta obra ha sido posible gracias a la participación de las siguientes entidades colaboradoras:

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Dirección General de Planeación Institucional

Estas investigaciones, arbitradas por pares académicos, se privilegian con el aval de la institución coeditora.

Primera edición: 2014

© Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu, 2014

© Plaza y Valdés Editores, 2014

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés Editores. Queda prohibida cualquier forma de reproducción o transformación de esta obra sin previa autorización escrita de los editores, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Plaza y Valdés, S. L.  
Murcia, 2. Colonia de los Ángeles  
28223, Pozuelo de Alarcón  
Madrid (España).  
☎: (34) 918126315  
e-mail: [madrid@plazayvaldes.com](mailto:madrid@plazayvaldes.com)  
[www.plazayvaldes.es](http://www.plazayvaldes.es)

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.  
Manuel María Contreras, 73  
06470, Colonia San Rafael  
México, D. F. (México)  
☎: (52) 5550972070  
e-mail: [editorial@plazayvaldes.com](mailto:editorial@plazayvaldes.com)  
[www.plazayvaldes.com.mx](http://www.plazayvaldes.com.mx)

Ilustración y diseño de cubierta: Ignacio Serrano  
Maquetación: ERAI Producción Gráfica  
Edición de textos: Olivia Melara  
Coordinación: Carlos Javier González Serrano

ISBN: 978-84-16032-42-6  
DL: M-9587-2014

<b>3. Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado, <i>Ideas II</i> en <i>Encarnación</i></b>	
Eduardo GONZÁLEZ DI PIERRO .....	83
<b>4. Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas</b>	
Ricardo GIBU SHIMABUKURO .....	101
4.1. FENOMENOLOGÍA Y CORPOREIDAD .....	102
4.2. EL SURGIMIENTO DEL SUJETO COMO DUALIDAD YO-SÍ .....	105
4.3. LA REALIZACIÓN DEL CUERPO COMO POSICIÓN .....	109
<b>5. ¿Qué puede un cuerpo? Spinoza en Michel Henry</b>	
Claudia TAME DOMÍNGUEZ .....	115
5.1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES .....	115
5.2. LA EXIGENCIA DE FELICIDAD .....	117
5.3. DESEO Y CUERPO .....	119
5.4. EL CUERPO Y SU POTENCIA .....	123
5.5. CONCLUSIÓN .....	126

PARTE SEGUNDA  
EL CUERPO MUNDO

<b>6. <i>Dasein</i>, cuerpo y diferencia ontológica</b>	
Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ .....	131
<b>7. Schelling en Heidegger: cuerpo y vida, fundamento y libertad</b>	
Fernando HUESCA RAMÓN .....	145
<b>8. El cuerpo mundo. Reflexiones sobre ontología, topología y psicosomática</b>	
Luis TAMAYO PÉREZ .....	155
8.1. DE GOETHE A LA FENOMENOLOGÍA .....	158
8.2. EL CUERPO EN LA ONTOLOGÍA .....	162

# 4. Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas

Ricardo GIBU SHIMABUKURO

A un cuando el problema de la corporeidad ocupaba ya un lugar destacado en las principales obras de Levinas editadas en vida del filósofo, la publicación en años recientes de *Carnets de captivité*, escritos durante la Segunda Guerra Mundial (1940-1945),<sup>1</sup> dan una idea mucho más nítida de la centralidad que tiene esta cuestión en el devenir de su itinerario intelectual y de los temas que configuran su original obra filosófica. Los esfuerzos desplegados por Levinas —orientados a profundizar en el estatus de las realidades sensibles— descubrirán una *intencionalidad de la materialidad* entendida fundamentalmente como realización (*accomplissement*) y acontecimiento (*événement*) de lo corporal, y ya no como constitución. Esta distinción será importante para comprender la novedad de Levinas respecto a la fenomenología husserliana, es decir, para pensar el cuerpo antes de su incorporación en un horizonte y en un mundo. Hablar del cuerpo será explicitar el surgimiento del sujeto en el instante presente, la asunción del peso de la existencia en la relación ineludible del yo al sí y la posibilidad de relacionarse con el mundo a través del gozo. No obstante esta novedosa línea argumentativa, es imposible desconocer la enorme importancia que tuvo la obra del filósofo moravo en el pensamiento de Levinas. Los análisis en torno a la intencionalidad inmanente de la sensación y la temporalidad, más precisamente, las intuiciones

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédites*, Paris: Bérnard Grasset/IMEC, 2009.

sobre el carácter diacrónico de la *Urimpression* y el surgimiento del sujeto en el instante presente obrarán como impulsos latentes en sus propias reflexiones. Si bien *Le temps et l'autre* y *De l'existence à l'existant* de 1947 son el resultado más inmediato de las reflexiones contenidas en *Carnets de captivité*, es esta obra la que cristaliza de modo particularmente claro sus principales intuiciones sobre el cuerpo. Nuestro trabajo tiene como objetivo exponer estas intuiciones y vincularlas con aquellas que de manera incipiente se iban abriendo paso en el espíritu del filósofo judío en *Carnets*.

#### 4.1. FENOMENOLOGÍA Y CORPOREIDAD

El inicio de la obra filosófica de Levinas estuvo sellado por su intento de superar toda forma de abstracción en la comprensión del hombre. Si, como él señala en *Éthique et infini*, detrás de toda filosofía encontramos siempre experiencias prefilosóficas (Levinas, 1982b: 58), la traumática experiencia del pueblo judío que padeció personalmente en los años del régimen nazi constituye un punto de referencia ineludible para aproximarnos a su obra.<sup>2</sup> La verdad del hombre no puede comprenderse en «una contemplación de un espectáculo extranjero, sino más bien como un drama en la que el hombre mismo es el actor» (Levinas, 1997: 21). El reto que se impone Levinas en esos primeros trabajos es elaborar un discurso filosófico capaz de exponer lo propiamente humano antes de toda representación y pretensión teórica. A pesar de las críticas a la fenomenología husserliana planteadas en su tesis doctoral de 1930 respecto al carácter idealizante de la intencionalidad, no deja de llamar la atención el interés que generaban en él las intuiciones de Husserl sobre la dimensión no intencional de la conciencia vinculadas al problema

---

<sup>2</sup> «El hitlerismo es la prueba más grande —la prueba incomparable— que el judaísmo ha tenido que atravesar [...] La suerte patética de ser judío deviene una fatalidad. No se puede huir más de él. El judío está indefectiblemente anclado [*ri-vé*] a su judaísmo» (citado por Jacques Rolland, Levinas, 1982a: 103).

de la sensación, el horizonte y la temporalidad. Es precisamente sobre esta línea de investigación que en Levinas irá planteándose una lectura novedosa de la fenomenología a partir de una reinterpretación de la intencionalidad en la cual no se incidirá más en su carácter teórico o representativo, sino en aquellos dinamismos implícitos que, al obrar *por detrás* de la conciencia, condicionan aquello que es intuitivo. Los trabajos de Levinas coincidentes cronológicamente con la redacción de *Totalité et infini* (1961) contienen una superación de la interpretación *representacionista* de la fenomenología que primaba en sus trabajos de juventud. Estos trabajos se hayan recogidos fundamentalmente en la segunda edición de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de 1967, más precisamente en la sección titulada «Essais nouveaux». La dimensión no intencional de la sensibilidad es el punto de partida de estas nuevas investigaciones que revelarán una forma de constitución más originaria que la representación. Inmune a la interpretación empirista que la consideraba un material amorfo, la sensibilidad porta, según la fenomenología, un espesor propio, una significación singular.<sup>3</sup> Levinas la describe como «una especie de intencionalidad» (Levinas, 1967: 118), ya que lo realizado en el ámbito de lo sensible obra como condición de todo acto intencional. En ella aparece la intencionalidad en su modalidad originaria, como diferencia primera entre sujeto y objeto, entre la conciencia y su contenido. Es en la primera sensación, en aquel punto que Husserl denomina *protoimpresión* (*Urimpression*), donde se va configurando el entramado que soporta todos los fenómenos de la conciencia, «la dimensión subjetiva del sujeto,

---

<sup>3</sup> En *De l'existence à l'existant* de 1947 todavía Levinas permanece vinculado a una interpretación de la intencionalidad bajo el paradigma de la *representación*, incluso en el ámbito de la sensibilidad: «*Que la conscience soit ici n'est pas à son tour un fait de conscience, ni une pensée [...] Il ne s'agit pas du contact avec la terre: s'appuyer sur la terre est plus que la sensation du contact, plus qu'une connaissance de la base*» (p. 120). Cabe destacar que la evolución obrada en la lectura levinasiana de la fenomenología contrasta con su posición unitaria respecto al problema de la corporeidad a lo largo de toda su obra.

el movimiento mismo de retorno hacia el punto de partida de toda acogida [...] hacia el *aquí* y el *ahora* a partir del cual todo se produce por primera vez» (Levinas, 1967: 156), donde sensibilidad y temporalidad coinciden y hallan su fusión irreversible.

Comprender el surgimiento de la vida subjetiva a partir del instante, del *aquí y ahora* de la primera impresión, significa asegurar la trascendencia del sujeto respecto a todo acto representativo. Más que un ser que persevera y dura en el tiempo, el sujeto surge a la existencia como sensibilidad situada en un instante presente no sintetizable con el ulterior. Esta *separación* del sujeto respecto a toda continuidad y linealidad temporal constituye un presupuesto fenomenológico que Levinas jamás abandonará. En efecto, la vida subjetiva no es considerada a partir de ningún atributo ni actividad específica, sino a partir de la posesión de sí en el instante presente (véase Levinas, 1967: 156). Es en este punto temporal coincidente con la sensación, donde tiene lugar la vivencia de la corporeidad, donde el yo se experimenta como yo encarnado. El cuerpo, lejos de concebirse como sustrato material que soporta la sensación, halla más bien en esta la sede desde la cual se hace manifiesto. De este modo, el ámbito constituido por la sensación cumple una función intencional en la medida en que sitúa el cuerpo no en relación con otras cosas, sino en relación consigo mismo. Desvinculada ya la intencionalidad de toda función representativa, Levinas busca destacar el sentido implícito y oculto en ella. Este sentido es el que permite que un sujeto pueda experimentarse *situado* u *orientado* en relación con el resto de cosas. El estar orientado no puede responder al hecho de estar ante objetos constituidos por la conciencia, sino al hecho de poder mantenerse en sí (*se tenir*), «como el cuerpo que se mantiene sobre sus piernas» (Levinas, 1967: 119).<sup>4</sup> Un sujeto que se mantiene en sí es cuerpo, posición en el aquí y ahora, punto cero

---

<sup>4</sup> Levinas halla un precedente importante de esta *orientación* en Kant, más precisamente en el artículo *Was heisst sich im Denken orientieren*. Interesa a Levinas destacar que para el filósofo alemán la posibilidad de orientarse en el espacio geométrico depende no de un acto representativo, sino de la *Gefühl*.

de toda experiencia, pero al mismo tiempo punto inicial de movimientos en un mundo al que ya pertenece y, en un sentido, «más allá de este cero» (Levinas, 1967: 160). *Obrar en el mundo* ya no puede significar, desde esta perspectiva, «el mero obrar de una interioridad en una exterioridad, de un sujeto sobre un objeto». La fenomenología hace explícita la contemporaneidad inédita de la conciencia del cuerpo y la corporeidad de la conciencia, dicho de otro modo, del sujeto situado frente al objeto y del sujeto unido irreversiblemente a este. A partir de aquí, estar *en* el mundo solo puede tener sentido en la medida en que tal situación queda determinada por lo realizado en el ámbito de la sensación en donde surge la primera distinción entre sujeto y objeto, entre el sentir y lo sentido. Es allí donde se comprende que mi cuerpo no es solo un objeto percibido, sino un sujeto que percibe y que el horizonte desde el cual las cosas se manifiestan solo puede esclarecerse a partir de mi situación. Si el mundo se manifiesta como portador de contenidos irreductibles, es gracias a la situación y a la posición del sujeto que constituye ese mundo y no al hecho de que lo sentido exista aislada e independientemente. Así, el espacio deja de ser un espacio geométrico para convertirse en el espacio de mi experiencia de modo tal que «el calor del objeto se siente en la mano, el frío del ambiente en los pies, el relieve en la punta del dedo» (Levinas, 1967: 157). Estas sensaciones corporales, estas *Empfindnisse* como Husserl las llama en *Ideas II*, no son simples fenómenos al alcance de las ciencias positivas, sino fundamentalmente el modo en que los entes se manifiestan. En esta trascendentalidad del cuerpo se produce una circularidad por la que el sujeto se mueve en el espacio mismo que va a constituir.

#### 4.2. EL SURGIMIENTO DEL SUJETO COMO DUALIDAD YO-SÍ

La crítica levinasiana a la teoría fenomenológica de la *Urimpression* no desconocerá el gran mérito que tuvo Husserl al abordar el problema de la sensibilidad y de la corporeidad más allá del ámbito de la representación, y al comprender al sujeto a partir de la diacronía

del instante. Lo que Levinas echará en falta en los análisis husserlianos es que este no hubiera explicitado ni derivado con toda nitidez el carácter separado del sujeto que surge en el tiempo. Para el filósofo judío esta separación queda atenuada a partir de la estructura intencional de la temporalidad que comprende el instante presente desde el retorno de la conciencia sobre sí, desde la recuperación de la primera impresión a través de su vivencia. Es en esta vuelta sobre sí que la posición del yo encarnado se identifica con el movimiento libre de la intencionalidad. El polo pasivo de la protoimpresión, vinculado al surgimiento del sujeto en el instante presente, pasa a un segundo plano respecto al polo activo de la intencionalidad que obra en favor de la unidad del flujo temporal. En el aquí y ahora de la protoimpresión se inaugura la temporalidad bajo el signo de la espontaneidad y la libertad: el sujeto situado en el instante presente capaz de remitirse al pasado (retención) y de proyectarse hacia el futuro (protensión).<sup>5</sup> El dinamismo trascendente de la conciencia también se manifiesta en el carácter *orientado* del propio cuerpo que constituye el mundo a través de actos cinestésicos, es decir, de actos intencionales inscritos en el movimiento de los órganos corporales. A partir de esta intencionalidad se constituye el *aquí* del cuerpo. De este modo, la situación y la posición del yo encarnado implica una interpretación de lo que está por venir, una anticipación de aquello que el propio cuerpo puede transformar a través del movimiento de sus órganos.

Levinas coincide con Husserl en que el surgimiento del sujeto se da en el instante presente. Sin embargo, critica la posición del filósofo moravo de pensar el instante a partir de una dialéctica con el pasado y el futuro por la que queda determinada la unidad del flujo temporal (impresión-retención-protensión). Cuando uno analiza detenidamente los argumentos centrales de esta crítica no puede dejar de remitirse a las reflexiones sobre el tiempo desarrolladas

---

<sup>5</sup> «El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable» (Levinas, 1990: 52).

por el propio Levinas en *De l'existence à l'existant* de 1947. Esta constatación da cuenta de que la evolución obrada por este en su relación con la fenomenología no implicó ninguna variación sustancial de los presupuestos sobre la corporeidad y la temporalidad asumidos en sus obras tempranas, sino únicamente su desarrollo y profundización. En esta obra de 1947, Levinas insistía en no perder de vista la dialéctica que se inauguraba en el mismo instante antes de pensar en una dialéctica del instante en relación con el tiempo. Si ello no ocurría, se pasaba por alto el hecho de que cada instante es «un inicio, un nacimiento» (Levinas, 1993: 130), una excedencia sorprendente, que ningún instante anterior o posterior es capaz de justificar. En efecto, en el instante se realiza una ruptura y un corte respecto a la dialéctica de los instantes, «el acontecimiento [*événement*] por el cual en el puro acto, en el puro verbo de ser, en el ser *en general*, se pone un “ente”, un sustantivo» (Levinas, 1993: 16). El surgimiento del sujeto indica un alto, una detención (*arrêt*) en el instante presente en medio del transcurso anónimo del ser. Ello es posible porque en el instante tiene lugar un primer movimiento, una primera relación que no procede de nada previo y por la cual es asumido. Esto significa que «el presente realiza la situación excepcional en donde se le puede dar al instante un nombre, pensarlo como sustantivo» (Levinas, 1993: 125). Por *sustantivo* no hay que entender *objeto* ni *cosa*, sino una realidad que rompe con el anonimato del ser y que inaugura una posición, un *aquí (ici)*. Esta ruptura es anterior a cualquier intervalo temporal, anterior a la relación con algún otro instante y también anterior al mundo. Se explicita así una dualidad originaria que permite comprender el surgimiento del sujeto como posesión del instante presente, como remisión del yo al sí: «... el ser es dos, pero dos en el instante», afirmaba ya Levinas en los *Carnets* (Levinas, 2009: 178). Se trata de una relación paradójica porque lo que empieza a existir se realiza en un instante en el que ya ha ocurrido algo, que señala un evento pasado no lo suficientemente pasado para ser considerado en un intervalo respecto de ese instante. El sujeto, que es esta dualidad yo-sí, obra el fin de la vida entendida como juego (*le jeu est perdu*)

y como la constatación de la gravedad y del peso de la existencia a través del cuerpo (Levinas, 2009: 185). La existencia aparece como una paradoja de libertad y de responsabilidad, de poder sobre sí y de no poder respecto al hecho de estar fijado, enclavado (*être rivé*). Ya en *De l'évasion* de 1935, Levinas había planteado algunas intuiciones sobre esta relación irreversible con la propia existencia. «Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser [...] (es el descubrimiento) de su hecho mismo, de la inamovilidad misma de nuestra presencia» (Levinas, 1982a: 70). La identidad del sujeto no se descubre aquí como una tautología, sino como una vuelta sobre la propia existencia de la que no es posible escapar.<sup>6</sup> Este no poder escapar implica la acogida irreversible de una necesidad que no puede pensarse desde la carencia, sino desde la excedencia: el hecho inasumible e inconceptualizable de empezar a existir. La existencia se torna así un peso, una carga que desmiente la idea de autarquía del sabio antiguo. Surge así una exigencia absoluta de evasión, no en el sentido del *élan vital* bergsonianos que ya sabe adónde se dirige, sino en el sentido de una salida hacia lo desconocido, hacia lo otro del ser. El no poder escapar y el deseo de evasión correspondiente señalan la dualidad del sujeto en aquel resquicio del yo vinculado irreversiblemente al *sí mismo*. Que esta condición del sujeto apunte directamente a la temática del cuerpo queda confirmado en el breve ensayo de Levinas sobre el *hitlerismo* de 1934: «... el cuerpo no es solo un accidente infeliz o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia [...] es una adherencia de la que *no escapamos más* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión de la que nada podría alterar el gusto trágico de lo definitivo» (Levinas, 1997: 18).

---

<sup>6</sup> Dice Levinas: «En la referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica: reviste una forma dramática [...] La evasión también es la necesidad de salir de sí mismo, de romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo» (Levinas, 1982a: 73).

La descripción que Levinas efectúa sobre la pereza y la fatiga en *De l'existence à l'existant* es algo más que un simple intento de ampliar el espectro de experiencias humanas interpretadas filosóficamente por algunos de sus contemporáneos. Ambos casos, eminentemente corporales, expresan la condición del sujeto como una relación del yo al sí como asunción de un peso jamás elegido y, por tanto, anterior a todo acto constitutivo de la conciencia. Así, por ejemplo, en la pereza o laxitud se confirma la *precedencia* de un movimiento respecto del instante presente. No se trata de una experiencia que apunte al rechazo de algún esfuerzo en particular, sino de su laxitud, de aquella referida a la misma existencia (véase Levinas, 1993: 31). Anterior a un juicio o un estado afectivo, actos portadores de algún contenido, la *laxitud* es «la manera misma como el fenómeno del rechazo a existir puede realizarse» (Levinas, 1993: 32). Aquí aparece algo semejante a aquella paradoja que vimos en relación con el inicio de la existencia: un desfase o un retraso respecto al acto mismo de existir, un rechazo a asumir el peso de la existencia actual en un movimiento inútil realizado dentro de una asunción ya consumada. Levinas sobreabunda en expresiones que intentan describir este desfase: «retroceso [*recul*] ante el acto», «indecisión [*hésitation*] ante el acto», «rechazo [*refus*] en relación con el acto», «imposibilidad de comenzar», «rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse», «aversión impotente y sin gozo», «abstención de porvenir» (Levinas, 1993: 37-39). Este retraso en el mismo instante es la realización del tiempo mismo.

#### 4.3. LA REALIZACIÓN DEL CUERPO COMO POSICIÓN

La excedencia implicada en el surgimiento del sujeto responde a un acontecimiento cuya realización jamás el pensamiento será capaz de traducir. No se trata simplemente de una distinción ontológica obrada en la comprensión del ser que es «siempre teórica, siempre luz» (Levinas, 2009: 184). Antes del intervalo procurado por la luminosidad de la comprensión está la separación del yo realizada

en medio del ser anónimo e indeterminado (el *il y a*) en el que no es posible ningún pensamiento, ninguna reflexión. La imagen de la noche que Levinas utiliza para referirse al ser indeterminado da cuenta de la precedencia de la oscuridad respecto a la luminosidad en el instante en el que el sujeto surge a la existencia. El intervalo que se inaugura con la noche no es aquel que propicia el vacío del horizonte iluminado por el conocimiento, sino aquel que inaugura la materialidad de las cosas: «... la noche es contacto» (Levinas, 2009: 103). En *Carnets*, Levinas busca introducirse en esta dimensión previa al horizonte de comprensión analizando la singularidad del lenguaje artístico. En el arte hay un claro intento de separar lo sensible de cualquier sentido objetivo. Así, en el sonido musical o en la poesía se forman totalidades «independientemente del objeto» (Levinas, 2009: 131). Si en la música destacan las notas mayores o menores, la estridencia o el silencio, la velocidad o la lentitud, en la poesía el ritmo, la rima, la aliteración, el metro. En ambos casos se da la paradójica significación de la materialidad pura que significa «sin significar algo determinado» (Levinas, 2009: 132). No es el dato material inmediato y estático lo decisivo en esta significación, sino la realización de esa materialidad, el modo mismo de darse de ella antes de cualquier intento del pensamiento de configurarla. Si Levinas habla en algún momento del sonido como símbolo, no lo hará para defender su carácter expresivo, sino para destacar el brillo (*éclat*) que se produce en él. La materialidad tiene su propia intencionalidad y no requiere de un acto de conciencia para ser interpretada. Todo sonido porta un significado que no puede reducirse a la idea comunicada. Lo que trasmite el sonido del tambor (lo angustiante) o de la campana (el silencio que viene después, el lapso que se instaura entre una campanada y otra) son irreductibles a la comunicación. La positividad significativa de lo sensible solo se expresa a través de la materialidad. No hay función simbólica, sino acontecimiento (véase Levinas, 2009: 152-153).

En la pretensión del arte moderno de rechazar toda perspectiva realista y, por tanto, de destruir toda representación, se confirma y radicaliza esta línea de interpretación. Una obra de arte moderno

propicia un espacio sin horizonte en el que la eliminación de los objetos potencia la materialidad de los elementos contenidos hasta el punto de caer «sobre nosotros como pedazos que se imponen por sí mismos: bloques, cubos, planos, triángulos, sin que haya transición entre unos y otros» (Levinas, 1993: 90). La admiración de Levinas por Rodin reside en el hecho de que en sus esculturas lo que importa no es la función simbólica del cuerpo, sino «su modo mismo de ponerse en el ser», no es el alma como forma del cuerpo, sino el acontecimiento del cuerpo, su desnudez.<sup>7</sup> Según nuestro autor, el sentido de esta escultura no procede de una relación con un horizonte de comprensión, sino del nacimiento «de un fragmento, de un pedazo, de un mundo roto» (Levinas, 2009: 58). De allí surge un sentido de materialidad que, superando la clásica oposición entre materia y espíritu, destaca la realización misma del cuerpo que coincide con el acto de *ponerse*.

Es revelador el intento levinasiano de clarificar en muchas partes de *Carnets* el sentido del término *realización* (*accomplissement*). Este término es decisivo para comprender el método levinasiano en contraste con la descripción fenomenológica (Levinas, 2009: 60). A diferencia de la intencionalidad que ejerce una función constitutiva respecto del fenómeno, para Levinas el pensamiento es involucrado en el dinamismo de lo sensible hasta el punto de descubrirse condicionado por su contenido. «Pensar esta exterioridad es el movimiento mismo de la realización [*accomplissement*]» y no la comprensión ni la anticipación de un ser que se oculta (Levinas, 2009: 119). Se trata de una *prefiguración* de la exterioridad, de un despliegue en la propia historia, de un movimiento en el que el sig-

---

<sup>7</sup> «On ne peut tout de même pas dire que tout est connu par l'intérieur. L'homme envieux, l'homme méchant — ne peut être connu dans sa méchanceté que de l'extérieur—. L'homme de rien aussi. Les hommes sont en grande partie ce qu'ils sont pour l'extérieur» (Levinas, 2009: 99). «Les êtres qui ne se détachent jamais de leur monde: le soldat —avec le mystère de l'uniforme— la prostituée avec le mystère de son fard, de ses yeux passés au noir, de ses maisons closes (Le curé avec sa soutan), le sel de la vie —la vraie extériorité—» (Levinas, 2009: 138).

nificado de lo sensible se va consumando, ya en instante presente, antes de toda donación de sentido. De este modo lo primero no es el dato inmediato, sino la realización misma en la que se inaugura una excedencia (*surplus*), un salto que nos lleva al ámbito originario de las cosas, a su sentido eminente: la luminosidad de la luz es la razón, la sonoridad del sonido es la palabra, la *tactilidad* del tacto es la caricia (Levinas, 2009: 142). Si quisiéramos hablar del cuerpo tendríamos que decir que su realización (la corporeidad del cuerpo) es la posición. No se trata de la posición de un cuerpo en un espacio físico previo («en mi filosofía [hay] ruptura con el substancialismo» [Levinas, 2009: 144]), sino del acto mismo del sujeto que surge a la existencia reposando sobre el suelo, existiendo en un *aquí* (*ici*) (Levinas, 1993: 51). Pensar que el cuerpo surge en un espacio dado significa asumir una idea específica de espacio constituida previamente por el sujeto. Levinas intenta superar esta presuposición señalando que con el cuerpo no es la conciencia de la localización lo primero («punto cero de experiencia»), sino «la localización de la conciencia que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. Se trata de algo que corta con el saber de una condición» (Levinas, 1993: 117). Ahora bien, ¿es posible hablar de cuerpo sin espacio? Para Levinas la posición del sujeto no tiene que ver con el espacio indiferente, sino con el *lugar*, la *base*, la condición singularísima en la que surge. «Este cuerpo [dice Levinas] está situado de alguna manera [...] Pero situado en relación con el terreno mismo sobre el cual está colocado» (Levinas, 2009: 58). El terreno, la base que sostiene el cuerpo no es indiferente al cuerpo mismo, sino que cumple un rol decisivo en su realización. Gracias a él se inaugura un intervalo anterior a toda relación del sujeto con el mundo y, por tanto, a toda comprensión del ser. El *aquí* de Levinas difiere, por tanto, del *Da* heideggeriano en la medida en que el sujeto que surge a la existencia posee únicamente el instante presente que es en sí evanescente y en que jamás posee mundo. El único mundo que podría concebirse en el sujeto es el que se circunscribe a la esfera de su propia existencia, esto es, a la relación del yo al sí, a la posición y al lugar de su cuerpo, a la relación con su base. Son desde estas condiciones que el hombre puede

entrar en relación con el mundo exterior. Es en ese momento que se inaugura en Levinas el discurso de la temporalidad económica del gozo. Si el cuerpo es condición de la conciencia, entonces el acceso a su realización no puede proceder de un acto intencional. Ir a la condición significa para Levinas ir al acto mismo por el que algo surge a la existencia, en ningún caso ir al objeto o a la cosa ya constituida. Por ello el reposo del cuerpo, lejos de señalar una inactividad, explicita una actividad, una tensión en el hecho mismo de mantenerse en tierra que solo puede comprenderse a partir de la exigencia a hacerse cargo de la propia existencia. Esta tensión y este drama no se añaden con posterioridad a la posición del cuerpo, son intrínsecos a ella.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENSUSSAN, Gérard (2011): «Fecundité d'Eros. Équivoques et dualité», en Danielle Cohen-Levinas (ed.): *Lire totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*, Paris: Rue de la Sorbonne, pp. 91-106.
- CALIN, Rodolphe (2006): «Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas», *Les Études Philosophiques*, 3, núm. 78, pp. 297-318.
- LEVINAS, Emmanuel (1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- (1982a): *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana.
- (1982b): *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nem*, Paris: Fayard.
- (1984): *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin.
- (1990): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Livre de Poche.
- (1993): *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.
- (1994): *Totalité et infini*, Paris: Livre de Poche.
- (1997): *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Paris: Rivages Poche.
- (2009): *Œuvres 1: Carnets de captivité et autres inédites*, Rodolphe Calin y Catherine Chalier (eds.), Paris: Grasset/IMECL.
- WOLFF, Ernst (2007): *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht: Springer.