

- Idem: *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (TI), Nijhoff, La Haye 1968.
- Lonergan, Bernard: *Insight. A study of human understanding* (I), University of Toronto Press, Toronto 2000.
- Idem: *Method in Theology* (MT), University of Toronto Press, Toronto 1999.
- Marion, Jean-Luc, *De surcroît* (DSu), Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Idem: *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- Idem: *Étant donné* (ED), Presses Universitaires de France, Paris 1998.
- Idem: *La croisée du visible* (CV), Presses Universitaires de France, Paris 1996.
- Idem: "La paradoja de la persona" (PP): *Mensaje* (2000/1) 21-27.
- Idem: "La phénoménalité du sacrament: être et donation" (PhSa): *Communio* 26 (2001) 59-75.
- Idem: *Le phénomène érotique* (PhE), Grasset, Paris 2000.
- Idem: "Le phénomène saturé" (PhS): Henry, Michel, Ricoeur, Paul, Marion, Jean-Luc, Chrétien, Jean-Louis: *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992, 79-128.
- Idem: "Le sujet en dernier appel" (LS): *Revue de métaphysique et de moral*, (1/1991) 77-95.
- Idem: *L'idole et la distance* (ID), Grasset, Paris 1977.
- Idem: "Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie" (MPH): *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1993) 189-206.
- Idem: *Prolegómenos a la caridad* (PC), Caparrós Editores, Madrid 1993.
- Idem: "Splendeur de la contemplation eucharistique" (SE): *La politique de la mystique. Hommage à Mgr Maxime Charles*, Criterion, Paris 1984, 17-28.
- Merleau-Ponty, Maurice: *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Seuil, Paris 1995.
- Idem: *Titres et travaux-Projet d'enseignement*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1951.
- Idem: "Un inédit de Merleau-Ponty": *Revue de métaphysique et de moral* 4 (1945).
- Rahner, Karl, "Doctrina de los sacramentos": *Escritos de teología*, Taurus Ediciones, Madrid 1963, 283-407.
- Ricard, Marie-Andrée, "La question de la donation chez Jean-Luc Marion": *Laval théologique et philosophique* 57 (2001/1) 83-94.
- Scannone, Juan Carlos: "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion": *Stromata* 61 (2005) 179-193.
- Schnackenburg, Rudolf, "Cristología del Nuevo Testamento": *Mysterium Salutis* III/1, Cristiandad, Madrid 1971, 245-414.

Emmanuel Levinas:

El sujeto destituido. La subjetividad constituida

por Marta Palacio
UCC-UNC-CEfyT

En el centenario del nacimiento de Emmanuel Levinas (1906-1995), iniciada la primera década del siglo XXI, no nos sorprende que sea uno de los filósofos más importantes de nuestra época ni que su "filosofía de la alteridad" continúe sin cesar generando diálogos, reflexiones y búsquedas intelectuales en muy diversos ámbitos académicos. Su ética de la alteridad ha llamado cada vez más la decidida atención de estudiosos/as de filosofía especialmente preocupados por temas de la racionalidad práctica en tiempos de difícil socialidad.

La dolorosa memoria del reciente siglo pasado estremecida por incertidumbres y perplejidades de un despertar de siglo entenebrecido, en el que vibra un oscuro e incontenible terror, nos obliga a hacernos cargo del acuciante desafío de desarrollar una sabiduría ética que nos permita convivir juntos y con la naturaleza dando un giro sustancial a la vía de destrucción iniciada.

Después de la violencia acontecida en la historia europea y latinoamericana del siglo XX no podemos ya seguir impasibles. Ante tanto sufrimiento injusto de millares de víctimas, el pensamiento contemporáneo se ve interpelado en su quehacer teórico en un definitivo antes y después. Particularmente la filosofía de Levinas en cuanto "sabiduría del amor"¹ es un intento de responder al desgarramiento provocado por la catástrofe de la Shoáh mediante una ruptura radical con el modo filosófico de reflexionar de la tradición. Su filosofía emerge como un imparable cuestionamiento a esa racionalidad auto-justificada en sí misma y que en un gesto de laxa comodidad elude la inquietud provocada por "las voces de aquellos que desaparecieron sin dejar huella."²

La originalidad de la filosofía levinasiana radica en la formulación de la subjetividad ética, que el autor articula con dos nociones claves en

¹ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987-1995, p. 241.

² Chalier, Catherine, "Dios después de la Shoáh". En: Bárcena, Fernando y otros, *La autoridad del sufrimiento*. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 87-106, p. 87.

su filosofía: tiempo y lenguaje. El tiempo es concebido como relación con la alteridad y movimiento hacia el otro; noción que es tempranamente formulada en sus obras de juventud. El lenguaje, noción elaborada con precisión en sus obras de madurez, es entendido en su aspecto pragmático como apelación y responsabilidad que responde al rostro del Otro quien suscita el deseo de alteridad o idea de infinito en el sujeto.

La subjetividad ética levinasiana nace ya como vinculada y en respuesta al Otro. Por lo tanto, la subjetividad no es ontológicamente preexistente como apuntaba la noción de *subjectum* (sostenida sobre la de sustancia), sino que tiene la estructura de ser-para-otro.

El sujeto ético levinasiano es pasividad originaria, afectación y sensibilidad. Es un sujeto constituido por la proximidad del otro separado. Sujeto radicalmente distinto al ser-ahí heideggeriano y de la subjetividad trascendental husserliana. Levinas desarticula la intencionalidad de la conciencia del sujeto husserliano e inaugura las categorías de separación, pasividad, proximidad y sustitución al tematizar sobre el sujeto. El sujeto es constituido por la intrusa y maravillosa presencia del otro en la mismidad del yo: el sujeto es "hospitalidad del otro"³ o "rehén del otro",⁴ "pasividad más pasiva que toda pasividad."⁵

En la madurez de su pensamiento, Levinas redondeará un concepto de subjetividad como pasividad que se va desarrollando en su obra de modo progresivo y constante. En *Totalidad e infinito* (1961) afirma que "el sujeto es un anfitrión."⁶ En *Humanismo del otro hombre* (1972) subraya que la subjetividad es pasiva, con una pasividad "más pasiva que toda pasividad."⁷ La subjetividad no es una hipóstasis ontológica ni la interioridad de una conciencia, ni la construcción de un sujeto cognoscente, sino que es vulnerabilidad y exposición, el uno-para-el-otro. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) reaparecen los términos sustitución, sensibilidad, responsabilidad, expiación, a partir de la presencia del "Otro-en-el-Mismo",⁸ que inquieta y apela a una respuesta. La subjetividad es de otro modo que ser. Es lo propiamente humano que acontece cuando en la relación ética del cara-a-cara de la experiencia sensible corporal del rostro del Otro, surge el deseo del infinito incontenible y el mandato de su rostro que inviste mi libertad con la obligación del "no matarás".

³ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 303.

⁴ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 37.

⁵ Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001, p. 125.

⁶ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e...*, p. 302.

⁷ Levinas, Emmanuel, *Humanismo...*, p.125.

⁸ Cf. Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p.72.

¿Cómo elabora esta noción de subjetividad? ¿Desde qué articulaciones teóricas formula la crítica al sujeto moderno? En este breve ensayo reconstruiremos la genealogía de la crítica al sujeto y de la formulación de la subjetividad, a modo de planteo introductorio dados los límites del trabajo.

En 1934 Levinas publica un notable artículo sobre el nazismo titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, en el que con precoz clarividencia advierte la conexión entre la ontología heideggeriana de la existencia arrojada a su destino y cierta visión histórica totalizante cuyo desenlace es la guerra.

Con la aparición *De la evasión* (1935) se inicia su pensamiento filosófico genuino. Aquí el autor esboza la crítica al anonimato del ser en que cae la filosofía occidental –incluida la ontología heideggeriana– y la pérdida del existente singular tras la alienación generalizante de la teoría. Olvidada premisa que orientó la búsqueda de lo concreto de la fenomenología husserliana y que Levinas recoge como directriz de sus búsquedas filosóficas.

En 1947, año inmediato de la posguerra, publica *De la existencia al existente* con una banda de advertencia que decía: "Dónde no es cuestión de angustia". Su estrategia es clara: independizar su obra del clima intelectual dominante marcado por el existencialismo sartreano y su contienda con el marxismo.⁹ El giro levinasiano respecto a sus maestros fenomenólogos consistirá en poner sobre la mesa de la discusión filosófica la cuestión: "¿Por qué hay entes y no puro ser?"¹⁰

Para Levinas el ente se constituye como subjetividad en el instante de la hipóstasis o sustancialidad, desgajándose del puro existir anónimo e impersonal, a través de una hendidura en que emerge la conciencia de sí y el tiempo reflexivo, condición de posibilidad de toda ontología. La diferencia de la subjetividad, tal como la presenta Levinas respecto a los desarrollos que este tema adquiere en los planteos existencialistas de sus contemporáneos, es que para éstos lo que funda la subjetividad o el para-sí es la libertad; en cambio para Levinas la libertad no puede ser originaria ya que entonces no habría límites a su arbitrariedad, cosa que la historia ha desnudado como libertad "asesina" del otro. Si bien la posición de Levinas es la de confrontar con la ontología de Heidegger, en sus planteos encontramos posiciones heideggerianas que el

⁹ Cf. Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1991-2000, p. 45.

¹⁰ Guillot, Daniel, "Emmanuel Levinas. Evolución de su pensamiento". En: Dussel, Enrique; Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Bs. As.: Bonum, 1975, p. 67.

autor reconoce como punto de origen de sus reflexiones.¹¹ Esta obra –que será clave en el pensamiento del autor– es una defensa de la subjetividad después del atroz anonimato de existir, develado como base de la práctica genocida de exterminio llevada a cabo en la *Shoáh*. Coincidimos con Fred Poché cuando afirma que la intención rectora del pensamiento de Levinas responde a la cuestión: "¿Cuál es el estatuto de un sujeto mutilado, escarnecido, sacrificado por la historia, de un hombre cuya humanidad ha sido desmentida?"¹² En ella aparecen los primeros esbozos de la conexión del tiempo primordial de la subjetividad con el Otro, que serán profundizados en su obra inmediata posterior.

El tiempo y el otro (1948) es una obra clave que revela la potencia y originalidad del filósofo cuyo título sella la vía de confrontación a *Ser y tiempo* emprendida decididamente por el autor. En ella aparece por primera vez su noción del tiempo concebido como la relación con el otro; como la abertura al Otro y a lo otro.¹³ La concepción de tiempo como trascendencia y diacronía sostenida en esa obra es casi inaudita para el entorno francés del momento. Los dos principales análisis que sostienen estas tesis del tiempo como relación con la trascendencia están referidos a la relación erótica con la alteridad femenina y a la relación de paternidad. Es notable, filosóficamente hablando, que Levinas haya escogido estas dos relaciones a fin de contrastarlas con la relación inmanente que funda el saber.¹⁴ La erótica y la paternidad son así las primeras relaciones ontológicas que dan cuenta de una trascendencia real y de una alteridad absoluta.

En esta obra se aprecian dos rupturas con la tradición filosófica que serán fundamentales en su filosofía: el rompimiento definitivo con la ontología, puesto que de lo que se trata es de salir del ser; y el abandono de la noción de intencionalidad de la conciencia husserliana por ser insuficiente para acceder a las estructuras de la relación con el otro.

Con estas novedosas categorías de tiempo, de relación no-intencional, de erótica y paternidad, evidentemente Levinas se halla a contrapelo de la tendencia dominante de su entorno. Empero, tal vez sin saberlo cabalmente, se erige en un "adelantado" a su época al punto de ser calificado por Marc-Alain Ouaknin como un "filósofo posmoderno".¹⁵

En la entrevista con Philippe Nemo, titulada *Ética e infinito*,

¹¹ Cf. Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000, p. 18.

¹² Poché, Fred, *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*. Lyon : Tricorne éditions, 1998, p. 77.

¹³ Cf. Levinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 68 ss.

¹⁴ Cf. Levinas, Emmanuel, *El tiempo y...*, p.111.

¹⁵ Ouaknin, Marc-Alain, *Méditations érotiques*. Paris: Baland, 1992, 120.

Levinas admite que el eje central de *Totalidad e infinito* apunta a cuestionar la conciencia absoluta en que concluye la historia de la filosofía que, en su afán de comprender lo real, termina reduciendo la experiencia y el sentido a un pensamiento absoluto cuya culminación es la filosofía de Hegel. "La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo."¹⁶

Para Levinas la posibilidad de romper y abrir el sistema cerrado, totalitario y panorámico de lo real, en que tan a menudo se ha estructurado el pensamiento filosófico, sólo proviene de la relación cara-a-cara; de la relación intersubjetiva asimétrica; de la relación ética que es fundante de los sentidos siempre abiertos de lo real. La apertura de la totalidad proviene del Infinito que irrumpe por el rostro del Otro, cuya desmesura se escapa al logos y al poder.¹⁷

En las relaciones originarias entre los seres humanos está ausente la esfera común presupuesta por la síntesis conceptual hallándose en la subjetividad un secreto que se resiste a la conceptualización.¹⁸ Recién en un segundo momento se puede hablar de una sociedad objetivada donde se hallan los individuos, lo cual será objeto de la ciencia histórica, de la política o de la economía; ciencias que no pueden contener la dimensión interior del existir humano. Esta subjetividad levinasiana, que en su excedencia rompe la continuidad objetiva de la historia, no es aquella planteada por Kierkegaard ni la explicitada por Heidegger. Afirma el autor:

Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito.¹⁹

Levinas confiesa en el Prefacio de *Totalidad e infinito* la presencia permanente de Franz Rosenzweig como interlocutor privilegiado de su obra, "demasiado presente en este libro como para ser citado".²⁰ El autor comparte con su predecesor la crítica a la totalidad y al sistema de la filosofía alemana, incluida la primacía de la contemplación husserliana y la comprensión heideggeriana.²¹

En *Totalidad e infinito* el autor acentúa la sensibilidad en un

¹⁶ Levinas, Emmanuel, *Ética...*, p. 63.

¹⁷ Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e...*, p. 85.

¹⁸ Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e...*, p. 81.

¹⁹ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e...*, p. 52.

²⁰ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e...*, p. 54.

²¹ Cf. Cohen, Richard, "Levinas, Rosenzweig and the Phenomenologies of Husserl and Heidegger". En: *Philosophy Today*. N° 32, 1988, p. 165-178.

sujeto que vive la vida, que experimenta el gozo como primera percepción receptiva de sí mismo y del mundo.²² En *De otro modo que ser*, la receptividad pasiva de la subjetividad es concebida como sensibilidad ofrecida al otro, quien lo inviste de responsabilidad hasta la sustitución del uno-para-el-otro.²³ Levinas desarrolla su filosofía ética en torno a la tesis rosenzweigiana del lenguaje como pragmática constituyente del sujeto. La palabra dirigida por la alteridad es el factor constituyente del sujeto que al recibir su interpelación construye su identidad ética como "para-con-el-otro-a-mi-pesar."²⁴

Rosenzweig es para Levinas uno de los pioneros en otear en el horizonte político de su época la amenaza de las guerras, de los nacionalismos y de los totalitarismos que advendrían sobre Europa; peligros "de los cuales la filosofía hegeliana sigue siendo una expresión notable".²⁵ Reyes Mate y Juan Mayorga califican a Rosenzweig como un "avisador del fuego" porque realiza el primer aviso de lo que sobrevendría, advirtiendo sobre la capacidad de la filosofía de metamorfosearse en una ontología de la guerra.²⁶

Levinas percibe en la historia de Occidente una profunda vinculación entre la ontología totalitaria y el totalitarismo político: el ser, que es un todo ilimitado o un neutro anónimo impersonal, es el fundamento de las racionalizaciones totalitarias de la vida política basadas en la identidad homogénea del ser. Levinas expresa acerca de la esta conexión ontología-política que se le revela tras la *Shoáh* y de la cual surge su obra: "Mi crítica de la totalidad surgió ... después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado."²⁷

Los debates políticos franceses estallan con fuerza en el famoso Mayo del '68, en que los movimientos de estudiantes e intelectuales se unen a las protestas obreras sobre las condiciones alienantes del mundo laboral y burocrático. La juventud que se manifiesta entonces se presenta al autor como portadora de una fuerza contestaria y de ruptura respecto a un mundo fijo; como expresión de la capacidad de ser afectado/a por el otro, de sufrir por la vulnerabilidad del otro. Desde los años '50 Levinas valora la sinceridad esencial del marxismo de preocuparse del hambre y de la sed de las víctimas, y en eso descubre su

²² Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e...*, p.129-133.

²³ Cf. Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 109.

²⁴ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 56.

²⁵ Levinas, Emmanuel, *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 2002, p. 64.

²⁶ Cf. Mate, Reyes; Mayorga, Juan: "Los avisadores del fuego": Rosenzweig, Benjamin y Kafka". En: Mate, Reyes (ed.), *La filosofía después del holocausto*. Barcelona: Riopiedras, 2002, pp. 77-103, p.83.

²⁷ Levinas, Emmanuel, *Ética...*, p. 67.

capacidad de fascinar.²⁸ En la Francia de los años '70-'80 aparecen diversas teorizaciones sobre el sujeto que se hacen eco del anti-humanismo heideggeriano y de la fuerte sospecha crítica sobre el sujeto moderno. Estas teorías, desarrolladas tanto por filósofos como por psicoanalistas, configuran un ámbito fecundo muy dinámico para la creación intelectual. Levinas no escapa de esta tendencia teórica y afirma al respecto: "Existe una convergencia significativa, en el pensamiento contemporáneo, entre este enjuiciamiento de la subjetividad por las ciencias humanas y el pensar filosófico... que se siente ya pos-filosófico."²⁹

Autores como Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, Michel Henry, Jean-Luc Marion, entre otros, que componen "un nuevo paisaje de la fenomenología francesa",³⁰ confluirán en este particular momento de eclosión de nuevas ideas, entre las que aparecen las teorizaciones más notables del "feminismo francés de la diferencia" de Luce Irigaray, Annie Leclerc, Hélène Cixoux, Julia Kristeva; sólo por nombrar a algunas pensadoras de envergadura.³¹ El feminismo de la diferencia parte de la afirmación de la mujer como lo absolutamente otro. De allí la apropiación y re-interpretación que hará del discurso levinasiano de la mujer y lo femenino como "absolutamente otro" en su intento de arrancar a la mujer de la hetero-designación del esquema ideológico patriarcal reconstruyendo a través de nuevas formas discursivas la identidad propia de la mujer.

Al igual que sus contemporáneos/as, Levinas por estos años ha madurado su concepción de sujeto ético a partir de un desmontaje radical de la ontología, asumiendo la crítica del sujeto trascendental, en pos de la huella de esa excedencia que ha vislumbrado desde su primera obra. En *Humanismo del otro hombre* (1972) Levinas se hace cargo de la crítica del sujeto trascendental y la identidad de la conciencia, desarticulados por la interna dinámica de "las contradicciones que desgarran al mundo razonable ... salido de la legislación trascendental."³² Las múltiples formas de fragmentación, explotación, violencia, se contradicen fuertemente con el ideal humanista y la subjetividad trascendental. "Todo transcurre como si el Yo, identidad por excelencia, ... fracasara consigo,

²⁸ Cf. Levinas, Emmanuel, *De la existencia...*, p. 58.

²⁹ Levinas, Emmanuel, *Humanismo...*, p. 117. Levinas está refiriéndose al pensar heideggeriano.

³⁰ Greisch, Jean, *El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*. Bs. As.: Jorge Baudino Ediciones -UNSAM, 2001, pp. 26-34.

³¹ Cf. de Miguel, Ana, "Feminismos". En: Amorós, Celia, *Diez palabras sobre mujer*. Estrella: Editorial Verbo Divino, 2000, pp. 248-250.

³² Levinas, Emmanuel, *Humanismo...*, p. 115.

no llegara a coincidir consigo mismo.³³ En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Levinas ha purificado su lenguaje de los residuos ontologistas para describir la subjetividad ética. En esta obra la ética -entendida como "metafísica"- ha sustituido a la ontología como intento de rectificación del lenguaje ontológico de *Totalidad e infinito*, lo cual producía una profunda vulnerabilidad a sus planteos, como bien señalara J. Derrida, puesto que el lenguaje no es neutro respecto al pensamiento.³⁴

En *Ética e infinito*, el autor dice refiriéndose al núcleo de *De otro modo que ser*: "Es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo."³⁵ La subjetividad es un para-el-otro: yo se constituye en la relación con el otro y se hace cargo de la responsabilidad del otro en una responsabilidad total que responde de todos los otros al punto tal que el sujeto es un "rehén" que expía las culpas por los otros. De eso se trata el "de otro modo que ser": perder la condición de ente, comportarse de "otro modo" que el del *conatus essendi* o del interés en ser; des-interesarse por la inquietud y por la responsabilidad para con el otro. "Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo de *otro modo que ser*."³⁶ Levinas opera una "destitución y des-situación del sujeto" (Ibid., p. 267) mediante los conceptos de substitución, obsesión, rehén, traumatismo, huella de un tiempo anacrónico e inmemorial; nociones con que intentará hablar de la subjetividad investida por el mandato ético del otro. "Impronunciable escritura" (Ibid.) en cuyo énfasis, exceso, reiteración y exageración de la expresión se palpa el método filosófico para hablar de "la pasividad más pasiva, la inasumible subjetividad";³⁷ decir originario que ningún dicho o concepto puede contener.

La aporía de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* -como señala acertadamente Elizabeth Weber- se da por el imposible esfuerzo de aproximarse mediante términos filosóficos a ese traumatismo originario que es la ausencia-presencia de la alteridad en la subjetividad.³⁸

Así la identidad del sujeto queda constituida por la responsabilidad; por la sujeción al otro, que es intransferible y por lo mismo hace de

³³ Ibid.

³⁴ Cf. Derrida, Jacques, "Violencia y metafísica". En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210, p. 111.

³⁵ Levinas, Emmanuel, *Ética...*, p. 79.

³⁶ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 263.

³⁷ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser...*, p. 109.

³⁸ Cf. Weber, Elizabeth, "Anamnèse de l'immémorial". En: Münster, Arno (dir.), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*. Paris: Editions Kimé, 1995, pp. 69-96, p. 79.

cada uno un ser único.³⁹ Levinas, quizás influido por las tesis de Jean Wahl, coloca en la esfera de la sensibilidad el *locus* donde irrumpe el otro afectando al yo y obligándolo a hacerse cargo de él, invistiendo al yo -por dicha irrupción en la pasividad sensible del yo- como "sujeto ético". Es en la sensibilidad humana donde se produce la aproximación al otro y donde su palabra vibra en un "decir anacrónico" que apela al yo a una respuesta ética inexcusable.⁴⁰

De esa pluriformidad de la vida sensible la ontología no puede dar cuenta, sólo el lenguaje imperativo y profético de la ética puede hacerse cargo de esa responsabilidad y sustitución del uno-por-el-otro.

De otro modo que ser constituye la obra de ruptura radical con la filosofía de la representación y con la noción de sujeto que conoce, actúa y se responsabiliza de sí mismo para hacerse cargo del mundo.⁴¹ Levinas hace tiempo que ha abandonado a la noción de sujeto moderno a través de su repudio a la primacía del saber, de la conciencia intencional y del *Dasein* heideggeriano definido por su actividad de comprender. Concordamos con Michel Dupuis cuando sostiene que la destitución del sujeto llevada a cabo por Levinas es el desenlace esperado de una fallida trayectoria filosófica por reconstituir una subjetividad auto-centrada en sí.⁴²

El autor resume el esfuerzo de su obra en pocas y contundentes palabras: "Este libro interpreta al *sujeto* como *rehén* y la subjetividad del sujeto como substitución que rompe con la *esencia* del ser."⁴³

³⁹ Cf. EI, 85.

⁴⁰ Cf. Tudela, Juan Antonio, "El sentido de la vulnerabilidad humana. La proximidad sensible en E. Levinas". *Anamnesia*. Nº 24, 2002, pp. 111-143.

⁴¹ Cf. Maceiras Falián, Manuel, "Reciprocidad y alteridad". En: Ricoeur, Paul, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos, 1999, p. X.

⁴² Cf. Dupuis, Michel, *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. The Netherlands: Phaenomenologica - Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 146.

⁴³ AE, 265.