

**¿Atado al ser o a uno mismo? ¿Ir hacia el otro o hallarlo en mí?
Henry lector de Levinas**

Cesare Del Mastro
FNRS – Universidad Católica de Lovaina

Las cuatro conferencias dadas por Emmanuel Levinas en 1946 y 1947 bajo el título *El Tiempo y el Otro*¹ constituyen una fuente indispensable para el estudio de la conformación de la subjetividad en vínculo con la temporalidad y con las diferentes figuras de la sociabilidad. Levinas abandona la concepción del tiempo como límite del ser finito para hacerlo coincidir con la apertura al otro absolutamente otro. Por un lado, la irrupción del llamado del otro en el rostro –eros o fecundidad– interrumpe la inmanencia de la presencia y de la co-presencia –gozo del alimento o luz del saber– para remitirla a un pasado inmemorial que abre al misterio de lo “femenino” y del “hijo”: figuras de una alteridad siempre por venir y que escapa a toda aprehensión. Por otro lado, este “cara a cara” instaura un vínculo diacrónico y asimétrico que rompe el aislamiento del yo sin comprometer la alteridad del otro. Al escapar del dominio del ser el sujeto entra en el tiempo del otro, es decir, vuelve a comenzar como sujeto gracias a la irrupción de la exterioridad del otro, de una proximidad distante e inquietante.

Pero la posibilidad de un tiempo por venir en la “sociabilidad entre dos” del eros, así como en la “trascendencia y la responsabilidad” del hijo, supone la confrontación del yo con la no-absorción de la muerte del otro. En efecto, si bien la muerte no salva del encierro en las condiciones materiales de la existencia, ella “promete algo excepcional. Es, por cierto, una posibilidad extrema, una promesa de trascendencia”². Considerada como un acontecimiento radicalmente diferente –incógnita y misterio que escapan a toda luz–, la muerte apunta hacia la eventualidad misma del porvenir, es decir, hacia la temporalidad del tiempo, hacia aquello que permanece absolutamente exterior. Al cuestionar la virilidad inmanente del sujeto, la muerte abre a una exterioridad real, a la relación con el otro:

En consecuencia, sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. [...]. Pero es posible extraer aún otra característica de la existencia en relación con lo otro a partir de esta situación de la muerte en la que el sujeto ya no tiene posibilidad alguna por la que optar. Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente. [...] el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de

¹ Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el Otro*, trad. de José Luis Pardo Torío, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

² Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas filosóficas diversas*, trad. de Miguel García-Baró, Mercedes Huarte y Javier Ramos, Madrid, Editorial Trotta, 2013, p. 32.

un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible³.

Resulta muy pertinente releer las conferencias de 1946 y 1947 a la luz de las *Notas filosóficas sobre eros*⁴. Si en las primeras el “tiempo del otro” en el que el yo adviene y se realiza se abre en el “cara a cara” de la “feminidad”, en las segundas este “cara a cara” es descrito explícitamente como sexualidad. Mientras que en la vida económica y material el otro es “anónimo e intercambiable”, el vínculo intelectual se establece “en torno a un contenido”: el otro es aquel a quien hay que convencer. Frente a esta coexistencia en la que el otro es transformado en tema, la camaradería se caracteriza por el hecho de compartir el mismo destino en un “mundo común”: al ocupar el mismo espacio “de infortunio o de felicidad” el yo y el otro se hacen contemporáneos. Lejos de la colaboración o la competencia profesionales en las que el otro es valorado por sus funciones y sus talentos, el camarada “está al lado” según la efectividad de las “manifestaciones elementales” propias de la cohabitación. Esta “comunidad de espacio” en la que cada yo asume su presente como existente –hipóstasis, comienzo o realización del sujeto entre sus contemporáneos– da paso a la amistad cuando, más allá de su coexistencia espacial, el yo simpatiza con la personalidad del otro.

Sin embargo, incluso si en la relación privilegiada que se establece con un amigo el otro “se convierte en el objeto mismo de la relación intersubjetiva”, el amigo no deja de ser una alteridad definida en función de mí mismo: un “alter ego”. El otro aparece como “otro radicalmente otro” en el eros, y gracias a esta “apertura original al otro” se da “el acontecimiento mismo de la ipseidad del yo”. Puesto que en el movimiento de la caricia el yo busca al otro y al mismo tiempo se enfrenta al extranjero que lo rehúye, la sexualidad hace posible el “renacer del yo” en un tiempo ritmado por la “des-individuación del yo”. En efecto, en la medida que el trastorno erótico está marcado por la ambivalencia entre profanación (“penetración en otro ser”) y pudor (“retroceso de este otro ser inviolable”), el yo que desea comulgar con aquel que “se oculta” sale del “reino de la posesión”, aligera el peso de su ser y se realiza como despliegue mismo del tiempo. En este sentido, la sexualidad es constitutiva de un “yo” que se reencuentra precisamente porque se pierde en un “tú”; “el sujeto que ha asumido el ser se libera de este en el misterio del otro”⁵: “esta aparición del otro en tanto otro es el acontecimiento mismo de la ipseidad del yo; una apertura original al otro que es el fondo mismo de su ipseidad. Llamamos sexualidad del yo esta apertura del yo al otro”⁶. Lejos de todo retorno al existir anónimo y general del “hay” (*il y a*) –lejos, entonces, de la disolución completa de la hipóstasis que implicaría la pérdida del yo–, la ruptura de las “cadenas de la individuación” operada por el otro en el eros conduce a una “nueva individuación”: un “nuevo comienzo”, un “recomenzar”. En las

³ Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el Otro*, *op. cit.*, p. 117-118. Este paso hacia el “acontecimiento inasimilable” de la “muerte del otro” introduce una ruptura en la monotonía de los instantes solitarios y rehabilita el tiempo por venir: la muerte “sólo está presente en el otro; y solamente en él me llama con urgencia a mi última esencia, a mi responsabilidad” (Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel E. Guilloit, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 196).

⁴ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques sur éros”, en *Éros, littérature et philosophie, Œuvres 3*, París, Éditions Grasset et Fasquelle/IMEC Éditeur, 2013, p. 155-225. Las citas tomadas de estas notas filosóficas han sido traducidas por el autor de este artículo.

⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁶ *Ibid.*, p. 177.

antípodas de la oscuridad del éxtasis donde el Mismo es absorbido por el Otro, así como en las antípodas de la luz del conocimiento donde el Otro pertenece al Mismo, la intriga sexual del yo es “una noche concentrada o centrada en torno a un yo que, siendo sí mismo, es otro. Intimidad que es inseparable de la sociabilidad y que constituye su base”⁷.

A la luz de las *Notas filosóficas sobre eros*, es posible afirmar que en *El Tiempo y el Otro* Levinas describe el proceso por el cual el “mal de la individuación” –necesario, sin embargo, para que un existente sea liberado de su “adhesión al existir”– se transforma en “des-individuación”. El tiempo es este “nuevo nacimiento” por el cual el yo sale de su “posición de partida”, ingresa en la “posición” de la “contrariedad de lo sexual” y ve su hipóstasis efectuarse según la ambivalencia de un “yo en el otro” que sigue siendo “yo”: una des-individuación del yo en la que “el otro es otro sin ninguna restricción” y donde, a la vez, “esta alteridad está en una relación tan íntima con el yo que la resurrección en el otro [deviene] posible”⁸. Esta separación del yo respecto de sí mismo coincide con la apertura misma del tiempo porque dicho descentrarse, motivado por las diferentes figuras de la sociabilidad, equivale a un verdadero recomenzar del sujeto. Al situarse ante el misterio de lo femenino, el sujeto recomienza y este recomenzar es “indispensable para tener un tiempo”⁹: “El yo se reencuentra en lo virgen, renaciendo y recomenzando. Y esta existencia del misterio es el tiempo mismo”¹⁰. Este evadirse del “ser destinado a sí mismo en un instante realizado para siempre” –esta posibilidad de “romper el círculo de lo definitivo”¹¹– relanza el comienzo del sujeto como drama y como ritmo, es decir, como vínculo entre una multiplicidad de instantes en las antípodas de la fijación en el eterno presente del “hay”. Pero si al recomenzar el sujeto sigue siendo él mismo y a la vez rompe consigo mismo es porque este cuestionamiento de la “tautología yo - sí mismo” abre a un instante nuevo, instante del impulso hacia el otro, existencia transitiva, verdadero pluralismo, espera sin posesión del esperado, paternidad:

El tú que siendo yo no es yo –o que, más bien, siendo tú es yo– es el hijo. Y esa es la última posibilidad del yo, o la última exigencia de la sexualidad: en la aventura del abrazo, de la transubstanciación del yo, la posibilidad del yo de devenir tú –él deviene tú en el hijo. El fondo del yo es la fecundidad. No consideramos la fecundidad como una categoría biológica. [...]. Hemos llegado a esta noción a través de una profundización del instante. Bajo el peso del ser asumido, el sujeto se libera y se percató de que este peso no queda sin remisión. El ser es, en su fondo, un recomenzar posible. Este recomenzar posible es el tiempo. Y la realización del tiempo es la fecundidad del yo. De esta manera se afirma no solo la multiplicidad de los instantes sino también la forma concreta de su vinculación. Hemos visto que el yo no es sino la relación de un instante con otro. Esta relación es la posibilidad del yo de recomenzar en el hijo [...]: la relación de un yo con un extranjero que siendo no-yo es yo –el yo consigo mismo que es ajeno al yo¹².

⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² *Ibid.*, p. 196-197.

El joven Michel Henry lee al joven autor de *El Tiempo y el Otro*. Tanto el resumen elaborado por Henry cuanto, sobre todo, sus anotaciones¹³ muestran su interés por la manera como Levinas encuentra en la relación con el otro no solo un camino para romper con la inmanencia del ser sino el fundamento de la subjetividad. Henry se concentra, en esta etapa de su confrontación con Levinas, en la conformación de la subjetividad a partir de su relación y de su ruptura con el ser-en-el-mundo. De allí la pertinencia de este contrapunto filológico-filosófico entre, por un lado, las metáforas levinasianas de la subjetividad y de la intersubjetividad y, por otro lado, su reapropiación por parte de la escritura fenomenológica henriana. Sobre la base del estudio de estas notas inéditas de Henry, buscamos demostrar, en primer lugar, que las figuras empleadas por Levinas para describir la constitución de la subjetividad como “yo atado a sí mismo” (*être rivé à soi*) tienen una influencia decisiva en la nueva concepción henriana del “yo arrinconado contra sí mismo” (*être acculé à soi*). En efecto, Henry considera que Levinas reduce la inmanencia del “estar encadenado a uno mismo” a la situación existencial del ser humano –reducción de la inmanencia al carácter irremisible del existir, a la finitud y la facticidad, al vínculo con el mundo y la materia, al “estar atados a nuestro ser-en-el-mundo”–; por ello, él redefine la inmanencia como la experiencia fenomenológica radical del “estar atado a sí mismo” (*être rivé à soi*) –recuperación de la verdadera inmanencia como subjetividad absoluta o “vínculo del vínculo”.

En segundo lugar, sostenemos que las diferencias entre las concepciones levinasiana y henriana de la intersubjetividad deben ser comprendidas a partir de esta crítica de Henry respecto de la configuración levinasiana de la subjetividad. Si en la perspectiva de Levinas una apertura por la irrupción del otro es necesaria para salir del encadenamiento del yo a sí mismo y alcanzar así un “yo nuevo” es porque esta adhesión del yo a sí mismo es, según la crítica henriana de Levinas, una adhesión al ser. Esta equivalencia entre “adhesión al yo” y “adhesión al ser” permite explicar por qué en *El Tiempo y el Otro* el “estar atado a sí mismo” es descrito por medio de expresiones como “tragedia de la soledad”, “infortunio de la hipóstasis” o “cautividad del sujeto encerrado en sí mismo”. En este sentido, cuando Levinas presenta la exterioridad del otro como la vía necesaria para aligerar el “peso del yo sobre sí mismo” él muestra, en realidad, el camino que permite liberarse del “peso del ser”. Ninguna liberación por la exterioridad es necesaria en la fenomenología de la vida de Henry, ya que él encuentra precisamente en la experiencia inmanente del “estar atado a sí mismo” como vida subjetiva radical el Fondo en el que todos los “sí mismos” se experimentan en calidad de “comunidad de vivientes”.

Según la tesis central de Levinas en *El Tiempo y el Otro*, la temporalización del movimiento mismo del tiempo no remite al “sujeto aislado y solitario” que sigue la “rectitud de la flecha intencional” sino a la relación diacrónica del sujeto con la exterioridad del otro. En efecto, la irrupción del “absolutamente otro” bajo las figuras de la sociabilidad –mujer e hijo– permite pensar, por un lado, la trascendencia que mantiene el vínculo personal y la alteridad del otro sin volver a la generalidad del “hay” y, por otro lado, el tiempo como “aventura ética de la relación con otro hombre”. Para comprender el camino

¹³ Fondo Michel Henry (Universidad Católica de Lovaina, Lovaina-la-Nueva): Ms A 7624 – Ms A 7626; Ms A 5685 – Ms A 5687; Ms A 3253 – Ms A 3285.

que permite que el sujeto salga de su aislamiento y de su finitud es necesario, pues, volver a las raíces ontológicas de la inmanencia en la que el sujeto surge como tal:

La tesis principal que aparece en *El Tiempo y el Otro* consiste [...] en pensar el tiempo [...] como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejaría comprender [...]. Una distancia que es también proximidad, que [...] significa [...] el *bien* de una socialidad original¹⁴.

En la primera etapa de esta propuesta fenomenológica, Levinas aborda la ausencia de todo sujeto en la noche anónima del “hay”. Se trata del existir en su neutralidad pura, la existencia que precede al existente, el hecho mismo de que “hay” sin sujeto que asuma este “haber”, así como cuando decimos “llueve” o “hace frío”: “Es así como toma cuerpo la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente”¹⁵. Pero esta ausencia o destrucción de todo “sí mismo” se da sobre el fondo de una presencia que es

como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio [...] el “campo de fuerzas” del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia¹⁶.

Las figuras de este ser irremisible son, por un lado, la vigilancia contra la que estamos arrinconados cuando atravesamos por periodos de insomnio –siempre el mismo presente o el mismo pasado que duran sin objetivo ni posibilidad de cambio– y, por otro lado, la inmortalidad como “eterno presente”. En la medida que todo sujeto es siempre un comienzo –un nombre arrancado del “hay”, el surgimiento de una determinación en la indeterminación, un punto de partida–, nadie puede asumir este “exceso del ser” sin apertura ni escapatoria: el absurdo, la raíz del mal, la imposibilidad de morir para “ir hacia algo mejor”.

A este primer nivel del “hay” como ausencia de todo sujeto podemos oponer “la vida” tal como es concebida por Henry: la vida como subjetividad radical. En lugar de tomar como punto de partida la neutralidad impersonal del verbo “ser”, “estar arrinconado contra sí mismo” significa, de entrada, “estar atado a la vida” radicalmente subjetiva e individual que yo soy, y que no puedo dejar de ser, según el modo de fenomenalización propio de la auto-afección, es decir, según la capacidad y el deseo de sentir-me y de experimentar-me a mí mismo. No hay distancia alguna entre el Fondo de auto-generación incesante de la Vida y este viviente concreto que se experimenta en la violencia y en el gozo del lazo que lo vincula irremediamente a sí mismo. Así, el peso de la noche del “hay” es reemplazado por el carácter irremisible de un “estar atado a la vida” ajeno a toda exterioridad y a todo anonimato: la “noche primera” del pathos de la vida supone un viviente dado a sí mismo. Si todo viviente se ha recibido siempre ya del Fondo inmemorial e invisible de la Vida, y si esta se experimenta siempre en un sí mismo viviente, el “estar

¹⁴ Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el Otro*, op. cit., p. 69-70.

¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 84.

atado a sí mismo” coincide con la auto-generación en el dar-se de la vida. En el marco de este flujo incesante de la auto-donación de la vida a ella misma, “estar atado a sí mismo” quiere decir provenir de esta reciprocidad interna e irremisible entre la Vida y la individuación de cada sí mismo, así como acrecentar e intensificar dicha reciprocidad.

Mientras que para Levinas el sujeto aparece allí donde un existente es arrancado del existir, Henry encuentra el fundamento del engendrarse de todo viviente en el dar-se de la vida como fuerza y como afecto. Este vínculo interno e invisible entre el viviente y la vida constituye el verdadero fundamento de la subjetividad. Dicha subjetividad absoluta precede toda relación ex-tática entre el sujeto y las condiciones del existir; condiciones de las que el yo levinasiano es arrancado pero para hacerlas suyas, para hacer del existir en general su existir, es decir, para asumir su existencia como existente atado a la materialidad contingente del mundo en el que se encuentran el alimento y el saber que garantizan la perseverancia en el ser.

Según la tesis de Henry, si el comienzo del sujeto –salida del “hay” o liberación del peso del ser– se transforma de inmediato en saturación del yo por sí mismo –encierro en la preocupación y en el cuidado de sí mismo– es porque dicho comienzo consiste, en realidad, en un retorno al peso del existir como ser proyectado en el mundo. Allí donde un existente asume su existir, el ser como ser-en-el-mundo se convierte en el atributo fundamental del existente y lo ocupa plenamente con su peso. En este sentido, el comienzo del sujeto o hipóstasis apunta, en Levinas, a un “estar atado a las condiciones externas y contingentes de la existencia” y no a un “estar atado a sí mismo” en un sentido originario y absoluto: el ser está en mí, yo estoy arrinconado contra el ser. Por ello, cuando Levinas precisa que el ser es “irremisible y sin salida”, Henry escribe: “El ser irremisible solo es absurdo del exterior. Lo que es absurdo es lo que es contingente = en Levinas lo irremisible es contingente”¹⁷.

En el segundo momento de *El Tiempo y el Otro*, Levinas se concentra en el proceso que permite que un existente surja en el existir y escape, así, a la vigilancia impersonal del ser. Al salir del “hay” el yo asume su existir; por ello, la hipóstasis implica la libertad del sujeto y un cierto dominio sobre su existencia. En lugar de desarrollar una comprensión intelectual del ser, el instante de la hipóstasis hace posible que un sujeto comience a ser: “asumimos nuestro propio presente, es decir, comenzamos a ser, somos un ente”¹⁸. No obstante, este existir que ahora es “mío” –este “posarse en presente”– se mantiene “intransitivo e interior”: “Soy en soledad. [...] Soy mónada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir”¹⁹. Por lo tanto, la identidad consiste en un “punto de partida” orgulloso de sí mismo y, a la vez, en un retorno trágico a uno mismo. Pero, según Henry, esta virilidad y este encierro en uno mismo no se basan en un “estar atado a sí mismo” sino en “la unidad indisoluble entre el existente y su existir”, es decir, en un “estar atado al ser” que es fuente de desesperanza y, al mismo tiempo, de poder: “Así pues, la soledad no es solamente desesperación y desamparo, sino también virilidad, orgullo y soberanía [...] soledad altiva, aristocrática y genial”²⁰. El orgullo que Levinas atribuye al

¹⁷ Ms A 5687.

¹⁸ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques sur éros”, *op. cit.*, p. 171.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el Otro*, *op. cit.*, p. 80-81.

²⁰ *Ibid.*, p. 92.

yo –“yo” que está siempre solo porque se trata de “un” existente, de una mónada liberada de la generalidad anónima del existir– se enfrenta, según Henry, con el hecho de que, lejos de estar consigo mismo en la inmanencia de la vida subjetiva radical, el sujeto en cuestión forma una unidad con la facticidad de su existir en la exterioridad del mundo.

En el contexto de esta segunda etapa de *El Tiempo y el Otro*, Levinas introduce la figura del “estar arrinconado contra uno mismo” para expresar el aislamiento característico de la unidad “existir en el existente” - “dominio del existente sobre el existir”, y para subrayar el hecho de que este aislamiento es experimentado como una saturación del yo por sí mismo: una adhesión irremisible a sí mismo, la imposibilidad de desatarse de uno mismo fundada en realidad –esta es la tesis central de la lectura henriana de Levinas– en el encadenamiento al ser asumido por el sujeto como “su existir”. En efecto, en la medida que el hecho de “no poder separarse de sí” es “el precio que se paga por la posición de existente”²¹, el “estar atado a sí mismo” levinasiano consiste en la imposibilidad de desprenderse de la base mundana y ex-tática del existir sobre la que el sujeto se posa para comenzar como sujeto. Por ello, para Levinas “estar arrinconado contra sí mismo” implica tender hacia las cosas y los conocimientos que el existente requiere para “preocuparse y ocuparse de sí mismo”: responsabilidad frente a sí mismo que apunta, en realidad, a la “materialidad del sujeto”, a su lazo con el mundo. El retorno al “a partir del ser” reemplaza el “a partir de sí mismo” que debía caracterizar el comienzo libre y la iniciativa orgullosa del sujeto. Si “el yo es yo de manera irremisible”, y si la libertad es peso, es porque el presente de la hipóstasis levinasiana no es, según Henry, el presente de la subjetividad en su sentido absoluto sino, más bien, el presente del ser.

Dado que la relación con uno mismo definida como “preocupación por sí mismo y materialidad” coincide con la lógica de la necesidad y de la satisfacción gracias a la cual el sujeto se posa y se descarga de su peso para recuperarse a sí mismo, mi ser es también un tener: relación con “un doble encadenado a mí”, “un doble viscoso, pesado, estúpido”, del que hay que ocuparse. Henry retoma estas imágenes pero añade entre paréntesis, al lado del sustantivo “subjetividad”, el adjetivo “falsa”: « Ser de la subjetividad (falsa), yo entrampado en sí mismo, encadenado a su doble viscoso! “yo soy”: está arrojado a sí mismo »²². Ahora bien, ¿por qué según Henry esta subjetividad de la hipóstasis cuyo “estar atado a sí misma” va acompañado de un “tener inquietante” es falsa? La respuesta a esta pregunta está en el hecho de que las descripciones levinasianas de la subjetividad como “estar arrinconado contra sí mismo” recuerdan la angustia del existir, es decir, el “estar atado al ser”. A pesar de que Levinas explica que se trata de una vigilancia personal y no de un retorno a la universalidad del “hay”, la “preocupación por sí mismo” en tanto que “materialidad del sujeto” opera en un espacio exterior y contingente: se trata de la existencia en el seno del mundo, del existir del que el existente se apropia pero que sigue determinando la manera como el sujeto se encuentra “atado a sí mismo” y “se ocupa de sí mismo”. Agobiado por las condiciones propias de la facticidad, atormentado por la materia y encadenado al mundo, el sujeto que comienza como existente en el existir está encerrado y fijado en un eterno presente. Por ello, Henry sostiene que, en esta segunda etapa de *El Tiempo y el Otro*, la vigilancia respecto de uno mismo adquiere, paradójicamente, todos los rasgos que habían servido para caracterizar, en la primera parte del libro, la condición irremisible del existir puro, la vigilancia del insomnio.

²¹ *Ibid.*, p. 93.

²² Ms A 7625.

En la hipóstasis, el sujeto asume su existencia de manera indeleble. Puesto que este paso del ser general al existente particular no puede prescindir de las formas contingentes ni de las necesidades que lo acompañan, todo sujeto comienza como tal en un instante que es único y trágico a la vez. La iniciativa del sujeto atado a sí mismo va acompañada del sometimiento bajo el peso del ser asumido para siempre como “su existir”, como un detenerse del tiempo: la “desdicha de la hipóstasis” tiene “algo de definitivamente realizado”²³. “Estar atado a sí mismo” significa estar aislado y aturrido por las condiciones del surgimiento en la existencia; el sujeto experimenta el sufrimiento ligado a su finitud y a sus múltiples necesidades: en la hipóstasis el sujeto aparece encadenado a la materia. Pero al describir el paso de la libertad, gracias a la que el yo se afirma ante la generalidad del existir, a la materialidad sofocante del yo –dicho de otro modo, al concebir la particularidad del surgimiento del sujeto como “peso de la materia” y “sufrimiento ligado a las necesidades” en el seno del mundo–, la cautividad inherente a la propia identidad se revela en toda su condición trágica como un “estar arrinconado contra el ser”, como un dolor más puro y radical que toda necesidad. Al asumir su existencia el sujeto es poseído por ella según la “tragedia de la soledad”, según la persistencia del ser como carga:

El sujeto es inseparable *in concreto* de la existencia. [...]. Necesidades: siempre necesitamos muchas cosas: maletas, propiedades. Y esta manera de existir como un peso para sí mismo es precisamente la marca de una existencia asumida, de una relación entre el sujeto y su ser. [...]. La necesidad significa sufrir por algo; el sufrimiento, el dolor, es un sufrimiento puro. El sufrimiento-dolor no es sufrimiento por algo, sino lo sin-refugio del ser, arrinconado contra el ser. [...]. La subjetividad es la posesión del ser [...]. La noción de necesidad solo es comprensible en un ser para el que la existencia es una carga. Y este peso no es necesidad. Está antes: el presente es irreparable. Y esta condición irreparable aparece en el sufrimiento de la necesidad cuya significación [es estar] atado al ser. Aquí ser puro. La desesperación pura de existir. El mal de ser. La soledad de a dos del yo. La carga de ser tampoco es el producto de la limitación del ser en el sujeto, sino de la subjetividad misma del sujeto. El sujeto poseído por el hay²⁴.

Para descargarse de esta herida ontológica originaria –vértigo y exceso de quien debe ocuparse de sí mismo para perseverar en el ser–, el sujeto se posa: es en sí mismo posición. Pero para descansar al posarse el yo debe buscar las bases de su posición, es decir, debe procurarse las cosas que necesita para responder a su indigencia. En esta satisfacción de sus necesidades gracias al alimento y al conocimiento –apetito no de las cosas sino del gozo del “en-casa” y de la luz del saber–, el sujeto aturrido por sí mismo encuentra un primer vínculo con el exterior. Sin embargo, esta salvación por el “posarse” en el mundo no consigue romper la atadura del yo a sí mismo porque, en realidad, se trata de una atadura irremisible al ser como presente y como existencia material. Cuando responde a las condiciones exteriores de la conservación del ser, cuando intenta dominar el ser como si se tratase de un tener, el yo permanece atado al carácter “demasiado lleno del ser”. Ahora bien, dado que no se puede remediar el “mal del hecho mismo del ser [...] por un ser más completo”²⁵, al instalarse en la inmanencia –ser-en-el-mundo como gozo y

²³ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques sur éros”, *op cit.*, p. 184-185.

²⁴ *Ibid.*, p. 207-208 y 214-216.

²⁵ Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos I. Cuadernos del cautiverio*, *op. cit.*, p. 26.

dominio— el yo retorna fatalmente a sí mismo. Su “estar atado a sí mismo” es, pues, un “estar arrinconado contra su existir”, cautivo de un instante que se detiene y que vuelve sobre sí mismo: falsa trascendencia o imposible ruptura de la inmanencia entendida como orden ex-tático. Por ello, en Levinas la imposibilidad de separarse de uno mismo gracias al hecho de “posarse” —asumirse como “posición” en el seno del mundo— supone, en última instancia, la imposibilidad de separarse del peso del ser:

Al posarme soy descargado de mi peso. Y antes de posarme tiendo hacia algo que me descargará de mi peso. Hacer pie es precisamente entregar su peso. [...]. Pero entregar su peso también equivale a mantenerse. Es ser como sujeto. Es comenzar. [...]. Al depositar su peso el sujeto comienza. ¿Pero en qué consiste este depositar? No es una descarga pura y simple. El peso es retomado en el momento mismo en el que es depositado [...] en el acto de depositar se conserva el peso depositado. [...] inicialmente, el yo se pesa a sí mismo y, al depositarse, se reanuda; el yo es para siempre sí mismo porque está encadenado a sí mismo. [...] En la tensión hay [...] un retraso constante en el momento presente. Una manera de volver sobre uno mismo. [...]. La posición, la existencia sobre una base, es la aparición del sujeto gracias a la cual el “hay” puede convertirse en atributo²⁶.

Este “primer orden levinasiano” en el que toda evasión sigue siendo mundana porque el sujeto está atado al ser en su sentido existencial —encadenamiento a la materialidad del existir— da paso a un “segundo orden”, a saber, « la intriga de todas las intrigas: un/a otro llega y me abre a él/ella, abriéndome así a “mi”, que solo aparezco en esta apertura o, más bien, como ella. En este advenimiento que me precede [...] tiene lugar el “acontecimiento principal del yo” »²⁷. Si la salvación por el mundo fracasa en su esfuerzo por liberar al yo de su encierro en sí mismo, la irrupción del otro abre a una verdadera exterioridad, a un tiempo por venir. Al sacar al sujeto del encierro y de la auto-suficiencia del ser, esta irrupción ética deshace y rompe la “temporalidad constituida y constituyente”, la simultaneidad del presente y el dominio sobre el pasado o “recuerdo”. La presencia inquietante del otro es la temporalización misma del tiempo ya que interrumpe el tiempo intencional o histórico en favor del movimiento incesante hacia el otro. Solo a través de su des-individuación y de su salida de la inmanencia formal del tiempo el sujeto consigue recomenzar y se realiza plenamente: “El tiempo solo llega al sujeto a partir de un otro que no se anuncia [...] comparable a un fenómeno que irrumpe [en] un proceso

²⁶ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques sur éros”, *op cit.*, p. 205 y 208-209. En sus *Cuadernos del cautiverio* Levinas afirma al respecto: “En la satisfacción de la necesidad, hay, pues, una plenitud del ser no debida a las cosas, pero que se revela con ocasión de las cosas. [...]. Intervalo propio de la necesidad: es la descarga. [...]. El placer que se trasmuta en sufrimiento; el sufrimiento que se trasmuta en placer. No es simplemente un efecto que se constata en la experiencia. En el análisis íntimo del placer, está por descubrir. [...]. El sujeto y la posición. El sujeto vuelve a coger el peso que deposita. La doble estructura del sujeto, que es a la vez lo que coge y lo que es cogido. Visible en la fatiga de la posición. La necesidad de cambiar de posición. En esta fatiga aparece la dualidad del sujeto: el hecho de que su aceptar el peso es a su vez un peso” (Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio*, *op. cit.*, p. 68 y 70).

²⁷ Jean-Luc Nancy, “L’Intrigue littéraire de Levinas”, en *Éros, littérature et philosophie*, *Œuvres 3, op. cit.*, p. 21. Cf. mi artículo « “L’être rivé à soi” et son intrigue narrative : Levinas et Henry, phénoménologues-romanciers », en *Revue internationale Michel Henry n° 7. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes. Hommage à László Tengelyi*, Lovaina-la-Nueva, Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 169-194.

temporal discontinuo que libera lo definitivo del presente de sí mismo para orientarse hacia una relación social”²⁸.

Como vimos en la introducción de este artículo, el verdadero comienzo del sujeto se da en la “sexualidad del yo”, es decir, en el hecho de “estar atado al otro”, cuya significación negativa –ruptura del encierro del “yo atado a sí mismo” o “des-individuación”– adquiere el sentido positivo de una “apertura del yo” a la diferencia del otro. Esta apertura se fenomenaliza como caricia, es decir, como “comunidad con lo que se oculta”, como impulso hacia un misterio que no se agota y que, por ello, alimenta precisamente el drama del deseo: “intriga” del encuentro con el otro, “realización que solo se realiza prolongándose al infinito”²⁹. Tanto en *El Tiempo y el Otro* cuanto en sus *Notas filosóficas sobre eros*, Levinas describe la imbricación entre estos dos “órdenes” como el paso del encadenamiento del yo a las condiciones materiales de su ser-en-el-mundo inmanente y aislado –“estar atado al ser” como facticidad y no como “atadura a sí mismo” según Henry– a la “realización del individuo [...] en su des-individuación”³⁰, en su ingresar al “tiempo del otro”.

En la perspectiva de Henry, el encadenamiento del que se trata en *El Tiempo y el Otro* no es el de un “estar atado a sí mismo” fenomenológicamente absoluto sino un encadenamiento al ser: no el carácter irremisible del yo como vida subjetiva radical sino como ser situado en el existir, no un “perseverar para sí” sino un “perseverar en el ser”. Al emplear los rasgos característicos del peso del existir para describir la saturación del sujeto como “estar atado a sí mismo”, Levinas se mantiene en el nivel del “aparecer del mundo” como sentido y distancia en detrimento del “aparecer de la vida” como fuerza y afecto. Por ello, tal como es abordada en *El Tiempo y el Otro*, la subjetividad es contingente e incluso “falsa”: una “subjetividad” preocupada por la materialidad de su ser-en-el-mundo. Esta “subjetividad” no puede erigirse en el fundamento de la fenomenalidad por dos razones: porque está determinada por la realidad ex-tática del ser-en-el-mundo y porque, al haber asumido todas las características del “hay”, desemboca necesariamente en el aislamiento. Entendida como “atadura al ser” en el presente de la facticidad, la inmanencia de la subjetividad levinasiana conduce a la “desdicha de la hipóstasis” y, en consecuencia, a la necesidad de una verdadera exterioridad, a saber, la trascendencia del otro cuya irrupción quiebra el encierro del sujeto y le permite recomenzar:

Allí del ser, facticidad, venida al mundo, lazos con el mundo... no constituyen el ser de la subjetividad: hay que entender “reflexión” en el sentido de Biran. La aproximación de Levinas quiere dar un ser a la subjetividad alejándose así de su “ser” verdadero. Yo encadenado a su doble viscoso de Levinas // Sartre = Dasein, cuerpo del monismo ontológico. Se trata de un presente ontológico³¹.

Levinas confunde este carácter irremisible del yo respecto de sí mismo con el carácter irremisible del existir; en consecuencia, él atribuye respectivamente al ser y a la subjetividad las mismas características³².

²⁸ Danielle Cohen-Levinas, “Éros en plusieurs temps. Thème et variations sur les mots transcendance, amour et socialité”, en *Relire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas*, París, Vrin, 2015, p. 117 y 128.

²⁹ Jean-Luc Nancy, “L’Intrigue littéraire de Levinas”, *op. cit.*, p. 26.

³⁰ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques sur éros”, *op. cit.*, p. 198.

³¹ Ms A 7625.

³² Ms A 7626.

Al confrontarse con la imagen levinasiana del “estar atado a sí mismo”, Henry critica su reducción al “estar atado al ser” y propone una nueva interpretación del “estar arrinconado contra sí mismo”. En efecto, la interioridad y la inmanencia constituyen la verdadera condición de todo aparecer como vida subjetiva absoluta, como poder y deseo de sentirse y de experimentarse. No se trata, entonces, como en *El Tiempo y el Otro*, de romper con la inmanencia del sujeto encadenado a la materia –necesidades y preocupación por sí mismo– ni con la falsa trascendencia en el mundo –retorno a sí mismo a través del alimento y del saber– por medio del misterio de la muerte del otro o gracias a la irrupción de la verdadera trascendencia del otro en las figuras de la mujer y del hijo. Se trata, por el contrario, de encontrar el fundamento de todo aparecer del mundo y de toda exterioridad en este aparecer fundamental, invisible e interior de la vida. Todo lo que veo allí, fuera de mí, en el mundo, es remitido –según una relación de fundación– a la experiencia que cada viviente tiene de sí mismo: esta vida irremediamente atada a sí misma sin distancia ni separación posible y cuya identidad primera son la fuerza y el afecto, un pathos que se sufre como un peso y que, al intentar descargarse de sí mismo, se experimenta aún más.

Pero ¿cómo consigue este viviente definido como “encadenamiento a sí mismo” abrirse a los “otros yo” si no se trata, como en *El Tiempo y el Otro*, de recurrir al “otro absolutamente otro” para romper mi aislamiento y volver a comenzar como sujeto? En el caso de Henry, si el “yo” encuentra a “otros yo” en el seno mismo de su “estar atado a sí mismo” es porque tanto el “yo” cuanto los “otros yo” se han recibido de la Vida: yo y el otro somos lo que la Vida genera y la Vida que genera. Este “haber sido engendrados” en el pathos de la vida auto-afectiva constituye el fundamento de toda comunidad. Lejos de recurrir a una exterioridad que libera al sujeto de su “estar arrinconado contra el ser” para abrirlo al otro, en Henry la experiencia primera del peso y del gozo de “estar atado a sí mismo” hace posible toda puesta en común de la vida. Si “tocando este fondo de la vida el yo y el otro entran en resonancia”, entonces esta pertenencia común al Fondo del pathos de la vida reúne al yo, al otro y al tercero. Tener la experiencia del otro en mí no implica convertir al otro en un alter-ego; se trata más bien de enraizar “la pluralidad de los yo” en el Fondo de la Vida auto-afectiva, allí donde la experiencia radical que cada viviente tiene de sí mismo se realiza, se acrecienta y se comparte:

La generación inmanente en la Vida absoluta es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad transcendental de la relación de cada Sí mismo con todos los otros, la condición de la experiencia del otro. [...] Así, uno y el otro están en la vida y la conocen antes de ser y de conocerse a ellos mismos. [...] Así están originariamente uno con el otro, puesto que, ante todo, están uno y el otro en la misma vida y estando así en ella, uno en el otro, están en una suerte de interioridad fenomenológica recíproca cuyo lugar es este “Antes”³³.

Mientras que en Levinas el rescate del “yo antiguo consumido por el ser” en favor de un “yo nuevo”³⁴ se realiza a través de la des-individuación del yo por su “apertura original al otro”, en Henry el viviente está dado siempre ya a sí mismo en la vida: cada yo encuentra la fuente de su actuar y de su vínculo con los otros en el pathos del “estar atado a la vida” que él es y que no puede dejar de ser. En este sentido, las diferentes figuras de la

³³ Michel Henry, “Eux en moi : une phénoménologie”, en *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, París, Presses Universitaires de France, 2003, p. 204-206.

³⁴ Emmanuel Levinas, “Notes philosophiques sur éros”, *op cit.*, p. 165.

sociabilidad pertenecen a una misma historia común, a saber, la historia inmemorial de auto-acrecentamiento y de auto-destrucción que la vida cuenta sobre ella misma y que se explica, por lo tanto, a partir de ella misma:

Lo que cuento es, en efecto, *la historia de la vida*, una historia de alguna manera esencial, es decir, que puede reproducirse y que se reproduce. Contar semejante historia es contar una historia que se explica a partir de la vida misma, una historia misteriosa pero a pesar de todo comprensible. Pues ella consiste en esto: ¿por qué la vida, movimiento de autodesarrollo, de auto-acrecentamiento –proceso que encontramos en el arte, que es necesidad de vivir más, de sentir más y cuya exaltación es comparable a la del amor–, se invierte? [...] ¿Cómo, entonces, esta vida entregada a su fuerza fantástica –pues en cuanto filósofo creo que la vida es a la vez fuerza y afecto, lo que para mí constituye el fondo del ser–, cómo esta vida que, de cierta manera, se embriaga de ella misma, de su despliegue, de esta suerte de felicidad fabulosa, puede volverse contra ella misma y dejar de ser fuerza de construcción? ¿Cómo se realiza este vuelco? ¿Y por qué el pathos del sufrimiento y de la destrucción en medio de esta embriaguez?³⁵

El giro henriano hacia la estructura interna e invisible de la inmanencia –aparecer de la vida que precede y hace posible todo aparecer del mundo– está motivado, entre otras, por la lectura temprana de *El Tiempo y el Otro* y, entonces, por la crítica de las imágenes que Levinas emplea para describir el vínculo irremisible entre el existir y el existente. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, Henry cuestiona lo que él considera la confusión levinasiana entre, por un lado, el carácter irremisible (contingente) de la relación entre quien existe y el hecho mismo de existir –encadenamiento del yo aislado a su existir material, falsa subjetividad o retorno al eterno presente del “hay”– y, por otro lado, la adhesión irremisible (absoluta) del yo a sí mismo –verdadera subjetividad, inmanencia absoluta.

Levinas describe el peso de la adhesión del yo a sí mismo con los mismos rasgos que caracterizan el peso del ser –se trata pues, precisa Henry, del encadenamiento del existente al existir y no del “estar atado a sí mismo”–, de allí la necesidad de un llamado exterior para liberar al yo de su “estar arrinconado contra sí mismo”, de su encierro en sí mismo y en las condiciones que perpetúan su “ser en el mundo”; de allí la necesidad de un “más allá del ser” que relanza el discurrir mismo del tiempo entendido como movimiento desde y hacia el otro: un llamado que proviene de un pasado inmemorial y que permite deshacer lo que, en el ser, había sido realizado y fijado para siempre. En lugar de recurrir a la alteridad para hallar una salida a esta equivalencia entre “adhesión a sí mismo” y “encierro en uno mismo”, Henry encuentra el fundamento de la intersubjetividad en una comprensión positiva del “estar atado a sí mismo”. En efecto, según Henry el peso de la atadura del yo a sí mismo –pathos del sufrimiento– hunde sus raíces en la auto-generación de la vida auto-afectiva en mí, auto-donación que implica la posibilidad de una descarga creativa siempre inherente a la vida: pathos del gozo o deseo de experimentar-se-con-los-otros en el relato que la vida cuenta sobre ella misma. Esta reciprocidad interna entre la

³⁵ Michel Henry, “Narrar el pathos”, trad. de Cesare Del Mastro, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. V, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, p. 376-378.

Vida y la individuación de cada yo constituye el fundamento de la pertenencia de todos los vivientes a una misma comunidad y a una misma historia que provienen de nuestro “estar atados a la vida”: “ellos en mí” y “yo en ellos” o surgir incesante de todos “nosotros” en la Vida.

El vínculo entre Levinas y Henry ha sido formulado a menudo en los términos de una oposición demasiado simple entre, por un lado, la “exterioridad / trascendencia” y, por otro lado, la “interioridad / inmanencia”. El trabajo de génesis textual que ha inspirado este artículo ha querido mostrar que la manera como Henry cuestiona la confusión levinasiana entre la subjetividad y el ser permite comprender mejor el proceso que conduce a una nueva concepción de la subjetividad y de la intersubjetividad en el seno mismo de la escritura henriana, a saber, la perspectiva fenomenológica que arranca al viviente y a la comunidad de los vivientes de la exterioridad del ser-en-el-mundo para pensarlos según su vínculo primero e inmanente con la auto-generación de la Vida.