

## Sensibilidad y gozo. Influencia de la fenomenología de Husserl en el pensamiento de E. Levinas

Antonio Pérez Valerga

### Ver y tocar. La intencionalidad objetivante

La importancia de la fenomenología tal como la desarrolla Husserl, piensa Levinas, es haber prestado atención a la sensación, no solamente en función del conocimiento sino por sí misma, hasta el punto que, en Husserl, la sensibilidad estaría dotada de una intencionalidad propia.

La sensación, dice Levinas, "no registra simplemente el hecho. Ella teje un mundo ... Un tejido de intencionalidades se reconoce en los datos hyléticos mismos" (EDE<sup>1</sup> 118).

Los datos hyléticos –la “materia” de la sensación–, están al interior de la noesis y, por consiguiente, son constituidos por la aprehensión del sujeto; eso no quita que la hyle permanezca como un dato absoluto: "Lo sensible, el *dato* hylético es un dato absoluto. Las intenciones lo animan ciertamente, para hacer una experiencia de objeto, pero lo sensible es dado antes de ser buscado, de entrada. El sujeto se baña en él antes de pensar o de percibir objetos" (EDE 139).

La relación de la conciencia con los datos hyléticos no es una relación objetivante, en la que la experiencia de un objeto satisface o cumple, como dice Husserl, un pensamiento previo. "El sentir de lo sentido no consiste, aquí, en igualar una anticipación" (EDE 139).

La intencionalidad objetivante, en cambio, la intencionalidad propiamente dicha describe un movimiento centrípeto después del cual la conciencia se recupera idéntica, es decir, sin envejecer<sup>2</sup>. En este círculo cerrado se

---

<sup>1</sup> Se usarán las siguientes siglas para las citas de Levinas:

EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1988.

EE *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1990.

TI *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1987.

AE *Sígueme*, Salamanca 1991

<sup>2</sup> Cf. AE 62: "L'intentionnalité demeure aspiration à combler et remülissement, mouvement centripète d'une conscience qui coïncide avec soi et se recouvre et se retrouve sans vieillir et

constituye el mundo, que es la unidad del sujeto y de lo otro que el sujeto, pero de tal manera que en esta unidad se pierde la alteridad de lo otro.

En *Totalidad e infinito* Levinas lo formula de la siguiente manera: "La relación intencional de la representación, se distingue de toda relación (...) en esto: el Mismo está en relación con el Otro, pero de tal manera, que el Otro no determina en ella al mismo, sino que es siempre el Mismo el que determina al otro" (TI 143).

Sin embargo, esta unidad que intenta, justamente, conseguir la conciencia es sólo un concepto límite, pues el mundo tiende a cerrarse sin conseguirlo nunca realmente. Como dice Krewani: "El encerramiento de la conciencia sobre ella misma se queda en intención. La conciencia que, por mediación del mundo, se cierra sobre ella misma es la conciencia intencional<sup>3</sup>".

La característica de la intencionalidad objetivante es, en efecto, que el objeto de la conciencia, aún siendo distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia, como "sentido prestado por ella, como resultado -de la *Sinnggebung* (...) En la claridad, un objeto, en el primer momento exterior, se *da*, es decir, se entrega a aquel que lo encuentra como si hubiera sido enteramente determinado por él" (TI 142).

Esta "donación de sentido", dice Levinas, consiste en la reducción de todo objeto de la conciencia a un noema: "En esto la representación es constituyente. El valor del método trascendental y su parte de verdad eterna reposan en la posibilidad universal de reducción del representado a su sentido, del ente al *noema*, en la posibilidad más asombrosa de reducir a *noema* el ser mismo del ente" (TI 146).

Pero esta intencionalidad objetivante es incapaz de trascender el instante y permanece, inmóvil, sumisa a la dominación del presente. La intencionalidad se relaciona con un instante detenido e ideal: "El objeto, sea sensible o ideal, será siempre, para Husserl, lo que se identifica a través de una multiplicidad de miradas (visées): decir que toda conciencia es conciencia de cualquier cosa

---

repose dans la certitude de soi, se confirme, se double, se consolide, s'épaissit en substance".

<sup>3</sup> Krewani, 1981, p. 548. No estamos de acuerdo, sin embargo con la afirmación que sigue en el artículo de Krewani: "A la intención, el mundo se le ofrece como alimento y no de primera intención como instrumento, utensilio o *Zeug*". El mundo como alimento se ofrece más bien a lo que Levinas llama el gozo, previo a la relación intencional con objetos. Esto es lo que trataremos de mostrar a lo largo de esta ponencia.

es afirmar que, a través de estos términos correlativos a una multiplicidad de pensamientos subjetivos, una identidad que, así, las trasciende, se mantiene y se afirma. El objeto intencional tiene una existencia ideal en relación al acontecimiento temporal y la posición espacial de la conciencia" (EDE 146-147).

La intencionalidad objetiva, en efecto, no puede considerar la unidad del objeto sino a través de la multiplicidad de caras que éste le ofrece a lo largo del tiempo. Este "lapso de tiempo" en el que la conciencia, mientras conoce, no permanece idéntica sino envejece, es justamente el paso de un instante al otro -lo que constituye la intencionalidad transversal- y que, para la intencionalidad objetiva, aparece solamente como recuerdo, siempre ya ocurrida.

Podríamos decir que para ella lo sensible es solamente imagen, y se le oculta que la imagen es sólo la identificación ideal de un proceso que, en realidad, transcurre en el tiempo. Como dice Levinas: "En el momento de la representación, el yo no es *marcado* por el pasado, sino que lo *utiliza* como un elemento representado y objetivo (...) Y ciertamente el yo que conduce sus pensamientos *llega a ser* (o más exactamente envejece) en el tiempo en el que se distribuyen sus pensamientos sucesivos a través de los que piensa el presente. Pero este devenir no aparece en el plano de la representación: la representación no incluye pasividad" (TI 144).

La relación con el mundo -en tanto es una relación de conocimiento- ha perdido su relación con el tiempo y se realiza en un instante ideal de co-presencia.

Para Levinas la visión es el modelo de la intencionalidad, en tanto es el olvido del lapso temporal que transcurre entre un instante y el siguiente -olvido del tiempo muerto o de la intencionalidad longitudinal-.

La conciencia o la intencionalidad se asemejan en eso a la visión y al tocar con la mano cuando es palpar e investigar: "Por la mano, el objeto es a fin de cuentas comprendido, tocado, tomado y referenciado a otros objetos, adquiere una significación por referencia a otros objetos. El espacio vacío es la condición de esta referencia. No es una brecha en el horizonte" (TI 205).

La visión no es tampoco una verdadera trascendencia<sup>4</sup>, porque, al igual que el tocar, da a las cosas una significación "lateral", a partir de las relaciones con otros objetos y no los toma en cuenta por sí mismos: "La luz que llena nuestro universo -cualquiera que sea su explicación físico-matemática- es fenomenológicamente la condición del fenómeno, es decir, del sentido: el objeto, por el hecho mismo de existir, existe para alguien, le está destinado, se inclina ya sobre un interior y, sin absorberse en él, se da. Aquello que viene de fuera -iluminado- es comprendido, es decir, viene de nosotros" (EE 75).

La luz, en efecto, hace posible que el objeto, al mismo tiempo que viene de fuera, de alguna manera esté ya presente "en el horizonte que lo precede" (EE 76).

La luz entonces, al igual que la intencionalidad, implica a la vez el "ser junto a las cosas" y una distancia respecto a ellas: "A esta relación la llama Levinas Sentido o luz; el órgano de la intencionalidad es la visión"<sup>5</sup>.

Gracias a la luz, el mundo se nos presenta como mundo de fenómenos y formas: "Desde Aristóteles pensamos el mundo en el fenómeno de la forma vistiendo perfectamente al contenido. Los puntos del objeto, constituyendo la superficie iluminada, se disponen en perspectivas y nos abren el objeto limitando sus azares y sus caprichos. El misterio insondable de la cosa se muestra y nos ofrece apoyo. El mundo, por las formas, es estable y está hecho de sólidos" (EE 63).

Pero la intencionalidad o la conciencia supone un olvido del tiempo inmanente, pues, desde el punto de vista del observador, como dice Krewani, el mundo se extiende en un instante siempre presente: "La intencionalidad imita a la luz, que en lo desnudo llena y crea el espacio. En tanto que la luz y la intencionalidad han superado todo tiempo en la copresencia de la intuición, su trascendencia no es más temporal, sino espacial; el espacio es el orden del uno-al-lado-del-otro"<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup>La importancia de la crítica al modelo de la visión en *Totalidad e infinito* es destacada en el pionero artículo de Derrida, "Violencia y metafísica", de 1964. En él señala: "lo infinitamente otro es invisible, puesto que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y de la necesidad" (Derrida, 1964, p. 126). También afirma que, por ello, el "rostro" del otro no puede ser solamente lo que es visto, sino que es también lo que ve, "(lo que) intercambia su mirada. La cara no es rostro más que en el cara a cara" (id., p. 133).

<sup>5</sup> Krewani, 1992, p. 83.

<sup>6</sup> Krewani, 1997, p. 155.

Como dice Levinas en *Totalidad e infinito*: "Ver es siempre ver el horizonte. La visión que toma en el horizonte no encuentra un ser a partir del más allá de todo ser. La visión como olvido del *hay* es debida a la satisfacción esencial, al agrado de la sensibilidad, gozo, contento de lo finito sin preocupación de lo infinito. La conciencia retorna a sí misma, al mismo tiempo que se escapa en la visión" (TI 205).

El cuerpo propio. La intencionalidad transitiva

Desde la intencionalidad transitiva, en cambio, se puede entender lo que Levinas llama la "función trascendental de la sensibilidad".

La intencionalidad transitiva o retención, a diferencia de la intencionalidad objetivante, no es inmóvil sino que, en tanto kinestesis o sensación del movimiento del cuerpo, permite constituir el espacio mismo en el que el sujeto se mueve: "El sujeto no permanece más en la inmovilidad del sujeto idealista, sino que se halla entrañado en situaciones que no se resuelven en representaciones que él podría hacerse de esas situaciones" (EDE 141).

Las sensaciones kinestésicas, en efecto, las sensaciones del movimiento del cuerpo rompen con el idealismo de la intencionalidad; en ellas, "el pensamiento que va hacia su objeto envuelve pensamientos que desembocan en horizontes noemáticos que *soportan* ya al sujeto en su movimiento hacia el objeto ... El horizonte implicado en la intencionalidad no es entonces el contexto aun vagamente pensado del objeto, sino la condición que el sujeto requiere para su percepción" (EDE 132; subrayado por Levinas).

Como dice Krewani, la intencionalidad transitiva rompe con el modelo de la relación sujeto-objeto: "La kinestesis es sensación del espacio (Raumempfindung), es decir, sensación de un contenido espacial sólo porque ella misma es movimiento-`espacial'. En al medida en que realiza y es ella misma lo que siente, en la kinestesis coinciden constitución y contenido, sujeto y objeto. El contenido deviene el ser de la sensación, la sensación se tranforma en su contenido"<sup>7</sup>.

La "intencionalidad" característica de la sensibilidad y su lugar privilegiado consiste en que sitúa todos los contenidos de la conciencia en relación con el

---

<sup>7</sup> Krewani, 1992, p. 152.

sujeto que los piensa. La sensibilidad es descrita por el mismo Husserl, dice Levinas, como "lo sensible vivido al nivel del *cuerpo propio*, cuyo acontecimiento fundamental consiste en el hecho de *tenerse* (EDE 119; subrayado por Levinas).

Porque el yo no puede representarse el horizonte en el que le aparecen las cosas, la conciencia "se sostiene" en un mundo que permanece irrepresentable para ella: "Precisamente sostenerse en él difiere de "pensar". El trozo de tierra que me sostiene, no es solamente mi objeto; sostiene mi experiencia de objeto. Los lugares pisados no me resisten sino me sostienen. La relación con el lugar por este "sostenimiento" precede al pensamiento y al trabajo. El cuerpo, la posición, el hecho de sostenerse -esbozos de la relación primera conmigo mismo, de mi coincidencia conmigo- no se parecen de ningún modo a la representación idealista" (TI 156).

En el caso del cuerpo propio, en efecto, los horizontes olvidados no envían tanto a los contextos implícitos cuanto a la "situación" del sujeto pensante. La conciencia "en situación" es una conciencia encarnada, que vive en el espacio y el tiempo. "La conciencia como sensible-corporal" -afirma Wiemer- "no tiene sólo su tiempo interno, sino que ella misma constituye el tiempo y de tal manera que sólo puede tener sensaciones en tanto moviente que siente este movimiento -kinestésicamente, como dice Husserl-"<sup>8</sup>.

El lugar privilegiado de la sensibilidad se debe, entonces, a su especial relación con la subjetividad e individualidad del sujeto, pues marca el "aquí" y el "ahora" (el cuerpo propio) a partir de los cuales todo lo demás se orienta: "La sensibilidad está así íntimamente ligada a la conciencia del tiempo: ella es el presente alrededor del cual el ser se orienta" (EDE 118).

En ese sentido, la sensibilidad -la individualidad del sujeto- coincide con la proto-impresión<sup>9</sup>: "La sensibilidad marca el carácter subjetivo del sujeto, el

---

<sup>8</sup> Wiemer, *Die Passion des sagens*, p. 249.

<sup>9</sup> Aquí se presenta lo que es, tal vez, el punto más crítico de la exposición que hace Levinas de la fenomenología de Husserl: mientras que Levinas considera que la proto-impresión entendida como intencionalidad transitiva o longitudinal no puede ser más recuperada por un acto de la conciencia (Cf. más arriba, p.28) y es, por consiguiente, pura pasividad, Husserl cree poder reducirla, finalmente, a una actividad del sujeto trascendental.

Krewani lo dice con la mayor claridad: "Husserl quiebra por un lado la inmanencia de la conciencia, en la medida en que en el ámbito de la intencionalidad transitiva un acontecimiento tiene lugar, del que la conciencia no es más señor; por otro lado, sin embargo, Husserl interpreta también este ámbito en las categorías del poder y de la intencionalidad".

movimiento mismo de retroceso hacia el punto de partida de toda acogida (y, en ese sentido, principio), hacia el *aquí* y el *ahora* a partir de los cuales todo se produce por la primera vez. La *Urimpression* es la individuación del sujeto<sup>10</sup> (EDE 118; subr. por Levinas).

Ahora bien, la ambigüedad de la proto-impresión<sup>11</sup> se repite al nivel de la sensibilidad. La sensación se presenta, como hemos ya mencionado, como ambigüedad del "sintiente" y de lo sentido: por el lado de lo sentido la sensación es *Abschattung* o escorzo de lo vivido; pero por el lado del sintiente es el flujo mismo de las vivencias o *hyle*, donde la conciencia del tiempo equivale al tiempo de la conciencia o a la temporalidad misma.

Es justamente en esta relación al tiempo de la conciencia que la primacía de la sensibilidad significa para la fenomenología una defensa de la subjetividad: "Es en la medida en que el concepto de sujeto está relacionado a la sensibilidad, en que la individuación coincide con la ambigüedad de la *Urimpression*, en que la actividad y la pasividad se encuentran, en que el *ahora* es anterior al conjunto histórico que va a constituir -que la fenomenología preserva la persona<sup>12</sup>" (EDE 120).

El cuerpo es, dice Levinas, el régimen mismo de esta ambigüedad donde actividad y pasividad se confunden, donde la conciencia "constituye" un mundo que, en realidad, la sostiene: "La ambigüedad de la pasividad y de la actividad en la descripción de la sensibilidad fija, en realidad este tipo nuevo de conciencia que se llamará cuerpo propio, cuerpo-sujeto" (EDE 120).

Pero el cuerpo propio determina una relación con el mundo que no se limita a ser ni representación ni uso de instrumentos, sino gozo y alimentación.

Para el cuerpo propio, en efecto, la sensibilidad no se limita a ser el "representante" de los objetos, en eso subordinada al conocimiento o

---

Cf. Krewani, 1983, p. 48.

<sup>10</sup> Cf. también: "lo sensible es modificación de la *Urimpression*, la cual es por excelencia el *aquí* y el *ahora*" (EDE 119).

<sup>11</sup> La proto-impresión es, al mismo, tiempo el presente absoluto de la sensación y, además, la aparición de esta presencia para la conciencia; por un lado, instante inmodificado pero, por otro lado, ya imagen y, por consiguiente, separación del presente absoluto.

<sup>12</sup> La persona es preservada en la medida en que se identifica con el "yo puro", trascendencia en la inmanencia. Cf. EDE 120: "El yo como el *ahora* no se define por otra cosa que por sí (...) Es siempre una trascendencia en la inmanencia, no coincide con la herencia de su existencia. Aún a su obra sensible, el yo es anterior". Cf. también EDE 131.

conocimiento imperfecto que debe ser ordenado o clasificado por el entendimiento -para el cuerpo propio la sensibilidad es un modo del gozo: "No se conocen, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente. Los objetos me *contentan* en su finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito sólo es posible como estar-contento. Lo finito como estar-contento es la sensibilidad. La sensibilidad no constituye el mundo, pues el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar-contento de la existencia" (TI 108).

Es en este punto, justamente, que la crítica de Levinas a Heidegger se vale de una comprensión particular de la filosofía de Husserl.

De hecho, Levinas recupera la noción de husserliana de sensibilidad -a la que él llama gozo- para oponerse a la concepción heideggeriana del ser-en-el-mundo como "comprensión": "Mi sensibilidad está aquí. No está en mi posición el sentimiento de la localización, sino la localización de mi sensibilidad. La posición, absolutamente sin trascendencia, no se parece a la comprensión por el *Da* heideggeriano. Sin preocupación de ser, ni relación con el ente, ni aun negación del mundo, sino su posibilidad de acceso en el gozo" (TI 157).

A diferencia de Heidegger, en efecto, Levinas considera que el mundo no es un conjunto de útiles o instrumentos (*Zeug*), sino lo que se ofrece al gozo: "Las cosas, en el gozo, no se abisman en la finalidad técnica que las organiza en sistema. Se perfilan en un medio del que se las toma (...) Este medio no se reduce a un sistema de referencias operacionales y no equivale a la totalidad de este sistema" (TI 149-150).

El "medio" en el que aparecen las cosas no es un objeto ni un conjunto de objetos, pero tampoco es un mundo, sino aquello en lo que "nos bañamos", aquello "de lo que vivimos" -Levinas lo llama "lo elemental": "El navegante que utiliza el mar y el viento domina estos elementos, pero no los transforma sin embargo en cosas. Conservan la indeterminación de los elementos a pesar de la precisión de las leyes que los rigen, que se pueden conocer y enseñar. El elemento no tiene formas que lo contengan. Contenido sin forma" (TI 150).

Las cosas, en cambio, son percibidas como la unidad de una materia y de una forma. Esta unidad de las cosas está fundada en la identidad de las personas y, en último término, en el lenguaje (cf. TI 159). Pero esta identidad es



inestable y no impide que las cosas retornen a lo elemental informe.

Lo elemental, en efecto, "desborda" la sensación porque, en él, la cualidad no remite a una sustancia sino a lo indeterminado, al "apeiron" (TI 160). Su significado es, dice Levinas, en último término temporal, pues este hecho "de aparecer sin que haya nada que aparezca -y en consecuencia, de *venir siempre*, sin que yo pueda poseer la fuente- esboza el porvenir de la sensibilidad y del gozo" (TI 114).

Esta indeterminación del porvenir del gozo, que se presenta como una amenaza, no es suficiente, sin embargo, para que Levinas considere el mundo del gozo como un mundo absurdo en el que estaríamos "arrojados". Lo elemental es una no-libertad, pero que se muestra como inestabilidad<sup>13</sup> de la felicidad o como el "desvanecimiento virtual de lo que se ofrece" (TI 160).

Es a partir de esta relación con los elementos (aire, mar, tierra) que debemos entender nuestra relación con el utensilio (*Zeug*) y no al revés.

El utensilio, dice Levinas, esconde -detrás de los fines que perseguimos con su uso-, nuestra verdadera relación con las cosas, la satisfacción: "Las cosas se refieren a mi gozo. Se trata de una constatación que, aunque trivial, los análisis de la *Zeughaftigkeit* no llegan a desmentir. La posesión y todas las relaciones abstractas se mudan en gozo" (TI 151-152).

Esta inversión de la comprensión se realiza, al nivel del conocimiento, como una inversión de la representación en el sentido idealista.

La representación, como hemos visto, consiste en que el objeto sólo es considerado en tanto es constituido por el pensamiento, es decir, en tanto es noema. Es este proceso de constitución el que se invierte en el gozo.

En el gozo el mundo no aparece como simple objeto o conjunto de objetos representados, sino que es aquello de lo que vivimos: "El proceso de constitución que se da siempre que hay representación, se invierte en 'vivir

---

<sup>13</sup> Esta inseguridad del porvenir es vivida como idolatría, como una relación con "dioses sin rostro, dioses impersonales a los que no se les habla" (TI 160). El elemento, en efecto, se diferencia del rostro, "en el que precisamente un ente se presenta personalmente" (id.), pues si el elemento, en un sentido, se vuelve hacia mí, su "cara" no es algo que se pueda revelar, sino "una profundidad siempre nueva de la ausencia, existencia sin existente, lo impersonal por excelencia" (TI 161).

de...' (...) Si se pudiera hablar todavía de constitución, sería necesario decir que lo constituido, reducido a su sentido, desborda aquí su sentido, llega a ser, en el seno de la constitución, la condición del constituyente o más exactamente el alimento del constituyente. Este desbordamiento de sentido puede ser captado por el término alimento" (TI 147).

Lo principal de la alimentación es el momento de restauración de fuerzas, que la liga al gozo: "La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en lo Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida (...) como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación" (TI 130).

El gozo y la alimentación son diferentes de la representación en que no limitan la función de la sensibilidad al conocimiento. Al romper con el esquema de la visión le devuelven a la sensibilidad una función que había perdido al ser considerada solamente como calificación del objeto visible (cf. TI 203).

### Sensibilidad y proximidad

Quiero, por último, desarrollar una comparación a la que ya he hecho referencia antes, pues nos ayudará a ver la dirección a la que apuntan todas las distinciones hechas hasta ahora y su relación con el lenguaje. La sensación (*Empfindung*) es semejante a la imagen, porque así como la imagen es, a la vez, representante de otro e inmediatamente algo en sí misma, así también la sensación es *Abschattung* por un lado y por el otro inmediatez, sensibilidad: "En la medida en que la imagen es, a la vez, el término y el inacabamiento de la verdad, la sensibilidad, que es la inmediatez misma, se hace imagen –la que se interpreta a partir del saber. Pero la sensibilidad –tal es nuestra tesis– tiene otra significación en su inmediatez. No se limita a la función que consistiría en ser la imagen de lo verdadero" (AQ 52, nota 2).

La sensibilidad, en efecto, no será interpretada por Levinas como saber sino como proximidad: "La inmediatez de lo sensible es acontecimiento de proximidad y no de saber" (EDE 225). La proximidad es la trascendencia propia de la sensibilidad, trascendencia no-intencional (cf. EDE 226, nota 2).

La sensibilidad en tanto proximidad y ternura es la subjetividad misma del sujeto, el lugar donde se juega lo "esencial": "Lo sensible no es superficial más

que en su rol de conocimiento. En la relación ética a lo real, es decir, en la relación de proximidad que establece lo sensible, se juega lo esencial. Ahí está la vida" (EDE 228).

En la proximidad de lo sensible se juega lo esencial. Ella transcurre en el tiempo diacrónico de la proto-impresión, tiempo del encuentro con el otro. La estructura a priori de lo sensible sería esta referencia a su origen en otro (cf. EDE 228).

"Esta relación de proximidad, este contacto inconvertible en estructura noético-noemática (...) es el lenguaje original, lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación" (EDE 228).

Vemos pues ahora con mayor claridad lo que parece ser el problema fundamental que recorre toda la obra de Levinas: la ambigüedad de la sensación (*Empfindung*).

La sensación es, por el lado de la noesis, hylé diferente y previa a la aprehensión (*Auffassung*), hylé que Levinas llama la hipóstasis o el sí (*soi*), la sensación (*Empfindung*) en sentido estricto, el presente inmediato sin retención, flujo pre-intencional, ámbito de la pasividad y de la sensibilidad, tiempo del envejecimiento.

Y, por el lado del noema, la sensación es conciencia, retención o modificación originaria del flujo, *Abschattung* y punto de partida de la identificación y de la "recolección", ámbito de la espontaneidad de la conciencia y tiempo de la imagen y de la representación.

El tiempo de la conciencia es la sincronía; al tiempo del sí lo llama Levinas diacronía.

La diacronía, el tiempo diacrónico determina una intencionalidad que, a diferencia de la intencionalidad propia de la sincronía, no es objetivante.

Levinas distingue, en efecto, junto con Husserl<sup>14</sup>, entre la intencionalidad dirigida hacia la constitución de la unidad del objeto temporal y la intencionalidad que constituye la unidad de la conciencia.

---

<sup>14</sup>. Cf. *Vorlesungen über die innere Zeitbewusstseins* (ZB), #39: "Die doppelte Intentionalität der Retention und die Konstitution des Bewußtseinsflusses", pp. 433-437.

La primera es la intencionalidad objetivante o la intencionalidad en sentido estricto. La intencionalidad que constituye la unidad de la conciencia, en cambio, es llamada por Husserl intencionalidad retencional o transitiva.

A diferencia del recuerdo, que une dos objetos ya constituidos por la conciencia, la retención une dos fases de la conciencia constituyente entre sí. Husserl la llama intencionalidad longitudinal (Längs-Intentionalität<sup>15</sup>), distinguiéndola así de la intencionalidad "transversal" objetivante (Quer-Intentionalität<sup>16</sup>).

El paso de una fase de la conciencia a la siguiente -de una proto-impresión a la siguiente- es un lapso de tiempo que no puede ser recuperado por la conciencia y que no pertenece al campo de la espontaneidad. Por eso, a esta intencionalidad transitiva del tiempo diacrónico la llama Levinas sensibilidad o pasividad.

La intencionalidad transitiva da lugar entonces a una doble perspectiva. Por un lado, correspondiendo a la proto-impresión como instante del tiempo, se presentará como la dialéctica del instante, como lo que en "De l'existence a l'existant" se llama hipóstasis.

Por otro lado, como sensibilidad, la intencionalidad transitiva es lo que Levinas llama, siguiendo a Husserl, "cinestesis" o, ya señalando hacia su propia interpretación, "unión del alma y del cuerpo", "encarnación" y trascendencia (cf. EDE 142).

De acuerdo con ello nuestro trabajo<sup>17</sup> expondrá, en los dos siguientes capítulos, primero la transitividad en tanto proto-impresión o la hipóstasis y, luego, la transitividad en tanto cinestesis. Recién después expondremos la intencionalidad objetivante y el lenguaje ontológico al que da lugar para, por último, tratar de la proximidad o del lenguaje original, tal y como se expone en *De otro modo que ser*.

Pero por lo pronto podemos decir que, en *Totalidad e infinito*, el gozo es una condición del lenguaje, en la medida en que el lenguaje supone la separación de los interlocutores. El gozo permite, en efecto, concebir un sujeto "interior", absolutamente encerrado en sí mismo, sin que esta interioridad se obtenga a

---

<sup>15</sup>. ZB 435.

<sup>16</sup>. Id.

<sup>17</sup> Esta ponencia es un capítulo de mi tesis de doctorado, a presentar el próximo año.

partir de una diferenciación dialéctica respecto de lo otro que el sujeto.

Pero también veremos que esta separación por el gozo no debe impedir la "revelación" del otro: "Hace falta" -concluye Levinas- "que el encierro del ser separado sea lo bastante ambiguo como para que, por una parte, la interioridad necesaria para la idea de lo Infinito siga siendo *real* y no sólo aparente, para que el destino del ser interior prosiga en un ateísmo egoísta sin que lo niegue nada exterior (...) Pero hace falta, por otra parte, que *en la interioridad misma* que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite otro destino distinto del de la complacencia animal en sí" (TI 167).

En *Totalidad e infinito*, en efecto, la sensibilidad -el gozo- es condición necesaria pero no suficiente del lenguaje. Justamente la palabra rompe con la sensibilidad y con la visión de las formas.

La palabra introduce un elemento nuevo en la sensibilidad, cuya descripción como gozo es, en realidad, abstracta, porque el hombre concreto "tiene ya la idea de lo Infinito, es decir, vive en sociedad y se representa las cosas (...) Las cosas se aquietan gracias al término que las da, que las comunica y las tematiza. Y la nueva estabilidad que adquieren las cosas gracias al lenguaje, supone mucho más que añadir un sonido a una cosa (...) (La apropiación y la representación) añaden un acontecimiento nuevo al gozo. Se fundan en el lenguaje como relación entre hombres" (TI 158).

La verdadera trascendencia "es rostro; su revelación es palabra. Sólo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta" (TI 207).