

LA VIDA COMO SUEÑO Y EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA. LECTURA DE LEVINAS EN CLAVE NEOBARROCA

LIFE AS A DREAM AND THE AWAKENING OF THE CONSCIOUSNESS. READING LEVINAS IN A NEO- BAROQUE KEY

Pablo PÉREZ ESPIGARES
*Universidad Loyola de Sevilla**

RESUMEN: Este trabajo rastrea la presencia de varias temáticas típicas del Barroco en el trabajo de Emmanuel Lévinas, en particular la idea de la vida como sueño y la idea del desengaño, interpretadas en el caso del filósofo francés en clave ontológica la primera y en clave ética la segunda. Igualmente se analiza el discurso levinasiano y su práctica de la fenomenología como estilo o escritura barroca, más en concreto como una «dramática de los fenómenos» o una puesta en escena de los diversos conceptos a los que recurre y que sólo adquieren sentido desde la concreción de la situación fáctica en la que arraigan. Todo ello permitirá mostrar la pertinencia de su filosofía en una época neo-barroca.

PALABRAS CLAVE: Lévinas, Barroco, Sueño, Conciencia, Fenomenología.

*Profesor Adjunto, Departamento de Humanidades y Filosofía en la Universidad Loyola Andalucía. Campus de Sevilla, Avda. de las Universidades s/n 41704, Dos Hermanas. Dirección electrónica: pablopererez@uloyola.es. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como ethos inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

ABSTRACT: This paper analyses some Baroque topics in Emmanuel Lévinas' works, particularly the conception of life as a dream and the idea of disillusion. The first idea is studied by our author from an ontological perspective, and the second is studied from an ethical perspective. We analyse Lévinas' discourse and phenomenological practice as a Baroque manner or writing style; more precisely, we conceive them to be «dramatics of the phenomena» or a staging of the different notions he uses and that only have complete meaning within the precise factual situation in which they belong. Given this, we highlight the pertinence of Lévinas' philosophy to a neo-Baroque time.

KEYWORDS: Lévinas, Baroque, Dream, Consciousness, Phenomenology.

1. Introducción

¿Lévinas y el Barroco? ¿Un Lévinas barroco? Puede sorprender el abordaje que aquí proponemos de la obra de este fenomenólogo. Es en calidad de tal como aquí lo leemos y es en su particular análisis de la existencia donde nos gustaría poner el foco de atención. La escritura de Lévinas, como la de cualquier gran filósofo, es original e inimitable. Su gesto o su estilo, su forma de describir los fenómenos y encadenar las ideas que propone, eso que él mismo reclama como herencia de Husserl, se podría considerar en su caso «barroca», entendiéndolo por ello un estilo hiperbólico y dramático.

Lévinas no ha dedicado ninguno de sus escritos al Barroco de forma explícita, aunque en sus obras esté muy presente Shakespeare y encontremos también sugerentes interpretaciones de *El Quijote* de Cervantes (Lévinas, 1995a: 9-11), autores en los que ve una genuina expresión literaria de pensamiento filosófico¹. Lo que sí encontraremos en sus trabajos serán algunos motivos centrales en la literatura del Barroco, como son la muerte, la soledad, el *horror vacui*, el desengaño, la apariencia o la vida como sueño.

Se suele considerar a Lévinas el pensador de la ética. Sin duda eso es cierto, aunque a veces esa caracterización deja en un segundo plano otros aspectos de su filosofía igualmente originales. Insertándose en la escuela de la fenomenología, tiene como principales interlocutores a Husserl y a Heidegger, cuyo legado él

¹ En *Ética e Infinito* (Levinas, 1991: 23), dice en ese sentido que: «En la lectura de libros –no necesariamente filosóficos– es donde esos choques iniciales pasan a ser preguntas y problemas, dan que pensar. El papel de las literaturas nacionales puede ser aquí muy importante».

enriquece abriendo un espacio para la sabiduría que a su juicio emana de la Biblia. Recogiendo la herencia del profetismo –la excelencia misma del judaísmo, según Lévinas– lo que pretende es interrumpir el predominio del *logos* griego que hace del ser el horizonte último de la filosofía. Si su propuesta se puede presentar, en efecto, como una metafísica de la alteridad trascendente que coloca a la ética como Filosofía Primera, no hay que perder de vista que la alternativa que con ello pretende articular frente al discurso ontológico que ha predominado en la filosofía occidental, comienza intentando un desplazamiento al interior mismo de la ontología. En sus primeras obras ya aparece la idea de la vida como sueño que aquí queremos tratar para ver cómo la aborda fenomenológicamente tanto en clave ontológica, como en clave ética².

2. El insomnio o la «existencia sin mundo»

A pesar de que el motivo filosófico o el filosofema central de su filosofía sea el otro –si es que podemos hablar en esos términos de la alteridad–, la propuesta de Lévinas es una filosofía del sujeto alejada de los excesos de la moderna metafísica de la subjetividad. Antes incluso de reivindicar la relación intersubjetiva o el encuentro ético con el otro como intriga en la que emerge el *sentido* de la existencia, hay que reconocer y analizar la dimensión ontológica del yo, cómo el yo contrae la existencia, cómo llega al ser. Su camino adopta, así, una trayectoria inversa a la de Heidegger: este interroga a ese ente que es el *Dasein* para llegar a despejar, a través del análisis de las estructuras de su existencia, el sentido del ser; Lévinas comienza describiendo al ser puro para mostrar lo que supone el nacimiento del yo, la aparición de un existente.

Puede todo ello parecer una cuestión abstracta, un enredo filosófico sin mayor enjundia, pero Lévinas en su primer libro, *De la evasión* (1935), ya subraya su calado político: «Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara». Y a continuación termina su texto apuntando a lo que sería su proyecto filosófico a partir de ese momento: «Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las

² El español, a diferencia del francés, el inglés o el alemán, no cuenta con la distinción entre sueño fisiológico (*sommeil*) y sueño psíquico (*rêve*). Levinas usa ambos términos según se refiera a su interpretación ontológica o a su interpretación ética.

naciones les parecen las más evidentes» (Lévinas, 1999: 116-117). ¿Dónde radica la tragedia de(l) ser, en qué consiste la barbarie que promueve?

A eso responde el concepto de difícil comprensión, pero originalísimo del «*hay*» (*il y a*), con el que Lévinas expresa el anonimato del ser impersonal. Se trata de plasmar a través de su descripción la situación límite en la que desaparece todo ente, en la que no hay lugar ni para el yo ni para el mundo: la presencia irremisible del existir sin existente, existencia nuda. Como dice Catherine Chaliier, el acontecimiento impersonal del ser, en su mutismo fundamental, «hace desaparecer hasta el sentimiento de sí mismo y entrega al hombre al vértigo, inevitable y destructor, de una despersonalización sin salida. Horror del ser puro y de su espacio nocturno privado de señales, sorprendente violencia de esa “invasión oscura” que desbarata todo intento de defenderse, porque justamente sin el menor aviso destruye el “sí mismo”» (Chaliier, 2004: 89).

El envite de Lévinas consiste en eliminar la equivalencia entre existir y «ser-en-el-mundo», poniendo en cuestión que «la trascendencia [sea] la andadura fundamental de la aventura ontológica» (Lévinas, 2000: 135) y desligando al ser de su sentido, presentándolo como *absurdo*. El hecho bruto del ser muestra el fondo inhumano de toda ontología y se pone de manifiesto como paradójica presencia de una ausencia, insistiendo en ello en las conferencias recogidas en *El tiempo y el otro* (1947): «la ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio» (Lévinas, 1993a: 84).

El filósofo francés se detiene en el sentimiento de la «náusea» para, de algún modo, confrontarlo a la angustia heideggeriana y proponer un análisis más radical de la *facticidad*.³ Si la angustia tiene la clave de la diferencia ontológica y permite el juego de retirada del ser desde la cual el *Dasein* encara resueltamente su propia muerte, en la náusea la nada retorna como una presencia que se afirma a sí misma y frente a la cual ni siquiera la muerte aparece como una posibilidad –en todo caso, lo que ahí se atisba es la idea de una inmortalidad como pesadilla interminable. En *De la existencia al existente* (1947), obra escrita en parte durante su cautiverio, alude Lévinas al horror de(l) ser para expresarlo con otros matices: «El horror no es, de ninguna manera, una angustia de muerte. (...) Es de su subjetividad, de su poder de existencia privada, de lo que el sujeto está

³ Conviene tener presente que *La náusea* de Jean-Paul Sartre será publicada dos años más tarde que *De la evasión*, sin duda influido por la lectura de ese trabajo de Levinas.

despojando en el horror (...). Es (...) la universalidad de la existencia hasta en su aniquilación» (Lévinas, 2000: 82), y recurre a la pluma barroca de Shakespeare para ilustrar ese juego perverso sin salida:

Matar, al igual que morir, es buscar una salida del ser, ir allí donde la libertad y la negación operan. El horror es el acontecimiento de ser que retorna en el seno de esa negación, como si nada se hubiese movido. «Y esto, dice Macbeth, es más extraño que el crimen mismo». En la nada que sea el crimen el ser se condensa hasta el ahogo y arranca precisamente a la conciencia de su «retirada» de conciencia. El cadáver es lo horrible. Lleva ya en él su propio fantasma, anuncia su retorno (Lévinas, 2000, 82)⁴.

No se puede huir del juego del ser, que supone una amenaza que no sólo proviene de la exterioridad, sino que también y sobre todo supone el desmembramiento de la propia interioridad, dejando nada más que una existencia contradictoria despojada de sí, como si el sujeto asistiese a su propia disolución. De ahí la referencia a la experiencia horrible del *insomnio* para aclararlo:

La vela es anónima. No hay mi vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela. Ello vela. En esa vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de nada. Carecen de soporte. Si se quiere, yo soy más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo (Lévinas, 2000, 90-91).

El niño pequeño abandonado al silencio de su cuarto no consigue dormir, pues no encuentra en su cuarto un dormitorio, un lugar en el que refugiarse: «Lo característico del insomnio es la conciencia de que eso no terminará jamás, es decir, de que no hay medio alguno de retirarse de la vigilia en la que se nos mantiene» (Lévinas, 1993a: 85). Y el niño tampoco encuentra ya refugio en sí mismo pues está completamente expuesto a la plena oscuridad del espacio: «Hay el espacio nocturno, pero no es ya el espacio vacío, la transparencia, que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, y por medio de la cual estas se nos dan. La oscuridad la llena como un contenido, aquel espacio está lleno, pero lleno de nada en absoluto» (Lévinas 2000: 78).

⁴ En el mismo sentido en *El tiempo y el otro* (Levinas, 1993a:87), donde añade: «A veces pienso que toda filosofía es una meditación sobre Shakespeare» (*Ibid.*, 113).

Como bien ha analizado Jacques Rolland (1999: 29-32), estamos ante un replanteamiento del antiguo problema del ser desde una concepción distinta de la *facticidad*, que transforma la relación del existente humano con el ser a través de su ser: si el yo está en vela, no se trata ya de su propia vigilia, sino de la vigilia del ser que lo deja *clavado* a sí mismo (*être rivé*). Por eso, aludiendo de nuevo a Heidegger, insiste Lévinas en que al traducir la *Geworfenheit* (el *estar-arrojado*) como abandono o derelicción sólo se entendía su efecto o su consecuencia, y de lo que se trata es de subrayar el *hecho* de estar abandonado que, según él, se patentiza igualmente como un no-poder abandonarse, la imposibilidad o el bloqueo de cualquier posible pro-yecto (*Entwurf*) (Lévinas, 1993a: 83). El ser no descansa, no deja descansar, no se ve acompañado por una nada que posibilite el juego de encubrimiento y desencubrimiento, sino que su afirmación incesante deja al yo despersonalizado, pero *encadenado* a su propio ser. En la imposibilidad de ser yo, sigo siendo yo, ésa es la tragedia de la existencia anónima.

Entre su primer trabajo y estos escritos de los años 40, el horror del *hay* se convirtió en el destino de millones de personas, perseguidas por el mero hecho de ser. Con el peso de lo que suponía «el injustificado privilegio de haber sobrevivido a seis millones de muertos», Lévinas, que perdió prácticamente a toda su familia durante la Shoah, se refería a ello en su artículo «Sin nombre» de 1966: «Interregno o fin de las Instituciones, o como si el ser mismo hubiese quedado suspendido. Nada era ya oficial. Nada era ya objetivo. Ni el menor manifiesto sobre los Derechos Humanos. ¡Ninguna “protesta de los intelectuales de izquierda”! ¡Ausencia de toda patria, vacaciones de toda Francia! ¡Silencio de toda la Iglesia! Inseguridad de toda camaradería» (Lévinas, 2008: 113-114). En este texto resonaba, como confirmación de un vaticinio, lo que él mismo diagnosticara en su análisis de 1934 sobre la «filosofía del hitlerismo» y su política de *Blut und Boden*, cuyo núcleo central radicaba precisamente en ese «encadenamiento» del yo a sí mismo. Posteriormente, con ese «tumor en la memoria», pero elevándose sobre ese trasfondo histórico, Lévinas pensó esa experiencia límite del *hay* que ponía de manifiesto hasta qué punto la filosofía como ontología no supo prever la catástrofe ni se ha vacunado lo suficiente contra ese *mal elemental*, el mal de(l) ser (Abensour: 2023).

3. La conciencia es el poder de dormir o la «hipóstasis»

Es sorprendente que para poder pensar de un modo nuevo la subjetividad, hayamos tenido antes que asistir a su propia disolución. Por eso en su análisis de la dimensión ontológica del sujeto Lévinas sostiene que ante el hecho consumado del ser sólo cabe el repliegue: «La experiencia del ser puro es al mismo tiempo la experiencia de su antagonismo interno y de la evasión que se impone» (Lévinas, 1999: 104). El surgimiento del sujeto se produce como una interrupción de la energía del ser, como una brecha o un intersticio en el ser. Ese acontecimiento primordial lo denomina Lévinas «*hipóstasis*» (Lévinas, 1993a: 88; Lévinas, 2000: 87) y en él quiere captar la subjetividad en el momento de su nacimiento (Calin, 2005: 85-122).

La hipóstasis supone una inversión ontológica, una «polarización del *ser en general*» (Lévinas, 2000: 16), en ella acontece la transmutación del puro ser como verbo en predicado. En el seno del anonimato ontológico emerge un existente personal que se adueña de la existencia, lo que le permite enunciar *yo existo* frente al mutismo del ser. Ese dominio se lleva a cabo de una forma paradójica y la clave reside en el *instante* o en el presente. Frente a la concepción tradicional del tiempo como sucesión infinita de instantes, Lévinas remarca la discontinuidad del instante, cuyo carácter articulado permite describir el proceso de subjetivación del existente. El contacto con el ser que se produce en el instante es absoluto, en él se contrae la existencia, es el presente como comienzo de un ente que surge del ser. Y, sin embargo, dicho presente es evanescente, la duración no le afecta:

Nada podría anular la inscripción en la existencia que implica el presente. La copa de la existencia se bebe hasta las heces, se la agota. Nada se deja para el día de mañana. Toda la agudeza del presente depende de su empeño sin reserva y de alguna manera sin consuelo en el ser (...) El instante se desvanecerá. Pero eso quiere decir que no dura. La evanescencia del presente hace posible ese absoluto del empeño (...) En el presente considerado en sí mismo no hay más que su relación excepcional con el ser –nada que se anuncie para después (...) Lo esencial en el instante es su *estancia*. Pero esa detención encierra un acontecimiento (Lévinas, 2000: 106-107).

¿Cómo pensar conjuntamente la evanescencia del presente y la asunción del ser que en él se da? Cabe decir que el instante, que no es un bloque, está desfado interiormente, se lleva a cabo como un retraso o una distancia respecto a sí

mismo, distancia que en seguida se recupera, pues la evanescencia del instante es su inscripción en el ser.

En efecto, la tensión característica del pensamiento lévinasiano del sí-mismo supone reconocer la exigencia de una desposesión de sí en la imposibilidad de desprenderse de sí mismo, la exigencia de un olvido de sí en la imposibilidad de no estar referido o atado a sí mismo, en definitiva, como un perpetuo o constante recomienzo o nacimiento. Soy yo mismo en el perpetuo intento de deshacerme de mí mismo y no poder. Por eso se trata de pensar el sí-mismo como *aplazamiento* por parte del yo de su propia presencia, pero a la vez, paradójicamente, como impotencia de romper consigo mismo. Es en este punto donde Lévinas se refiere al «sueño» (*sommeil*) como la ocasión que se le presenta al yo para «retirarse de su empeño sin destruirlo» (Lévinas, 2000: 121).

Al insomnio del ser, a su trajín incesante, a su excesiva presencia no puede sucederle otra vigilia igualmente persistente ni otra presencia igualmente exorbitante. La individuación del yo requiere, por tanto, un relajamiento, un olvido, un abandono, concretamente un abandono al sueño:

Hemos de preguntarnos si es la vigilia lo que define la conciencia, si acaso la conciencia no es más bien la posibilidad de escapar a la vigilia, si el sentido propio de la conciencia no consiste en ser una vigilia asociada a la posibilidad del sueño, si lo propio del yo no es el poder salir de la situación de vigilia impersonal. Sin duda, la conciencia participa ya de la vigilia. Pero lo que la caracteriza específicamente es el conservar en todo momento la posibilidad de retirarse «tras ella», para dormir. Esta fuga de la plenitud es como la paradoja de la conciencia (Lévinas, 2000: 88).

El yo se constituye en una relación consigo mismo que es simultáneamente distancia y coincidencia consigo mismo, algo que se logra en el sueño, de ahí la afirmación de Lévinas: «La conciencia es el poder de dormir» (Lévinas, 2000: 88). El pensador francés reivindicaba así, frente a las concepciones idealistas, el carácter encarnado del yo, pues el sueño le recuerda al pensamiento la dimensión del *aquí*, esto es, el vínculo de la conciencia con una espacialidad y una corporeidad originarias. Desde su reposo, «el sueño restablece la relación con el lugar» como base y como refugio. Le brinda al yo la posibilidad de un «repliegue en lo pleno» (Lévinas, 2000: 95), esto es, de recular respecto al ser y, paradójicamente, respecto a sí mismo, permitiéndole relacionarse consigo mismo en una *interioridad* espaciosa que no es una pura adherencia a sí.

No obstante, Lévinas subraya la esencial precariedad y fragilidad del yo que así nace, pues la ínfima soberanía que se manifiesta en el sueño no conjura definitivamente ese anonimato amenazante como lo «definitivo de la hipóstasis», cuya otra cara es la *soledad*. Si es a través de cierto olvido de sí como el yo se yergue, ese abandono de sí es imposible desde la soledad, que Lévinas quiere pensar como categoría ontológica, como una «categoría del ser», esto es, sin concebirla como la privación de una relación previa con los demás, con los otros (Lévinas, 1993a: 78).

Mientras que con las cosas y con los otros mantenemos relaciones transitivas y la transitividad es ya una ruptura de la soledad, «yo soy en soledad. Por ello el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi existir, constituye el elemento absolutamente intransitivo (...) Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en ese sentido, aislarse mediante el existir» (Lévinas, 1993a: 80-81). Mi ser es lo más privado e incommunicable que hay, ser para el yo es *ser-se*, «una relación interior por excelencia» en la que nos vemos acompañados por un doble viscoso del que es difícil deshacerse: somos una carga para nosotros mismos. Ese redoblar del ser en un *tener* Lévinas lo interpreta como la *materialidad* de la existencia que acompaña a la soledad. Esta, interpretada ontológicamente no es, por tanto, ni el aislamiento factual ni incommunicabilidad, sino «la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir» (Lévinas, 1993a: 82).

Subjetivación y soledad van, pues, de la mano: la identidad conquistada en el acto ejercido por el existente sobre su existir, lejos de constituir una inocua relación consigo mismo, se da como una imposibilidad de desprenderse de sí. Ésa es la paradoja de la soledad: ser sí-mismo es ser(lo) absolutamente y al mismo tiempo intentar esquivarse, no ser(lo). Poder evadirse y liberarse de sí es quizá una *ilusión*, pero dicha ilusión se erige también como una tarea, una tarea infinita: «El yo retrocede con respecto a su objeto y con respecto a sí mismo, pero esa liberación con respecto a sí aparece como una tarea infinita» (Lévinas, 2000: 114).

4. Sueño dentro de un sueño o la «existencia económica»

Recordemos que, hasta aquí, hemos descrito la hipóstasis como ese «acontecimiento interior» (Lévinas, 2000: 97), que tiene su dinamismo y su dialéctica propia pero que todavía no es un movimiento extático, no es la trascendencia,

ya que se desarrolla como ese retorno constantemente diferido mediante el que yo vuelve sobre sí. La verdadera trascendencia, el verdadero olvido de sí o salida de sí, la quiebra o el cuestionamiento de la soledad se dará cuando el *rostro* del otro, por así decirlo, interrumpa esa dinámica centrípeta. Será el momento en el que el yo se abra al tiempo, el momento en el que se desata el nudo que constituye al presente. Ni siquiera el movimiento hacia el mundo constituye una verdadera trascendencia, en él los «otros aparecen vestidos» (Lévinas, 2000: 51-52), mantenemos en el mejor de los casos relaciones de reciprocidad. El horizonte que se abre frente a la alteridad del mundo está constituido a partir de este *aquí*, de esta *estancia* que acabamos de describir, esto es, forma parte de ese acontecimiento interior propio de la dimensión ontológica del sujeto.

En la vida cotidiana en el mundo el yo se olvida momentáneamente de sí; aplaza, de nuevo, su propia presencia. Es la existencia en pleno día, arrancada a la noche del *hay* gracias a la luz de la conciencia. En el mundo, la materialidad y la soledad del sujeto se hallan en cierta medida superadas (Lévinas, 1993a: 101), pues entre el yo y el sí mismo aparece un intervalo que hace que el sujeto no retorne inmediatamente a sí mismo:

Mientras que en la identidad pura y simple de la hipóstasis el sujeto se sumerge en sí mismo, en el mundo, en lugar de un retorno sobre sí mismo, hay una «relación con todo aquello que es necesario para ser». El sujeto se separa de sí mismo. La luz es la condición de tal posibilidad. En ese sentido, nuestra vida cotidiana es ya una forma de liberarnos de la materialidad inicial mediante la que se realiza el sujeto. Contiene ya un olvido de sí. La moral de los «manjares terrestres» es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella (Lévinas, 1993a: 103).

En *Totalidad e infinito* (1961), obra ya de plena madurez, Lévinas reformula el acontecimiento de la hipóstasis como «*separación*». Esta de nuevo va a ser descrita como una brecha, como una distensión, como un intervalo o incluso como un estallido del ser (Lévinas, 1995a: 237, 291, 189) y a través de su análisis Lévinas aborda expresamente y con más detenimiento la relación entre el yo y el mundo. La separación es descrita simultáneamente como instante –el hecho de ponerse en el ser y partir de sí– y como proceso de *identificación* que abre «la dimensión de la interioridad» (Lévinas, 1995a: 303-304). Conviene aclarar que la separación no guarda parecido alguno con una *autorreferencialidad* vacía al modo de la abstracta posición del yo idealista, sino que se lleva a cabo «en toda la plenitud de la existencia económica» (1995a: 192). A lo que apunta en el fondo

es a subrayar que esa «vida cotidiana» no es una existencia *caída* o inauténtica, tiene su dignidad y su función ontológica, que es la de mantener esa brecha o ese espaciamiento en el seno del ser impersonal, una primera abnegación u olvido de sí que acontece, paradójicamente, procurando su sustento⁵.

En definitiva, el yo no se encuentra arrojado en el mundo, *está* en el mundo y lo que quiere es *vivir*, vivir bien, ocupándose de su felicidad —entendida esta como «satisfacción de la necesidad»—, y no tanto preocupándose de su *existir* —en clara alusión al cuidado heideggeriano (*Sorge*). Esto no quiere decir que Lévinas desconozca o ignore los sinsabores o las dificultades que nos suceden en el mundo, la fragilidad de la felicidad o el esfuerzo de la necesidad, sino que indica que toda alienación ontológica es ya alienación económica.

El mundo para Lévinas no aparece de entrada como un sistema de útiles, sino como «alimento», y, a su vez, nuestra relación con él está presidida por el «gozo» (*jouissance*). Hay que entender el gozo como esa conciencia pre-reflexiva mediante la cual el yo se abre o se sumerge corporalmente en el mundo. Es a partir de ella o en ella donde arraigan el saber de la intencionalidad y su representación o la apertura de sentido que acompaña a la comprensión —frente a Husserl y Heidegger⁶. De este modo, Lévinas quiere reconocer «lo concreto del egoísmo» (1995a: 62), sin que haya que interpretar esto en términos morales como un defecto, sino como un momento decisivo y positivo en el devenir del yo, en lo que será el «despliegue en muchos actos» de su ontología.

En efecto, a partir de ahí, la separación se concreta en diversos momentos estructurales que articulan esa interioridad y explicitan el modo en que el sujeto se posee y habita el mundo (Lévinas, 1995a: 83): *gozo*, *morada* (*demeure*), *trabajo*,

⁵ Ya lo apuntaba Levinas en trabajos anteriores: «*la lucha económica es ya plenamente una lucha por la salvación, porque se apoya en la misma dialéctica de la hipóstasis por la cual se constituye la libertad primera*» (Levinas, 1993a: 101). Ahí reside para él, dicho sea de paso, la fuerza y la verdad de la filosofía marxista, que evita la hipocresía del sermón desde el reconocimiento de la necesidad (Levinas, 2000: 58).

⁶ Frente al intelectualismo de Husserl y frente a Heidegger y la pre-comprensión del Dasein, cuyas estructuras le parecen a Levinas relaciones «desencarnadas»: «*Antes que ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va más allá de los objetos que lo llenan (...) Los alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo. Una existencia extática —estar fuera de sí— pero limitada por el objeto. Esta relación con el objeto puede caracterizarse mediante el gozo. Todo gozo es una manera de ser, pero también una sensación, es decir, luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero también distancia respecto a él. Al gozo le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad*» (Levinas, 1993a: 102-103).

obra y representación «ponen en escena» las múltiples ocasiones que en su relación con el mundo se le ofrecen al yo para recomenzar, para darse tiempo, todas ellas son una forma de aplazar su propia presencia y de poner la plenitud del ser a distancia, de suspender la preocupación por la existencia o de intentar romper con la Totalidad⁷.

Debido a esa forma de poner en práctica el método fenomenológico, Didier Franck ha calificado el análisis Lévinasiano como «dramática de los fenómenos» (Franck, 2001: 125-162), poniendo en valor la «concreción» como clave del mismo: no se puede separar una posibilidad o un concepto de la situación empírica o el ejemplo que la ilustra, la situación no sólo refleja la posibilidad, sino que la enriquece y le abre nuevos horizontes, en la medida en que «precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esa condición» (Lévinas, 1995a: 191). Igualmente, el método levinasiano se caracteriza por recurrir al «énfasis» como forma de pasar de justificar o de pasar de una idea a otra, subvirtiendo así el método trascendental: «La nueva idea se encuentra justificada no sobre la base de la primera, sino por su sublimación (...) ¡La exasperación como método filosófico!» (Lévinas 1995c: 152-153). Precisamente por su carácter dramático y enfático, la fenomenología de Lévinas podría calificarse de «barroca».

El dramatismo y la exageración se mostrarán con perturbadora fuerza al abordar la relación ética, pero también aquí, en el drama de la ipseidad ontológica y

⁷ No podemos detenernos en el rico análisis fenomenológico de Levinas, valgan estas líneas para mostrar el encadenamiento dramático de los actos que implica la separación: «Separarse, no permanecer solidario de una totalidad, es positivamente estar en algún lugar, en la casa, ser económicamente. El *algún lugar* y la casa explicitan el egoísmo, modo de ser original en el que se produce la separación. El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra. El desgarramiento de una totalidad solo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subjetivo ni subordinado en algo a la totalidad que desgarrar. El egoísmo es la vida: vida... o gozo. El gozo abandonado a los elementos que lo contentan pero que lo confunden en el “ninguna parte” y lo amenazan, se aparta de ellos en una morada. Tantos movimientos opuestos: el sumergirse en los elementos, que entreabre la interioridad, la estancia –feliz y necesitada– sobre la tierra, el tiempo y la conciencia que abren las tenazas del ser y que aseguran el dominio de un mundo, se reúnen en el ser corporal del hombre, desnudez e indigencia expuesta a la exterioridad anónima de lo caliente y de lo frío, y sin embargo recogimiento en la interioridad de su casa y, por eso, trabajo y posesión. La posesión al obrar reduce al Mismo a lo que, en principio, se ofrece como otro. La existencia económica (tanto como la existencia animal) –a pesar de la extensión infinita de las necesidades que hace posible– sigue estando en el Mismo. Su movimiento es centrípeto» (Levinas, 1995a: 192-193).

su «vitalismo hiperbólico», como ha visto Patricio Peñalver (2010). El tiempo en el mundo se despliega como el aplazamiento que el yo imprime en la existencia, también respecto a su propia muerte. Esta para Lévinas no es, como pensaba Heidegger, la «posibilidad de toda imposibilidad», sino la «imposibilidad de toda posibilidad», yo no voy hacia la muerte, la muerte viene, siempre imprevisible, siempre misteriosa, de ahí que el yo retrase el momento aferrándose a la vida. El yo es «ser-contra-la-muerte» (Lévinas, 1995a: 248-249). Vano intento, pues el gozo puede «crisparse», la felicidad puede embriagar y convertirse otra vez, paradójicamente, en preocupación por la existencia (Lévinas: 1995: 174), quedando el yo atrapado en sí mismo, pero no es un intento baldío, pues en ese intervalo, como pronto veremos, despinata ya la posibilidad de la acogida del otro.

Desde ese momento, se abre la posibilidad de que la vida en el mundo pueda ser un *sueño dentro de un sueño*, una somnolencia de una vigilia o una «tragi-comedia» (Lévinas, 1995: 164) y uno también puede morir de éxito cuando, engañándose a sí mismo, persigue la felicidad o la libertad únicamente para sí. La alteridad del mundo y de los otros en él, a pesar de su densidad y extrañeza, es una alteridad que puede ser domesticada, com-prendida. En el mundo la trascendencia retorna a la inmanencia⁸.

5. La relación ética o el «despertar»

Lo que podemos concluir es que la separación, como dimensión ontológica de la subjetividad, es un proceso complejo y ambiguo. Por un lado, es el acontecimiento positivo que se traduce como desgarramiento efectivo y real de la Totalidad, pero a la vez, por otro lado, posible fuente de ilusión y apariencia. En esto último reside su carácter *fenomenal*, entendiendo por ello «una realidad sin realidad», realidad que se confunde con su *sombra* engañosa (Lévinas, 1995a: 179 y 197). En definitiva, como una salida momentánea e ilusoria del ser, un mero sueño que se alcanza por el poder de dormir que caracteriza a la conciencia: «Esta vida interior no muere como un fuego de paja, pero no se reconoce en la existencia que se le atribuye en la economía» (1995a: 193). No por ello, sin embargo, puede ser calificada de inauténtica, pues, además de permitir la relativa

⁸ La interpretación levinasiana de ese motivo barroco de la vida como sueño, insertada en su análisis de la dimensión ontológica de la subjetividad, contrasta y también presenta afinidades con el planteamiento de los autores del barroco hispano, como puede ser el caso de Calderón. Para encontrar esas pistas nos remitimos en este punto al trabajo de Pedro Cerezo (2012).

«suspensión» del ser, la economía es el escenario donde el otro se revela, en el seno del mundo, pero interrumpiendo su dinámica centrípeta: «La trascendencia del rostro no se desenvuelve fuera del mundo, como si la economía por la cual se produce la separación estuviese por debajo de una suerte de contemplación beatífica del otro (...) La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído» (Lévinas, 1995a: 190-191).

Se entiende así que Lévinas, citando de paso a Rimbaud, diga que «la verdadera vida está ausente»; pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa», para, a continuación, sostener: «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica» (Lévinas, 1995a: 57 y 59). La relación con el otro no se desarrolla en el ámbito del puro respeto, sino que se da como «justicia económica» (1995a: 24 y 229), como interrupción de la dinámica centrípeta del mundo, de mi mundo. El otro como rostro *habla*, me invita a entrar en el discurso, a salir de mi soliloquio y cuestiona lo que mi libertad puede tener de arbitrario y lo que mi felicidad puede albergar de injusticia. En definitiva, pone de manifiesto todo lo que la *vida* del sujeto, con toda su exuberancia y también su fragilidad, puede tener de ilusorio, de apariencia, de engaño o de ensoñación.

En el rostro se revela lo *infinito*, ya que su interpelación me convoca no a ser de otro modo, sino a ser «de otro modo que ser» (Lévinas, 1995b). La ética, en ese sentido, «es la óptica espiritual» (Lévinas, 1995a: 101). Como dice Lévinas en otro lugar, citando al rabino Israel Salanter: «Las necesidades materiales de mi prójimo son necesidades espirituales para mí» (Lévinas, 1997: 24). He ahí la ética, he ahí parte de la sabiduría de la Biblia que hay que traducir al griego: he ahí la curvatura del espacio ontológico (Lévinas, 1995a: 109), la inversión de las categorías ontológicas en categorías éticas. He ahí la *trascendencia* como desinterés del yo o «*des-inter-esamiento*» de la esencia, *acontecimiento* ético en el que la suerte del otro, sin previo aviso y sin mi consentimiento, se siente como más importante que la mía. La vida del yo se desarrolla también como una «divina comedia» (Lévinas, 1995c: 98).

En efecto, a juicio de Lévinas, «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano» (Lévinas, 1995a: 101), pero de ahí no cabe concluir que el rostro sea un icono de Dios o que el otro juegue un papel de mediador, pues Lévinas respeta el marco marcado por la fenomenología, aunque la lleve al límite (Sebbah, 2001). Dios permanece «no contaminado por el ser» (Lévinas, 1995b: 42), invisible en el mismo momento en que su idea adquiere *sentido* para el sujeto que se siente imperativamente solicitado por la llamada del otro, que significa en

la *huella* del infinito (Lévinas, 1995b: 56-59). El rostro, entonces, es la situación irreductible, la circunstancia inevitable de la significación de la palabra «Dios», significación que, sin aportar ningún saber (teología) ni el consuelo de una creencia (fe), se despierta en el psiquismo de quien, cediendo el primer puesto, responde a la conminación del otro. Significación, en definitiva, inseparable de la justicia hecha a los hombres: «Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la “visión” coincide aquí con esta obra de justicia. Por esto, la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres» (Lévinas, 1995a: 101). De nuevo, nos encontramos aquí la concreción y el énfasis, como aspectos clave de la fenomenología barroca de Lévinas (1995c: 13 y 148-153).

La ética es el paso al tiempo del otro, es el momento del «*desengaño*» («*dégrisement*») en el que el yo se quita su máscara, es el *despertar* de la conciencia moral: mala conciencia porque no cumple con su función ontológica de asegurarme un lugar bajo el sol, sino que se despierta como escrúpulo por lo que de usurpación pudiera suponer mi lugar, mi ahí, el *Da* de mi *Da-sein*. Eso es estar despierto⁹. Es eso lo que se le ha escapado a «la sabiduría de las naciones»:

La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar o prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —ínfima diferencia del hombre y del no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica (Lévinas, 1995a: 59).

⁹ Lévinas se expresa, efectivamente, en esos términos en una serie de artículos en los que elabora una interpretación novedosa y arriesgada de la reducción fenomenológica en clave intersubjetiva, concretamente en «De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl» (1974) (Lévinas, 1995c: 41-68), y en «La filosofía y el despertar» (1976) (Lévinas, 1993b: 101-112). En ellos habla del despertar del yo por el otro como insomnio, como prueba de esa transmutación de las categorías ontológicas en éticas y como prueba de que no se trata aquí de buena voluntad por parte del sujeto, sino de su *pasividad*. En este caso la diferencia estriba en que lejos de producir una identidad cerrada, el otro despierta la *unicidad* del yo, lo libera de su encierro identitario y lo señala como el único que puede responder. ¿Acaso ser libre no es hacer aquello que nadie puede hacer en mi lugar? Para calibrar la afinidad y la distancia entre la forma en que ese motivo barroco del desengaño se articula éticamente en Lévinas y la forma en que lo hace propiamente en los autores del barroco hispano, puede consultarse el trabajo de Javier de la Higuera (2003: 320-342).

6. Conclusiones

Aclaremos, para concluir, en qué sentido creemos que la filosofía de Lévinas puede ser pertinente para la lectura del Barroco como período histórico y para encontrar pistas para una época como la nuestra que algunos califican como neo-barroca. Se ha considerado al Barroco una «era melancólica» (De la Flor, 2007), un tiempo de crisis, especialmente en un Imperio Español que comenzaba a atisbar su declive. Además de las dificultades sociales, políticas y económicas derivadas de ello, hay otros factores que hacen que esa transición a la modernidad se viva y se perciba como algo trágico y traumático. La división de la cristiandad debida a la Reforma protestante, la posterior Contrarreforma y las guerras de religión que asolaron Europa dibujaban un escenario sangriento y de profunda crisis espiritual. A lo que se unía, por el avance de los planteamientos seculares y científicos, la escisión entre la experiencia natural del mundo y la fe. Es esa época de intemperie, ese mundo desgarrado, el que de algún modo se refleja en toda la literatura del *Siglo de Oro*.

Si el barroco hispano tiene, como sostuvo Maravall (1975), fuertes componentes de legitimación de un orden social y trataba de recomponer el sentido en una cultura marcada por la inseguridad y el escepticismo, el «barroco novohispano» de América traduce y expresa todo lo que supuso el choque entre el mundo europeo de los colonizadores y la cultura de los colonizados. El Barroco en América se refuncionaliza y forma parte del proceso de autoreconocimiento sociocultural que fue afectado por la violencia material y simbólica de la colonización europea. Desde esa perspectiva, como apunta Mabel Moraña (2010: 77), «la crisis de la subjetividad atraviesa, de una manera u otra, todas las reflexiones sobre el Neobarroco», tal y como se expresa en las obras de Alejo Carpentier, Severo Sarduy o Lezama Lima.

Lévinas denuncia, como hemos visto, los excesos de la metafísica de la subjetividad propia de la modernidad que está en la base de la civilización europea y pone en evidencia que la filosofía occidental «está aquejada desde su infancia de un horror a lo Otro que permanece Otro, de una insuperable alergia» (2005: 269). En ese sentido, quizá se puede encontrar ahí una «resonancia» con esos autores americanos y abrir con ellos una nueva vía para reinterpretar esa época.

Si tomamos el Barroco, en cambio, desde una perspectiva como la de Eugenio D'Ors (1993), que lo concibe como una categoría supratemporal presente a lo largo de la historia y, por tanto, también en lo contemporáneo; o si lo tomamos al margen de cualquier historificación a la manera de Calabrese (1989), viendo en él una «recurrencia» o repetición de ciertas formas conceptuales y fenómenos culturales; si lo tomamos así, digo, el «neo-barroco» sería un paradigma para analizar nuestra época llamada «post-moderna», con todas sus virtudes y defectos. La ficcionalización del mundo en una era digital, el marcado individualismo, la soledad en un mundo hiperconectado, el ilusionismo o la ensoñación de una sociedad que vive de y para su representación, las nuevas patologías que de ellos se derivan (ansiedad, miedo o depresión) serían correspondencias que se podrían estudiar entre una época y otra (Bilbeny, 2022), y que la filosofía de Lévinas nos ayudaría a desentrañar.

Aunque no hemos seguido explícitamente ninguno de esos caminos, creemos que su *fenomenología barroca*, dramática y enfática, nos pone sobre la pista de los malestares que nos aquejan, nos recuerda las injusticias que esperan todavía respuesta y deja un pequeño hueco para la esperanza a partir de esa «pequeña bondad sin ideología» (Grossman, 2007: 517) que caracteriza a un yo despierto, tal y como señalábamos en nuestra última sección. El *hay* como insomnio que veíamos en el primer apartado es un abismo que no se cierra, de alguna forma a todos nos asedia, a unos desde el exterior como pesadilla de hambre, miseria y guerra, a otros desde el interior como cerrojo de un caparazón de ilusorio bienestar, sueño indiferente a lo que suceda al otro lado de nuestra frontera. Lo hemos visto en los apartados segundo y tercero. En esa tesitura, los valores de la sociedad civil, las instituciones del Estado de derecho, la apelación a los derechos humanos se ven en toda su precariedad y su teatralización. Lévinas sabía de la importancia y la necesidad de todo ese «orden» que garantiza lo real y la vida ordinaria, pero igualmente nos recuerda la insuficiencia de ese orden si de él se ausenta la «vida interior»¹⁰, despierta por el desengaño que el otro le brinda.

¹⁰ Recordemos las palabras que abren *Totalidad e infinito*: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa» (1995a: 47).

Bibliografía

- ABENSOUR, Miguel (2023). «El mal elemental». *Emmanuel Lévinas. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Barcelona: Alpha Decay, pp. 37-113.
- BILBENY, Norbert (2022). *Moral barroca. Pasado y presente de una gran soledad*. Barcelona: Anagrama.
- CALABRESE, Omar (1989). *La era barroca*. Madrid: Cátedra.
- CALIN, Rodolphe (2005). *Lévinas et l'exception du soi*. Paris: PUF.
- CEREZO, Pedro (2012). «La experiencia de la forma/sueño en Calderón». *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 217-239.
- CHALIER, Catherine (1998). *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder.
- DE LA HIGUERA, Javier (2003). «Lo insostenible de la verdad». García Casanova, J. F. *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: Comares, pp. 303-342.
- D'ORS, Eugenio (1993). *Lo Barroco*. Madrid: Tecnos.
- FRANCK, Didier (2001). *Dramatique des phénomènes*. Paris: PUF.
- GROSSMAN, Vasili (2007). *Vida y destino*. Barcelona: Círculo.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991). *Ética e Infinito*. Madrid: Visor.
- (1993a). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- (1993b). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- (1995a). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- (1995b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- (1995c). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós.
- (1997). *De lo Sagrado a lo Santo*. Barcelona: Riopiedras.
- (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- (2008). *Nombres propios*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- MARAVALL, José Antonio (1975). *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- MORAÑA, Mabel (2010). *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana.

- PEÑALVER, Patricio (2010). «Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Lévinas». *Cuadernos de filosofía* Vol. 31/103, pp. 29-46.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Francisco (2007). *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*. Barcelona: Univ. Illes Balears.
- ROLLAND, Jacques (1999). «Salir del ser por una nueva vía». *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, pp. 7-72.
- SEBBAH, François-David (2001). *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*. Paris: PUF.

Recibido: 06/11/2023

Aceptado: 06/02/2024

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

