

HERMENÉUTICA DE LA PASIVIDAD.  
UNA PROPUESTA DE LEVINAS  
TRAS *TOTALIDAD E INFINITO*

RICARDO GIBU SHIMABUKURO\*

Los trabajos de Levinas posteriores a *Totalidad e Infinito* son una clara muestra de su interés por profundizar en el problema del lenguaje y de la significación sin la perspectiva ontológica que había dominado en su obra de 1961. Más que un rechazo a las tesis centrales de su primera obra magna, lo que Levinas intentará realizar en adelante es una crítica del lenguaje filosófico orientada a explicitar la singularidad de la significación ética y la posibilidad de su enunciación. En efecto, ¿cómo es posible hablar de una alteridad que se sustrae a la visión y al conocimiento? ¿Cómo es posible enunciar un acontecimiento que está más allá del fenómeno y más acá del presente en el que se manifiesta? Levinas aborda estas cuestiones en el marco de la fenomenología husserliana, más precisamente, de la intencionalidad inmanente de la sensación y la temporalidad. A diferencia de su tesis de 1930<sup>1</sup> en donde buscaba explicitar la novedad del método husserliano a partir de la intuición fenomenológica, en estos trabajos ahondará en la génesis de la significación. No es extraño que en este contexto se tornen relevantes algunas cuestiones hermenéuticas ausentes en aquella obra pero concordantes con una fenomenología definida ahora como superación de los desvíos y disimulos de la conciencia ingenua, como búsqueda de la significación originaria. La determinación de Husserl de ir a lo originario a través del análisis de la pasividad de la conciencia, esto es, de la relación no objetivante de la conciencia consigo misma así como del carácter diacrónico de la temporalidad, era un camino prometedor para un discurso filosófico de la alteridad. Es en dirección a esta pasividad que Levinas pretende pensar la trascendencia del otro en tanto otro. Si finalmente termina distanciándose de la fenomenología será por su incapacidad para alcanzar la trascendencia que ella misma parecía prometer. Pensar la trascendencia implica explicitar la significación ética sin la mediación de una intencionalidad que interpreta el objeto *en tanto que* objeto, dicho de otro modo, sin la reducción de «lo otro en el mismo». A través del análisis de textos comprendidos entre

\* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Calle 3 Poniente 210, 72000 Puebla, México. E-mail: ricardogibu@gmail.com

<sup>1</sup> E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1965.

1962 y 1970, entre los cuales incluimos algunos inéditos de reciente publicación,<sup>2</sup> presentaremos los caminos de esta explicitación a partir de una lectura de la pasividad del sujeto, es decir, de la sensibilidad como *proximidad* y de la temporalidad como *diacronía*. Lejos de implicar una ruptura con la tradición filosófica, la propuesta levinasiana puede entenderse como una hermenéutica de la significación primera que anima todo esfuerzo filosófico: una *hermenéutica de la pasividad*.

### 1. EL PROBLEMA DE LA SIGNIFICACIÓN TRAS *TOTALIDAD E INFINITO*

Levinas considera en su tesis doctoral *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930) que el intento fenomenológico de condicionar todo acceso a lo real a un acto objetivante (tesis teórica) si bien supera las posiciones reduccionistas del psicologismo y del empirismo, asume una perspectiva intelectualista por la que el objeto pasa a convertirse en objeto *para* la conciencia gracias a la mediación de la intencionalidad.<sup>3</sup> Tal mediación impide liberar al objeto del acto constitutivo que lo hace comprensible cualificándolo teórica y a-históricamente.<sup>4</sup> En *Totalidad e Infinito* (1961) Levinas extiende esta crítica al intento de la filosofía occidental de comprender lo otro siempre en relación al sujeto que lo piensa, de haber reducido «lo Otro al Mismo».<sup>5</sup> Salvo en contadas excepciones, como en la idea platónica del Bien más allá del ser o en la idea cartesiana de infinito que desborda toda realidad formal, la filosofía oc-

<sup>2</sup> Principalmente E. LEVINAS, *Notes sur la métaphore (inédit d'Emmanuel Levinas)*, en D. COHEN LEVINAS, B. CLÉMENT (ed.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2009, pp. 25-40 y E. LEVINAS, *Œuvres 2 : Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Grasset & Fasquelle, Paris 2009.

<sup>3</sup> Para citar las obras de Emmanuel Levinas se utilizarán las siguientes abreviaturas:

AE = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris 1990.

DL = *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Minuit, Paris 1976.

EDE = *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967.

HAH = *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris 1972.

LC = *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994.

NM = *Notes sur la métaphore (inédit d'Emmanuel Levinas)*, o.c.

*Œuvres 2 = Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, o.c.

TA = *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Paris 1979.

TI = *Totalité et infini*, Livre de Poche, Paris 1990.

TIPhH = *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1965.

<sup>4</sup> «L'historicité de la conscience n'apparaît pas comme son phénomène originaire parce que l'attitude supra-historique de la théorie étaye, d'après Husserl, toute notre vie consciente» (TIPhH, p. 221).

<sup>5</sup> «La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être» (TI, pp. 33-34).

cidental, según Levinas, se ha caracterizado por neutralizar la trascendencia y la exterioridad del otro a partir de la tematización de su significación. La fenomenología lleva a cabo esta neutralización cuando comprende algo *en tanto que* algo,<sup>6</sup> es decir, en tanto un acto interpretativo de la conciencia intencional. Éste será el argumento que comienza a cobrar mayor fuerza en los escritos posteriores a la obra de 1961. Así, por ejemplo, en *La significación y el sentido* (1963)<sup>7</sup> señala Levinas que «lo dado se presenta de entrada *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición».<sup>8</sup> Que algo se muestre implica siempre una tematización y una identificación en medio de lo múltiple, un acto por el que algo es entendido, pretendido (*gemeint*): no un *esto* aislado, antes bien un *esto en tanto que* esto, un *esto según el modo* (*in der Weise, wie*) en que esto es aprehendido o interpretado. El objeto se manifiesta a partir de esta aprehensión (*Auffassung*) e interpretación (*Deutung*). Si la intencionalidad cumple una función interpretativa capaz de dotar de significación al fenómeno como tal, ¿es posible hablar de una fuente originaria de significación de la que dependa toda otra significación? Si este origen significativo existe, ¿qué relación guarda con el lenguaje? He aquí cómo la crítica levinasiana a la fenomenología empieza a orientarse a problemas hermenéuticos novedosos.

Si bien el problema de la significación y el del lenguaje estaban presentes en *Totalidad e infinito*, el modo como eran abordados allí difícilmente podía insertarse en una línea de reflexión hermenéutica. ¿Qué lugar podría tener el ejercicio hermenéutico si la significación es identificada allí con lo infinito,<sup>9</sup> es decir, con la exigencia ética que procede del rostro del hombre? Lo infinito expresado en el rostro del otro, a diferencia del fenómeno, se sustrae a toda mostración, objetivación y conocimiento. El rostro no recibe su significado a partir de un acto intencional, antes bien se expresa, habla, revela. No es manifestación, sino epifanía. Comprender esta «significación sin contexto»<sup>10</sup> sería todo lo contrario a interpretar, todo lo contrario a «ir de un término de la relación a otro, percibir relaciones en el seno de lo dado».<sup>11</sup> La primera significación «antes de dejarse interpretar como “conciencia de”, es sociedad y obligación».<sup>12</sup> De esta significación con el otro surge el lenguaje, no como signo sujeto a interpretación sino como explicitación de la relación ética.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> *TI*, p. 330.

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *La signification et le sens*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (1964), pp. 125-156. Incluido en *HAH*, pp. 17-63. Las referencias de este artículo se tomarán de *HAH*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>9</sup> «La signification est l'infini» (*TI*, p. 227).

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>13</sup> «Le mot “visage” peut et doit désigner d'abord la manifestation même d'autrui comme autrui, manifestation dont le sens n'est pas originairement discutable, sujet à négociation et à interprétation [...] Levinas récuse la possibilité d'une herméneutique du visage,

En una breve autobiografía de 1963 publicada al final de *Difícil libertad*<sup>14</sup> Levinas reconocía que el lenguaje utilizado en *Totalidad e infinito* había sido “ontológico”. ¿Qué significa propiamente el uso de un lenguaje ontológico en esta obra? En primer lugar, el intento levinasiano de oponer “manifestación” y “epifanía” se muestra equívoco a la hora de señalar la singularidad de la significación ética. En efecto, si lo propio del rostro es sustraerse a todo conocimiento y a toda fenomenalidad, si su significación trasciende todo acto de intencional, ¿no resulta contradictorio hablar de la “presentación” del Otro o de la “presencia” de la alteridad?<sup>15</sup> En segundo lugar, Levinas no es claro a la hora de explicar cómo es posible percibir en el instante presente una significación que se resiste a la manifestación y permanece en un «pasado absoluto».<sup>16</sup> Dicho en otros términos, cómo puede producirse el contacto de esta doble temporalidad o de esta diacronía sin que ello implique caer en el absurdo o el sinsentido.

## 2. LA LECTURA LEVINASIANA DE LA INTENCIONALIDAD INMANENTE

El reto que Levinas tiene ante sí tras el reconocimiento de estos equívocos puede enunciarse de este modo: ¿cómo la alteridad puede sustraerse al orden de lo presente sin dejar de significar? ¿Cómo puede seguir significando sin encarnarse ni tomar forma (“petrificarse”, diría Levinas) en el mundo? Dicho en términos de *Totalidad e infinito*, ¿cómo se puede llevar a cabo la comprensión de lo infinito? No es casual que en este contexto nuestro autor se dirija nuevamente a la fenomenología para hallar nexos que permitan desarrollar estas cuestiones en un lenguaje filosófico ya conocido. Una vez enmarcado el problema habría que encontrar si este lenguaje es capaz de expresar la signi-

nous amenant à considérer au contraire que c’est à partir du visage et de son sens que les démarches herméneutiques s’instaurent» (A. SIMHON, *Sens unique. Notes sur la question de l’interprétation chez Levinas*, en P. FONTAINE - Ari SIMHON (ed.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, éthique, esthétique, herméneutique*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil 2006, pp. 224-225).

<sup>14</sup> «Le langage ontologique dont use encore *Totalité et Infini* pour exclure la signification purement psychologique des analyses proposées — est désormais évité. Et les analyses, elle-mêmes, renvoient non pas à l’expérience où toujours un sujet thématise ce qu’il égale, mais à la transcendance où il répond de ce que ses intentions n’ont pas mesure» (E. LEVINAS, *Signature*, en *DL*, p. 412).

<sup>15</sup> «Ce dégage­ment à l’égard de toute objectivité signifie positivement, pour l’être, sa présentation dans le visage, son expression, son langage» (*TI*, p. 67) «L’ambivalence de l’apparition est surmontée par l’Expression, présentation d’autrui à moi, événement originel de la signification» (*ibidem*, p. 92). «La présence d’autrui rompt la sorcellerie anarchique des faits» (*ibidem*, p. 101). «Le moi est ainsi la façon selon laquelle concrètement, s’accomplit la rupture de la totalité, qui détermine la présence de l’absolument autre. Il est solitude par excellence» (*ibidem*, p. 122).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 136.

ficación de la alteridad y, si no lo es, encontrar cómo enunciarla. El artículo *Intencionalidad y sensación* de 1965<sup>17</sup> expresa claramente el primero de estos propósitos.

Inicialmente debemos señalar el enorme influjo que suscitó en nuestro autor la lectura del segundo volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro ausente en la bibliografía utilizada en su tesis de 1930, pero citado reiteradas veces en este estudio. Esta obra póstuma de Husserl, portadora de poderosas intuiciones hermenéuticas, introduce argumentos novedosos en la lectura levinasiana de la fenomenología. El objetivo de la obra husserliana será ahora a los ojos de nuestro autor, «luchar contra la alienación a la que nos lleva un pensamiento que disimula sus orígenes, percibir el secreto de los desvíos de significaciones, superar la inevitable ingenuidad de la espontaneidad».<sup>18</sup> En el intento de rastrear los “orígenes” fenomenológicos de la significación, Levinas analizará su constitución a partir de la temporalidad desde la perspectiva de las *Lecciones de la conciencia del tiempo inmanente*<sup>19</sup> de Husserl. Aunque esta obra estaba citada en la tesis de 1930, su importancia allí era marginal.<sup>20</sup> Es a partir de los problemas relativos a la significación que Levinas orientará su atención a la temporalidad, y es desde la confrontación con la constitución fenomenológica del tiempo que nuestro autor hallará una propuesta singular en torno a la significación y al lenguaje.

## 2. 1. *Sensación e interpretación*

El análisis de la temporalidad inicia con un estudio sobre la sensación que, según Levinas, «ocupa en la fenomenología husserliana un lugar cada vez más importante».<sup>21</sup> Ello se debe a la imposibilidad de comprender la intencionalidad sin la sensación. En efecto, la intencionalidad no es simplemente un medio para acceder a otra cosa a modo de una ventana, sino una vivencia que se nutre de un contenido en el instante presente. Alimentarse de lo sentido es sensación y la sensación es vivencia, experiencia de la conciencia. Esto significa que la conciencia que está en relación con los objetos intencionales está también en una relación no-objetivante consigo misma. Esta relación consigo – que no es otra cosa que intencionalidad – es vivida, experimentada, «es *Erlebnis*».<sup>22</sup>

<sup>17</sup> E. LEVINAS, *Intentionnalité et sensation*, «Revue Internationale de Philosophie», 1-2/71-72 (1965), pp. 34-54. Fue reimpresso en la segunda edición de *EDE* de 1967. Las referencias se tomarán de *EDE*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, publicado en 1928 en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Vol. x).

<sup>20</sup> «Mais, dans cette étude qui regarde avant tout l'intuition, nous devons faire abstraction de cette constitution du temps immanent, et nous nous placerons devant la conscience déjà constituée dans le temps» (*TIPhH*, p. 65).

<sup>21</sup> E. LEVINAS, *Intentionnalité et sensation*, cit., p. 148.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 149.

La unidad vivencial se da en un flujo temporal en el que se realiza la síntesis entre lo real y lo ideal, entre los datos hiléticos y las cualidades objetivas. La conciencia es un «flujo temporal de una ‘capa’ sensual que implica partes reales»<sup>23</sup> y este contenido real o hilético «se distingue de las cualidades de los objetos mentados o esperados a través de la intención trascendente».<sup>24</sup> Hay como una analogía entre ambos polos, entre el contenido hilético y las cualidades objetivas. La sensación, como unidad vivencial de esta analogía, no es una materia en bruto sino un contenido inmanente experimentado que deviene esbozo (*Abschattung*) de lo objetivo, anticipación real del objeto intencional. El paso del contenido inmanente a la condición de objeto se realiza a través de la intuición. Si el esbozo se comprende como la anticipación del objeto intuido, la intuición puede comprenderse no sólo como un aprehender (*Auffassen*), sino también como un interpretar (*Interpretieren*) o como un percibir interpretativo (*Deuten*). Aprehender e interpretar no son juicios, sino actos por los cuales las sensaciones se convierten en objeto para mí de modo ante-predicativo.

La relación de la intencionalidad con la interpretación es un tópico novedoso en la lectura levinasiana de la fenomenología. El problema que se presenta a los ojos de nuestro autor es en qué medida una interpretación semejante no implica la eliminación de una significación que procede del otro en tanto otro y no conlleva la ruptura con la trascendencia. Esta advertencia parece justificarse cuando vemos que el acto por el que accedemos al ser original – la intuición – está sellado por su carácter idealizante. La intuición añade a la sensación el momento de la identificación y por tanto, el momento de la idealidad. «Aunque sensible e individual, el objeto será, para Husserl lo que se identifica a través de una multiplicidad de pretensiones (*visées*)».<sup>25</sup> La cuestión que se va abriendo paso en Levinas puede plantearse así: ¿cómo es posible comprender la significación de la alteridad sin que esa comprensión sea una interpretación? ¿Cómo puedo comprender una significación pasivamente, es decir, acogerla sin neutralizar la iniciativa de la alteridad?

La posición crítica de Levinas respecto al carácter idealizante de la intuición no llegará, sin embargo, a desconocer la condición individual y viva de la conciencia fenomenológica. «Ella es vida individual, única; su “presente viviente” es la raíz de la intencionalidad».<sup>26</sup> Por ello, nuestro autor sabe también que el reto principal de la fenomenología será establecer el vínculo entre este polo singular, vivo e histórico de la conciencia y el polo trascendente e idealizante del objeto.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 152.

## 2. 2. *Temporalidad sincrónica y diacrónica*

El camino elegido por Husserl para enfrentar la cuestión precedente será el análisis de la temporalidad. ¿Logra el fundador de la fenomenología su propósito? Un hecho claro es que el flujo temporal supera de manera notable la aparente contradicción entre lo continuo y lo discontinuo. La temporalidad es una continuidad de instantes exteriores entre sí incapaces de ser fusionados. Si la sensación «es sentida como unidad identificable en esta multiplicidad de instantes que se excluyen, es porque en cada instante – gracias a una intencionalidad inmanente y específica – es retenido en *esbozo* el conjunto de la sensación». <sup>27</sup> Esta intencionalidad inmanente (intencionalidad del sentir) que “vive” la sensación reteniendo “en esbozo” la identidad de lo sentido, no es otra cosa que la conciencia inmanente del tiempo. El tiempo es el sentir de la sensación, una intencionalidad que surge en el lapso o distancia que se instaura entre el sentir y lo sentido. El instante absolutamente nuevo (protoimpresión) pasa y se separa del nuevo instante que viene. Separándose queda retenido (retención) y retenido se orienta al nuevo instante que ya se presentía (pro-tención).

Levinas coincide con Husserl en que hablar del tiempo no significa inmovilizarlo ni tomar como base un punto intemporal. Hablamos a partir de los instantes que jamás se fusionan ni se unifican, pero si lo hacemos es porque existe la posibilidad de un retorno de la conciencia sobre sí en el que el instante se recupera a través de la vivencia. En la vivencia se explicita la unidad significativa del instante, se da forma a lo que en él aparecía sólo como presentido. Este retorno de la conciencia sobre sí, esta recuperación intencional del instante pasado constituye el presupuesto contra el que Levinas dirige sus principales críticas. En efecto, ¿no es esta recuperación una forma de reducir la exterioridad del instante a la esfera del pensamiento? Experimentar el instante significa ya retenerlo, es decir, identificarlo e introducirlo en el flujo temporal de la conciencia. ¿No puede haber acaso un acceso al instante que no implique una experiencia de él y, por tanto, un discurso para enunciar una temporalidad diacrónica?

No obstante estas consideraciones sería injusto decir que para Husserl la temporalidad está dominada por la sincronía. Es claro, a los ojos de Levinas, que la sincronía se halla precedida por la diacronía. Dicho de otro modo, si la retención y la protención están del lado del pensamiento, es decir, del acto identificador, la protoimpresión está más bien del lado del acontecimiento y de la vida, de la imprevisibilidad y de la no-idealidad. Ella «es creación original (*Urzeugung*), paso de la nada al ser [...] creación que merece el nombre de

<sup>27</sup> *Ibidem.*

actividad absoluta, de *genesis spontanea* [...] es total pasividad, receptividad de un “otro” que penetra en el “mismo”, vida y no “pensamiento”». <sup>28</sup> Gracias a la protoimpresión la conciencia es ante todo acontecimiento, sede que acoge y vive las sensaciones a través de los instantes. Esta “vida” es anterior a la intencionalidad objetivante y al lenguaje. Por ello la conciencia del tiempo no es fruto de ninguna constitución previa, es más bien constitutiva, es unidad de pensamiento y realidad viva que condiciona toda otra constitución. No es casual que el concepto de protoimpresión haya cautivado la atención de nuestro autor. En ella se garantiza el discurso diacrónico de la temporalidad y se rompen los lazos que podrían atar a la fenomenología con cualquier forma de estructuralismo. Se podría decir que el análisis fenomenológico de la protoimpresión ofrecerá a Levinas la clave para elaborar un discurso filosófico sobre la temporalidad diacrónica orientado no tanto a acentuar la “vida” de la conciencia como lo hace Husserl, cuanto a destacar en el sujeto su “total pasividad” y su capacidad de recibir a «un “otro” que penetra en el “mismo”».

### 3. PROXIMIDAD DEL ROSTRO

Los trabajos posteriores a *Totalidad e Infinito* dan cuenta del esfuerzo de Levinas por explicitar la acogida de una significación que no responde al proceso constitutivo de la conciencia a partir del cual algo queda determinado *en tanto que* algo, es decir, interpretado y preparado para ser intuido; por otro lado, muestran su intento de superar el lenguaje “ontológico” de aquella obra de 1961. En efecto, lejos de hablar de “presentación” del rostro, se hablará de una subjetividad transida por la alteridad que la conmueve en virtud de la profundidad y de la altura de su significación. Este acontecimiento ético no es ni símbolo ni revelación. No es símbolo porque no oculta ni remite a algo más esencial, tampoco es revelación porque en sentido estricto jamás se hace manifiesto. La alteridad significa sin indicar ni manifestarse, esto es, cuestiona mi libertad. <sup>29</sup> El cuestionamiento del otro indica precisamente el acontecimiento de la significación ética. Más que hablar de la alteridad como algo que está “ante” el sujeto, Levinas preferirá ahora referirse a la alteridad desde la trascendencia del sujeto. Trascendencia que no se agota en la apertura al ser, sino que remite a algo más radical, a aquello que la antecede y la hace posible: el trascender de la trascendencia que termina en la inmanencia, <sup>30</sup> la determinación del yo como acogida de la alteridad antes de cualquier elección. Si la trascendencia no es sólo apertura, la significación no debe agotarse en la intuición

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>29</sup> E. LEVINAS, *Transcendance et hauteur*, en *LC*, p. 79.

<sup>30</sup> «N'est-ce pas l'immanence que Jean Wahl appela un jour: “la plus grande transcendance [...] celle qui consiste à transcender la transcendance, c'est-à-dire à retomber dans l'immanence” (cf. *Existence humaine et transcendance*, p. 38)?» (E. LEVINAS, *Énigme et phénomène*, en *EDE*, p. 205).

del fenómeno, es decir, en el acto intencional por el que se comprende algo en tanto que algo. Hay lugar para una significación más allá del fenómeno y más allá del ser.<sup>31</sup> El intento de Levinas tras *Totalidad e Infinito* será precisamente determinar el método filosófico que permita referirse a esta significación.

El análisis de la doctrina de la intencionalidad inmanente que hemos expuesto anteriormente puede darnos la clave para situar los problemas en los que quiere enmarcarse nuestro autor en la elaboración de este método. Tanto en el análisis de la sensación como en el del tiempo hay un intento de recuperar aquello que, según Levinas, Husserl perdía en un segundo momento: la pasividad del sujeto. Si en el análisis de la sensación se destacaba la relación no-objetivante de la conciencia consigo misma, así como su condición viva y singular, en el análisis de la temporalidad se ponía de relieve el carácter diacrónico de la protoimpresión, esto es, la receptividad de “otro” que penetra en el “mismo”. El intento de Levinas de expresarse filosóficamente significa partir del análisis fenomenológico de la pasividad con las precauciones necesarias para no subordinarla a la actividad de la conciencia, es decir, al acto intencional. Ello implicará el reto de un lenguaje filosófico capaz de expresar la pasividad, esto es, capaz de hablar del no-fenómeno y de la diacronía.

En *Enigma y fenómeno y Proximidad y lenguaje*, ambos trabajos incluidos en la segunda edición de *Descubriendo la existencia de Husserl y Heidegger* de 1967, se refleja el intento levinasiano de reivindicar el carácter pasivo de la sensibilidad. La sensibilidad no se definirá más como intencionalidad, es decir, como la apropiación de lo sentido a través de la vivencia. Se comprenderá como contacto inmediato con una significación que conmueve y cuestiona al yo antes de todo retorno sobre sí. Si la sensación, según Husserl, propicia una relación de familiaridad con lo sentido, la sensibilidad para Levinas refiere a una relación de extrañeza, a un “sentimiento primordial” por el que el sujeto pierde su tranquilidad y su autonomía, y se ve llamado a responder.<sup>32</sup> Se trata de un acontecimiento que no admite hiato entre sensibilidad y significación, que no ofrece oportunidad al sujeto de volver sobre sí para experimentar lo sentido e interpretarlo en la medida que ya está fuera de sí respondiendo al otro. Levinas caracteriza esta inmediatez de la sensibilidad como un acontecimiento pre-intencional y pre-reflexivo, es decir, como *proximidad*.<sup>33</sup> Lejos de cualquier familiaridad entre la sensación y lo sentido, en la proximidad se inaugura una

<sup>31</sup> «La signification, avant d'être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l'essence [...]. La rupture de l'essence est éthique» (AE, p. 30).

<sup>32</sup> En este punto Levinas coincide con Michel Henry en que la sensibilidad no debe entenderse desde la intencionalidad teórica, pero difiere cuando éste le quiere negar a la sensibilidad toda forma de intencionalidad. Levinas admite una «trascendencia del sentimiento» (cfr. E. LEVINAS, *Énigme et phénomène*, cit., p. 205).

<sup>33</sup> «L'immédiateté du sensible est événement de proximité et non de savoir» (E. LEVINAS, *Langage et proximité*, en EDE, p. 225).

“intriga”, un “desorden” (*dérangement*), un “exceso”, originados por el peso del otro en el yo, por la inquietud o no-indiferencia que suscita en éste. El otro, sin embargo, no se aparece ante mí ni está a mi lado: está ausente. Para caracterizar esta ausencia Levinas analiza en *Lenguaje y proximidad* lo que acontece en el acto de acariciar. En este acto, señala nuestro autor, se da algo paradójico: uno no sabe lo que busca.<sup>34</sup> Por ello en la caricia el objeto buscado se escapa entre los dedos, está ausente, es decir, no es tocado.<sup>35</sup> La insinuación de lo que no es hallado, sin embargo, acrecienta la inquietud y el deseo de seguir buscando, no desde la lógica de la carencia y de la satisfacción, sino desde aquella de un deseo de infinito que jamás halla reposo.<sup>36</sup>

Esta ausencia no refiere a la negatividad radical del no-ser que haría imposible cualquier discurso y cualquier idea, refiere más bien a la positividad misma de la alteridad que es excedencia significativa – ética – más allá de toda manifestación. «Aproximarse – dice Levinas – es tocar al *prójimo* más allá de los datos aprehendidos a distancia a través del conocimiento [...]. Esta inversión de lo dado en prójimo, de la representación en contacto, del saber en ética, es rostro y piel humana».<sup>37</sup> En esta inversión o excedencia significativa la sensibilidad deviene exposición al otro, desnudez, vulnerabilidad, en otras palabras, cuerpo humano. No es la capacidad de constituir un mundo de cosas a través de actos cinestésicos aquello que define al cuerpo humano, sino su exposición al otro y su capacidad de experimentar la altura y la profundidad que proceden de ella. La proximidad como asunción del peso del otro en el propio cuerpo significa sufrir por el otro, «hacerse cargo de él, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él».<sup>38</sup> Como bien señala Calin: «el peso del cuerpo no se descubre por su reposo sobre sí ni por su repliegue en sí, por su substantialidad. El cuerpo pesa en tanto que otro pesa sobre él, en tanto que lleva y soporta al otro».<sup>39</sup>

La lógica de la proximidad nos introduce en un dinamismo distinto al de la intencionalidad fenomenológica. La excedencia de sentido que ella porta no es fruto de algún acto constitutivo que culmina en un ver, sino de la acogida de una significación que está *más allá* de la percepción y del instante presen-

<sup>34</sup> El interés de Levinas por este fenómeno aparece ya en *Le Temps et l'Autre*; cfr. *TA*, p. 82.

<sup>35</sup> E. LEVINAS, *Langage et proximité*, en *EDE*, p. 230.

<sup>36</sup> En *Totalidad e infinito* esta trascendencia afectiva de la proximidad es expresada a través del *deseo metafísico*: «Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point [...] ne repose sur aucune parenté préalable. Désir qu'on ne saurait satisfaire. Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse» (*TI*, p. 22).

<sup>37</sup> E. LEVINAS, *Langage et proximité*, en *EDE*, p. 228.

<sup>38</sup> IDEM, *Sans identité*, en *HAH*, p. 105.

<sup>39</sup> R. CALIN, *Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas*, «Études philosophiques», 3/78 (2006), p. 313.

te en el que se percibe. Se trata de una «intencionalidad original en la que el pensamiento surge de él mismo en un sentido eminente, de modo más radical que en la intención misma de la noesis al noema». <sup>40</sup> Esta significación sería imposible «salvo si ella empieza por ordenar, por poner en cuestión. Ella es posible como moral». <sup>41</sup> Esta «intencionalidad original», <sup>42</sup> esta solidaridad originaria previa a cualquier reunión de dos cosas separadas, es constituida por una alteridad que impide el retorno de la conciencia sobre sí misma cuestionándola a través de una exigencia ética. La precedencia originaria de la alteridad determina la subjetividad como “respuesta a”, como relación originaria con alguien que solicita y exige, es decir, como *responsabilidad*. «El yo – afirma nuestro autor – no toma sólo conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber del que se puede decidir; él es, *en su posición misma*, de extremo a extremo responsabilidad [...]. Ser Yo significa, desde ahora, no poder sustraerse a la responsabilidad. Este aumento (*surcroît*) de ser, esta exageración existencial que se llama ser yo – esta saliente de la ipseidad en el se realiza como una elevación (*turgescence*) de la responsabilidad». <sup>43</sup>

#### 4. EL CARÁCTER DIACRÓNICO DE LA HUELLA

La precedencia del otro en la responsabilidad implica una forma novedosa de interpretar la temporalidad. Si la teoría husserliana de la protoimpresión consideraba el tiempo en el lapso inaugurado entre el instante presente de la sensación y el retenido, Levinas lo hará a partir de un acontecimiento anterior a cualquier vivencia del yo cuya significación se explicita sustrayéndose del presente, ausentándose y escapando a toda percepción. El reto de pensar algo que puede significar sin que aparezca, que se afirma como pasado sin posibilidad alguna de representarlo en el presente, lleva al filósofo lituano-francés a reflexionar en la ambigüedad de la *huella* como forma de este acontecimiento y de esta temporalidad. <sup>44</sup> Esta línea argumentativa puede comprenderse como una respuesta a la temporalidad husserliana analizada en *Intencionalidad y sensación*. <sup>45</sup> La huella no debe pensarse en la lógica de la causalidad ni por

<sup>40</sup> *La Métaphore*, en *Œuvres 2*, p. 329.

<sup>41</sup> NM, p. 37.

<sup>42</sup> «L' "intentionnel" qu'il défend ici n'est sûrement pas une intentionnalité thématitante que Husserl utilise dans ses analyses de la perception ou de la langue et que Levinas critique sévèrement. Il définit ici l'intentionnel comme l'acte de remonter de ce qui est pensé vers les "dimensions de sens chaque fois nouvelles"» (Y. MURAKAMI, *Horizons de l'affectivité. L'hyperbole comme méthode phénoménologique de Levinas*, «Studia Phænomenologica. Romanian Journal for Phenomenology», VI (2006), p. 18.

<sup>43</sup> E. LEVINAS, *Transcendance et hauteur*, en LC, p. 80.

<sup>44</sup> «La huella de un más allá que porta un tiempo distinto» (*Énigme et phénomène*, en EDE, p. 285).

<sup>45</sup> «It would be possible to show how much these extremely dense pages from "Inten-

tanto en la de las cosas. Las cosas, en sentido estricto, no dejan huellas sino sólo efectos perceptibles que quedan en el mundo. A diferencia de tales efectos cuya estructura es la de una presencia sin pasado, la huella remite «a un pasado más alejado que todo pasado y que todo porvenir – los cuales todavía se ordenan en mi tiempo – hacia el pasado del Otro». <sup>46</sup> En efecto, a través de la huella nos conducimos a un pasado trascendente a todo recuerdo, a un pasado inmemorial irreductible a cualquier introspección. Ella es significación que interrumpe el flujo de la conciencia, palabra que inquieta absolviéndose de todo presente, que no se deja reconducir a ningún contexto para ser comprendido. Opuesta a toda forma de correlación la significación de la huella es la *irrectitud* misma <sup>47</sup> que resquebraja el orden del mundo e inaugura un lapso irrecuperable por la memoria. Lapso que es diacronía, desfase entre pasado y presente, conmoción de la conciencia, o más precisamente, “conciencia” de la alteridad. En *La huella del otro* <sup>48</sup> y en *Enigma y fenómeno*, Levinas vinculará la noción de *huella* a la de *rostro* introduciendo un discurso sobre la temporalidad inédito respecto a *Totalidad e infinito*. <sup>49</sup> En efecto, si en esta obra la temporalidad es vista principalmente desde la discontinuidad implicada en la fecundidad (relación padre-hijo), <sup>50</sup> en los trabajos posteriores la temporalidad será abordada a partir de la diacronía de la huella y de la responsabilidad, esto es, de una significación que, rehuyendo de toda presentación, cuestiona al yo a partir de su rostro. Se trata de una significación anterior a cualquier iniciativa subjetiva (“pasado inmemorial”), una palabra que orienta antes de cualquier intento de orientarse. Sin embargo, tal significación no sólo está antes, se podría decir que también está después. En efecto, si lo que el pasado inmemorial aporta al pasado histórico es su irrectitud respecto a toda ordenación con el presente, es decir, su irreductibilidad a toda representación, entonces cabe la posibilidad de un futuro que no sea medido por el presente, un futuro “contra toda espera” o contra toda anticipación y previsión. De este modo, la huella no sólo refiere a un pasado inmemorial, sino también a un futuro imprevisible.

El vínculo de la significación ética (rostro) y la temporalidad puede hallar en la lógica de la escritura un punto de vista esclarecedor. Así lo inferimos de

tionality and Sensation”, devoted to the originary impression and retention, already expose the temporal foundation of Levinas’s conception of the trace of the infinite» (R. BERNET, *Levinas’s critique of Husserl*, en S. CRITCHLEY, R. BERNASCONI (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 92).

<sup>46</sup> E. LEVINAS, *La signification et le sens*, en HAH, p. 69.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>48</sup> E. LEVINAS, *La trace de l’autre*, «Tijdschrift voor Filosofie», 3 (1963), pp. 605-623. Incluido en *EDE*, pp. 187-202.

<sup>49</sup> «Quelle est cette trace originelle, cette désolation primordiale? La nudité du visage faisant face, s’exprimant: elle interrompt l’ordre [...]. Mais avant de signifier comme signe, elle est, dans le visage, le vide même d’une absence irrécupérable» (E. LEVINAS, *Énigme et phénomène*, en *EDE*, p. 208).

<sup>50</sup> Cfr. *TI*, pp. 313-317.

la conferencia inédita *Lo escrito y lo oral* de 1952, incluida en el segundo volumen de las Obras Completas.<sup>51</sup> El escrito – afirma allí Levinas – es el único producto humano cuyo significado no está determinado esencialmente por la mediación del horizonte. Ello no quiere decir que un texto no pueda ser interpretado a partir de su contexto, de sus presupuestos culturales, de la biografía del escritor, etc. Sin embargo, el texto no es sólo un producto que como una casa o una silla me soportan y son objeto de mi propiedad. Incluso si el escrito reposa sobre un objeto (una piedra, un papiro o un pergamino) no se reduce a condición de útil. El texto porta un sentido y tiene la propiedad de plantear una relación directa con el lector. Dice Levinas: «el escrito [...] me habla, se dirige a mí [...] me viene del exterior y, en algún sentido, me implica, me compromete. Descifrando un escrito yo me encuentro nuevamente en la situación de diálogo». <sup>52</sup> Que el texto se dirija a mí significa que su condición no puede ser reducida a la de un objeto cuyo modo de ser está sellado por la dialéctica del manifestarse-ocultarse. El escrito me habla desde el pasado al modo de un testamento, desde un pasado que jamás ha sido vivido por el lector. <sup>53</sup> Se trata de un pasado absoluto en tanto que se sustrae a toda posibilidad de ser conocido objetivamente. Gracias a esta palabra dejo de ser el protagonista de mi historia personal, «me libero del pasado mitológico, no soy simple objeto de la historia, sino su interlocutor». <sup>54</sup>

Ahora bien, existe la posibilidad de que nos relacionemos con el texto como si fuera un producto al alcance de mi mano, de mi visión y de mi interpretación. Esta forma de relacionarse con el texto es lo que caracteriza, según nuestro autor, al filólogo. Asumimos esa condición cuando nos convencemos de que el autor está totalmente ausente del texto. De este modo leer deja de ser un escuchar para convertirse en la «reconstrucción de una obra muda» <sup>55</sup> en la que el propio autor queda reconstruido o constituido como una realidad portadora de una serie de propiedades: una biografía, influencias literarias, forma de expresarse, temas de interés, etc. El texto es colocado en el pasado, en el horizonte de su autor sin que su discurso me hable de frente, sino “sólo de perfil”. La lectura se convierte así en un ejercicio que me coloca ante un sujeto extraño, curioso, que veo hablar y cuyo pensamiento puedo comprender, incluso juzgar, pero ya no escuchar. Me considero más inteligente que el texto y creo poco en las verdades que enuncia, tal como sucede con «el arqueólogo que exhuma un hacha prehistórica, pero no considera ni un minuto servirse de ella. Para el filólogo todo es caduco». <sup>56</sup>

<sup>51</sup> *Œuvres 2*, pp. 199-229.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>53</sup> «Levinas auteur ou écrivain se définit comme étant d'abord lecteur. Prendre la parole ou la plume c'est déjà entendre ou déchiffrer, être inspiré par l'altérité» (C. DE BAUW, *La question du lecteur*, en M. DUPUIS (ed.), *Levinas en contrastes*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1994, p. 186).

<sup>54</sup> *Œuvres 2*, p. 212.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Existe un modo de plantear una pregunta al texto que no es el del filólogo, es decir, que no tiene al propio lector como el protagonista de la respuesta. Se trata de aquella forma de interrogar que invoca una respuesta al texto, es decir, que no sólo pregunta, sino pone la cuestión a alguien, como si esperara del texto una respuesta capaz de enseñarle. Aquí no se pregunta al pasado, sino al futuro. En esta manera peculiar de aproximarse a un texto el lector ya no está solo, ya no sólo mira algo, sino, como señala Levinas, “mira una mirada”, es decir, acoge la palabra de una alteridad que habla con voz propia. Es precisamente en este punto donde Levinas desarrolla la noción de rostro. En efecto, «el rostro no es el conjunto de nariz, boca, ojos, etc. Es todo eso ciertamente pero toma su significación de rostro por la dimensión nueva que abre en la percepción de un ser, es decir, más allá de la percepción. Por el rostro el ser no está encerrado en una forma [...] está abierto, se instala en profundidad y en esta apertura se presenta de alguna manera personalmente».<sup>57</sup> Entrar en relación con el rostro a través del texto es abandonar nuestra condición de maestros y dejar que el maestro sea el mismo texto. En ese momento el texto deja de ser algo pasado para convertirse en una palabra que, *viniendo* a mí, me habla y me enseña. Ya no es un objeto que devela su ser sino alguien que se expresa de frente y a quien escucho.

Este “venir a mí” implicado en la lectura supone una ruptura del flujo continuo de la conciencia retencional, una crisis de la identidad del sujeto expresada en la imposibilidad de recuperar el instante presente en virtud de la penetración de la alteridad en el mismo. Diacronía del instante que rompe con el retorno de la conciencia sobre sí y supera toda posibilidad de previsión o anticipación por parte suya. Temporalidad más acá de toda presencia y de toda vivencia, más acá del momento en que la alteridad se hace manifiesta hasta tal punto que su origen sólo puede pensarse en relación a una ausencia o, mejor, a una excedencia significativa sellada por su infinitud. «Lo infinito es alteridad inasimilable, diferencia y pasado absoluto en relación a todo lo que se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia, se rememora y, por tanto, se “contemporiza” con aquel que comprende».<sup>58</sup> La trascendencia de lo infinito que coincide con la significación de la alteridad inaugura un modo de ser siempre en retraso respecto a la conciencia. La temporalidad implicada en este desfase no se define desde la finitud ni de la angustia ante la muerte, sino de la generosidad radical que busca al otro sin exigir nada y sin esperar nada a cambio. Esta despreocupación por sí deviene inagotable fecundidad, en otras palabras, responsabilidad. «La relación con el Próximo – afirma Levinas – me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme descubriendo recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero, por otro lado, no tengo el derecho de guardar nada».<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>58</sup> E. LEVINAS, *Énigme et phénomène*, en *EDE*, p. 205.

<sup>59</sup> *IDEM*, *La signification et le sens*, en *HAH*, p. 49.

Hablar de la temporalidad, será para Levinas, algo más que hablar del lapso en el que la conciencia vuelve sobre sí. Se trata de explicitar un acontecimiento anterior y posterior a este retorno, a un lapso «más alejado que todo pasado y que todo porvenir – los cuales todavía se ordenan en mi tiempo». <sup>60</sup> Lapso o *entretiempos*<sup>61</sup> que permite redefinir la experiencia fenomenológica a partir de un acontecimiento en el que la alteridad inquieta y cuestiona al sí mismo – no al yo – más allá de las imágenes y correlaciones, y a la que sólo cabe la posibilidad de responder en primera persona: «heme aquí». <sup>62</sup> ¿Qué lenguaje filosófico será capaz de enunciar esta excedencia? ¿Cómo decir algo de aquello que es anterior a todo enunciado y se sustrae del presente? He aquí el punto de inflexión que permite comprender el novedoso uso del lenguaje por Levinas tras *Totalidad e infinito*. <sup>63</sup> Si fuera posible explicitar la excedencia significativa de la alteridad sería en virtud de una singular diacronía del lenguaje capaz de decir más de lo que dice. «Todo depende – afirma nuestro autor – de la posibilidad de vibrar con un significado (*signifiance*) que no se sincronice con el discurso que lo capta ni se coloque en su orden; todo depende de la posibilidad de una significación (*signification*) que signifique en un desorden (*dérangement*) irreductible. Si una descripción formal de un desorden semejante pudiera darse, nos permitiría expresar un tiempo, una intriga y normas que no se reducen a la comprensión del ser, pretendida como el alfa y la omega de la filosofía». <sup>64</sup> La posibilidad de un lenguaje proporcional a la excedencia significativa de la responsabilidad es para Levinas el hallazgo de un lenguaje filosófico “más allá del ser”, el descubrimiento de una hermenéutica que hace posible toda otra hermenéutica. <sup>65</sup> Un lenguaje que no resulta del intento de expresar algo en

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>61</sup> El sentido de este término, cuyo origen procede de la obra de V. Jankélévitch, no es unívoco en Levinas. En el artículo *La réalité et l'ombre* (1948) el *entretemps* refiere a la eterna duración del intervalo en la que permanecen las obras artísticas, mientras que en *Énigme et phénomène* alude a la diacronía que inaugura la alteridad.

<sup>62</sup> Cfr. HAH, p. 13; AE, pp. 222-238. «When Levinas speaks of saying *me voici* what he means is virtually unintelligible if one is not aware of the Biblical resonance. The fundamental obligation we have, Levinas is telling us, is the obligation to make ourselves available to the neediness (and especially the suffering) of the other person. I am commanded to say *hineni* to the other [...]» (H. PUTNAM, *Levinas and Judaism* en S. CRITCHLEY, R. BERNASCONI (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*, o.c., p. 38).

<sup>63</sup> Cfr. E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Levinas*, Jerome Millon, Grenoble 1992, p. 45; E. WOLFF, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Springer, Dordrecht 2007, p. 235.

<sup>64</sup> E. LEVINAS, *Énigme et phénomène*, en EDE, p. 205.

<sup>65</sup> «Les significations ne requièrent-elles pas un sens unique auquel elles empruntent leur signifiance même? [...] Les significations culturelles posées comme l'ultime, sont l'éclatement d'une unité. Il ne s'agit pas simplement de fixer les conditions dans lesquelles les faits de notre expérience ou les signes de notre langage suscitent en nous le sentiment de compréhension ou apparaissent comme procédant d'une intention raisonnable ou traduisant

tanto que algo, ni de mostrarlo al interior del ser en su conjunto, sino que explicita el desorden y la intriga inaugurados por el peso del otro en el mismo.<sup>66</sup> Éste será precisamente el objetivo de la segunda gran obra de Levinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: la explicitación de la alteridad a través de un lenguaje de la excedencia, esto es, del énfasis o de la hipérbole.<sup>67</sup>

**ABSTRACT:** *How can we speak of an alterity that escapes vision and knowledge? How can we state an event that is on the hither side of present in which it is manifested and beyond the phenomenon? Levinas tackles these questions within the Husserlian tradition, and, in particular, the immanent intentionality of sensation and temporality. It is in the direction of the passivity involved in the intentionality that Levinas attempts to think the transcendence of the other as other. Through the analysis of texts immediately before *Otherwise than Being* or beyond essence, we follow Levinas's path for thinking about this transcendence as a way of radicalizing the phenomenological method. Far from implicating a rupture with the philosophical tradition, Levinas proposition can be understood as a hermeneutics of the primary signification that animates all philosophical efforts: a hermeneutics of passivity.*

**KEYWORDS:** *Emmanuel Levinas, phenomenology, hermeneutics, language, alterity, transcendence.*

un ordre structuré. Il s'agit, par-delà ces problèmes logiques et psychologiques, de la signification vraie» (E. LEVINAS, *La signification et le sens*, en HAH, p. 40).

<sup>66</sup> «Il va a s'agir de remonter à autrui dont la signification ne s'éclaire pas à partir d'un horizon» (R. CALIN, *Passer d'une idée à l'autre*, en D. COHEN LEVINAS y B. CLÉMENT [ed.], *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., p. 186).

<sup>67</sup> «C'est au contraire dans l'hyperbole, dans le superlatif, dans l'excellence de signification auxquels elles remontent [...] que les notions et l'essence qu'elles articulent, éclatent et se nouent en intrigue humaine» (AE, p. 281). «Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution – le pour l'autre du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en pour l'autre de la responsabilité c'est en somme la thèse du présent ouvrage» (AE, p. 189). Cfr. F. WYBRANDS, *Vers une signifiante hors contexte*, «Exercices de la patience», 1 (1980), pp. 51-56. A. PEPPERZAK, *Autrui, société, peuple de Dieu*, «Archivio di Filosofia», 54 (1986), pp. 314 ss.; S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di E. Levinas*, Marietti, Genova 1992, p. 80; Y. MURAKAMI, *Horizons de l'affectivité. L'hyperbole comme méthode phénoménologique de Lévinas*, cit., pp. 18-24; R. GIBU, *Subjetividad y proximidad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Ítaca, Ciudad de México 2011, pp. 128-134.