

El miedo, o el origen de lo social en el pensamiento de Emmanuel Lévinas

Fear or the origine of de sociability in Emmanuel Levinas thinking

CLAUDIA GUTIÉRREZ OLIVARES*

Resumen: Este texto intenta pensar un *origen* de lo social en un universo de sentido *sin* social, *sin* el otro. ¿De qué origen se trata entonces? Se trata de un *origen*, y dicho preliminarmente, especulativo, es decir, un *origen* respecto a la instauración del orden del discurso ético, respecto a lo que permite y posibilita, «más acá» del otro, la entrada a la intriga ética en Lévinas. Excediendo lo ético entonces –y metodológicamente necesario– este *origen* es de un orden *sentimental*, se trata del miedo, del terror. Este texto interroga y propone así este orden *sentimental* como origen de lo social.

Palabras clave: Origen, Ser, Hay, Miedo, Ética.

Résumé: Ce texte tente de penser une *origine* du social dans un univers du sens *sans* social, *sans* autrui. De quelle origine s'agit-il donc? D'une façon préliminaire, il s'agit d'une *origine* spéculatif, c'est-à-dire une origine par rapport à l'instauration de l'ordre du discours éthique, par rapport à ce que permet et rend possible, «au deçà» d'autrui, l'entrée dans l'intrigue éthique chez Lévinas. Hors l'éthique –quoique méthodologiquement nécessaire– cette *origine* est de l'ordre du *sentimental*, il s'agit de la peur et de la terreur. Ce texte interroge et présent ainsi cet ordre *sentimental* comme étant l'origine du social.

Mots clés: Origine, Être, Il y a, Peur, Éthique.

«El miedo, sentimiento por excelencia»¹.

¿Qué es lo social en el pensamiento de Emmanuel Lévinas? La pregunta puede sorprender cuando el *estado del arte* levinasiano no se cansa de afirmar que lo social en Lévinas se comprende, de entrada, en la articulación de la figura del Otro. En efecto, sabido es que el Otro, su modo y especificidad tejen consecuentemente una noción de lo social, que en su especificidad levinasiana se denota como un social «ético».

El texto que a continuación presentamos procura una vía de análisis diferente y tal vez paradójal, pues intenta pensar un *origen* de lo social en un universo de sentido *sin* social, *sin*

Fecha de recepción: 16 septiembre 2009. Fecha de aceptación: 16 diciembre 2009.

* Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, Proyecto Postdoctorado FONDECYT 3090011. Ha publicado: «Para una Fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas» en *Énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno a Emmanuel Lévinas*, ed. Patricia Bonzi et alii, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 189-204; «Sin retorno» en *INTERESTUDIA N° 1, Des autres à soi-même. Les voies du retour*, Rumania, Alma mater, 2008, pp. 57-62. Dirección: Avda. Capitán Ignacio Carrera Pinto, 1025, casilla 10136, Santiago, Chile. E-mail: calacello@hotmail.com

1 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (TI), Paris, Poche Essais, Paris, 1990, p. 179.

Respecto a la obra de Lévinas, en este trabajo hemos consultado sólo las versiones originales en francés. Toda traducción es de nuestra responsabilidad

el otro, y en este sentido no ético. ¿De qué origen se trata entonces? Dicho preliminarmente, se trata de un *origen* especulativo, es decir, un *origen* respecto a la instauración del orden del discurso ético, respecto a lo que permite y posibilita, «más acá» del otro, la entrada a la intriga ética. En efecto, la apuesta ética de lo social tiene un origen que excede –sino acaso antecede– sus propios delineamientos éticos. Este origen puede ser comprendido como una antesala ontológica –metodológica y estratégicamente necesaria– al universo de sentido ético. En los intersticios de esta antesala, la que podemos llamar una «nueva ontología», descubrimos el universo sentimental que nos interesa, a saber, «miedo» y «horror». Lo decisivo de estas nociones es que ellas marcan el origen de una trama fuera del Ser. Afirmaremos así que el origen de lo social, el umbral de la trama intersubjetiva ética, reposa sobre un sentimiento; trama sensible en la que inicialmente el otro no comparece.

Para denotar este origen *sentimental* en la trama de lo social ético en Lévinas, nos valdremos de la siguiente estructura argumentativa. En un primer momento, analizaremos el horizonte conceptual de la noción ontológica de «*Il y a*», (en lo sucesivo *hay*). Es en este horizonte especulativo que descubriremos las nociones afectivas de miedo y horror, las que analizaremos en un segundo momento. Como tercer momento y final procederemos a interpretar este hallazgo, intentando denotar en qué sentido aquella trama afectiva puede ser leída bajo la clave de «origen» de lo social. Para afirmar así que el miedo y el horror no son otra cosa que la marca afectiva, de la salida del ser –que en realidad se perpetra como salida o *evasión* por excepción al mismo Ser– y en tanto salida, la puerta de entrada a la intriga social ética. Sentimiento y socialidad son así estrechamente ligados.

I. El «*Hay*» y su fuerza especulativa: de-formalizar y des-neutralizar

La noción de «*Hay*» posee una poderosa fuerza especulativa. Esta fuerza reposa, según nosotros, sobre el ejercicio de dos estrategias discursivas –dos formas de replica– *contra* la trama del Ser, a saber, de-formalización y des-neutralización. En efecto, la noción de «*Hay*» de-formaliza y des-neutraliza un universo conceptual específico: el universo del Ser.

Por una parte, e instalada en las antípodas de la cuestión del Ser, la noción de «*Hay*», procura un verdadero trabajo de de-formalización o de de-sedimentación de la excelencia de las nociones de Ser y de ente principalmente. Este ejercicio de de-formalización consiste fundamentalmente en un proceso de *desalojo* de las nociones de Ser y de ente, de sus formas y contornos especulativos tradicionales, principalmente aquellos de Heidegger, para luego transformarlos profundamente. En esta muda, la pregunta por el Ser deja de ser correlativa a la respuesta que el hombre pudiese procurar. Como si este «ente privilegiado» que es el sujeto, ya no fuese más el depositario del privilegio ontológico de ser el único ente al que *le va su ser*. Si la primera pregunta es la pregunta por el Ser, ésta no se reduce a la pregunta por «mi ser». Pero este desacomodo de las formas, ya se anunciaba como proyecto en 1935, en *De l'évasion*, cuando Lévinas escribía: «Se trata de salir del ser por una nueva vía, arriesgando transformar algunas nociones, las que al sentido común y a la sabiduría de las naciones parecen evidentes»². Se trata de salir del ser entonces, por la vía de su transformación o de-formalización.

2 *De l'évasion* (DE), France, Fata Morgana, 1982, p. 98.

Por otra parte, y en estrecha relación con la idea de de-formalización, el trabajo con la noción de «Hay» compromete otro trabajo, aquel de «des-neutralización» de la noción de Ser. Aquí, lo que importará principalmente comprender será el hecho que, la des-neutralización del Ser se cumple, inicialmente, en estricta proporción a la primacía de la posición de sujeto por sobre la cuestión del Ser en general. Momento de subversión éste en que el ser «se somete (...) a los seres, la existencia [se somete] al existente»³; momento de la hipóstasis. La conjunción de estas claves de lectura, permitirá posteriormente el acceso a un régimen de sentido otro, que fuera del Ser –porque éste ya habrá sido de-formalizado y des-neutralizado– nutrirá fecundamente la arquitectura del «*de otro modo que ser*».

La de-formalización:

La estrategia metodológica de «de-formalización», que se prolonga luego en el proceso de «des-neutralización» del Ser, se descubre en el primer período de producción filosófica de Lévinas. Éste se extiende entre la publicación de su primer ensayo, *De l'évasion* (1935) –cuya intención central procura «renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser»– y los textos de post-guerra, *De l'existence à l'existant* (1947) y *Le Temps et l'Autre* (1948). En estos primeros escritos, Lévinas retoma los temas principales de la meditación filosófica de una época marcada, entre otros, por el pensamiento de Heidegger y su Ontología fundamental. Es en este clima ontológico que el pensamiento propio⁴ de Lévinas comienza a emerger: «(...) al comienzo, nuestras reflexiones se inspiraban en gran medida –de la noción de ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser (...)»⁵. No obstante, luego Lévinas intentará sustraerse a esta meditación que consideraba la cuestión del Ser como el único horizonte portador y dispensador del sentido de lo humano. «Nuestras reflexiones, escribe Lévinas, están regidas por la necesidad profunda de abandonar el clima de esta filosofía»⁶. Pero para salir del Ser, es necesario *volver* al Ser. Este *volver* al Ser, que no es nostalgia del Ser, constituye un repensar y replantear la interrogación por el sentido del Ser y de los entes, «arriesgando transformar algunas nociones», advertía Lévinas ya en *De l'évasion*. Este repensar, comprometiendo la transformación del campo nocional –lo que aquí llamamos de-formalización– se cumplirá precisamente en las descripciones y análisis de la noción de «Hay». Se tratará de repensar el Ser a través del «Hay» –por el «*Il y a*» «(...) la escena misma del ser está abierta»⁷– pero expatriando de esta escena «seres y cosas». Tal es el la fuerza epistemológica de esta «vieja» noción levinasiana de «Hay».

¿Qué es el «Hay»? El «Hay» es el acontecimiento puro de Ser, de «ser en cuanto ser», determinado por un carácter impersonal, anónimo y neutro. Esta impersonalidad diseña, por sobre todo, una región de sentido sin ente, sin sustantivo, sin identidad, como un «fenómeno

3 *De l'existence à l'existant* (DEE), Paris, Vrin, 1998, p. 11.

4 En el conjunto de la obra filosófica propia de Lévinas, no son considerados ni su tesis doctoral *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Alcan, 1930; ni la traducción del texto de Husserl *Méditations cartésiennes*. Trad. en colaboración con G. Peiffer, Paris, Vrin, 1931.

5 *Cfr.*, DEE, p. 19.

6 *Ibid.*

7 *Ethique et Infini* (EI), Paris, Fayard, 1982, p. 46.

de ser impersonal»⁸. Insistir en la impersonalidad del Ser, implica promover una noción de ser cuyo sentido envuelve una generalidad que no especifica *nada* de ente. Sin recurso a lo ente entonces, el «Hay» es el «ser en general»⁹, como una «consumación impersonal, anónima, pero inextinguible de ser»¹⁰. Impersonal como «llueve», «hace calor»¹¹. De esta manera, repensar el «ser en cuanto ser» no supone develar el ser de ningún ente privilegiado para así acceder al sentido del Ser. En la comprensión del ser en general como «Hay», el estatuto del sujeto al interior de esta comprensión no tiene ninguna importancia. Entre la noción de «Hay» y aquella de sujeto, hay excepción comprensiva. Esta excepción comprensiva implica de entrada una clara voluntad de separar las tramas ontológicas del Ser y del ente. Es bajo este supuesto que hemos de entender lo que Lévinas nombra «existir sin existente»¹². Si el «Hay» retoma la antigua cuestión del ser, y en este quehacer está implicada una ontología, esta nueva ontología es claramente anónima, sin identidad.

En esta nueva ontología, el «Hay» o el «existir sin existente» constituye así un concepto de ser cuya significación se aparta definitivamente de una lógica de sentido cuyos límites sean dados por la correlación Ser-ente. La novedad consiste así en el desligamiento, en el divorcio conceptual de Ser y ente. Dicho de otro modo, y en contrapartida a una lógica que ligue Ser y ente como aquella que decanta de la famosa «diferencia ontológica» heideggeriana –ya hablaremos de ello– la intención levinasiana es de establecer un marco interpretativo –tanto para el sentido del Ser como para el sentido de ente (y los entes), sobre la matriz de la **separación**. En un universo de sentido cuyo centro de gravedad sea la noción de separación –y no la de diferencia o distinción– ninguna categoría que implique correlación, correspondencia o co-pertenencia será posible. Para Lévinas la separación entre Ser y ente, entre existir y existente es radical y para siempre. Ningún consenso ni comunión es posible; ninguna *diferencia*. En esta separación comprensiva que establece el «Hay», la diferencia que *diferencia* Heidegger y Lévinas es así la siguiente: mientras Heidegger piensa la relación entre Ser y ente según el marco de una diferencia, Lévinas piensa esta relación en el marco de la indiferencia o la separación radicales.

La lección de Heidegger nos enseña que lo que está en juego en la cuestión del Ser y la «diferencia ontológica»¹³ es la distinción entre el ser, que no es un ente –«(...) el «ser» no

8 El, p. 45.

9 DEE, p. 94.

10 *Ibid.*, pp. 93-94.

11 *Le Temps et l'Autre* (TA), Paris, PUF, 1983, p. 26.

12 En lugar de Ser y Ente, Lévinas emplea más bien los términos existir y existente.

13 «Tenemos que poder efectuar con claridad la distinción entre el ser y el ente para que algo así como el ser se convierta en tema de investigación. Ésta no es una distinción arbitraria, sino precisamente aquella mediante la que ganamos, ante todo, el tema de la ontología y, así, el de la filosofía misma. Sobre todo, es la distinción que constituye la ontología. La designamos como la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*], es decir, como la separación entre el ser y el ente. Sólo al realizar esta distinción *Xpíveiv* –en griego– no la de un ente respecto a un otro ente, sino la distinción entre el ser y el ente, entramos en el campo de la problemática filosófica. Sólo mediante este comportamiento crítico, nos mantenemos dentro del campo de la filosofía. Por ello la ontología, o la filosofía en general, es, a diferencia de las ciencias de los entes, la ciencia crítica o también la ciencia del mundo trastocado. Con esta distinción entre el ser y el ente y con la elección del ser como tema nos alejamos, de forma radical, del campo del ente. Lo superamos, lo trascendemos» Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 42.

es algo así como un ente»¹⁴,– y el ente el único ente que es. Lo que caracteriza a este ente privilegiado que es el *Dasein*, es el hecho que «a este ente *le va* en su ser este mismo ser»¹⁵. La «diferencia ontológica» de Heidegger, es por cierto distinción, diferencia, lo que quiere decir claramente que Ser y Ente no son la misma cosa, pero esta distinción se establece en el marco de una correlación, de una correspondencia de los términos. Ella reposa sobre la co-pertenencia, sobre la inclusión comprensiva. El ser, que no es un ente, es el ser del ente; y el ente no es más que su propio ser.

La enseñanza levinasiana, al contrario, muestra que la idea de **separación** establece un tipo de relación en la que los términos «existir» y «existente» o el «Ser» y el «ente» no son diferentes el uno del otro, sino indiferentes recíprocamente. Entre ellos no hay inclusión comprensiva, sino exclusión. En las antípodas de la mentada co-pertenencia del ser y del ente heideggeriana, Lévinas escribe: «Esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*. Pero en Heidegger se trata de una distinción, no de una separación. El existir está siempre comprendido en el existente y, para el existente que es el hombre, el término heideggeriano de «*Jemeinigkeit*» expresa precisamente el hecho que el existir está siempre poseído por alguien»¹⁶. Partiendo de esta distinción de base, todo ocurre como si Lévinas a través de su concepto de «*Hay*» hubiese procedido a profundizar y radicalizar la distinción ontológica hasta producir la ruptura de esta distinción. La concepción del «*Hay*» no sería más que la vía privilegiada de esa radicalización y ruptura.

La ruptura de la diferencia ontológica se cumple así en la promoción de la in-diferencia del Ser y del ente. Lo más importante de comprender aquí, en esta indiferencia o exclusión comprensiva, es el hecho que el sujeto queda exento de la auto-comprensión de su propio ser vía la comprensión del Ser en general. A partir de esta exención, y liberado del Ser en general, la trama del sujeto queda librada a sí misma. Lo que significa, en último análisis, que el sentido del ente, liberado y dispensado ya de la cuestión del Ser, puede entonces ser descifrado a partir de una intriga otra. El sentido del ente es remitido *fuera* del Ser.

De esta manera, y por una parte, en la medida que hay **separación** y no distinción entre el existir y el existente en Lévinas, la posibilidad de establecer una modalidad de ser anónimo, impersonal y neutro se vislumbra, al menos, pensable. Por otra parte, la condición de sujeto que podría vislumbrarse aquí y en la cual una noción de subjetividad podría estar implicada, no aparecerá, de ninguna manera, ritmada por el rol que este sujeto jugaría en la trama del Ser. Más preciso aún, tanto el sentido del Ser como el del ente, se establecen en la no-reciprocidad absoluta. En la lógica del ser bajo la forma del «*Hay*», el ente aparece como lo absolutamente excepcional y extranjero.

14 Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 1998, p. 15.

15 *Ibid.*, p. 22.

16 «Cette distinction heideggerienne est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*. Mais chez Heidegger, il y a distinction, il n'y a pas séparation. L'exister est toujours saisi dans l'existant et, pour l'existant qu'est l'homme, le terme heideggerien de «*Jemeinigkeit*» exprime précisément le fait que l'exister est toujours possédé par quelqu'un», TA, p. 24.

La des-neutralización

Abierta la escena del Ser anónimo, Lévinas procede a «invertir» este anonimato ontológico en identidad a través de la instauración y promoción de la posición de sujeto. La palabra «invertir» puede ser equívoca. En rigor, rota la correlación Ser-ente, el despunte de una identidad en el seno del *Hay* es más bien una sumisión del Ser por el ente, y no sólo inversión. En efecto, la des-neutralización del Ser se inaugura por la posición de sujeto en el seno mismo del Ser anónimo, por lo que Lévinas comprende bajo la noción de hipóstasis. Se trata de una concepción de sujeto cuya existencia se denota inicialmente por la primacía de la posición, del «aquí», de la «estancia» que es cuerpo, en desmedro de una perspectiva trascendental que define al sujeto a la manera de una «conciencia de». El sujeto se define esencialmente e inicialmente por su estancia de ser y no por una conciencia de esa estancia de ser. Se trata de una «Localización de la conciencia» a través de una base sensible, el cuerpo, y no de una «conciencia de localización», precisa Lévinas en *De l'existence à l'existant*. A primera vista, podría pensarse que afirmar la subjetividad como posición encarnada –instancia pre-teórica pues ella es anterior a la «conciencia de»– Lévinas estaría más cercano a Heidegger quien intentando escapar a la clausura trascendental husserliana, concibe justamente la primera relación al mundo como pre-teórica, esto es, no trascendental. No obstante, la promoción de la posición de sujeto en Lévinas fuera de la orbita trascendental, no podría de ninguna manera pensarse como una ontología que escapando a la clausura monádica habría de concebirse en los intersticios existenciales del *Dasein* y su estructura fundamental del «estar- en-el-mundo». Si los albores teóricos levinasianos constituyen una Ontología, ésta no comprende el escenario ontológico del estar-en-el-mundo. En efecto y como lo señala Rodolphe Calin¹⁷, a la ontología del «estar-en-el-mundo» de Heidegger, Lévinas opone una «ontología del sujeto». En esta ontología del sujeto, el espesor ontológico de éste reside en el hecho de su «estancia» de ser a partir de un lugar, el cuerpo (dimensión ausente en Heidegger). La promoción de la estancia sensible del ser deja fuera de juego toda consideración extática de la existencia, toda mundanidad. «A la noción de existencia - en la que el acento es puesto sobre la primera sílaba, oponemos la noción de ser cuyo acontecimiento mismo es un repliegue en sí, que, en cierto sentido, contra el extatismo del pensamiento contemporáneo, es una sustancia»¹⁸.

La subjetividad hipostásica marca entonces el comienzo de una historia personal y sustantiva, en la trama misma del ser en general. Si por el trabajo primero de de-formalización que cumple la noción de «*Hay*», el Ser pierde sus límites comprensivos –el Ser ya no es el ser del ente, pues entre éstos hay separación– accediendo así a esta escena del Ser puro, con la entrada del sujeto hipostásico se inaugura un proceso de des-neutralización que viene como a consagrar la separación y la exención del Ser. A partir de aquí, el registro de análisis cambia. Dado que ya no se trata más del sentido desnudo y neutro del Ser, sino de la des-neutralización de éste por la posición de sujeto, por su primacía, entraremos a la observación de un registro de análisis experiencial del sujeto.

¹⁷ Ver Lévinas *et l'expérience du soi*, Paris, PUF, 2005.

¹⁸ DEE, p. 138.

Este registro que describe el «Hay» según el análisis de experiencias concretas, pondrá al descubierto, según nosotros, la dimensión afectiva del sujeto, en las que miedo y horror son centrales. Si bien es cierto esta dimensión afectiva no trata de «“estados del alma” sino del fin de la consciencia objetivadora»¹⁹, ella tampoco tratará de una cierta disposición afectiva, como la angustia en Heidegger, capaz de abrir el «estar-en-el-mundo»²⁰. La importancia de nuestra dimensión afectiva reside en que ella es la marca de lo absolutamente sujeto, sin prolongación en el mundo, marca de un «aquí» que «difiere radicalmente del *Da* implicado en el *Dasein heideggeriano*. Éste implica ya un mundo. El *aquí* del que partimos, el *aquí* de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y tiempo»²¹.

La des-neutralización del Ser se cumple en el énfasis de la sensibilidad del sujeto, en su capacidad de afección. Y si de-formalización y des-neutralización del Ser son necesarias para la instauración de un sentido otro, es la sensibilidad misma la entrada a este otro sentido. Ser «afectado por» indica justamente esta entrada al régimen sensible *en* el sujeto. El sentimiento del miedo pone en evidencia esta modalidad del «ser afectado», él es el régimen *sentimental* por excelencia. Veamos.

II. Miedo y horror

¿No es acaso el «horror» tan original como la «angustia»? cuestiona Lévinas en obertura a *De l'existence à l'existant*. En efecto, en la perspectiva de una investigación anunciada ya en *De l'évasion* y que intenta descubrir en el Ser «una tara más profunda», se tratará para Lévinas de pensar el Ser en relación al horror y no sólo a la angustia. El «horror del ser» es tan original como la «angustia ante la muerte», sanciona Lévinas. Entre horror y angustia, se juega no sólo una concepción diferenciada de Ser como también una cierta disposición afectiva, sino más concluyente aún, el abandono del Ser. Adentrándose en esta diferencia, Lévinas pregunta si la cuestión de la angustia del *Dasein*, arrojado en su existencia finita, es acaso el último eslabón de la dialéctica del Ser y la nada. ¿Es la angustia el «mal del ser», es decir su ausencia? ¿Es la falta de ser el mal supremo? ¿Es la nada deficiencia de Ser? ¿No habrá en el ser «una tara más profunda»? En efecto, contrariamente a una lógica de Ser en que la nada es ausencia o carencia de Ser —donde la angustia es su residuo sensible— Lévinas pensará el Ser en términos de abundancia y exceso, en términos de *Il* y *a*. En este nuevo escenario, el «mal del ser», su tara, no remite a su presencia defectuosa, deficiente, sino a su presencia saturada y plena. El mal del ser no es cosa de angustia, sino de horror. «El horror es el acontecimiento de ser...»²². Tal es la tesis de Lévinas.

Ya en el horizonte de la des-neutralización del Ser, Lévinas permanecerá al nivel de un análisis «existencial» del sujeto, en el que el registro sentimental del miedo y el horror aparecerá claramente. Importará insistir en el hecho que este proceso del Ser por des-neutralización se sitúa fuera de los lineamientos de la «diferencia ontológica», y por tanto fuera de la correlación comprensiva del Ser y del ente. En efecto, este proceso busca «significaciones de

19 EI, p. 48.

20 Cfr. «§40 La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*», en: Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*

21 DEE, pp. 121-122.

22 *Ibid.*, p. 100.

más allá de la diferencia ontológica»²³. Más allá de la diferencia ontológica están Ser y ente pero separados, temática y ontológicamente excluidos el uno del otro. Fuera de la diferencia ontológica entonces, la des-neutralización del Ser no se reduce a una simple inversión de los términos, a un cambio de primacía en la que el ente sería más que el ser, sino más bien a un abandono del Ser, a un proceso de abandono y evasión del Ser. Se trata del imperativo de una «ex-cedencia», necesidad ya anunciada en *De l'évasion* y replanteada desde las primeras líneas de *De l'existence à l'existant*. Ex-cedencia del Ser donde miedo y horror de Ser son como su residuo sensible. Si la disposición afectiva de la angustia significa el modo fundamental del estar-en-el-mundo del *Dasein*, esta otra disposición afectiva –miedo y horror– significa un modo fundamental de sustraerse al mundo como lugar y cuna de las posibilidades del sujeto. El horror es ausencia de proyecto²⁴.

Volvamos al «Hay» y veamos cómo esta noción de Ser es correlativa a la noción de miedo y terror. Si el «Hay» es un acontecimiento impersonal, desencarnado, y éste puede ser dicho a través de experiencias concretas del sujeto, entonces lo que se impone en estas experiencias es la posibilidad de aproximarse a esta impersonalidad pero *en* la realidad misma. No se trata de pensar el «Hay», sino de *vivenciarlo, sentirlo*. El miedo *siente* el «Hay». Esta aproximación a lo neutro e impersonal *en* la realidad mostrará que lo real no está desprovisto de sin-sentido. Es justamente en este sin-sentido que el pasaje al horror y al miedo se abre.

Como lo anunciamos más arriba, la concreción de esta aproximación a lo impersonal del Ser bajo la forma del *Hay* es ilustrada a través de experiencias concretas en las que el sujeto se comprende desde lo irremisible e intransferible de su ser, a través del cuerpo, como estando «clavado a sí», según el lenguaje de *De l'évasion*. Lévinas nos habla de experiencias tales como, la pereza, el cansancio, el insomnio, la náusea, la vergüenza, etc, las que resultan ejemplares en lo que concierne justamente al hecho que «somos nuestro ser», al hecho irremediable e inalienable de ser. Siendo la existencia del existente un hecho «intransitivo», escribe Lévinas en *Le temps et l'autre*, la existencia individual cobra los matices de una especie de fardo existencial, esto es, la «Imposibilidad radical de huir para ocultarse de sí mismo»²⁵. Imposibilitados de huir de la existencia, ésta se ofrece como plenitud del *Hay* de la existencia. Horror de la plenitud del Ser, «Horror del ser opuesto a la angustia de la nada; miedo de ser, y no, en absoluto miedo por el ser»²⁶.

Tomemos sólo la experiencia de la imaginación. Lévinas escribe: «Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Encontraremos la pura nada? Lo que queda

23 *Ibid.*, p. 12.

24 Podríamos reconocer aquí el uso levinasiano de la *Geworfenheit* (ser arrojado) heideggeriana, sugerida ya por Jacques Rolland en su ensayo «Sortir de l'être pour une nouvelle voie», y que abre el texto de *De l'évasion*. En esta perspectiva, la especificidad y uso de la *Geworfenheit* en Lévinas (uso que ya estaría operando en *De l'évasion*) dice relación con una insistencia, una iteración en el carácter de ese «ser arrojado» al punto de producir una disociación con el otro momento propio de esta disposición afectiva, el de la proyectualidad (*Entwurf*). Disociado entonces de la dimensión de la proyectualidad, de esta propensión que tiene el *Dasein* de ir más allá, de «anticiparse», el arrojado mismo se connota como una especie de «fardo» existencial, como si la existencia tradujese una condenación a ser. Imposible de sustraerse a la *Geworfenheit*, el hombre se descubre como un «estar clavado» a sí, sin proyectualidad. De esta manera, el horror de ser, la condena de ser no es otra cosa que la ausencia de todo proyecto, de todo tiempo.

25 DE, p. 113.

26 DEE, p. 102.

después de la destrucción imaginaria de todas las cosas, no es algo, sino el hecho de que *hay*²⁷. En esta experiencia, la desaparición de todo aquello que rodea al sujeto se comprende como un proceso de deestructuración de la realidad, de su posicionalidad, abriéndose así un intervalo a otra realidad, fisurada y desfigurada, sin identidad, el «Hay». Lo que es paradójal en esta experiencia del retorno a la nada de todo lo ente, es el hecho que *eso* que queda, el vacío del «Hay», no implica ningún mal de ausencia, ninguna «falta de». Al contrario, este vacío es saturado y de cierta manera, colmado de sí mismo Y esto porque Lévinas piensa el vacío en relación a la impersonalidad y no en relación a algo velado que pudiese haber en el «Hay». No habiendo nada a develar, el «Hay» y todo lo que lo describe no es una modalidad de la ocultación del ser en relación a los entes –modalidad en la que la ausencia no sería más que una manera de anunciarse– sino la modalidad de una manifestación desnuda y plena. De ahí la necesidad de evasión del Ser, de *ex-cedencia*²⁸.

Fuera del marco de la «diferencia ontológica», el Ser en este escenario es la imposibilidad de su propia encarnación. Por su parte, tampoco el ente es la encarnación del ser, él no es un producto de la donación del ser²⁹, sino el hecho de su sustracción. El sujeto es exención, dispensa del ser. El ente significa una irrupción en la continuidad anónima del ser. Sin embargo, esta exención del ser se cumple al precio de padecer y sufrir el «Hay». Las experiencias concretas de las que Lévinas nos habla, pereza, fatiga, insomnio, etc, expresan claramente este padecer el no-sentido del «Hay», padecimiento del «Hay» que como hemos dicho no se expresa como angustia, sino como miedo y más decisivo aún como horror de un sin sentido «(...) el *hay* es insoportable por su indiferencia, no se trata de angustia sino de horror de un sin-cesar, de una monotonía desprovista de sentido»³⁰, escribe Lévinas.

Ante el horror del «*hay*» el sujeto recula, una subjetividad se instala, se hipostasia, comienza. El horror es el índice del comienzo de un proceso de subjetivación por refracción al Ser. Esto es la hipóstasis, el hecho de una posición, de un lugar y cuerpo a partir de sí. Dicho de otro modo, la subjetividad es el hecho de una entidad que se constituye a través de un proceso de refracción del afuera. Esta primacía del sujeto, posición por refracción, por exclusión, por indiferencia, es atestada por el sujeto no por un acto de reflexión, por un pensamiento, sino por un sentimiento, el miedo.

27 TA, pp. 25-26.

28 Se hace necesario aquí distinguir dos procesos de abandono del Ser: por des-neutralización, por primacía de la posición de sujeto, tema central en *De l'existence à l'existant*, y por «excedencia», (DE, p. 73) tema central éste en *De l'évasion*. Respecto a este último, si el texto *De l'évasion*, reinstala en la palestra el «antiguo problema del ser» esta reinstalación se prescribe como aquella del «ser en cuanto ser» (DE, p. 74). La necesidad de evasión por «excedencia» significa así, necesidad de salir fuera del ser (acentuación de la partícula «*ex*»), en oposición directa a una necesidad de trascendencia ontológica (acentuación de la partícula «*trans*» que permanece al interior del Ser) Necesidad de salir del ser por «excedencia», es como el primer paso –urgente en los albores del sin-sentido– en la re-escritura, de-formalización y/o de-sedimentación del vínculo comprensivo «Ser-ente», tenido por original.

29 En la promoción de un registro de ser impersonal, aquello que es puesto en cuestión es la idea de donación –«es gibt» heideggeriano– asociada al Ser. Cfr. EI.

30 Poirié François, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, France, 1992, p. 79; EI, p. 49.

III. El miedo o el origen de lo social

Hemos visto que el ser que se perfila en el «Hay» no ofrece ninguna familiaridad al sujeto. En lugar de reconfortar la existencia del sujeto, el «Hay» aterroriza esta existencia misma. «El roce del Hay es el horror»³¹. El horror del «Hay» no constituye una falta de ser, una ausencia velada, sino una presencia saturada y plena del ser mismo, un exceso. Ya lo hemos dicho. La neutralidad del ser del «Hay» no es una neutralidad cualquiera, inofensiva, sino «horrible». Ella produce miedo, horror. Como si la neutralidad pudiese materializarse justamente a través del horror. Como si la no identidad del «Hay» pudiese, pese a todo, devenir presencia. Distinto a la nada, «La ausencia de todas las cosas, retorna como una presencia»³². La ausencia de todas las cosas retorna como miedo. El miedo es el sentimiento de la presencia absoluta del ser. Él es su presencia sensible. En contrapartida al sentimiento de la angustia que es abertura al ser, anuncio de ser, el miedo es exceso de ser. Citamos nuevamente: «La nada pura de la angustia heideggeriana no constituye el Hay. Horror del ser, horror opuesto a la angustia de la nada; miedo de ser, y no, en absoluto miedo por el ser»³³.

Pero si el «Hay» es un acontecimiento del orden de lo impersonal, el miedo que de aquí surge no es el miedo de algo preciso, de una cosa, de algún otro. Sin proyectualidad, el horror es horror de *nada* de lo ente, de ausencia de mundo. Si el miedo es el resultado del acontecer del «Hay» y éste es desnuda presencia del ser sin ente, este miedo es el no-lugar de la relación entre seres y cosas. En este sentido, el miedo puede ser como el síntoma de un mundo roto, sin relación, sin social, sin sociedad. Como si el miedo fuese el revés de toda forma de relación sensata. Una sustracción a la presencia de un cierto mundo pero *en* el mundo.

El acontecimiento del horror no deja entrever ni salida, ni refugio. El miedo es abertura a la exposición absoluta de ese mismo horror. Él es la agudeza de un presente cerrado en sí mismo, sin salida. Pero este exceso de ser que es el horror *significa* un sujeto. Esta tensión entre el sujeto que tiene miedo y «*eso*» que lo aterra puede ser comprendida como un proceso de «inmunización» del afuera. Es decir como un proceso a través del cual el sujeto queda exento del Ser, y esto a través del miedo que anuncia este mismo Ser.

Así, la subjetividad hipostásica puede ser comprendida como un proceso de inmunización del afuera, del «Hay», del ser anónimo. En la hipóstasis la existencia neutra y anónima, el Ser en general, se somete al existente. Sometimiento de la existencia por el existente, y no inversión, lo hemos dicho. Instaurándose la posición de una identidad en la impersonalidad del «Hay», la subjetividad hipostásica encarna así el comienzo de la des-neutralización del ser a través de la posición de sujeto.

La «inmunización» que implica la hipóstasis precisa el acto por el cual el sujeto aterrado se desgarrar del ser. Pero si observamos de cerca este desgarrar, éste no es posible más que por el acto de soportar, padecer el «Hay». Esto quiere decir que el hecho de soportar el «Hay», lo que se revela precisamente por el miedo que decanta, es la manera como el sujeto se exenta de la lógica del ser. Dicho de otro modo, para salir del ser es necesario padecerlo, *sentirlo*. Es necesario tener miedo para poder ser dispensado del Ser. Hay que soportar,

31 DEE, p. 98.

32 TA, p. 26.

33 DEE, p. 102.

padecer y no oponerse al ser. Padecer el ser es perturbar el ser o des-neutralizarlo a través de la posición de sujeto, la hipóstasis. En otras palabras, se trata de salir del «Hay», de ir más allá del «Hay» pero *en* el «Hay». El miedo que decanta de este padecer el «Hay» ya es un más allá del «Hay», y en algún sentido él es también como el residuo de ese proceso. Como si el miedo fuese una especie de «hylé» fenomenológica. Hylé, residuo no intencional³⁴, cuya base privilegiada es el sujeto y el hecho de su corporalidad, de su sensibilidad. En la medida en que el miedo no es el sentimiento de la nada que anuncia un ser, sino un exceso de ser, él puede significar el índice primerísimo del *de otro modo que ser*. Es la posición de sujeto, su primacía sobre el «Hay» lo que posibilita el comienzo de la salida del Ser, o si se lo prefiere, es la posición de sujeto el comienzo del trastorno y conmoción de las nociones. Todo sucede como si el miedo fuese el parpadeo que anuncia esa vía, como si el miedo protegiera al sujeto de un afuera terrible reenviándolo así a su materialidad de cuerpo, posición y lugar. Es así que el miedo puede *significar*, parpadear un sentido. «El carácter absurdo del hay, (...) en tanto que soportado, *significa*»³⁵, escribe Lévinas. Es decir, una absurdidad padecida o el horror del «Hay», implica una manera otra de significar. ¿En qué consiste esta nueva manera de significar? No se trata de una significación por asunción, que asumiendo un contenido puede aún proyectarse sobre él, sino de la refracción de eso que sucede. Significar por refracción, he aquí una nueva manera de significar. ¿Pues qué significa un sujeto aterrorizado, descentrado de su capacidad objetivadora, es decir de absorción del afuera, sino un sujeto refractario a ese mismo afuera?

En otro nivel de análisis, esta nueva manera de significar podría ponerse en perspectiva con lo que Lévinas comprende bajo la fórmula del «*de otro modo que ser*». En efecto, en el prólogo de *De l'existence à l'existant*, Lévinas ya anuncia su proyecto filosófico mayor que busca significaciones «más allá de la diferencia ontológica», por tanto fuera de toda correlación, las que a su turno se inscriben en la línea de un más allá del ser, en el *de otro modo que ser*. No obstante, este movimiento de ida hacia el «más allá del ser», esta excedencia del ser y sus categorías «hacen necesariamente pie en el ser», subraya Lévinas a reglón seguido. «Hacer pie en el ser», es decir, volver al Ser, replantear el antiguo problema del Ser en cuanto ser, replantear una nueva ontología, la del sujeto, a riesgo, como sabemos, de trastornar su sentido clásico o tenido por tal, a riesgo de salir del Ser.

Salir del ser ¿para ir dónde? Hacia una nueva escena de ser y ente, que lejos de una lógica de la comunión no puede ser sino excepción. Es en esta categoría de excepción, fuera del Ser y la esencia, donde lo humano despunta como la primera excepción. La excepción del *de otro modo que ser*. «De otro modo que ser (...) se trata de pensar la posibilidad de un desgarrar a la esencia. ¿Para ir a dónde? ¿Para ir a qué región? ¿Para mantenerse en qué plano ontológico? Pero el desgarrar a la esencia ¿contesta el privilegio incondicional de la cuestión *a dónde?* Significa el no-lugar (...) Será necesario desde ahora mostrar que la excepción de lo «otro que el ser» –más allá del no-ser– significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexionaciones de la esencia»³⁶. Como sabemos, es la relación con el otro lo que va a procurar la significación acabada de esta nueva inteligibilidad del *de otro modo que ser*. La

34 Cfr., Edmond Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, FCE, México, 1986, § 85.

35 *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (AE), Paris, Poche Essais, 1990, p. 244.

36 AE, p. 21.

des-neutralización ética del Ser es la obra del otro. Es el otro quien consagra la excepción. Y esto pues «(...) la sociedad con el Otro marca el fin del absurdo rumor del *hay* (...)»³⁷. Esto significa en último análisis, que la des-neutralización del «*hay*» se prolonga y culmina en la relación social. La inteligibilidad del *de otro modo que ser* se ocupa precisamente de esta sociedad con el otro. En esta nueva inteligibilidad, los análisis del miedo y de la preeminencia de la posición de sujeto en relación al ser, no constituyen más que la entrada a ese registro de sentido. De ninguna manera podríamos decir que el miedo es el *de otro modo que ser*. Razón por la cual nosotros hablamos del miedo como origen de lo social, es decir como origen y comienzo del *de otro modo que ser*, y no del miedo como lo social mismo. Miedo y horror no son nada más que el sentimiento del comienzo de una intriga *fuera del ser*, intriga sensible, justamente la intriga del *de otro modo que ser*.

En la medida en que lo que se perfila en la experiencia del miedo es el no-sentido, entonces lo que se hace patente es la inadecuación total del objeto y el sujeto. Los límites de objeto se deshacen. La instauración del sujeto hipostásico –posición por refracción– diseña más bien el margen de inadecuación de la consciencia en relación al afuera, más que su sola capacidad de absorción de ese mismo afuera. A partir de aquí el sujeto puede hacer otra cosa que absorber o asimilar ese afuera. Él lo refracta, pues tiene miedo. Es justamente esta categoría de inadecuación, de no-correlación, en último término de asimetría, lo que dará el contenido a la asimetría del espacio interpersonal en la relación intersubjetiva ética en Lévinas. Esta asimetría de lo interpersonal –la no-coincidencia, la no-comunidad entre yo y el Otro– es el lugar donde se instaura lo que Lévinas llama responsabilidad ética. La no-indiferencia del uno al otro –la proximidad– pero sobre la matriz de la indiferencia, constituye precisamente el contenido de esta responsabilidad ética. «Entre el uno que soy y el otro para quien soy responsable se abre una diferencia sin fondo común. (...) Esta diferencia en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo se vuelve *no-indiferencia* precisamente en *mi responsabilidad*»³⁸.

De esta manera, el miedo no será otra cosa que aquello que dará el contenido a la relación social a través de su propia conversión a la responsabilidad. El miedo procura la matriz de la inadecuación entre los términos, la geometría de la excepción del Ser, sobre la cual se establece la posibilidad de una relación intersubjetiva asimétrica. El pasaje a la ética, es así el pasaje que va desde el «miedo de» al «temor *por*». Miedo de ser y responsabilidad por el Otro. «(...) la responsabilidad para con el otro, el ser-para-el-otro, me ha parecido (...) que detiene el murmullo anónimo e insensato del ser»³⁹.

Con todo, no sería exacto decir que más antiguo que el hecho de estar orientado *originariamente* hacia el otro, hacia la diferencia absoluta –orientación que el aparecer del otro no haría más que despertar– el sujeto está orientado o retraído en sí mismo a partir del sentimiento del miedo. Pero menos exacto sería aún decir que esta orientación o retracción en sí mismo, producto del sentimiento del miedo, sea la indicación de una especie de individualismo latente que tiene a la base la exclusión de todo afuera. Pues en realidad, el hecho de estar volcado a sí mismo –lo que constituye la existencia del sujeto hipostásico– es el resul-

37 TI, p. 271.

38 AE, p. 246.

39 EI, p. 51.

tado de la experiencia del «Hay», lugar del cual hay que protegerse, es decir constituirse en su excepción, en su dispensa. Esta excepción es sólo del Ser en general, cuya especificidad según lo vimos, no da cuenta de los entes. Excepción del Ser y no de los otros.

Al comienzo, el sujeto no es más que miedo. Pero este miedo es necesario pues él constituye el síntoma sensible de la expulsión del Ser y no de su participación, expulsión necesaria para establecer el comienzo del «des-inter-és», es decir, el comienzo de la salida del Ser y disposición a la entrada de la trama del *de otro modo que ser*. «La sombra del «hay», y del no-sentido, me pareció aún necesaria como la prueba misma del des-inter-és»⁴⁰. Dicho de otro modo, es necesario el no-sentido para ir al sentido. Es necesario el miedo y el terror para poder constituirse en sujetos responsables. Es necesario el miedo para que un nuevo social, fuera de la lógica del ser, pueda comenzar.

Si lo social está más allá del Ser, y si esta nueva socialidad constituye la inteligibilidad ética, una primera aproximación a la vocación digamos *social* del miedo está dada por la relación manifiesta que hemos visto entre el «Hay» y lo que está indicado bajo la fórmula del no-sentido. Es decir, el miedo es el sentimiento que resulta de la experiencia del «Hay», la experiencia del no-sentido, de donde hay que salir. El miedo es el sentimiento de lo *insensato*. Salir del sin-sentido es salir del estado del miedo, y es justamente la relación con el otro, lo que marcará un sentido viniendo de otra parte. «(...) Para salir del «Hay», es preciso no ponerse, sino deponerse. Esta deposición de la soberanía por parte del *yo*, es la relación social con el prójimo, la relación des-inter-esada»⁴¹.

El sentimiento de miedo será así la condición de lo social ético, en la medida en que él es la entrada a un proceso de identificación del sujeto *fuera* del ser, en la medida que él instala la primera categoría, la excepción, cuya destino ético lo consagra el Otro. Por el miedo, el sujeto se posa como cuerpo, como Yo y posición en la misma medida que él se separa y se hace indiferente al «Hay». Así, la entrada a lo social, al más allá del ser, se hace posible en la subordinación de esta socialidad a la elucidación del proceso de subjetivación que arranca a partir del desgarramiento al Ser, desgarramiento que se deja sentir justamente en el miedo.

Bibliografía

- Lévinas, Emmanuel, *De l'évasion*, (DE), Montpellier, Fata Morgana, 1982.
De l'existence à l'existant, (DEE), Paris, Vrin, 1998.
Le temps et l'autre, (TA), Paris, PUF, 1983.
Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (TI), Poche Essais, Paris, 1990.
Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE), Poche Essais, Paris, 1999.
Éthique et Infini, (EI), Paris, Fayard, 1982.
De dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1998.
Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991.
Ethique comme philosophie première, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Rivages poche, 1998.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, p. 50.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 1998.

Los problemas fundamentales de la Fenomenología, Traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.

Husserl, Edmond, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, México, FCE, 1986.

Poirié, François, *Emmanuel Lévinas*, France, La Manufacture, 1992.