

El Hay en Lévinas, ruptura del Ser

FRANCISCO JAVIER PARRA BERNAL*

Resumen: *El problema del ser deviene, en Lévinas, en la negación de la diferencia, y en ese sentido, en la imposibilidad de la ética como la relación sin síntesis que pone en contacto con lo desconocido. Es necesario entonces poner en cuestión al ser, pero no a partir del no-ser o de la nada, sino a partir de su propia condición: algo de lo cual no se puede salir. Intentaremos entonces recorrer el camino que transita Lévinas desde la interioridad del ser hasta su exceso para mostrar allí, en esa imposibilidad ante el ser que él denomina Hay para indicar su impersonalidad, la diferencia misma, una diferencia que va más allá de aquella ontológica señalada por Heidegger.*

Palabras claves: *Ser, identidad, nada, diferencia, Hay, insomnio, noche.*

Abstract: *The problem of being becomes, in Levinas, the denial of difference, and therefore, the impossibility of ethics as the relation without synthesis that makes contact with the unknown. Then, we must place in doubt the being, not from the not-being or the nothing, but from its own condition: something without way out. We will try to go through Levinas' way from the inner being to its excess to show there, in that impossibility before the being denominated There is to indicate its impersonality, the difference itself that goes beyond Heidegger's ontological difference.*

Keywords: *Being, identity, nothing, difference, There is, insomnia, night.*

I. El problema del ser y su identidad

1. El acceso de Heidegger, su crítica

Heidegger accede a la pregunta por el ser a través de ese ente preeminente ontológicamente que es el hombre en su propio ser, es decir, en tanto que ser-ahí. El filósofo alemán se pregunta por el ser partiendo de su evidencia sin pretender ponerlo en cuestión, sino indagando su sentido. El ser es al mismo tiempo aquello por lo cual se pregunta y aquello que hace posible la pregunta y, por ende, no se podría acceder a la cuestión del ser asegurando la distancia frente a lo cuestionado como si éste fuera un objeto de investigación.

Ante tal fuerza del ser, ante la impotencia de tomar distancia de él y la obligación de acceder a la pregunta desde adentro, se podría plantear, en oposición a Heidegger, si dicha separación no permanece aún como "posibilidad" del sujeto,

* Filosofía • Universidad de Antioquia; franciscoparra96@hotmail.com

aunque se trate de una distancia teórica y, en este sentido, de una distancia que asegure la confirmación de un yo soberano o que proporcione la neutralidad que se requiere para un preguntar científico. Es decir, si tal separación no es aún posible y todavía más urgente bajo la brutal afirmación del ser.

Sin embargo, para Heidegger, esta distancia objetiva en la pregunta por el ser presupone una errónea interpretación de la manera en que el hombre se encuentra en el mundo. El ser abre el mundo, se *da* como apertura, pero no se presenta en el mundo como objeto donde el preguntar científico se lleva a cabo. Todo preguntar, en especial el preguntar por el ser, surge como acto en el seno del ser. No hay distancia posible. Ella revelaría un olvido (sin embargo esencial) del ser, al interpretarlo como objeto y borrar su condición de verbo activo. Por ello, es necesario que tal acercamiento al ser como apertura, que tal estado de arrojado (*Geworfenheit*), se dé de otro modo que como simple preguntar objetivo.

Heidegger propone asumir el ser desde la manera en que se está afectivamente en él, desde la manera en que se habita, dado que es el habitar el que muestra la relación que se mantiene con él mismo. Es necesario hallarse de tal forma que la apertura del ser se muestre, ya no ante los ojos, como si se tratara de un objeto dispuesto a la contemplación, sino a partir del cuidado (*Sorge*): el modo en que el ser-ahí (*Dasein*) se relaciona con su propio ser.

Esta situación deja ver que dicha distancia del científico, dicha posibilidad del teórico de acercarse a los objetos, a través de un camino que no consiste en modificarlos sino en tomarlos tal como son, es errónea. Es decir, y en esto coinciden Lévinas y Heidegger, dicha actividad aparentemente objetiva y a distancia en el mundo se constituye en la mayor dominación del sujeto sobre los objetos, al constituirlos bajo un saber englobante, en una voluntad de poder sobre las cosas que restituyen al sujeto cierto carácter de principio. El saber, como dice Lévinas, asegura una distancia y al mismo tiempo una posesión sobre el mundo, aunque, como se plantea en *Ser y tiempo*, el ser no se da a las manos del hombre ni como objeto ni como útil.

Heidegger propone entonces indagar el ser desde adentro, desde cierta habitación del mismo, desde cierta pertenencia, con él y hacia él. Incluso si esta pertenencia no implica paz alguna, como lo sabemos por la experiencia de la *angustia*, el ser constituye un desbordamiento fundamental del acto filosófico que lo hace posible. Se puede decir que el preguntar de Heidegger, al negar toda posibilidad de distancia frente al ser, afirma su ontología desde ella misma, como interioridad, como identidad con el ser en la manera de llevarlo a cabo. No hay separación posible de ningún tipo, es necesario entonces asumirla viviendo ese movimiento de la realidad que es el ser. Sin embargo, no hay simple pertenencia y unidad incommovible entre el ser y el *Dasein*; existe una diferencia fundamental que alimenta al mismo habitar.

Y aunque se hable de relación y en este sentido de diferencia, la identidad del ser se restituye como evidencia que la hace posible, llegando hasta el hecho mismo de envolverla en una suerte de circularidad. *Siempre me interpreto a mí mismo interpretando el ser, preguntando por el ser.*¹ Afirmación de una absoluta identidad y auto-referencialidad del “principio”, que acoge y se ofrece a la acción del *Dasein*.

Incluso en la pérdida absoluta del ser y de sí mismo, en la indiferencia absoluta del mundo, es decir, en la *angustia*, el retorno a sí es inevitable como posibilidad del *Dasein*. En otras palabras, en el encuentro consigo mismo que se da en la soledad de la angustia, se revela una relación con el ser que ya no implica ninguna posibilidad de distancia teórica, sino de experimentación de sí mismo en la propia indeterminación. El hecho de que ahora la pregunta por el ser se revele en la forma más auténtica de habitarlo, en la experiencia de lo inhabitable, conforma, a través de esta relación, la identidad del ser. Y esto justifica, aunque retrospectivamente, que se plantee la pregunta por el ser en general a partir del análisis existencial del *Dasein*, quien alcanza la soledad de su propio ser en su “precursor-ser-para-la-muerte”.² La angustia, que posee un valor ontológico especial para Heidegger por revelar el hecho mismo del cuidado de sí, permanece como el modo más auténtico de relación con ese ser que es el mío.

Sin embargo, ¿será posible plantear un *existir sin existente*³ sin recurrir a la soledad de un ente preeminente que lo muestre como tal, sin caer en un monismo o en una unidad absoluta del ser que recoja toda separación? ¿Será factible plantear una separación de un sujeto con respecto al ser que no consista en reafirmar una teoretización de la ontología sino, al contrario, en la confirmación absoluta de la identidad del ser? Ya la posibilidad de considerar de entrada la existencia en sí misma, el puro devenir de la existencia sin punto fijo que pueda llamarse ente, implica el hecho de pensar un existente (el hombre) cuya relación con el ser se basa en una separación que va más allá de toda diferencia ontológica sin dejarse sintetizar como relación; implica una soledad que, más que revelar cierta trascendencia al servicio del ser, constituye una separación con respecto al mismo, una diferencia que rompería con la identidad parmenídea del ser.⁴ No se trata ya de una manifestación que revela la huída permanente del ser y que sin embargo le es propia, sino de una manifestación de nada, sin espacio que la sostenga, hasta tal punto que su propia condición de fenómeno llega a ser cuestionada.

¹ “En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, (José Gaos, tr.), México, FCE, 1996, p. 170 y ss.

² Cf. *Ibid.*, p. 283.

³ Expresión introducida por Lévinas en *El tiempo y el otro*, (José Luis Pardo, tr.), Barcelona, Paidós, 1993, p. 82.

⁴ “Se trata [...] de abrirse camino hacia un pluralismo que no se fusiona en una unidad y que nos permitiría —si es que tal cosa puede intentarse— romper con Parménides”. *Ibid.*, p. 80.

La relación de tal movimiento sin punto fijo del ser y la soledad del existente no consiste ya en la síntesis de dos elementos o en la paternidad de la causa respecto al efecto: el existente, por el contrario, y por ese vértigo del devenir, intenta llevar a cabo una ruptura allí.

Así pues, será necesario tratar de definir el ser sin existentes. Lévinas intenta aproximarse a este “acontecimiento” por dos vías que sobresalen en su obra junto con otras “metáforas”⁵ dispersas en la misma. Estas dos vías son el experimento mental de imaginar el retorno a la nada de todas las cosas y el análisis “fenomenológico”⁶ del insomnio. Sin embargo, hace parte de este trabajo preguntar, para no caer en una mera ejemplificación de aquello a lo cual se quiere acercar, en qué consiste la relación entre cada una de las diferentes vías y, sobre todo, qué es lo que realmente se busca con cada una de ellas. Y es que, en esencia, lo que allí se pretende mostrar es la disolución de un sujeto de poder en su no-poder, disolución que no pretende su desaparición, sino su redefinición y confirmación en aquello que no puede asumir. Es decir, restituir un sujeto diferente del ser a partir del carácter dominante de la ontología llevada hasta sus extremos;⁷ reasumirlo desde su más propia pasividad como aquello que lo hace único, desde su identidad fatal que lo atraviesa sin dejar campo a una libertad soberana, desde el padecimiento de lo mismo del ser. En efecto, ¿podríamos hablar de una ruptura de la identidad más imponente en la soledad del ser, que muestre una trascendencia y una separación que vaya más allá de la distancia del teórico?

2. La imposible nada como primer modo de acceso de Lévinas

2.1 Lévinas y el imposible retorno a la nada

Es necesario detenerse en la manera en que Lévinas encuentra la pregunta por el existir sin existentes. Ya fue expuesta la urgencia de un planteamiento del ser sin acudir a un ente que lo posea, a partir de una excedencia de dicho ser respecto

⁵ “Es a través de una aproximación triple que Lévinas busca dar cuenta de lo que fija bajo el concepto del *Hay*: una aproximación metafórica gobernada principalmente por cuatro metáforas que se hacen eco y se recubren (la noche, el horror, el insomnio y la participación), un análisis fenomenológico de los estados psíquicos y corporales a tenor negativo como la fatiga y la pereza, así como una meditación sobre el arte”. Lannoy, J-L., “Il y a’ phénoménologie dans la pensée du jeune E. Lévinas”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, p. 372, (la traducción es nuestra).

⁶ Nombre paradójico para una experiencia que no revela ningún fenómeno sino todo lo contrario, la terminación del fenómeno como punto de partida para este análisis. Cf. *Ibid.*

⁷ Lo que también puede ser llamado *sobredeterminación*. Cf. Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, (Antonio Pintor Ramos, tr.), Salamanca, Sígueme, 1987, p. 184 y ss. La importancia inaparente de esta palabra radica en su relación con una transformación de la idea de *reducción* fenomenológica.

al ente. Ahora tal urgencia se hace patente desde la dificultad que surge cuando se impone la distinción entre aquello que existe y esta existencia misma. “Hay como un vértigo para el pensamiento al inclinarse sobre el vacío del verbo *existir*, del cual, al parecer, no se puede decir nada, y que sólo deviene inteligible en su participio —el existente— en aquello que existe”.⁸ La difícil tarea de plantear el ser en cuanto tal, el acontecimiento mismo del existir, se impone y se borra al pensamiento cuando intenta determinarlo bajo cualquier denominación, la cual tendría ya las características de un ente. El acontecimiento del ser en cuanto tal se escapa y se ha escapado desde siempre a toda intención de acogerlo. ¿De dónde viene esta dificultad y la necesidad de abordar el ser desde el ente?

Ella proviene de la manera en que se ha concebido el instante. Es en el instante, ya no pensado como algo más allá de todo acontecimiento, donde el ente entra en relación con el ser y se *apropia* de él como un sujeto se apropia de un atributo, al mismo tiempo que se *adhiera* a la existencia como inscribiéndose en ella. Ambigüedad esencial del instante que Lévinas compara con la idea de comienzo o de nacimiento, en la cual se participa de una actividad y de una pasividad simultáneamente. Así lo explica el filósofo:

Para el “ente” que comienza, no hay que encontrar solamente una causa que lo crea, sino que hay que explicar aquello que, en él, acoge la existencia. No es que el nacimiento sea la recepción de un depósito o de un don dado por un sujeto preexistente; incluso la creación *ex nihilo*, que implica de parte de la criatura una pura pasividad, le impone, en el instante del surgimiento, que es aún el instante de creación, un acto sobre su ser, el dominio del sujeto sobre el atributo.⁹

Surgimiento de un ente en el instante, y que posee al mismo tiempo aquello a lo cual pertenece; articulación interna del instante que le da un valor esencial a la actividad del sujeto e intenta explicar por qué en el momento de la indagación, el ser en general aparece siempre perteneciendo a un ente.

Pero de lo que se trata aquí es de alcanzar el ser en sí mismo. El hecho de que el ser siempre se descubra a través del instante en un ente que comienza, sugiere entonces cierto anonimato y cierta imposibilidad ante tal. “¿No es necesario desde ahora, en la dificultad misma de comprender la categoría según la cual el ser pertenece a un “ente”, ver la marca del carácter impersonal del ser en general? [...] Y si, por él mismo, el ser se rehúsa a la forma personal, ¿cómo accederlo?”¹⁰ Una de sus características fundamentales es precisamente que no le pertenece a nadie, que no es él mismo un ente, que es fundamentalmente anónimo. No aparece en el instante o, simplemente, no aparece. Paradójicamente, el ser en general no es, no existe, no se

⁸ Lévinas, E., *De la existencia al existente*, (Patricio Peñalver, tr.), Madrid, Arena Libros, 2000, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

presenta, y esta ambigüedad se halla en el centro mismo de lo que se quiere acceder. Por ello, ese “algo” es designado como impersonal bajo la fórmula *Hay* (*Il y a*), que es precisamente la afirmación en tercera persona de cierta presencia indeterminada como se dice que “llueve” (*il pleut*) o “hace calor” (*il fait chaud*), designa algo que más bien se padece de forma inasumible. El pensamiento se encuentra ante una borradura constante de aquello que quiere alcanzar.

Ante este hecho, Lévinas habla en el plural de la primera persona para aproximarse a una existencia sin existente. “Imaginemos el retorno a la nada de todos los seres: cosas y personas. Es imposible ubicar este retorno a la nada por fuera de todo acontecimiento. ¿Pero esta nada misma? Algo se pasa, así sea la noche y el silencio de la nada”.¹¹ Como ya se había dicho, hay un paso inmediato desde este experimento mental hacia algo que se escapa. Es la nada misma la que se escapa a tal negación o, aún más, que se pone por detrás de dicha negación. La imaginación de tal “retorno a la nada” se ubica en un presente que mantiene la relación con entes, pero aún queda algo que escapa al carácter mismo de hecho presente y a todo tipo de presencia. Hay cierto “más allá” del acontecimiento que permanece y se hace presente de otro modo para el acto de imaginar. Es la nada que no es algo así como un simple “nada existe”, sino que, al contrario, adquiere todas las dimensiones de una presencia imposible de ser asumida bajo el entendimiento y su labor de negación.

Tal retorno a la nada revela esa “presencia” imposible que Lévinas llama *Hay*: “El *Hay*, en su *rechazo* a tomar una forma personal, es el ser en general”.¹² El ser sin existentes es esta presencia en la imposible desaparición absoluta del mundo, presencia sin presente, sin darse al pensamiento como ente, es el hecho mismo de que *Hay algo*. De golpe, el sujeto se encuentra en un lugar anónimo, sin dueño,

¹¹ Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, París, Vrin, 1990, p. 93. Traducción nuestra, ya que disentimos de la realizada por Peñalver en la edición de Arena Libros: “Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y es nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada”. p. 77. Nuestra disensión radica en la traducción de “*retour*”, que Peñalver traduce como “vuelta”. Pensamos que “vuelta” le resta la fuerza y la posible vinculación con la imagen de un retorno sin salida del cual no se puede salir; “vuelta” conserva mucha disposición propia, como si fuera algo que con ese experimento se busca, y no es así, si pensamos que más bien nos lleva hacia lo inevitable e indeterminado del *Hay*. De otra parte, no traducimos “*Quelque chose se passe*” por “Algo pasa” como hace Peñalver, sino por “Algo se pasa”, para conservar la imagen impersonal del “se” que llevará el cuerpo como marca propia, hasta que el otro lo saca de esa impersonalidad (que no es la del “uno” público heideggeriano) dándole su condición de elegido al llamarlo a responder. En el *Hay* no hay modo de ser sí mismo, ni de separarse de sí, y consideramos necesario utilizar la expresión francesa que incluye tal impersonal para describir desde ya la importancia del “se” en Lévinas. Para notar la relevancia de este “se”, Cf. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, p. 111.

¹² *Ibid.*, p. 94. Traducción nuestra por disentir de la realizada por Peñalver. El subrayado también es nuestro.

sin rostro ni figura. Es el puro ser que ya no se muestra como un espacio en donde aparecen las cosas del mundo: es precisamente el mundo el que llega a su fin, mundo esencialmente configurado a partir de la labor de negación. No hay discurso posible que lo alcance ya que el discurso también opera bajo cierto poder de apropiación negadora. Se trata de una ausencia que, *a su vez*, es presencia, sin “contrapunteo dialéctico”¹³ que lo llevarían de nuevo al terreno del hegelianismo blanchotiano y que fue expuesto anteriormente. Ese “a su vez” indica exactamente eso: que tal ausencia-presencia no es un movimiento del entendimiento de la conciencia. Eso está inmediatamente ahí, sin posibilidad de distancia para la aprehensión, sin constituirse en un espacio dado a los poderes de la subjetividad.

La naturaleza de esta negación absoluta y lo que ella deja aparecer ya fue entrevista en la obra *La evolución creadora* de Bergson y objeto de crítica por parte de Lévinas. Bergson ya señalaba la imposibilidad de alcanzar la nada a partir de la negación de la totalidad del ser, ya que siempre permanece la conciencia de dicha totalidad negada. Así, dice Bergson para hablar de la manera en que se puede llegar a imaginar o a concebir la nada:

Voy a cerrar los ojos, a taparme los oídos y a suprimir, una tras otra, las sensaciones que me llegan del mundo exterior; ya lo he logrado, y todas mis percepciones se desvanecen; el Universo material se hunde, para mí, en el silencio y en la noche. Sin embargo yo subsisto, y no puede dejar de subsistir. Sigo aún aquí, con las sensaciones orgánicas que me llegan de la periferia y del interior de mi cuerpo, con los recuerdos que me dejaron las percepciones pasadas, incluso con la impresión, bien positiva y bien plena, del vacío que acabo de practicar en torno mío [...] Cuando no conozco ya nada de los objetos exteriores, es que me refugio en la conciencia que de mí mismo tengo; si anulo ese interior, incluso su abolición se convierte en un objeto para un yo imaginario, que percibe ahora como un objeto exterior el yo que desaparece.¹⁴

En la noche de la nada, aún permanece la conciencia de dicha oscuridad. Aún permanece una conciencia ante la cual siempre un algo desaparecerá y, por lo tanto, el pensamiento de la nada es siempre imposible: siempre hay un *ente* residual, un algo que existe para una conciencia que se lo apropia. “La oscuridad en la que se sumerge la conciencia, y que ha extinguido todo fulgor en el ser, queda comprendida igualmente como contenido”.¹⁵ Esta demostración de la imposibilidad de la nada absoluta consiste fundamentalmente en el hecho de un ente que siempre queda para una conciencia que sobrevive aún a su propia desaparición.

¹³ Lévinas, E., *De la existencia al existente*, p. 78.

¹⁴ Bergson, H., *La evolución creadora*, (Maria Luisa Pérez Torres, tr.), Bogotá, Planeta Agostini, 1985, p. 245. Es curioso, ya que dicha manera negativa, en que Bergson demuestra la imposibilidad de la nada, la asume Lévinas, con cierto ontologismo, para demostrar lo inevitable del ser. Se pasa de una demostración negativa a una positiva.

¹⁵ Lévinas, E., *De la existencia al existente*, p. 84.

Sin embargo, Bergson parece pasar por alto cierto carácter fundamental de tal “contenido”, de tal “ente residual”: “El hecho de que es un contenido obtenido por la negación de todo contenido, no se tiene en consideración”.¹⁶

Esta oscuridad no es un “algo” determinado para la conciencia. Precisamente, no consiste en un ente que siempre se hace presente para la conciencia, sino en un ser anónimo que la sumerge. La indicación de Bergson acerca de la imposibilidad de la nada tiene que ver aquí con la permanencia de la conciencia en medio de la oscuridad absoluta, como si esta oscuridad permaneciera como dato o contenido para la conciencia. Lévinas, por el contrario, muestra el hecho de que tal oscuridad es un movimiento anónimo que sigue su ritmo y su susurro a pesar de toda negación y que no constituye, por tanto, un contenido determinado; mucho menos si se toma en serio la paradoja de que se trata de un contenido que es obtenido por la negación de todo contenido. Ese es precisamente el *Hay* de Lévinas: su manera de exponer esa ausencia inmediatamente presente y que es “el juego mismo de la existencia que se jugaría incluso si no hubiese ninguna cosa”.¹⁷ En este sentido, no habría conciencia para la cual tal “contenido” se hiciera presente, sino que lo que acontece allí más bien es la desaparición y el sufrimiento de este tipo de conciencia: el horror del ser sin punto de fuga. Esa noche de la negación absoluta la quiere llevar Lévinas a su verdadera descripción, pues no es simple experiencia, sino el padecimiento de no poder tomar distancia de tal anonimato. Dicha descripción, se verá más adelante, es el insomnio.

Lévinas quiere aquí, no tanto refutar a Bergson, sino sofisticar su razonamiento a partir de la idea de ese acontecimiento de ser que se distingue del ente. Bergson argumenta su hipótesis desde una presencia que en todo caso salvaguarda las posibilidades de la conciencia como actividad de la subjetividad y que hace imposible la nada. En cambio, Lévinas la argumenta a partir de la presencia de una ausencia inmediata, un “algo” impersonal, un campo sin propietario y que, como tal, desborda las posibilidades propias de la conciencia. Es la expatriación del sujeto, llevándolo hasta su propio revés. La imposible nada de Bergson se convierte, bajo el argumento de la verbalidad del ser en Lévinas, en la presencia inmediata e irrepresentable del ser sin existentes.

Lo anterior debe llevar a la necesidad de analizar tal “fenómeno” y las implicaciones acerca de cierta subjetividad. Obviamente no se trata de simple fenomenología, ya que la conciencia de la que se habla aquí no es la de la *intencionalidad* husserliana, cuya acción es la de una presencia para la conciencia; y, de otra parte, no se trata de una simple experiencia de la noche, sino de la “otra noche”, aquella del insomnio y sobre la cual llama tanto la atención Blanchot.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

II. El insomnio y la diferencia

Yo duermo, pero mi corazón vela
El cantar de los cantares

1. La noche, el insomnio

El paso del experimento mental¹⁸ a la noche como la experiencia de tal desaparición no consiste simplemente en la elección, como lo muestra Critchley, de “ilustrar fenomenológicamente el *Hay*”.¹⁹ Incluso, en el *Tiempo y el otro*, Lévinas puede dar la impresión de pasar a la exposición de la noche como la “experiencia” de este ser sin existentes de manera opcional: “Intentemos aproximarnos a esta misma situación por otro camino”.²⁰ Es bien importante la forma en que se relaciona el acceso a este ámbito nocturno con el ser a partir del retorno a la nada de todas las cosas.

Pero para eso es igualmente importante destacar de qué noche se trata. Se vio ya cómo Bergson asume de manera simple la experiencia de dicha oscuridad como si fuera un contenido para la conciencia, y en este sentido, una experiencia del sujeto ante un objeto, aún si es una experiencia límite. No consiste en una noche cualquiera, como aquella en que se descansa para iniciar un nuevo día, como si sirviera de tránsito entre el fin y el comienzo de los días. Esto sería subestimar lo que quiere mostrar Lévinas. Blanchot habla de esta noche de manera precisa respecto de aquel que se consagra a la obra:

En la noche todo desaparece. Es la primera noche. Allí se aproxima la ausencia, el silencio, el reposo, la noche [...] Pero cuando todo ha desaparecido en la noche, “todo ha desaparecido” aparece. Es la *otra* noche. La noche es la aparición del “todo ha desaparecido.” Es aquello que se presiente cuando los sueños reemplazan al sueño, cuando los muertos pasan por el fondo de la noche, cuando el fondo de la noche aparece en los que han desaparecido. Las apariciones, los fantasmas y los sueños aluden a esa noche vacía.²¹

La noche primera, esa del reposo y del silencio tranquilo, asegura cierta interioridad del sujeto que dispone de sí mismo como de cierto resguardo ante la amplitud de ésta. Sin embargo, en el acontecimiento del ser puro, del *Hay*, se deshace la posibilidad de distinción entre la exterioridad y la interioridad, y en ese sentido, el sujeto no se alcanza a sí mismo en un interior. Su fuero interno se deshace, su resguardo de conciencia es arrancado de sí, si es que se quiere llevar hasta el

¹⁸ “Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas”, Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, p. 93.

¹⁹ Critchley, S., *Very little... almost nothing, death philosophy, literature*, NY, Routledge, 1997, p. 55.

²⁰ Lévinas, E., *El tiempo y el otro*, p. 85.

²¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, (Vicky Palant y Jorge Jikins, trads.), Barcelona, Paidós, 1992, p. 153.

máximo extremo la noche de esa negación. Y la desaparición de esa interioridad es lo que elimina toda posibilidad de hablar aquí de experiencia o de conocimiento. “La distinción sujeto-objeto, a través de la cual abordamos los existentes, no es el punto de partida de una meditación que aborde el ser en general”.²²

Del mismo modo sucede si la noche es tomada como un espacio a disposición de la conciencia, pues constituiría un ente disponible para un sujeto o una transparencia tranquila en la cual se presentan los objetos. Al contrario, la *otra* noche a la cual se quiere hacer referencia es aquella que retorna detrás de toda posibilidad del sujeto, desbordándolo y, al mismo tiempo, sumergiéndolo, sin dejar ningún espacio para sí mismo y llevando todas las cosas a un estado de indiferenciación absoluta: no distinción de las cosas, que es a lo que conduce la negación del mundo. Este acontecimiento nocturno sólo puede ser aquél que revele el murmullo y la corriente que sobrevive a toda desaparición, que se presenta en esa inmediatez imposible de acoger, que no deja ni siquiera la posibilidad de instante para el surgimiento de un sujeto.

Es la desaparición misma del sujeto, no porque el pensamiento de la nada lo lleve a su desaparición y a su muerte, sino porque se indica otra subjetividad diferente de aquella que acoge para sí lo sensible como datos de la experiencia: aparece otra subjetividad que es excedida y descentrada de sí, sin posibilidades sobre sí, ni siquiera la de la locura o la embriaguez como forma de perderse. Por el contrario, el carácter más intenso de esta noche es el hecho de no poder deshacerse de sí mismo en la locura o en el sueño para evadirla. Es la noche del insomnio.

Por esto, es factible asociar esta noche, aunque Lévinas no lo haga inmediatamente, a la *otra* noche que Blanchot refiere, en *El espacio literario*, como el espacio de la escritura. Así lo cita Lannoy: “En cuanto a *De la existencia al existente*, lo que importa en este libro es la descripción del ser en su anonimato, descripción muy próxima a los temas de Blanchot [...] lo que yo llamo el *hay*”.²³ El experimento mental del retorno de todas las cosas a la nada deja “aparecer” una presencia inasumible y acechante que indica la imposibilidad de tal nada y, sobre todo, el hecho mismo del ser en su pureza, sin entes. Esa pureza es fundamentalmente oscura, y eso es lo que se pretende aquí: mostrar la noche como esta “experiencia” del ser en general, del *Hay*:

Pues allí donde el juego perpetuo de nuestras relaciones con el mundo queda interrumpido no encontramos, como podría uno pensar erróneamente, la muerte, ni el “yo puro”, sino el hecho anónimo del ser [...] En la situación del fin del mundo se pone la relación primera que nos ata al ser.²⁴

²² Lévinas, E., *De la existencia al existente*, p. 77.

²³ Lannoy, J-L., *Op. Cit.*, p. 371.

²⁴ Lévinas, E., *De la existencia al existente*, p. 23.

Es en la noche cuando desaparece la referencialidad a las cosas. Aquello en que el sujeto se ocupa diariamente se disuelve en la oscuridad, no dejándole solo ante sí mismo, sino “ante” una presencia que lo desborda y que lo expulsa del terreno de lo suyo, como si estuviera en un campo sin dueño. Pensar esa experiencia de la noche en términos de un espacio liberado de lo común en el que el sujeto se apropia auténticamente de su ser, presupondría aún cierta condición de posibilidad. Al contrario,

hay el espacio nocturno, pero no es ya el espacio vacío; la transparencia, que, a la vez, nos distingue de las cosas y nos permite acceder a ellas, y por medio de la cual éstas se nos dan. La oscuridad la llena como un contenido, aquel espacio está lleno, pero lleno de nada en absoluto.²⁵

No hay espacio para sí mismo, no hay manera de referirse a sí, hay como una imposibilidad en esta subjetividad que deberá ser analizada. La noche, en este sentido, no revela la última posibilidad del sujeto, sino más bien su más impropia imposibilidad.

En tal espacio nocturno, las líneas de referencia y perspectiva se disuelven y, así, pierden toda conciliación entre sí. La luz, condición de posibilidad para la síntesis y la organización de los espacios, se apaga y sólo deja “un hormigueo de puntos”²⁶ brotando incesantemente sin posibilidad de ser asumido en una imagen por una subjetividad, que también se pierde allí. En efecto, esta ausencia de perspectiva refiere algo más. “Se vuelve inseguridad”. Pero no es una inseguridad ante algo determinado, que acabaría por ser otra manera de ocultar el fondo impersonal de la noche.

La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, que la noche encierra; esa inseguridad depende precisamente del hecho de que ninguna cosa se aproxime, ninguna cosa venga, ninguna cosa amenace; ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente.²⁷

Las cosas del día no son las que ponen en duda la certeza en la noche, como si fuese su condición impredecible lo que constituye el fondo nocturno. Ello sería asumir la oscuridad de la noche, ya no como movimiento impersonal, sino como entes dispuestos al accidente. Al contrario, esa presencia es desconocida, indeterminada, y en ese sentido, impersonal. No es un objeto desconocido el que resalta lo indeterminado del *Hay*, sino que es la radical ausencia de objeto determinado, y la presencia innegable de un “algo” que no se muestra, que no se da a la representación y cuya condición de desconocido le es esencial, haciendo contradictorio hablar de objeto.

²⁵ *Ibid.*, p. 78.

²⁶ *Ibid.*, p. 79.

²⁷ *Ibid.*

2. La diferencia

El sujeto desaparece entonces en esta experiencia del insomnio, pero no para asegurarle cierta unidad absoluta al ser, sino, al contrario, para expresar allí la imposibilidad de acogida, de habitación en un ser que murmulla en el fondo de la nada. Esa imposibilidad de la nada y, con ello, la imposibilidad de instante y de ruptura con la continuidad del ser, indica entonces que hay algo que no desaparece y que, como se vio, es el ser neutro e impersonal. El sujeto que allí permanece no remite al fenómeno de la muerte que frecuentemente se relaciona con el de la nada, sino a un sujeto que no puede desaparecer, que no puede ponerse en custodia ante la vigilia del ser en general. "El horror no es, de ninguna manera, una angustia de muerte"²⁸ ni angustia ante la nada; al contrario, más originariamente, es angustia de ser. Esa desesperación, ese ahogo infinito en el ser en general que se acentúa en la noche del insomnio, revela precisamente el hecho de que en el ser no se da ninguna unificación posible de la realidad y que ello mismo es el horror del ser. Y sin embargo, ese devenir sin comienzo ni fin implica una diferencia esencial que resulta interesante: es el hecho de la imposible disolución del sujeto.

Si bien el sujeto pierde todo poder sobre la realidad, el hecho de que permanezca como tal muestra el acontecimiento del *Hay*. En el insomnio, la cuestión no es ni de embriaguez ni de la angustia del temerario²⁹ cuando se trata de la subjetividad. La desaparición a la que ella se somete indica una imposibilidad esencial: la de acogerse a sí mismo. No tiene posibilidad de recogerse o de esconderse, pues está expuesto a la otredad de la noche: se pierde todo "se" tan recursivo en los análisis heideggerianos, se extravía todo "sí mismo". Esa pérdida es acompañada por la completa lucidez del insomne, quien quisiera estar a lo sumo perdido en algún tipo de embriaguez que lograra olvidar el ser. Ese sí mismo que se pierde deviene algo sin privacidad, pura exposición, y en este sentido, impersonal. Se pierde toda reflexividad sobre sí, todo "se" que, cotidiano o no, deja espacios en la bruma densa del ser. Ese sí mismo impersonal y desconocido, que no tiene sentido ni posibilidad de ser asumido, es la propia materialidad, el propio cuerpo, la sensibilidad en cuanto tal.

Se trata allí de cierto sí mismo que no puede ser englobado por la conciencia y que arroja al sujeto a la impersonalidad del ser. No se trata de la locura del yo, sino de otra forma de subjetividad, de una imposibilidad de resguardo ante una vigilia impersonal, y es precisamente en su imposible desaparición, en la imposible experiencia del *morir*, donde se marca la diferencia que se quiere indicar: esa subjetividad transformada en cierta pasividad ante la plenitud de la noche y que no la despoja de sí misma es la imposible unidad con el ser, el exilio en el *Hay*.

²⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁹ Cf. Heidegger, M., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, (Xavier Zubiri, tr.), Buenos Aires, ediciones Fausto, 1992, p. 52.

El ser no se cierra sobre sí mismo como una esfera, ya que no hay quien lo asuma como tal, todo deviene un correr incesante y sin sentido. La imposibilidad de la nada, de la fisura, continuidad sin fin y sin comienzo, implica sin embargo, en la propia cerrazón por el roce del hay, una idea de diferencia tan fundamental como radical: la del movimiento constante de una subjetividad que tampoco puede cerrarse sobre sí. Diferencia que es aquella relación del horror dada en el insomnio, y que consiste precisamente en nunca llegar a ser relación consigo mismo a través de la trascendencia en medio de la nada, sino en no poder alcanzarse. Que dicha relación se indique en este estado de ánimo como imposible, como un nunca alcanzarse, es precisamente la relación por excelencia, la de la diferencia inquebrantable.

La diferencia se hace más radical allí donde parece desaparecer y en donde su urgencia se hace más alarmante. Como si fuera la otra cara de la misma moneda, aquello que no desaparece, eso impersonal que retorna detrás de toda intención de alcanzar la nada, resulta ser la imposible unidad y habitación del ser y, así, su diferencia absoluta. No se presenta entonces como si se alcanzara a representar en cuanto tal, como si se diera a la posibilidad de una conciencia, sino que, al contrario, nunca termina de presentarse, como si se tratara de una muerte imposible. Se da indefinidamente, y en el momento en que se pensara terminada, esa luz de avance en favor del conocimiento, haría aún más negra la luz de la ciencia. Es como si la diferencia en el seno del ser impersonal nunca llegara a completarse y radicara precisamente en ello. Que se dé en tales condiciones implica entonces la afirmación de otra subjetividad en constante *evasión* del ser en el seno del ser mismo. Y lo más importante, tal diferencia va más allá de toda diferencia ontológica que siempre se recupera identitariamente a través de la idea de la manifestación, aunque se trate de la manifestación de una ausencia. Al contrario, tal diferencia parece ir más allá de la fenomenología al hacer imposible cualquier recuperación de los términos allí relacionados. Pero, ante todo, lo que debe ser destacado aquí como aporte, es el hecho de que aún en esa impersonalidad abrumadora del ser ocurre la diferencia radical por excelencia. Ello mismo resuena en las palabras de Catherine Chaliel:

Anulando por su estrechez toda vía de evasión, de evasión por fuera del ser, ella (la náusea) lleva, en un tiempo que parece sin fin, a la necesidad sin piedad de soportar lo insoportable, a la vergüenza de ser ahí. Como si, del fondo de sí, se impusiera la certeza de no tener allí derecho al instante mismo donde se vive el pavor de no poder hacer otra cosa.³⁰

Soportar lo insoportable, tener relación con lo que va más allá de toda relación: fórmulas que pueden decirse en toda su contradicción sin absorberlas en la unidad de aquello que excede. Sin traicionarlas al hacerlas sirvientas de aquello con

³⁰ Chaliel, C., "Ontologie et mal", en: *L'éthique comme philosophie première, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, París, CERF, 1993, p. 70.

que se relacionan. Y además, llaman aún más la atención las palabras de Chaliier cuando se presta atención a ese “fondo de sí” del cual parece surgir toda la pérdida de derecho, toda la exposición y toda la acusación sobre el yo en eso que vela en la noche. Si bien disentimos en parte con la interpretación de la filósofa francesa acerca de esa imposible relación consigo mismo,³¹ es importante señalar el sentido de ese “sí” en cuyo fondo parece ponerse el acento de toda esta susceptibilidad del yo en la noche. No se trata de un “precio” a pagar, sino al contrario, del mismo hecho puesto en otros términos, y que no puede dar a confusiones: es la propia impersonalidad lo que se sufre en ese insomnio, es la pérdida del nombre lo que se sufre en la noche de la indiferencia, y sin embargo, es esa la marca misma de la diferencia.

Insomnio de no poder ocultarse ante los ojos de lo indeterminado, de no poder cerrar los oídos ante el murmullo que siempre retorna desde “el fondo de sí mismo”. Esta fórmula de Chaliier resulta aún más interesante cuando se piensa en los términos propuestos por “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”. Allí, Lévinas expone la manera en que occidente ha planteado la relación del hombre con lo definitivo del tiempo y de la historia (lo finito), expuesta en términos de perdón, resurrección, razón y desalienación, términos que en otras palabras pueden ser resumidos en separación. Tal posibilidad de interregno en el territorio de lo definitivo parecería ser cuestionada en un pensamiento cuyo punto de partida fuera la propia situación del hombre, alusión inevitable a la corporeidad y al hecho de estar arrojado al mundo. Lo interesante es pensar de qué manera se puede hacer esta referencia al cuerpo sin traicionar la posibilidad de lo humano. Lévinas lo pone en estos términos:

Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre no sería posible más que si la situación en la que éste se encuentra no fuera una simple añadidura, sino que constituyera el fondo mismo de su ser. Exigencia paradójica que la experiencia de nuestro cuerpo parece cumplir.³²

Es la *hermenéutica de la facticidad*. El cuerpo mantiene una relación con la realidad aquí y siempre; lo importante es interpretarlo adecuadamente, sin caer en materialismos ingenuos o en dualidades equívocas. De esta manera, es posible pensar una unidad determinada, un sentimiento de identidad con el cuerpo de la cual depende precisamente el carácter de lo que aquí se quiere plantear. Al aproximar adecuadamente aquellas circunstancias en las que tal sentimiento de unidad se agudiza, y en las que el cuerpo deja de ser simple obstáculo para el espíritu o medio para el mismo, se encuentra que dicha

³¹ “El surgimiento de un existente singular en el existir anónimo comporta un precio: lo definitivo del Yo atado a sí mismo”. *Ibid.*, p. 69.

³² Lévinas, E., “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, en: *Imprevistos de la historia*, (Tania Checchi, tr.), Salamanca, Sígueme, 2006, p. 31.

identidad no es tan simple como parece. Entre tales condiciones, destaca tanto el dolor físico como el insomnio, susceptibles ambos de la misma pregunta,³³ “¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando busca en su lecho de sufrimiento una postura que lo alivie?”³⁴

En el insomnio, la identidad entre el cuerpo y el sujeto acontece de manera fundamental. Ocurre allí esa imposible ocultación de sí ante eso que vigila en la noche, imposible separación de sí mismo respecto a mi propio cuerpo. Eso que vigila expone aquello que es el sí-mismo y sobre lo cual no se tiene poder alguno, es decir, el cuerpo. Y ese sentimiento de identidad resulta entonces en el horror del imposible refugio, de la imposible cabaña en el desierto.³⁵ Es el cuerpo, como algo que surge desde “el fondo de sí mismo” totalmente otro y extraño, lo que acusa sin sentido en la noche del *Hay*. Identidad que no deja de acontecer, que no se cristaliza en ente, y que es el ser: es la propia materialidad aquello que despoja a la subjetividad de sí misma en la noche, es la propia corporeidad aquello impersonal que sigue siendo el yo.

Esta adhesión del yo al cuerpo, este sentimiento de identidad que es el acontecimiento mismo del ser sin entes, “se trata de una adhesión de la que no es posible escapar, y que ninguna metáfora nos haría confundir con la presencia de un objeto exterior: hablamos de una unión cuyo gusto trágico y definitivo no podría ser jamás alterado”.³⁶ Sin embargo, es imposible aún negar, en este inevitable ahogo, en esta definición de identidad como la fatalidad misma ocurrida en el insomnio, cierta dualidad que resuena como desesperación en el fondo de ella. Esta otra definición de identidad a partir de tal exigencia en la concepción del cuerpo, afirma ya la posibilidad de una diferencia en el fondo de la continuidad del ser. Está afirmada en el hecho de que esta identidad asoma en los momentos en que el cuerpo revela la molestia misma de ser y la inhospitalidad del mismo, sin posibilidad de trascendencia alguna. Dejar de entrever una dualidad, aún más potente en su urgencia trazada sobre la identidad del ser sin existentes, llevaría a caer en la afirmación positiva de dicha identidad cuyo estado de ánimo es el “encadenamiento”; así lo dice Lévinas en el mismo fragmento:

El sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo —que bien entendido, no tiene nada de común con el materialismo popular—, no permite a aquellos que lo toman como punto de partida, reencontrar en el fondo de esta unidad la dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, por el contrario, toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento.³⁷

³³ Si bien Lévinas no consideraba aún en este texto el “fenómeno” del insomnio, sí es posible ubicarlo entre aquellas circunstancias en las que acontece dicho sentimiento de unidad.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ Cf. Lévinas, E., *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Paris, 2004, p. 23.

³⁶ Lévinas, E., *Imprevistos de la historia*, p. 32.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

Tal encadenamiento, que asegura al existente su inserción al servicio de la unidad del ser, estaría contestado sólo si la diferencia “aparece” aún como lo que nunca termina de ocurrir. Ya fue señalado cómo, en el insomnio, la diferencia ocurre en la imposible disolución del sujeto en esa *otra* noche, en el morir interminado. El cuerpo, cuya afirmación para la filosofía parece reafirmar y explicar tal “experiencia” del insomnio, está implicado de lleno igualmente en tal pretensión de la diferencia en el seno del ser. El sentimiento de identidad con aquél indica esa diferencia por el hecho mismo de que tal sentimiento ocurre en el forcejeo con la realidad material que el sujeto es y sobre la cual no tiene poder. El cuerpo y su condición material que aparece con el insomnio, da pie entonces a otra manera de aproximarse a la subjetividad a partir de la diferencia sin entregarla al terreno fenomenológico o de la identidad ontológica.

III. Conclusión

Un planteamiento de la pregunta sobre el ser sin existentes no se realiza necesariamente a partir de la identidad entre un ente de acceso a la cuestión y la cuestión misma. Aún más, no hay ente de acceso al ser en general; éste “aparece” en su imposible desaparición, en la destrucción (imposible) de todos los entes. Y, sobre todo, aparece en esa interminada muerte del sujeto que se exilia en la noche continua —sin interrupciones ni perspectivas posibles— del ser. Ese ente que es el hombre, cuyo movimiento es de separación y responsabilidad, señala desde la imposible aprehensión y habitación del ser, desde la necesidad de abandonarlo y trascenderlo (necesidad siempre presente y nunca satisfecha, correspondiente al *Deseo* metafísico que excede el poder ontológico), la radical *diferencia* que se encuentra en la imposición sin fisura del ser. El insomnio muestra ese fenómeno de la imposibilidad de alcanzar un espacio sin la estrechez del ser e indica igualmente la articulación interna en esa brutal identidad. Articulación como imposibilidad de descanso: ella comporta al mismo tiempo la ausencia de truísmo y de verdad que se intenta establecer desde el existir en general.

La imposibilidad de la nada, del espacio vacío o de la negación apropiadora implica al mismo tiempo la ausencia de toda trascendencia, aún aquélla tenida en cuenta por Heidegger y que reivindica una subjetividad en actividad en medio del naufragio, así como la pérdida de mundo relacionándola de cierto modo con ese naufragio.³⁸ No hay sujeto en ese sentido: tal hubiera marcado tan sólo la curva que ayudaría a cerrar la esfera del ser, y contra esa reposición identitaria y aparentemente serena se intenta dirigir el argumento. Por ello, esa imposibilidad

³⁸ “Instantes maravillosos: el Uno sin el ser de *El Parménides* de Platón; el *yo (je)* que se abre camino en el *cogito* en el momento del naufragio de todo ser, pero antes del salvamento del *yo (je)* en el ser, como si el naufragio no hubiera tenido lugar”. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, (Graciano González R.-Arnáiz, tr.), Madrid, Caparrós editores, 1993, p. 90.

de la nada, ese horror de ser, no excusa la soledad del sujeto sino que lo expone, exposición que va más allá de toda fenomenología de la *intentio*, en una relación inasumible e inevitable con el ser entendido como *Hay*. Un sujeto expuesto en su pasividad y que aún así afirma la diferencia en el estado de ánimo que es el horror. La experiencia de la noche confirma esta diferencia sin distancia que no consiste ya en una trascendencia activa.

La noche, la *otra* noche, “Noche, sombra hasta el fin...” según la expresión del poeta Aurelio Arturo; expresión de la nada imposible, de la nada que no existe y que no deja de acosar. Larga sombra sin fisura, en la que todo yo desaparece, y no para asumirlo después como si el ser prometiera desde su ausencia, como si la nada fuera la posibilidad de ente. Si bien al final de la larga sombra sin fin se puede afirmar que “nada ha ocurrido”³⁹ precisamente porque la nada no ha dejado de acontecer, esto no quiere decir que se domine o que se reconozca aquello que se ha sufrido; aún más, la esperanza de día o de cambio, la promesa de luz, no son posibles durante la larga noche de terror, no existen como instantes porque no tranquilizan nada: es la ausencia de tiempo lo que allí acontece. La noche es amenaza indeterminada porque se está expuesto a la indeterminación inconclusa de lo nocturno, del resonar sin objetos de la larga sombra. Y no es fin del mundo porque allí acontezca alguna especie de catástrofe: sería aún muy optimista. La amenaza consiste precisamente en que tal acontecimiento es imposible, en que la nada no deja de acontecer, en que la ausencia es siempre renovada y demasiado cercana para ser tocada.

³⁹ Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, p. 47.

Bibliografía

- Bergson, H., *La evolución creadora*, (Maria Luisa Pérez Torres, tr.), Bogotá, Planeta-Agostini, 1985.
- Blanchot, M., *El espacio literario*, (Vicky Palant y Jorge Jikins, trads.), Barcelona, Paidós, 1992.
- Chalier, C., « Ontologie et mal », en: *L'éthique comme philosophie première, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, París, CERF, 1993.
- Critchley, S., *Very little... almost nothing, death philosophy, literature*, NY, Routledge, 1997.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, (José Gaos, tr.), México, FCE, 1996.
- _____, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, (Xavier Zubiri, tr.), Buenos Aires, ediciones Fausto, 1992.
- Lannoy, J-L., « 'Il y a' phénoménologie dans la pensée du jeune E. Lévinas », en: *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990.
- Lévinas, E., *De l'existence à l'existent*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1978.
- _____, *De la existencia al existente*, (Patricio Peñalver, tr.), Madrid, Arena Libros, 2000.
- _____, *Humanismo del otro hombre*, (Graciano González R. Arnaiz, tr.), Madrid, Caparrós editores, 1993., (Tania Checchi, tr.), Salamanca, Sígueme, 2006.
- _____, *El tiempo y el otro*, (José Luis Pardo Toríos, tr.), Barcelona, Paidós, 2001.
- _____, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 2004.
- _____, *Los imprevistos de la historia*, (Tania Checchi, tr.), Salamanca, Sígueme, 2006.