



Dossier “Filosofía Judía: Problemas y Tendencias”

"Pasividad más pasiva que toda pasividad". Notas acerca de una noción central en los escritos de madurez de E. Levinas

Luciano Maddonni

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

lucianomaddonni@yahoo.com.ar

Recibido: 12 de abril de 2017

Aceptado: 10 de mayo de 2017

Resumen:

El artículo propone algunas notas sobre la noción de *pasividad* desarrollada en los escritos de madurez del filósofo judío Emmanuel Levinas, considerada uno de los pilares fundamentales sobre la que se apoya su complejo discurso acerca de la subjetividad ética y de la responsabilidad hasta la sustitución. Alcanzada gracias a lo que el propio autor denomina el método de *énfasis*, la propuesta de levinasiana sobre esta noción, se condensa en la construcción iterativa: "pasividad más pasiva que toda pasividad". Con esta figura, el filósofo pretende, por un lado, llevar la noción más allá de los usos que de ella realizó la tradición filosófica y por otro, alcanzar la fundamentación fenomenológica final de su concepción de la subjetividad ética que, rompiendo con su enclave ontológico, es concebida como *de otro modo que ser*.

Palabras claves:

Emmanuel Levinas; sensibilidad; vulnerabilidad; pasividad; énfasis; sufrimiento; paciencia.



"Passivity more passive than all passivity". Notes on a central notion in the writings of maturity of E. Levinas

Abstract:

The article proposes some notes on the notion of passivity developed in the maturity writings of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas, considered one of the fundamental pillars on which his complex discourse on ethical subjectivity and responsibility to substitution is based. Achieved thanks to what the author himself calls the method of emphasis, the levinasian proposal on this notion is condensed in the iterative construction: "passivity more passive than all passivity." With this figure, the philosopher seeks, on the one hand, to take the notion beyond the uses that made the philosophical tradition and, on the other hand, to reach the final phenomenological foundation of his conception of ethical subjectivity that, breaking with his ontological enclave, is conceived as being otherwise.

Keywords:

Emmanuel Levinas; sensitivity; vulnerability; passivity; emphasis; suffering; patience.



1. Presentación

La noción de pasividad es uno de los pilares fundamentales sobre la que se apoya la formulación madura del complejo discurso ético de la responsabilidad del filósofo judío Emmanuel Levinas. En efecto, el camino que lleva desde su primer obra, *Totalidad e Infinito*, a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es el camino de maduración de las intuiciones principales de Levinas y la exposición definitiva de su programa de ruptura radical con la filosofía trascendental y de la representación y con la noción de sujeto ontológico que conoce, actúa y se responsabiliza de sí mismo. En esta obra Levinas alcanza mayor madurez a partir de la purificación en su lenguaje de residuos "ontologistas", afinando con nuevas categorías la fundamentación fenomenológica de su concepción de la subjetividad. Como ha insistido J. Rolland, si la preocupación de *Totalidad e Infinito* fue develar la alteridad del otro, el tema de *De otro modo que ser* es la subjetividad del sujeto (Rolland, 1998, p. 277). La preocupación central de *De otro modo que ser* resulta entonces el análisis de la estructura de la subjetividad susceptible de ser hospitalidad y anfitrión de la irrupción del otro como pretendió *Totalidad e Infinito* (Levinas, 2006, p. 303). Para ello Levinas despliega, con ritmo crescendo, los nuevos caracteres de la subjetividad: vulnerabilidad, exposición, acusación, persecución, expiación, y sustitución serán los nuevos términos que articulen la subjetividad ética levinasiana. Según nuestra interpretación, todos estos caracteres encuentran su soporte en la renovada noción de pasividad que propone el autor. La irrupción del rostro que cuestiona mi espontaneidad y me hace responsable hasta la sustitución por él supone la exposición pasiva de la subjetividad. Esta última condición, bajo el tópico de la "pasividad" y bajo el filosofema "pasividad más pasiva que toda pasividad", constituye, en nuestra lectura, uno de los núcleos filosóficos más



importantes de la filosofía levinasiana y una de las nociones estructurantes de la subjetividad ética, concebida finalmente como lo *de otro modo que ser*. De este modo, afirmamos con Bernhard Casper la centralidad de la cuestión de la pasividad en el pensamiento de Levinas al punto de colocarla en el corazón mismo de su filosofía:

Todo pensamiento filosófico significativo muestra una unidad interna. Y esta también puede generalmente indicarse con una palabra clave, que nombra la fuente a partir de la cual se despliega ese pensamiento como un proto-discernimiento (como una intuición originaria). En el caso de Emmanuel Levinas, esta palabra clave está dada sin lugar a dudas en la afirmación operativa en diversos lugares de la obra levinasiana sobre a 'pasividad más pasiva que toda pasividad entendida como antitética del acto' (Casper, 2008, p. 35).

De igual modo, el filósofo italiano Pier Aldo Rovatti da testimonio de esta primacía al sostener que "el gesto filosófico de Levinas puede, en efecto, ser interpretado globalmente como una radicalización del movimiento fenomenológico en dirección de una noción-clave, la de pasividad" (Rovatti, 1990, p. 130). Si bien podemos encontrar algunos primeros rastros en su obra temprana, el concepto de pasividad irá paulatinamente cobrando cada vez mayor protagonismo y centralidad hacia finales de la década del sesenta, en la maduración del pensamiento levinasiano¹. Y esto al punto tal que, a juicio de J. Rolland, no se puede comprender *De otro modo que ser o más allá de la esencia* —publicado en 1974— ni de *Dios, la muerte y el tiempo* —editado en 1993, que recoge lecciones de 1976—, entre otros, sin

¹ La publicación post-mortem de los cursos y conferencias previos a *Totalidad e infinito* revelan el reconocimiento temprano de una "pasividad {total, al lado de la cual la pasividad} de la sensibilidad que se transforma en actividad no es sino una pálida imitación de la pasividad" (Levinas, 2015, p. 199).



tener en cuenta el significado preciso que tiene el concepto de pasividad para Levinas.

En siguiente artículo me propongo presentar algunas notas acerca del sentido original que adquiere la noción de *pasividad* en la filosofía de madurez de Levinas, bajo su enfática expresión: "pasividad más pasiva que toda pasividad". A partir de ellas, defenderé el carácter imprescindible que reviste dicha noción para una adecuada comprensión de la propuesta levinasiana. Para ello, en primer lugar (2) mostraré cómo el autor arriba progresivamente a su conceptualización original de la pasividad, recorriendo esquemáticamente la evolución del uso del término *sensibilidad*, que identificaré como antesala de aquella concepción. Luego (3) indicaré cómo su crítica y disputa con la tradición de pensamiento occidental asume a esta altura de su reflexión la forma de una nueva concepción de la pasividad, diferenciándose del tratamiento que esta noción tuvo en la tradición filosófica, desde Platón hasta Husserl y Heidegger. En un paso ulterior (4) delimitaré la novedad específica de la filosofía levinasiana concerniente a este asunto, que consiste en someter la noción de pasividad a una hipérbole ética que la arranca de su negatividad ontológica y la recrea éticamente como "pasividad más pasiva que toda pasividad" para ubicarla en el corazón de su concepción de la subjetividad ética, desde la cual se desencadenan todos sus caracteres propios. En cuarto lugar (5) presentaré de modo indicativo algunas de las figuras que explora el filósofo lituano-francés vinculadas a la pasividad en relación al tiempo, a saber, el pasado inmemorial, el tiempo diacrónico y la paciencia². Por último, presentaré una

² Debido a las limitaciones formales de este trabajo nos será posible explorar sólo algunas de las dimensiones que encierra esta noción, que requerirían un tratamiento específico más detallado.



breve conclusión que recoge la línea argumental desarrollada y sus resultados alcanzados.

2. Sensibilidad, gozo, sensación y vulnerabilidad

Para abordar el concepto levinasiano de pasividad, identificar sus raíces y determinar su tratamiento propio es necesario rastrear el estudio del pensador lituano-francés sobre la sensibilidad y la sensación que su maestro alemán, Edmund Husserl, había presentado en *Lecciones para una fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Los análisis levinasianos de la sensibilidad y la sensación, bajo su propio punto de vista, son el preludio para la maduración del concepto de pasividad (Casper, 2008, p. 25).

Considerando globalmente todo el corpus levinasiano, se distinguen dos modalidades de la sensibilidad: como gozo y como vulnerabilidad (Sebbah y Calin, 2002, pp. 52-54). Presentar estas dos modalidades y recorrer el camino que lleva de una a otra sirve para ofrecer una visión de conjunto sobre esta cuestión clave en la obra de Levinas e introducirnos en la comprensión de su noción de pasividad.

La primera modalidad, desarrollada principalmente en el capítulo II de *Totalidad e Infinito*, titulado "Interioridad y economía", se refiere a la instancia fenomenológicamente prioritaria que observamos en el sujeto que es el gozo. Gozo remite para Levinas a la autoexperiencia afectiva de la vida, a la relación originaria con el mundo. La primera relación es el gozo donde el yo se siente a sí mismo gozando de aquello de lo que vive: "Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc..." (Levinas, 2006, p. 129). Ese "vivir de" todavía no indica distancia ni separación de dichos elementos sino solamente vida, goce de la vida y sensibilidad. El contenido de aquel "gozar de..."





no es ni un objeto constituido ni un útil, sino que son los elementos, los contenidos del gozo, que no se perfilan en ningún horizonte de visibilidad mundano, sino que estamos sumergidos en ellos, bañados de ellos. El sujeto se baña en lo sensible antes de pensar o percibir los objetos. El yo se siente a sí mismo en el gozo. Para él sentir-se vivo es sentirse “viviendo de...” y allí se identifica como un yo singular y distinto de los otros. Por los contenidos de su vida, se separa de los elementos y constituye su propia identidad³. Como vemos, Levinas considera que el sujeto desprovisto aún de la conciencia reflexiva y por tanto de la objetividad, se encuentra a sí mismo en la afectividad de la propia vida, en una afectividad originaria. Esa afectividad de la propia vida, fenomenológicamente prioritaria, se da para Levinas en gozo.

Antes de analizar la segunda modalidad de sensibilidad, conviene atender a una estación intermedia que ayuda a entender el desplazamiento de Levinas respecto de las ideas volcadas en *Totalidad e infinito*. Entre estas dos modalidades,

³ Levinas llama en *Totalidad e Infinito* a este modo de constitución de la subjetividad como Mismo, con el nombre de separación. La separación menta el movimiento positivo de identificación. Este movimiento, esencialmente centrípeta de la subjetividad, parte del mismo y termina en él. Todo otro (elemento u Otro en cuanto tal) es determinado por el Mismo para su gozo sin que el Mismo resulte determinado en modo alguno por aquel otro. Pero, aunque la dicha del “gozar de...” bajo la modalidad de la sensibilidad, del yo egoísta y separado, sea fuerte éste es amenazado y turbado por la inseguridad y la inquietud del porvenir incierto. Así, el yo identificado como Mismo se ve obligado a convertir el instante del goce como cuidado del mañana. Surge así el apuro del trabajo, entendido como la aprehensión operada sobre lo elemental para constituirlo como cosa, esto es, transformar aquello que me rodea, de lo cual gozo y que aún no he objetivado en mundo, posibilitando ahora el dominio de la incertidumbre e indeterminación del elemento, para luego objetivarlo. Esta posesión que permite la representación supone previamente el recogimiento del yo en la intimidad de la casa, en una morada. La morada de-mora la potencial traición de los elementos y da cobijo al yo. El “en lo de sí” donde se encuentra el sujeto en su morada posibilita al yo identificado con el Mismo el trabajo, el dominio, la posesión y la representación, respectivamente. Por representación, hay que entender aquí la constitución del mudo objetivo por parte del yo aislado, es decir, la determinación trascendental-a priori de lo otro por el Mismo. Representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí y, por lo tanto, negar su alteridad. Con la representación y reducción de toda exterioridad al seno del Mismo separado se concluye la constitución de la subjetividad como identidad según Levinas.



distantes más de diez años entre sí respecto de sus respectivas publicaciones, se encuentran a modo de testimonios de la transición, una serie de "nuevos comentarios" consagrados a Husserl elaborados en la década del sesenta, que atestiguan una rectificación de Levinas respecto de su primera lectura de Husserl fruto de su encuentro temprano con la fenomenología, a la que acusó, tras las huellas de Heidegger, de intelectualismo (Levinas, 2004, p. 189). Allí, el propio autor reconoce, en la advertencia inicial del libro, que estos nuevos comentarios traducen una reflexión que retorna a nociones husserlianas que abren "posibilidades todavía no desarrolladas" (Levinas, 2005, p. 30). Pese a considerarla bajo un tratamiento equivoco y hasta con un cierto halo de misterio, entre las nociones que identifica Levinas se encuentra la sensibilidad y la reconsideración que ésta trae para los temas clásicos de la fenomenología como la intencionalidad. Para nuestro propósito es de especial interés el ensayo titulado "Intencionalidad y sensación", publicado originalmente en 1965. En este estudio, Levinas subraya el papel creciente que Husserl otorga a la sensibilidad a la hora de entender la intencionalidad y su íntimo vínculo con el tiempo de la conciencia. La atención de Husserl al campo hilético que está en la base de la intencionalidad lo lleva a reconsiderar el papel de la sensibilidad hasta otorgarle, a ojos de Levinas, el título de "suelo primero nutricional" donde entra en juego una intencionalidad diferente a la objetivante e idealizante que coincide con la obra misma del tiempo. En resumen, Levinas subraya la irreductibilidad de la sensibilidad al conocimiento en la obra husserliana y la posibilidad de una "conciencia impresiva" (Levinas, 2005, p. 232) que deja las puertas abiertas para encontrar al otro en las profundidades de donde brota todo sentido.



Sin embargo, este nuevo reconocimiento no implica nueva fidelidad a la letra husserliana. Desde finales de la década del sesenta, Levinas intentará radicalizar aún más la sensibilidad hasta llevarla a lugares que el propio Husserl no habría podido entrever. La segunda modalidad de la sensibilidad como vulnerabilidad es presentada en el artículo "Sin identidad" en *Humanismo del otro hombre* y decantará en *De otro modo que ser*, especialmente en el capítulo III, "Sensibilidad y proximidad". Vulnerabilidad es el modo de nombrar lo sensible en tanto dimensión última del sujeto que tiene Levinas en su segunda gran obra. Con vulnerabilidad Levinas pretende indicar una subjetividad caracterizada por una sensibilidad exacerbada que posibilita el estar a disposición de Otro. Aquí, el sujeto está originariamente expuesto al otro sin escapatoria. El yo se encuentra expuesto a lo que lo afecta sin poder acogerlo. A partir de este texto, Levinas describe la sensibilidad como vulnerabilidad. Más aún: la sensibilidad llevada a su término es pasividad (Levinas, 1987, p. 59). Ahora sí estamos en condiciones de profundizar en la interpretación levinasiana del tópico de pasividad.

3. Hacia un nuevo concepto de pasividad

La subjetividad sensible y vulnerable queda definitivamente nombrada como pasividad: "Subjetividad del sujeto, pasividad radical del hombre" (Levinas, 2011, p. 123). Es necesario determinar ahora el alcance preciso que tiene este concepto para Levinas.

En primer lugar, hay que advertir que Levinas pretende darle a este concepto un sentido distinto al que le otorga toda la tradición filosófica. Su disputa con la tradición de pensamiento occidental asume, en este momento, la forma de una



nueva concepción de la pasividad. La tradición filosófica, desde Platón a Descartes, ha concebido la pasividad ligada a la inercia de la materia y en contraposición con la actividad del pensamiento. Asimismo se distanciará de la descalificación tradición de la pasividad concebida como estorbo al ejercicio crítico y autónomo de la razón, por estar asociada al ámbito de las pasiones irracionales o de los sentimientos confusos. Por el contrario, los análisis levinasianos emprenden la búsqueda de una pasividad distinta que la pasividad "de la materia y de la inercia de las cosas" (Levinas, 2011, p. 99, n. 11) y que se nombra en términos negativos: no se reduce al reposo en un estado ni a ser el puro anverso de la actividad. Pues la pasividad que pretende Levinas significará primero no tener alternativa entre la actividad y la pasividad. La reflexión levinasiana sobre la pasividad será, como se verá en los próximos apartados, en términos positivos.

Otra de las características que la pasividad ha recibido históricamente y que Levinas discute con su noción propia de este término es su estatuto inferior en orden al conocimiento pleno o verdadero. Aquí su interlocutor es Kant. Para Levinas

nuestra «pasividad» occidental es una receptividad seguida de una asunción. Las sensaciones se producen en mí, pero yo me apodero de esas sensaciones y las concibo. Hablamos de un sujeto pasivo cuando éste no se da sus propios contenidos. Cierto. Pero los acoge (Levinas, 2001, p. 126).

Su pasividad no se refiere a la receptividad de la percepción sensible y por lo tanto no es tampoco una forma deficiente de conocimiento o en demora de la plenitud de significación. La propuesta levinasiana es poner en juego una pasividad "más pasiva que la receptividad" (Levinas, 1987, p. 42). Esto significa que no es ni un "conocimiento a la espera", ni un conocimiento de orden inferior, ni un conocimiento



balbuceante, sino que es relación al otro y al que escapa al orden de la representación y de la intencionalidad.

En una nota a *De otro modo que ser* hace visible otro contrincante: "La pasividad de la afección es más pasiva que la receptividad radical de la que habla Heidegger a propósito de Kant, en donde la imaginación trascendental ofrece al sujeto una «aureola de nada» para preceder a lo dado y asumirlo" (Levinas, 1987, p. 150, n. 25)⁴. Para Heidegger, la imaginación trascendental era el tronco común de la sensibilidad y el entendimiento. En la capacidad de la imaginación trascendental, en tanto facultad tercera o intermedia de la mente humana, cooperan intuición y concepto, receptividad y espontaneidad.

Pero además de Kant y de la interpretación que realiza Heidegger de aquel, es también contra Husserl que Levinas construye su noción de pasividad. Según B. Casper, "apenas se puede entender el pensamiento de Levinas, si uno no parte de la enseñanza husserliana de la síntesis pasiva, que Levinas tomó de Husserl, pero que al mismo tiempo la interpreta de un modo nuevo" (Casper, 2008, p. 20). Efectivamente, en el "Prefacio" a su *Humanismo del otro hombre* —publicado en 1972—, Levinas reconoce que "con la fenomenología husserliana por primera vez, lo subjetivo —trascendental y extramundano— se muestra pasividad irreductible en la noción de síntesis pasiva" (Levinas, 2011, p. 10). En efecto, la empresa de continua profundización y radicalización hasta los niveles más profundos de la estructura subjetiva no fue una exigencia ajena a la Husserl, especialmente en lo que el propio filósofo alemán llama su "fenomenología genética" (Husserl, 2008, pp. 103ss). Sin embargo, unas pocas líneas más abajo Levinas advierte que

⁴ El autor hace referencia a la edición francesa de M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*.



la preocupación de síntesis, aunque sea pasiva, refleja aun las exigencias de la unidad de apercepción y la actualidad de la presencia; los sutiles análisis de lo ante-predicativo imitan aún, bajo la denominación de pasivos, los modelos de las síntesis de la proposición predicativa (Levinas, 2011, p. 10).

Estas líneas reflejan una doble reserva del discípulo francés a la noción de síntesis pasiva. Por un lado, como señala Á. Garrido-Maturano, Levinas considera que "la noción de pasividad husserliana no es sino la que corresponde al menor grado de actividad dentro de su esquema gnoseológico" (Garrido-Maturano, 1995, p. 12). Por el otro, el estudiar las síntesis pasivas como acto, pese a reconocer que no parten del yo consciente, refleja el privilegio del presente como figura del tiempo que opera en la fenomenología de Husserl. De aquí que con razón B. Casper concluye su comentario advirtiéndolo que el concepto levinasiano de pasividad

no puede equipararse [sin más] con las «síntesis pasivas» de Husserl. Pues en tanto que síntesis, ésta es recuperada en la totalidad de la conciencia de la subjetividad trascendental [...]. En Levinas se trata de lo cuestionable del poder ser de la subjetividad trascendental misma (Casper, 2008, p. 266, n. 35).

Como sugiere A. Sucasas, al igual que en reiteras ocasiones, una vez más Levinas se apropia de una idea husserliana, como la de "síntesis pasivas", para recrearla ético-metafísicamente (Sucasas, 2006, p. 274). Como se verá a continuación la pretensión de Levinas será someter la pasividad husserliana a una hipérbole ética, que, enfatizando el adjetivo, hace estallar el sintagma "síntesis pasiva". De allí que buscará una "pasividad más pasiva que la pasividad unida al acto, la cual aspira aún al acto de todas sus potencias", lo que requiere una "inversión de la síntesis en paciencia" (Levinas, 2011, p. 13).



4. Subjetividad como pasividad más pasiva que toda pasividad

Para nombrar esta pasividad ética distinta a la empleada por la tradición filosófica, Levinas utiliza, en reiteradas ocasiones, la expresión: "pasividad más pasiva que toda pasividad". Mediante este "filosofema descolocado, desencajado, desarticulado, inadecuado y anterior a sí mismo, absolutamente anacrónico a lo que se dice de él", como lo llamó J. Derrida (1997, p. 102), Levinas busca trastocar y alterar la manera tradicional de decir esta noción en el pensamiento filosófico. Con esta construcción iterativa el filósofo judío busca nombrar de una manera completamente nueva esta palabra vieja (Peñalver, 2001, p. 237). Se trata, pues, de una "curiosa tautología" (Rolland, 2015, p. 50) que apunta a un *más allá* de lo que nombra, y que no es nombrable sin traicionarlo. Esta construcción retórica grafica de modo claro el método filosófico que emplea Levinas en su filosofía, que él mismo denomina "énfasis" o "hipérbole":

existe una manera distinta de justificar una idea por otra: pasar de una idea a su superlativo, hasta su énfasis. Y he aquí que una idea nueva —de ningún modo implicada en la primera— fluye o emana de la sobrepujanza. La nueva idea se encuentra justificada no sobre la base de la primera, sino por su sublimación (Levinas, 2001, p. 126).

El énfasis provoca una repetición y una reiteración que no es eterno retorno de lo mismo, sino que dispara un exceso. Como ha señalado P. Ricoeur, con este método Levinas emprende una "práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica" (Ricoeur, 1996, p. 274) que actúa como "estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura vinculada a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta" (ídem, p. 276). Este empleo del



superlativo al que nos conduce —no sin violencia— el método del énfasis, hace aparecer un exceso de sentido más allá de la pretendida consistencia del discurso filosófico clásico.

La reiteración enfática arranca absolutamente la palabra de sí misma. La suelta y la absuelve de su significado (Derrida, 1997, p. 109). Lo redundante de la expresión llega al absurdo, pero al absurdo ontológico. El exceso que se dispara mediante el énfasis ya no se puede nombrar en lenguaje ontológico, sino que solo admite un lenguaje ético. Esto le habilita a Levinas ensayar un pensamiento que no sea discurso, al que le es inherente la identificación y la tematización. Es desde este nuevo pensamiento no ontológico desde el cual el filósofo francés se aventura a pensar una subjetividad irreductible a la esencia que es posición, persistencia y preocupación *en y por* su ser. El exceso al que apunta el filosofema provoca la inversión del *conatus* del ser y alcanza finalmente una nueva fundamentación de la subjetividad, la cual, rompiendo con su enclave ontológico, es concebida finalmente como desinterés, como *de otro modo que ser*.

Este exceso apunta a una pasividad pre-originaria del sujeto no relativa ni correlativa, y que no se traduce en inactividad sino en susceptibilidad, en tanto exposición involuntaria a ser afectado y herido por Otro. Se trata de un exceso que anuncia la apertura a la posibilidad de sentido antes de cualquier experiencia o iniciativa del sujeto. La pasividad es concebida como relación con el Otro, anterior al acto de abrirse a él.

La repetición de la fórmula —"pasividad más pasiva que..."— trae consigo una progresiva radicalización que habilita a Levinas a pensar la noción en nuevos registros. La fórmula provoca una torsión del lenguaje que lleva a enlazar lo ético-pático con lo patológico, como lo ha señalado P. Ricoeur (2011, p. 19):



"Vulnerabilidad, exposición al ultraje y a la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad en acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén" (Levinas, 1987, p. 59). Como ha señalado tempranamente S. Strasser, a la idea de pasividad husserliana, Levinas le opone otra, la de padecer, que significa primitivamente sufrir (Strasser, 1977). El esfuerzo de Levinas es por concebir una pasividad que no asume lo que sufre. Al identificar el campo pasivo con un "pre-", la tradición filosófica encubre una teodicea en tanto justifica, dándole un sentido o asimilándolo, todo dolor. Levinas apunta a una pasividad que como capacidad de ser afectado es puro sufrimiento. De aquí que, en la maduración de su pensamiento reemplace el término *pasión* —de registro religioso— utilizado en sus primeros escritos por el empleo de un nuevo sentido de la noción de *pasividad* —de registro filosófico—, por desconfianza que aquel pueda connotar el sentido de un sufrimiento asumido —como la Pasión de Cristo— (Paris, 2012). La pasividad levinasiana es soportar sin comprender, "pasividad de la persecución" (Levinas, 1987, p.178), "pasividad de rehén" (Levinas, 1998, p. 193).

Con esta figura de la pasividad patética, Levinas se diferencia drásticamente de toda filosofía del poder. Con su meditación hiperbólica rompe radicalmente con todo pensamiento filosófico que, de una u otra manera, asocia el concepto de poder a la noción de sujeto. La potencia ontológica pierde su estatuto frente a la impotencia ética. Voluntad e iniciativa ya no serán notas atribuibles al sujeto. Por el contrario, el sujeto es definido ahora por una pasividad frente al Otro sobre el cual no tengo ningún poder, ni de aprehensión ni de resistencia. Por otra parte, esto implica que, debido a la irrupción traumática del rostro del Otro en mi susceptibilidad originaria, la responsabilidad es enlazada a la pasividad. El énfasis de la pasividad hace posible el significar de una paradójica responsabilidad que



desborda toda libertad e iniciativa. Lo paradójico de esta responsabilidad reside en que no comienza en la libertad, esto es, no nace de una deliberación del sujeto en el uso de su razón autónoma. Por el contrario, "anterior a todo contrato" (Levinas, 1993, p. 281) se inscribe en la pasividad y así ésta queda inscrita en un registro ético. En el proyecto levinasiano quedan anudados pasividad y responsabilidad. De modo que la responsabilidad no procede de ninguna decisión, es una pasividad fundamental, un padecer.

Esa pasividad, corazón de la sensibilidad, alcanza finalmente a nombrar al mismo sujeto. Pasividad es el nombre yo (*moi*) levinasiano. Dice Levinas:

la subjetividad, que no es a fin de cuentas el 'yo pienso' (que es a primera vista) ni la unidad de 'la apercepción trascendental', es, en tanto responsabilidad por el Otro, sujeción al otro. El yo es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad en la medida en la que está, de entrada, en acusativo, bajo la acusación del otro, aunque sin culpa; es sí mismo que nunca ha estado en nominativo (Levinas, 2001, p. 102).

El nuevo sentido de la pasividad que construye Levinas es el fundamento de su resignificación ética de la subjetividad. Teniendo como pilar el énfasis de la pasividad, comienza en el discurso levinasiano lo que Derrida llamó la "serialidad del trastorno" (Derrida, 1997, p. 102) que caracteriza el estilo de pensamiento maduro. A partir de ella se desencadenan, una tras otra, con ritmo crescendo, las nuevas nociones que describirán al Sí mismo. Así, todas las notas que caracterizarán la subjetividad ética que Levinas expone en *De otro modo que ser*—vulnerabilidad, exposición, acusación, persecución, rehén, expiación, y sustitución— encuentran su soporte en esta pasividad enfática y patética, de naturaleza no ontológica.



En suma, el *novum* levinasiano consiste, por tanto, en un cambio en el punto de partida: la estructura de la sensibilidad, cuyo momento originario es la pasividad, no es gnoseológica, sino de orden ético; no responde al movimiento cognoscitivo sino al de responsabilidad; su modo no es el de la intencionalidad sino el de la obediencia. Su estrategia enfática e hiperbólica, característica de su filosofía madura, lleva a la pasividad desde la negatividad ontológica —no poder, limitación, correlación a una actividad— a la positividad ética —inversión del *conatus* del ser, susceptibilidad preoriginal, obediencia y responsabilidad sin escapatoria—.

5. Pasado inmemorial, diacronía y paciencia.

Esta exasperación enfática hace referencia a una pasividad no provocada, no relativa. La provocación que la afecta no se hace jamás presente. Así, Levinas pretende decir aquello inefable puesto que ocurre en un "pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente" (Levinas, 1987, p. 150), que no deja ser conceptualizado y que se escapa del registro ontológico del lenguaje. El pasado inmemorial, como tiempo fuera del tiempo, suscita el fracaso de la voluntad sincronizadora del sujeto. Levinas llama envejecimiento a esta pasividad del tiempo como pérdida irreparable. La vejez habla metafóricamente de un pasado irrecuperable por el juego temporal de la conciencia de la retención y la protensión y de una exposición pasiva que no puede atrapar ni asumir lo que se le trascurre⁵. El tiempo que escapa a la sincronización y que hace justicia a una subjetividad que es pasividad más pasiva que toda pasividad es el tiempo diacrónico —y no

⁵ La única característica material observable que a lo largo de toda su obra Levinas concede a su idea de rostro es la de "piel con arrugas" (Levinas, 2011, p. 14). Con esta imagen Levinas conjuga el poder interpelador de la debilidad y el irremediable paso del tiempo a que hace referencia la irrupción de la alteridad.



sincrónico—. La impresión que afecta la sensibilidad pasiva no es nunca contemporánea ni admite síntesis de ningún tipo; sólo es posible responder. A esto impresión que rechaza toda síntesis Levinas denomina trauma. Es este trauma y no un *thauma* —admiración— el comienzo de la filosofía (Levinas, 1993, p. 110). Este traumatismo anterior a toda conciencia o decisión libre anuda la responsabilidad con el otro en un tiempo inmemorial, en la “prehistoria del Yo” (Levinas, 1987, p. 187).

El tiempo diacrónico exhibe una antigüedad sin principio —an-árquica— en razón de que no se ha manifestado nunca, es decir que nunca ha sido ni puede ser presente. Señala a un pasado que jamás ha sido presente. De este modo Levinas pretende arrebatar el privilegio temporal del presente que considera al pasado y al futuro como cadencias temporales de la presencia. El privilegio filosófico del presente es la llave maestra de la voluntad de representación que guía toda la tradición filosófica-ontológica, de la cual, según Levinas, Husserl no puede terminar de desprenderse pese a haber construido las tijeras para cortar sus amarras. Levinas juega con las metáforas y las etimologías, por ejemplo: "*maintenant*" significa en francés "ahora", pero que Levinas relaciona con el tiempo presente al que todo trae el saber y subraya que mano (*main*) y tener (*tenir*), por lo tanto, traer/tener a la mano, el presente como lo que corresponde a la mano. Otro caso es la relación que establece entre la palabra francesa garra (*griffe*) y la alemana concepto (*Begriff*) (Levinas, 2006b, p. 24).

A esta figura pasiva del tiempo en la diacronía irreversible corresponden nuevas figuras de la pasividad: la paciencia, "énfasis de la pasividad" (Levinas, 1998, p. 18). Con esta denominación, Levinas propone pensar una espera sin intención, una espera no-intencional. Ahora bien, la noción de paciencia no significa en el



pensamiento de Levinas ni una resignación desesperanzada ni una espera pacifista ingenua, ni el "reverso de la finitud ontológica de lo humano" (Levinas, 1987, p. 259). Por el contrario, la paciencia hace posible la "obra", como "movimiento del Mismo hacia el Otro" renunciando a ser contemporáneo del triunfo de su obra y abrirse a un "tiempo sin mí" (Levinas, 2011, pp. 50-52). Así, la paciencia se convierte en el fundamento de la "verdadera revolución" frente a la violencia. Únicamente aceptando la paciencia como modalidad originaria de la subjetividad es posible alcanzar una transformación realmente ética y humana y no caer en la acción nuevamente impetuosa y violenta que surge, aún con buenas intenciones, de la filosofía de la libertad y del poder:

El mundo moderno ha olvidado las virtudes de la paciencia. La acción rápida y eficaz en la que todo se juega en un solo gesto, de una sola vez, ha empañado el oscuro destello de la capacidad de esperar y de padecer. Pero el despliegue glorioso de la energía es letal. Es necesario recordar estar virtudes de la paciencia, no para predicar la resignación contra el espíritu revolucionario, sino para hacer sentir el lazo esencial que liga este espíritu de paciencia a la verdadera revolución. Esta nace de una gran compasión. La mano que empuña el arma debe sufrir por la violencia contenida en ese gesto. La anestesia de este dolor conduce al revolucionario a las fronteras del fascismo (Levinas, 2008, p. 222).

6. Palabras finales

En este artículo presenté algunas de las principales notas en torno al original sentido que adopta la noción clave de pasividad en la filosofía ética de Levinas. En primer lugar, al hilo de su evolución sobre la noción de sensibilidad, de gozo a la



vulnerabilidad, señalé cómo arriba progresivamente el autor a su conceptualización propia de la pasividad como momento originario de la sensibilidad. Luego señalé las tensiones y disputas con la tradición de pensamiento occidental que conlleva su nueva comprensión de la pasividad, enfrentándose a las posiciones de Descartes, Kant y Husserl, entre otros. A continuación, tras presentar aquel terreno preparatorio y su diferenciación con otras concepciones sobre la pasividad, presenté la propuesta levinasiana. Según quedó dicho, el *novum* de Levinas consiste en trasladar la idea desde el orden cognoscitivo al campo ético mediante el sometimiento al método del énfasis o hipérbole. Éste hace emerger un exceso de sentido de la pasividad, que ya no puede decirse sino en un renovado lenguaje ético a través de términos como impotencia, sufrimiento, responsabilidad y paciencia.

De este modo, la propuesta levinasiana rompe con la noción ontológica de sujeto que lo nombra como unidad, libertad, poder, voluntad o iniciativa y lo ubica más allá de la esencia. En este énfasis de la pasividad, Levinas encuentra la fundamentación fenomenológica final de su concepción de la subjetividad ética, presupuesta en todo el programa de su filosofía. Todas las notas que la caracterizan, expuestas definitivamente en *De otro modo que ser*, —vulnerabilidad, exposición, acusación, persecución, rehén, expiación, y sustitución— encuentran su soporte en esta pasividad radical del hombre. Esto justifica la centralidad que hemos otorgado en este artículo a esta noción, al punto de considerarla indispensable para su correcta interpretación. Esta nueva noción hace referencia a una exposición involuntaria a ser afectado, a un sufrimiento que no termina de sintetizar lo que le afecta y a una responsabilidad no asumida por el ejercicio de la libertad sino asignada en la pasividad por la irrupción del rostro.



Por último, señalé cómo la pasividad, haciéndole frente a la primacía de la actualidad y del presente, desformaliza el tiempo remitiendo a un pasado inmemorial que exige una consideración diacrónica del tiempo al que le corresponde la figura subjetiva de la paciencia, como espera no-intencional de la que surge una verdadera acción revolucionaria que rompe el círculo de la violencia.

Referencias bibliográficas

- Casper, B (2008). *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba: EDUCC.
- Derrida, Jaques (1997). *¿Cómo no hablar? y otros textos*, Madrid: Anthropos Editorial.
- Garrido-Maturano, Ángel (1995). "Pasividad y corporalidad como exposición y decir en el pensamiento de E. Levinas" en *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 14, N°1, pp. 5-18.
- Husserl, Edmund (2009). *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos.
- Levinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos.
- Levinas, Emmanuel (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra.
- Levinas, Emmanuel (2001). *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, Emmanuel (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca: Sígueme.



- Levinas, Emmanuel (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis.
- Levinas, Emmanuel (2006). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2006b). *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid: Encuentro.
- Levinas, Emmanuel (2008). *Difícil Libertad. Y otros ensayos sobre judaísmo*, Buenos Aires: Lilmod.
- Levinas, Emmanuel (2011). *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI.
- Levinas, Emmanuel (2015). *Inéditos II. Palabra y Silencio y otros escritos*, Madrid: Editorial Trotta.
- Paris, Alessandro, (2012). *Trauma e sostituzione. Emmanuel Levinas tra esperienza ed etica*, Roma: Aracne.
- Peñalver, Patricio (2001). *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid: Caparrós Editores.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2011). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Barcelona: Anthropos.
- Rolland, Jacques (1998). "Epílogo" en E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra.
- Rolland, Jacques (2015). "Preface" en Levinas, Emmanuel *Étique comme philosophie première*, Paris: Payot & Rivages.
- Rovatti, Pier Aldo (1990). *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Barcelona: Gedisa.
- Sebbah, François-David y Calin, Rodolphe (2002). *Le vocabulaire de Levinas*, París: Ellipses.
- Sucasas, Alberto (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires: Lilmod.



Strasser, Stephan, (1977) "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas" en *Revue Philosophique de Louvain*, N° 75, pp. 101-125.

