

**Comenzar consigo pero no desde sí.
Lectura de “Pouvoir et Origine”
de E. Lévinas**

Ángel Enrique Garrido-Maturano*

Ar

53-67

Resumen

El artículo realiza un análisis fenomenológico-hermenéutico de la noción de origen y sus implicancias a partir de la conferencia “Pouvoir et origine” de E. Lévinas (1949). Primero muestra cómo la relación con la alteridad del origen, comprendido como posición y nutriente, constituye la condición ontológica concreta de la identidad del sujeto. Se trata de una ontología de la dación, diferente de la del poder y convergente con la concepción ética de la subjetividad. Luego interpreta la apropiación de la identidad no como un acto de conquista, sino de gratitud, que se consuma en el fenómeno de la fecundidad. Finalmente explici-

Abstract

The article offers a phenomenological and hermeneutical analysis of the notion of origin and its implications on the basis of Emmanuel Lévinas' lecture on “Pouvoir et origine” (1949). Firstly, it shows how the relationship with the alterity of the origin, understood as position and nutrient, constitutes the concrete ontological condition for the identity of the subject. This concerns ontology of what is given, which differs from the ontology of power and converges with an ethical conception of subjectivity. Secondly, the article interprets the appropriation of identity not as an act of conquering but rather as an act of gratitude, which is consummated

* CONICET-IIGHI. Correo electrónico: hieloypuna@hotmail.com

ta el sentido fundamental que tienen para una fenomenología del origen la noción de creación y la condición de creatura.

Palabras clave: origen – identidad – alteridad

in the phenomenon of fecundity. Finally, the fundamental meaning that the notion of creation and the condition of creature has for a phenomenology of origin is explained.

Keywords: origin – identity – alterity

Fecha de recepción:

10 de agosto de 2016

Aceptado para su publicación:

4 de septiembre de 2016

Introducción

Ya en las conferencias reunidas bajo el título *Le temps et l'autre* (1979), pronunciadas durante los años 1946 y 1947 en el *Collège Philosophique* y publicadas un año más tarde, Lévinas refiere tres tipos fundamentales de alteridad. Por un lado, la ética, que interpela al yo a través de "la excepcional epifanía del rostro" (Lévinas, 1979: 14), cuya vulnerabilidad dice –aún en silencio– el imperativo "no matarás". Por otro, la alteridad erótica o "alteridad contenido" (Lévinas, 1979: 14), propia de la feminidad, esto es, del modo de sentir de la mujer, extraño a mi virilidad, y que ella porta a título positivo "como su propia esencia" (Lévinas, 1979: 80). Finalmente, "la alteridad del misterio" (Lévinas, 1979: 73) inescrutable de la muerte. A estas formas habrá que sumarle la alteridad de lo absolutamente Otro, que Lévinas, recién en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978), se atreve a llamar Dios. Su huella en el sujeto se testimonia en la no-indiferencia de este por la vulnerabilidad del rostro y en el concomitante padecimiento de una responsabilidad anárquica e inmemorial por el otro. A las diferentes formas de relación con los distintos modos de acaecer la alteridad opone Lévinas en *Le temps et l'autre* (1979) la soledad del sujeto encerrado en su propia existencia y teniendo que hacer su ser en soledad. Es la soledad del sujeto encerrado "en la unidad indisoluble entre el existente y su existir" (Lévinas, 1979: 35). Pues bien, la pregunta que ha dado origen a este artículo consiste precisamente en indagar si la vida del hombre, ya desde el propio albor de su ejecución, es, en verdad, la obra de un sujeto solo o si, por el contrario, el llevar adelante mi propia existencia no implica *ya siempre* una relación *originaria* con una cierta alteridad que, por lo pronto, no aparecería ni como la alteridad ética del rostro, ni como la erótica de lo femenino, ni como la alteridad-misterio con la que me confronta la muerte, ni, incluso, como lo absolutamente Otro que me ordena la responsabilidad por el prójimo. Dicho de otro modo, me pregunto si en el *seno mismo de la propia vida*, en aquello que es más mío, a saber, en el poder vivir mi vida, que, en un primer momento, pareciera ser lo que más me encadena a mí mismo y a mi soledad, no me hallo *ya* en relación con una cierta alteridad que me *da* esa vida misma. Me pregunto, pues, si en realidad el sujeto libre, que comienza consigo mismo, comienza desde sí mismo, o si, por el contrario, es creado. ¿Soy yo el origen de mi propio poder? ¿Es él mío o es un don que padezco? Lévinas ha dado claves esenciales para responder estas preguntas en su conferencia del año 1949, titulada "Pouvoir et origine" y publicada recién en 2009, en el segundo tomo de sus *Œuvres*. Algunas de las líneas allí trazadas, particularmente su comprensión de la noción de *origen*, no han sido luego desarrolladas en detalle en sus obras capitales, pero, a mi modo de ver, son determinantes tanto para comprender, desde un punto de vista fenomenológico, el primer intento lévinasiano de pensar la existencia desde una categoría diferente de la del poder cuanto para evidenciar un rol de la alteridad en la constitución del sujeto que no es el ético del traumatismo, la obsesión y la asignación de responsabilidades hasta la misma substitución, ya

amplísimamente comentado en la bibliografía lévinasiana¹; un rol que me atrevo a llamar “ontológico”: el de posibilitar la propia identidad y la singularísima vida del sujeto. Si esto es así, entonces la noción de origen nos ofrecería una suerte de gozne a través del cual se podría, a partir de una libre interpretación del pensamiento lévinasiano, ya no oponer ni subordinar, como es usual, sino conjugar y articular una ontología, que, sin dejar de serlo, no es una ontología del poder, con una ética, que, sin renunciar a las responsabilidades, no reduce la relación con la alteridad al cuestionamiento y vaciamiento de la identidad propia.

Dentro de este contexto las observaciones que siguen se proponen analizar la noción lévinasiana de origen en la conferencia “Pouvoir et origine” y explicitar por vía hermenéutica sus consecuencias para una “ontología heterológica”² de la

¹ En cambio y hasta donde mi conocimiento bibliográfico alcanza en la hoy día prácticamente inabarcable bibliografía lévinasiana son muy pocos los estudios que han analizado con cierto detalle la cuestión del origen en el pensamiento del filósofo lituano. Quisiera mencionar particularmente dos, porque representan interpretaciones divergentes del surgimiento de la identidad del sujeto. Federico Viola (cfr. 2014: 125-134) ha destacado el hecho de que en el instante del nacimiento de la propia identidad el sujeto comienza absolutamente consigo mismo. Apoyado fundamentalmente en su análisis de *De la existence a l'existant*, Viola remarca que dicho instante “constituye una relación a sí y emprende en este sentido también una conquista de sí mismo, sin que él pudiera recibir un sentido de ningún acontecimiento pasado o futuro” (Viola, 2014: 131). Por lo tanto, el acto por el cual el sujeto se posiciona en la existencia es un “comienzo que no tiene origen, que no coincide con ninguna sucesión lineal de acontecimientos que pudieran remitirse arqueológicamente a ningún principio o inicio” (Viola, 2014: 132). Aquí, en oposición a esta tesis, afirmaremos que todo comienzo lo es desde un origen. Una interpretación opuesta a la de Viola es la de Jakub Sirovátka (cfr. 2004, 41-50). Esta tesis doctoral, publicada con anterioridad a la aparición de “Pouvoir et origine”, ha destacado, siguiendo los análisis de *Totalidad e infinito*, que el acto originario por el cual el sujeto se pone corporalmente en la existencia es el acto de gozo, por el cual vivo y disfruto de los contenidos que posibilitan mi vida misma. “La vida vive de los contenidos que goza. En este sentido la vida depende de los elementos a gozar (...). La esencia del gozo reside en la transmutación del otro (la otra energía, el otro alimento) en el mismo” (Sirovátka, 2004: 49). En este sentido, la vida no comenzaría en un instante de relación con sí, sino ya en la relación con lo otro. Silvano Petrosino, a mi modo de ver con razón, ha mostrado que ambas perspectivas, la que ve la posición del sujeto como un acto de libertad que instaura lo nuevo y la que considera que el sujeto no surge desde sí, sino que “es hecho”, por así decir, por los nutrientes que lo constituyen de los cuales goza, se conjugan en la idea del “ser-creado”, que aquí será tomada como paradigma del origen. En este sentido afirma Petrosino: “En el movimiento pasivo del ser hecho se engendra la novedad y la energía de lo nuevo que es hecho” (Petrosino, 1995: 104).

² Tomo esta acertadísima expresión de Patricio Peñalver, quien ha afirmado que la estructura de *Totalidad e infinito* revela una intención ontológica sistemática, que califica de “heterológica”, en cuanto expone una ontología basada en la división del ser en lo Mismo y lo Otro como condición conceptual para pensar la trascendencia (cfr. Peñalver, 2001: 176-177).

identidad. Persiguen tres objetivos. En primer lugar, mostrar cómo la relación con la alteridad en tanto origen y posición se da –antes y como condición de la epifanía del rostro– ya en la asunción de la propia vida y en la constitución de la propia identidad. En segundo y, consecuentemente, explicitar en qué medida tal asunción acaece al modo de una “apropiación”, que, antes que como poder y conquista, debe ser comprendida como una suerte de gratitud primordial que se consume en el fenómeno de la fecundidad. En tercer lugar, me propongo elucidar brevemente en qué sentido es posible entender, a partir de la fenomenología lévinasiana del origen, la noción de creación y la condición de creatura. Finalmente, una palabra sobre el método. Desde el punto de vista negativo es menester aclarar que este estudio no tiene un carácter filológico-genético. No pretendo rastrear pormenorizadamente las nociones analizadas en el conjunto de la obra de Lévinas, ni reconstruir la transformación que han recibido a lo largo de ella. Desde el punto de vista positivo el método se comprende como “hermenéutico” y “fenomenológico-concreto”. Hermenéutico porque no se atiene exclusivamente al texto lévinasiano, sino que, a través de un diálogo libre con el autor, pretende explicitar el fenómeno del origen, en tanto este se da por sí mismo de un modo tal que requiere interpretación. Y fenomenológico-concreto porque el método aquí practicado no consiste en postular condiciones trascendentales ideales de posibilidad, sino en mostrar algo como condición de posibilidad de un fenómeno –en este caso el origen como la condición de la constitución ontológica de la identidad– poniendo a la luz los acontecimientos empíricos a través de los cuales él se concretiza³.

Existencia y poder

En la primera de las dos conferencias que constituyen el texto de “Pouvoir et origine” (a la que luego Levinas le dará una versión definitiva en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*)⁴ señala el filósofo que “la filosofía europea está determinada por la impotencia en relación con el origen” (Lévinas, 2009a: 110). Nosotros no hemos elegido nuestro nacimiento ni sus condiciones y ello constituye un escándalo para la apetencia humana de absoluto: una *in-stancia* ante la cual todos los esfuerzos del héroe de se demuestran impotentes. Pero la filosofía responde al fracaso del héroe trágico a través de la ontología como comprensión

³ No estoy para nada lejos del método que el propio Lévinas reclama para *Totalidad e infinito* (1977), obra en cuya segunda sección se analiza la constitución de la identidad del sujeto separado. Escribe el autor: “El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, dejando a las propuestas llamadas empíricas en las que se realiza la posibilidad condicionante –dejando a la *concretización*– un papel ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición” (Lévinas, 1977: 191).

⁴ Cfr. Lévinas, 2009b: 140-159.

del ser. El hombre domina el hecho mismo de estar sobre la tierra y la tierra en la que está por la comprensión del ser de lo que es, por el conocimiento y la verdad. Más acá del origen y como su propio fundamento trascendental estarían las verdades eternas, las ideas absolutas que se cumplirían inexorablemente en la realidad efectiva y determinarían desde siempre el ser de todo aquello que en ella es. A través de estas ideas, ínsitas en la razón, el sujeto recupera un poder último sobre la totalidad de la realidad: el de comprender el verdadero ser de todo lo que es. El filósofo se pone fuera de la realidad que estudia, se coloca “más acá” de su propio origen, “más acá” incluso de su cuerpo y de sus pasiones, y adopta un punto de partida contemplativo desde el cual se domina a sí mismo y la totalidad. Este punto de partida ideal le asegura al sujeto el poder sobre el conjunto de la realidad, en la medida en que el hombre se sitúa a sí mismo por relación a la idea de lo perfecto, que se encuentra en su razón, pero que, en tanto fundamento absoluto de lo absoluto, le permite salir de su inmanencia y aspirar a la inteligibilidad completa de lo que es. A través de este mecanismo Lévinas describe la esencia misma del idealismo de cuño platónico o cartesiano. Ahora bien,

si el idealismo supera la impotencia en relación con el origen por la superación de la noción de origen, que desaparecería en la conciencia capaz de elevarse de golpe hasta lo eterno, la filosofía de la existencia, renunciando a este privilegio de elevarse hasta lo eterno, renuncia, aparentemente, a la dominación por la verdad (...) (Lévinas, 2009a: 110).

Esta nueva verdad de la filosofía de la existencia, de cuño fenomenológico, no domina el objeto al que alcanza, no determina desde la idea de lo absoluto el verdadero ser de ese objeto, sino que solo lo describe. Sin embargo, esta renuncia, implícita en la idea husserliana de descripción, es, en la filosofía de la existencia –y paradigmáticamente lo es en Heidegger–, para Lévinas, solo aparente. En realidad el pensamiento idealista cartesiano guardaba aún una cierta impotencia dentro de su potencia. Él, desde su propia perspectiva, no es el origen de la idea de Infinito y de verdad absoluta por la que se rige, sino que esta es una idea objetiva, que ha sido puesta en la estructura misma de la razón, motivo por el cual toda definición racional presupone una percepción intelectual de lo Infinito, en función de lo cual lo finito se define. En este sentido el pensamiento teórico tiene, por así decir, su propia condición detrás de sí mismo. Ahora bien, la filosofía de la existencia ya no es pensar lo finito como tal, sino plantear una relación con lo finito que no es precisamente un pensamiento. “Una relación que ya no es más una relación entre lo finito y lo infinito, sino el evento mismo de finalizar – de morir. Esta relación con lo finito que no es un pensamiento es la existencia” (Lévinas, 2009a: 125). La existencia, privada de toda posibilidad de colocarse por obra del pensamiento detrás de sí misma y en relación con una idea y una verdad

absoluta –privada de todo sustituto idealista de la creación– y arrojada a sus condiciones fácticas finitas, es, sin embargo, *poder*. El existente puede elegir su modo de ser –su modo de morir– y, en función de esa elección, puede comprender el ser de lo que le sale al encuentro. Incapaz de retornar a lo absoluto, es decir, a la propia condición del pensamiento, situada en una atemporalidad que precede a todo pasado del existente, este se lanza hacia el futuro finito: hacia su muerte. Esa proyección es poder: el poder de determinar el sentido de todo lo que es en función de mis posibilidades y mis posibilidades en función del modo en que me proyecto hacia mi posibilidad definitiva, aquella que engloba a todas las demás: mi muerte. “*El poder que no es un pensamiento, eso es la muerte*. El poder del ser finito es el poder de morir”⁵ (Lévinas, 2009a: 127). Así, pues, el ontologismo de la filosofía de la existencia –su *capacidad* de comprender el ser de lo que es en el horizonte de la proyección de las posibilidades de un ser finito que pre-cursa su muerte–, a pesar de oponerse a toda filosofía idealista de lo absoluto, conserva la función de poder que caracteriza al pensamiento. De allí que Lévinas califique de “admirablemente precisa” (Lévinas, 2009b: 156) la expresión heideggeriana que califica a la muerte como posibilidad de la imposibilidad; y recalque que no debe confundírsela “con la que pone a la muerte como la imposibilidad de la posibilidad” (Lévinas, 2009b: 156). Pero –se pregunta el autor– si es en términos de dominación que se realiza la existencia, ¿la relación del hombre con el ser es solo ontología? ¿Se agota, pues, esta relación en la intelección de lo finito por lo infinito o en la comprensión de lo finito como mi posibilidad, o, por el contrario, no implica la idea de creación la idea de un “origen incomprensible que priva al hombre de su dominio del mundo y de sí mismo?” (Lévinas, 2009b: 159).

Origen, posición y nutrientes

La pregunta con la que cierra el acápite anterior equivale a buscar en la conciencia “un acacimiento que la desborda y que ya no puede formularse en términos de poder” (Lévinas, 2009a: 134). La hipótesis –el acto por el cual el sujeto se destaca del mero hecho de “haber ser” anónimo o “*il y a*” impersonal y se pone como sí mismo– es un acto de autodeterminación consciente. Por medio de este acto inicial de dominio sobre sí, la conciencia instauro un poder: el poder del sujeto de comenzar consigo mismo, el poder sobre su propio existir. Pero este poder no es incondicionado. El pensamiento y la conciencia que, para el idealismo, ocurrían fuera del espacio, tienen un punto de partida. A la “conciencia de la localización” la precede y posibilita la “localización de la conciencia” (Lévinas, 2009a: 134) que, a su vez, no se reabsorbe en un acto de conciencia. Consecuentemente, todo pensamiento tiene un origen y ese origen está determinado por su posición corporal. “Mi posición bajo el sol no es un pensamiento, ni un sentimiento, no

⁵ Cursivas nuestras.

es tampoco un acto, puesto que todo acto supone mi posición” (Lévinas, 2009a: 134-135). El haber sido puesto corporalmente en el ser y, a partir de esa posición, comenzar conmigo mismo y destacarme del “hay” anónimo, no es, pues, un acto de conciencia, sino *una afección que padezco como donación de otro*. No es mi poder el que determina mi origen como posición corporal, sino que, a partir de mi posición, puede ejercerse todo poder y toda conciencia. Sentencia Lévinas: “La posición no se agrega a la conciencia por un acto que ella decide. Es a partir de la posición que la conciencia viene a sí misma” (Lévinas, 2009a: 136). La conciencia es ya siempre “aquí”, pero este aquí no es un hecho de conciencia, sino originariamente el haber *sido puesto* mi cuerpo en una posición desde la cual la conciencia podrá ser consciente de sí y articular un mundo. Por ello el aquí de la conciencia es radicalmente distinto del “*da*” heideggeriano. El “*da*” supone un mundo, el aquí del que partimos precede a todo mundo, pues es, propiamente hablando, su condición. Mientras que el “*da*” es extático –resultado del movimiento inercial de trascendencia de la comprensión– el “*ahí*” es no movimiento, no trascendencia, sino la in-stanciación originaria de todo movimiento. Él es, pues, la in-stancia original de una subjetividad corporal o, en términos de Lévinas, “una in-sistencia (*in-sistance*), precisamente una posición” (Lévinas, 2009a: 136). El hecho de que, en tanto cuerpo, al sujeto *nazca* en una posición *dada* –hecho sobre el cual él no tiene poder– comporta en el núcleo mismo de la propia identidad una dación y una afección previa a todo acto de conciencia y a toda auto-posición intencional. Por ello mismo es posible decir que el comienzo del sujeto tiene un origen que no está en él, sino en otro. La in-stalación e in-stanciación de su propia vida corporal no son, a diferencia de su relación con la muerte, cuestión suya, sino dación de otro. Pero esta dación es a su vez la condición de posibilidad de todo ejercicio del poder y de toda constitución de un mundo en el cual el sujeto pueda identificarse, puesto que el propio cuerpo no solo es el punto cero de todas las orientaciones, sino aquel a partir del cual el sujeto puede abrir un horizonte y constituirlo como mundo. Esta anterioridad fáctica, pero también trascendental y posibilitadora, de la posición respecto del ejercicio del poder pone en cuestión la idea de que el origen constituye una facticidad absurda, una suerte de esclavitud primera al hecho de ser; como si el no poder sobre el origen fuese tan solo una limitación del poder y no una afección primordial en la cual todo poder halla su cimiento y su sostén⁶. De esta anterioridad de la posición respecto del poder extrae Lévinas dos consecuencias esenciales. En primer lugar, el absurdo de la *Geworfenheit* revierte ahora en *gloria*, esto es, en la in-stanciación en mí del poder de poder, lo cual no es mi poder, sino el resultado de la fecundidad de otro⁷. Una fecundidad que es

⁶ En este sentido escribe Lévinas: “El asiento del poder en el ser, no es un obstáculo al poder, sino su condición” (Lévinas, 2009a: 137).

⁷ Al remitir el origen a la fecundidad humana y a la posibilidades que esta ofrece a partir de la dación de una posición, pero al afirmar concomitantemente que, desde esta posición, es el sujeto el que se pone a sí mismo, la idea lévinasiana de origen escapa de cualquier

gloriosa, en la medida en que no solo pone en mí un poder –el poder de poder– que no es mi poder, sino un poder que no tiene por qué terminar en mí, en cuanto con el poder me es dado el poder ser fecundo. En segundo, muestra que es necesario para la existencia que el ser no sea concebido (en sentido literal) como una mónada, sino instalado (en sentido igualmente literal) como multiplicidad, pues el acto de existir, mi propia posición en la existencia, implica a otros: a aquellos que le otorgan seguridad y sostén –origen– a mi poder existir (cfr. Lévinas, 2009a: 137).

Cometeríamos un error si redujéramos el sentido del origen en tanto posición del cuerpo exclusivamente a una ubicación espacial. En la conferencia "Les Nourritures", pronunciada también en el *Collège Philosophique* apenas un año después de "Pouvoir et origine", afirma Lévinas que "el cuerpo –en tanto que posición– es el hecho de *tenerse*"⁸ (Lévinas, 2009a: 163). Tenerse corporalmente, ser dueño del propio cuerpo y tomar posesión de sí por sí, implica "morder los frutos de la vida, la santidad del buen apetito" (Lévinas, 2009a: 163). Ahora bien, para morder los frutos de la vida es concretamente necesario que los frutos y los nutrientes estén allí donde mi cuerpo se tiene. Por ello mismo el origen como posición implica todos aquellos nutrientes que me son dados, con los que me encuentro en mi "aquí" y a partir de los cuales comienzo conmigo mismo y ejerzo el poder sobre mi ser. Ellos son, por así decir, la sustancia o materialidad constitutiva del aquí posicional⁹. Precisamente porque los nutrientes que me permiten vivir constituyen mi origen, el gozo de esos nutrientes puede ser mi relación primigenia con mi propia vida¹⁰ y el modo más originario de intencionar lo que es¹¹; tal cual Lévinas lo desarrollará más adelante en *Totalidad e infinito*. En tanto los nutrientes

crítica de paganismo, esto es, de todo intento de explicar el sujeto por el suelo y de considerar el suelo un poder Neutro e inhumano que domina al sujeto. Escribe Lévinas: "El paganismo es una impotencia radical de salir del mundo. No consiste en negar espíritus y dioses, sino en situarlos en el mundo" (Lévinas, 1982a: 119). Precisamente al colocar el origen del sujeto y del poder fuera del mundo del sujeto y como condición de este, el recurso al origen no es un recurso pagano.

⁸ *Cursivas nuestras*.

⁹ En este sentido ha observado J. Urabayén que el rechazo judío del paganismo implica que la tierra en la cual acaece concretamente la posición no sea comprendida como las potencialidades neutras de un suelo endiosado, a las que debería servir el individuo, sino como los nutrientes que le permiten ser. "La tierra para el judío se describe con metáforas alimenticias, es Alimento, Bebida y Alojamiento" (Urabayén, 2005: 197). Sería cuestión de un análisis cultural (que escapa a este artículo) determinar si esta concepción del origen es exclusiva de la cultura judía. Desde la fenomenología J. Patočka también ha comprendido como primer movimiento de la vida, como origen de todo otro movimiento, los otros que me nutren y albergan y gracias a los cuales puedo ser (cfr. Patočka, 1991: 134 y ss.).

¹⁰ "La vida que es vida de algo es felicidad. (...) Vivir es gozar de la vida" (Lévinas, 1977: 134).

¹¹ "El gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida" (Lévinas, 1977: 130).

me son dados en y como la posición que constituye mi origen, y en tanto también comenzar conmigo mismo y tomar posesión de mi propia vida implica ya siempre alimentarme de esos nutrientes, todo comienzo de mi identidad es un comienzo desde otro o, como dice Lévinas en *Totalidad e infinito*, vivir “es la transmutación de lo Otro en mismo, que está en la esencia del gozo” (Lévinas, 1977: 130). Esto otro es lo que sostiene el acto mismo de gozo que se dirige hacia él. Por lo tanto, el *factum* originario de nuestra vida no es el hecho solitario y absurdo de estar arrojados a la existencia finita (*Geworfenheit*), ni tampoco pura voluntad ontológica de apoderarme del ser mismo de esa finitud, sino gozo como relación con las condiciones mismas que me permiten constituir mi propia vida¹². Comenzar a vivir es, pues, “relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser (...). Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola” (Lévinas, 1977: 131). Estos contenidos son los nutrientes que me constituyen desde mi posición o, más precisamente, que son la posición concreta en la que ya siempre estoy instalado. Pues bien, tener una posición, un lugar en la tierra que ofrece nutrientes al cuerpo en ella instalado, es, precisamente, tener un origen. Solo desde un origen puede el hombre comprenderse a sí mismo y comprender el ser de los entes que le hacen frente en el mundo. Por lo tanto, antes de ser el producto extático de la comprensión, el mundo me es ofrecido: él es ya siempre un mundo recibido. En efecto, yo comienzo por recibir el mundo en un “en lo de sí” (“*chez soi*”), que me es puesto a disposición por el origen bajo la forma de sustento y nutriente. El “en lo de sí” –la posición– no es –recalca Lévinas– la identificación del espacio que ocupa mi cuerpo con las coordenadas geográficas del espacio físico, sino una “consumación de ser” (Lévinas, 2009a: 166). Según mi lectura, esta consumación no puede mentar sino el modo en que el origen –otro respecto de mí– se consume en mí, haciendo, así, posible mi ser, de tal manera que el ente así consumado es ahora capaz por sí mismo de recogerse sobre sí y recibir un mundo. Consecuentemente él es capaz también ahora de extenderse desde su originario “*chez soi*” y configurar ontológicamente ese mundo recibido como horizonte de posibilidades.

Identidad, alteridad, fecundidad

Si consideramos ahora lo hasta aquí analizado acerca del origen, concebido como posición y nutriente, debemos concluir que la alteridad está ínsita en la identidad del sujeto desde su propia natalidad. El “para el otro” propio de la relación ética es convergente con el “por el otro” o “gracias al otro” en virtud del cual el sujeto viene a la vida y adquiere una identidad y responsabilidades. Los modos esenciales de relación con la alteridad no estarían, entonces, reducidos a la responsabilidad

¹² En este sentido ha observado certeramente F. P. Ciglia que “la *Jemeingikeit* lévinasiana no se explica a propósito de la muerte, sino a propósito de la vida e incluso del gozo entendido como vida” (Ciglia, 1984: 151; traducción propia).

ética con el prójimo, ni a la interpelación misteriosa de la muerte, ni a la relación erótica con la alteridad-contenido del otro sexo, ni a la huella que lo absolutamente Otro ha dejado en mí, sino que comenzar conmigo mismo, vivir, tener una identidad, es ya recibir una donación –la del origen– de una alteridad sobre la que no dispongo. El emerger de mi propia vida es, pues, relación con lo otro. Podemos incluso decir que, desde un punto de vista fenomenológico-concreto, esto es, desde la perspectiva de las condiciones concretas de posibilidad de un fenómeno, nuestra relación con aquella alteridad que me constituye ontológicamente –y que lo hace por excelencia bajo la forma de los padres que me traen al mundo y que me ofrecen una posición como “en lo de sí” y como “nutriente”– es primordial, en cuanto solo puedo ser para el otro, solo puedo estar *ex-puesto* a él y a la responsabilidad que me asigna, si primero tengo una *posición* que corporalmente me expone y una identidad que puedo darle. Por ello mismo hablamos de convergencia y no de contraposición entre la vida como modo ontológico de relación con la alteridad del origen y la responsabilidad como modo ético de relación con la alteridad del prójimo. Ahora bien, mi posición, que es, en cierto sentido, lo más mío, me es, sin embargo, dada por otro. Por ello este modo ontológico primordial de relación con la alteridad difiere esencialmente de una ontología del poder e inaugura una ontología “heterológica”, que podemos calificar como ontología de la dación. En efecto, el origen me *da* mi propia identidad, no solo en cuanto “antes” del instante en que comienzo conmigo mismo y ejerzo el poder sobre mi existencia me confiere una posición en la tierra y unos nutrientes de los cuales gozosamente vivo, sino en cuanto me da, a través de la posición, el punto cero o eje de referencia desde el cual se despliega todo horizonte, en cuyo marco puedo configurar mi mundo y mis posibilidades. En este sentido tener origen es tener un horizonte. El origen no lo es, pues, de mi posibilidad, sino de la dimensión u horizonte en la que algo puede ser mi posibilidad. Pero yo no soy el origen de mi horizonte, sino que el origen determina el horizonte dentro del cual *puedo* ser yo.

Por obra del origen el instante hipostático del comienzo adquiere un carácter paradójico. En efecto, en el instante primero de mi autoafirmación “vuelvo” a aquello que antecede a lo primero y lo posibilita. El acto por el cual comienzo conmigo es un regreso a aquello otro que me constituye como ente. El existente no tiene, estrictamente hablando, su comienzo en el acto de la hipóstasis por el cual comienza, sino en el origen al que, comenzando, regresa. Como señala W. Krewani, “de allí se sigue una situación confusa desde una perspectiva lógica. El sí mismo es un ente y no es un ente. Él precede al comienzo y lo sigue. El comienzo es comienzo y no es comienzo” (Krewani, 2006: 144). Esta paradoja solo adquiere sentido si se comprende que en su seno mismo la identidad es alteridad.

Ahora bien, si la identidad es alteridad, en cuanto la alteridad la constituye, entonces todo poder es *a-propiación*, es decir, un volver propio lo que es otro. Sin embargo la apropiación puede ser pensada desde dos extremos diferentes: como

conquista o apoderamiento, y como gratitud. Cuando la apropiación acaece como dominación por mí de lo otro que no me ha sido dado reviste las formas del *apoderamiento*. De hecho la existencia como autoafirmación en la inevitable lucha por la vida es fácticamente apoderamiento y conquista de posibilidades que yo vuelvo mías a partir del modo en que me proyecto en el mundo. Sin embargo, el apoderamiento no es el modo originario de la apropiación. Si puedo apropiarme de lo más mío, de mi propia vida, es porque vuelvo mía una alteridad que me ha sido *dada para* que yo mismo pueda vivir a partir de ella. Volver propio lo otro que me ha sido dado para que me sea propio no tiene ya el sentido de la conquista o del apoderamiento de lo que no es mío. Muy por el contrario: aquí me apropio de lo otro que me es dado, precisamente para volverse lo propio de mí. Me pregunto si esta forma originaria de apropiación no puede ser concebida esencialmente como *gratitud*. ¿No es acaso el recibir lo dado, recogerse en ello y volverlo lo más propio y entrañable, el modo en que, por antonomasia, se consume la gratitud? Si esto es así, la asunción de la propia vida y de los poderes que el origen pone a disposición del sujeto –por limitados o amplios que estos fuesen– es primordialmente una apropiación, que, antes que como conquista o apoderamiento, debe ser comprendida como gratitud. Vivir comenzaría con un acto de gratitud prerreflexiva del sujeto para con la alteridad que constituyó su propio origen. A esta gratitud, en tanto prerreflexiva, le cabe el calificativo que Lévinas le aplica en *De otro modo que ser* al envejecimiento irremediable: es una gratitud “a su pesar” (Lévinas, 1987: 104). Vivir es, a pesar de todo y a pesar del envejecimiento y la finitud, agradecer la vida.

Ahora bien, lo dado –mi origen– solo puede consumarse si la apropiación que hago de ello no lo disuelve en mi propia finitud. Dicho de otro modo: si aquello que da vida –mi propia vida– no termina con mi muerte. El origen como dación de vida se consume, pues, como tal, si la apropiación se vuelve dación de vida y no el primer paso en el camino hacia la muerte. Empero ello solo puede ocurrir cuando el sujeto originado deviene él mismo, a través del modo en que, viviendo, se apropia de su origen, origen de vida. Mas ello es lo que precisamente significa ser *fecundo*. No es casual que la conferencia “Pouvoir et origine” desemboque en una temprana meditación lévinasiana acerca del sentido de la fecundidad – concepto que desempeñará un rol esencial a lo largo de todo su pensamiento¹³. Allí observa Lévinas que la fecundidad –el poder convertirse en origen– es precisamente aquel modo por el cual la existencia puede ser otra y más allá que un poder proyectado sobre la base de la impotencia definitiva de la muerte. Escribe el filósofo: “el no poder ni poder ni no-poder que nosotros hemos reencontrado en el fenómeno de la fecundidad, situándose más allá de lo posible, aparta el dominio del poder de

¹³ No es este un estudio sobre la fecundidad ni podemos aquí desarrollar la multitud de implicancias del concepto en el pensamiento lévinasiano. Para ello consúltese, por ejemplo, Garrido-Maturano (2001).

la simple impotencia a la cual se refiere" (Lévinas, 2009a: 141). En efecto, el ser del hijo no está en mi poder, sino en el suyo y, por ende, es una posibilidad que trasciende mi muerte y los límites de mi poder. Pero esta posibilidad, que no es mi propiedad ni mi obra, es todavía mía bajo la forma del origen que la posibilitó. La fecundidad es, así, no solo el modo en que se consuma la apropiación del origen, sino también y concomitantemente aquel en el que lo hace la liberación de la hipóstasis, por la cual la identidad del sujeto se veía amenazada de quedar encerrada en su propio poder y finitud. En efecto, en la fecundidad mi identidad se transubstancia en aquello a partir de lo cual será posible la identidad del hijo; y esta identidad otra va más allá de mi poder y de todo acto de hipóstasis. La filialidad deviene, así, una relación paradójica: "es una relación con otro en la que el otro es radicalmente otro y, sin embargo, es, de alguna manera, yo" (Lévinas, 1982b: 72), pues ese otro –mis padres– son mi origen: me constituyen y me han dado la vida. Yo soy su creatura.

Origen y creaturalidad

Ser origen es ser capaz de crear y el ser que nace desde un origen es una creatura. La idea de origen como creación transforma esencialmente la idea de *creatio ex nihilo*. Yo no soy creado desde la nada absoluta, desde el impensable *nihil negativum*, sino precisamente desde mi origen. Pero ese origen es, desde el punto de vista de mi poder y del ejercicio de mi ser, nada. En el origen se da el fenómeno paradójico de que mi nada es ya el comienzo de mi ser. En efecto, el origen es aquello respecto de lo cual mi poder nada puede: ni poder ni no-poder. Tener un origen es, entonces, ser puesto en el ser desde la nada *de sí*, no desde la nada *absoluta*. Si se nos permite llamar nada en este estricto sentido al comienzo del sujeto, bien podemos decir que tener un origen es ser creado desde la nada, y que, consecuentemente, ser creatura es recorrer el camino que conduce de esta nada al ser y a la vida, en lugar de transitar por aquel otro del poder que lleva del ser a la nada y la muerte.

Ahora bien, existir remitido a un origen no equivale a estar determinado por potencias extrañas ni vivir con el sentimiento trágico de que todo ya está jugado desde el comienzo, característico de los mitos paganos primitivos, sino precisamente poder comenzar con algo nuevo. Así, en el origen de la creatura se cruzan en un mismo *in-stante* un retraso y una novedad. La creatura está en retraso respecto de sí misma, porque se encuentra ya hecha desde la nada de sí: su haber sido puesta ahí precede a su propia identidad. Pero este retraso revierte instantáneamente en novedad, ya que en el instante de su creación lo que es hecho comienza con algo nuevo. Dirigir la mirada solo a la pasividad de la creación haría injusticia a la novedad de la creatura respecto del creador y a la nueva energía que introduce en el ser. Dirigirla solo al acto de poder comenzar consigo de la creatura haría injusticia

al *factum* de que ella “es hecha” y de que su existir no le pertenece enteramente. En este sentido Lévinas afirma expresamente que ser creatura, esto es, tener un origen, recibir una posición en el ser y desde allí poder comenzar consigo, “es existir de manera de no poder existir enteramente por su cuenta, en tanto que hijo que se refiere al existir de otro” (Lévinas, 2009a: 140). La condición de creatura, por tanto, no convierte al hombre en dueño y señor de la existencia, ni siquiera de la suya propia, sino que lo invita a ser agradecido y a él mismo crear y ser fecundo. Lo que no quiere decir tan solo tener hijos, sino que significa también y esencialmente, como observa C. Chalier (2004), que el hombre verdaderamente humano ha de “responder de la suerte de las criaturas, frágiles e inevitablemente amenazadas por la muerte, que comparten con él un fragmento de duración y espacio” (Chalier, 2004: 48). Mi origen, mi posición sobre la tierra, no es una justificación para ceder a la tentación “de apropiarse del espacio, añadiendo campo al campo ‘sin dejar ni un rincón libre’” (Chalier, 2004: 47). Muy por el contrario es una invitación a dejar que ese palmo bajo el sol sea también refugio de aquellos tantos otros que huyen de las tempestades que azotan a los hombres.

Fuentes

Lévinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, [traducción de Daniel Guillot].

---- (1979), *Le temps et l'Autre*, París, Fata Morgana.

---- (1982a), *De la evasión*, París, Fata Morgana.

---- (1982b), *Étique et infini*, París, Fayard.

---- (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, [traducción de Antonio Pintor Ramos].

---- (2009a), *Œuvres 2, Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, París, Grasset-Imec.

---- (2009b), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, [traducción de Manuel Vázquez].

Referencias bibliográficas

Chalier, Catherine (2004), *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, [traducción de María Pons Irazábal].

Ciglia, Francesco-Paolo, (1984), "Du néant a l'autre. Réflexions sur le thème de la mort dans la pensée de Lévinas", en Rolland, Jacques (comp.), *Les cahiers de la nuit surveillée n. 3 Emmanuel Lévinas*, Lagrasse, Verdier, pp. 146-163.

Garrido-Maturano, Ángel (2001), "Die unendliche Frucht. Fruchtbarkeit und Diachronie in der Philosophie von E. Lévinas", en Olivetti, Marco (comp.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Biblioteca dell'Archivio di Filosofia 26, Padova, Cedam, pp. 779-797.

Krewani, Wolfgang (2006), *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas*, Friburgo-Munich, Alber.

Patočka, Jan (1991), "Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens", en *Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phenomenologische Schriften II*, Stuttgart, Klett-Cotta, [traducción del original checo al alemán de E. y R. Melville].

Peñalver, Patricio (2001), *Argumento de alteridad*, Madrid, Caparrós editores.

Petrosino, Silvano (1995), "L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas", en Münster Arno (dir.), *La différence comme non indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, París, Kimé, pp. 97-107.

Sirovátka, Jakub (2004), *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*, Freiburg-Munich, Alber.

Urabayén, Julia (2005), *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, Barañáin, Eunsa.

Viola, Federico (2014), *Der Kairos der Liebe. Das Konzept der Gerechtigkeit bei Emmanuel Lévinas*, Padernborn, Schöning.