

La hermenéutica del insomnio como modo de acceso a la eternidad del “il y a”

Lic. Gisela Suazo.
Universidad Nacional de General Sarmiento,
Doctoranda de la Fac. de Filosofía y Humanidades
(Universidad Nacional de Córdoba).
CONICET.

1 Introducción.

Esta comunicación tiene por objeto describir y analizar el fenómeno del insomnio, tematizado y privilegiado en la fenomenología de Emmanuel Levinas como vía de aproximación al acontecimiento del ser puro. Intentaremos mostrar que, desde la perspectiva de este autor, la ejecución del ser constituye un evento anónimo, impersonal y, especialmente, *despersonalizador*. El objetivo central del presente desarrollo es señalar la significación temporal que el propuesto marco teórico le asigna al ser, a saber, de *eternidad* y, en estrecha conexión con lo anterior, establecer el vínculo fenomenológico entre la vivencia de despersonalización de la conciencia en *la noche del insomnio* y su articulación de la eternidad del ser.

2 Insomnio y eternidad.

El insomnio es la disposición afectiva que, en *De la existencia al existente*, se presta al ejercicio hermenéutico de Levinas para precisar las cualidades representativas y singulares del “existir puro”¹ o –lo que es lo mismo– de la “acción anónima del ser”². El insomnio indica literalmente una imposibilidad de dormir y, correlativamente, una adherencia a lo que nuestro autor llama la “vigilancia anónima”³. En esta vela compelida, los ojos permanecen abiertos sin que nuestra atención apunte a objeto alguno, y con la disipación de los objetos sobreviene, además, la disipación del sujeto como “personaje” de la acción de velar. Es que en el insomnio, advierte Levinas, no soy yo el que vela, “yo soy más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo”⁴. Es una vigilia sin autor, como una acción impersonal que no cristaliza en ningún ente y que se resuelve como una indeterminación radical, análoga a un espacio carente de perspectivas, puesto que la única posibilidad de perspectiva la introduce una conciencia que, en el seno del insomnio, se encuentra revocada.

¹ Emmanuel Levinas, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p.84. (Sigla: TA).

² *Ibid.*

³ Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000, p. 91. (Sigla: EE).

⁴ EE, p.90-91.

Con el propósito de evitar una lectura heideggeriana de la noción de ser que emplea, Levinas distingue el sentido de dación o donación gratuita del ser mentado en el “*es gibt*” heideggeriano del sentido que él le atribuye a la expresión de *il y a* (*hay*) con la que denota la producción anónima e impersonal del ser puro en la que “no hay ni alegría ni abundancia”⁵ tratándose, por el contrario, de una impersonalidad que absorbe la conciencia y la despersonaliza. En este artículo, traemos como objeto de indagación el mencionado fenómeno de despersonalización de la conciencia, experimentado en la vigilia insomne, y su relación con la construcción fenomenológica levinasiana de la idea de eternidad.

El carácter más importante del *il y a* es el de su indeterminación, es decir la carencia absoluta de perspectivas y el modo en que esta indeterminación se cumple en relación con la subjetividad. Las figuras de la *noche* y de la *neutralidad inhumana* aluden a dos de los sentidos esenciales del *il y a*; dichas figuras y su interrelación podrán ser asidas con mayor claridad a través de una descripción y análisis más detenido del carácter temporal del *il y a* en cuanto *eternidad*.

Levinas utiliza la figura de la “noche”, opuesta a la iluminación de la conciencia, para designar la presencia sin luz de un trasfondo de existencia que ejerce su hegemonía sobre las determinaciones objetivas y subjetivas. Esa noche, que surge como una infalibilidad, es la desnudez de la presencia que no es ni un ser ni el funcionamiento de la conciencia, sino “el hecho universal del *il y a*, que abarca todas las cosas y la conciencia”⁶.

Cabe comprender el abrazo del *il y a* como un sofocamiento, pues ese *hay* no es un *haber* como posesión gratuita de ser o de existencia; por el contrario, afecta como una opresión u obligación a ser: la existencia acarrea un peso, por eso, en el fondo, “uno no es, uno *se es*”⁷. La opresión del *il y a* se traduce en la prerrogativa inevitable: *hay que ser*, es decir que el existente está irremisiblemente atado a o empeñado en mantenerse en el ser mediante el esfuerzo que conlleva el acto primigenio de asumir la existencia. Existir como un ente particular, como un yo, implica ya actividad. El *il y a*, entonces, se cumple (para los hombres) como una sumisión u obediencia al deber de actuar: de asumir la existencia incluso a nuestro pesar, como sucede en el caso del insomnio, estado en el que la conciencia queda adherida a la desnudez de la presencia

⁵ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, Madrid, Machado Libros, p. 44, (Sigla: *EL*).

⁶ *EE*, p.89.

⁷ *EE*, p. 35.

inextinguible sin dejar margen al sujeto para que surja como el autor o dueño de una obra a través de la cual afirme su propia identidad. El insomnio, interpreta Levinas, nos ahoga en esta noche y nos despersonaliza, pues de él “se participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente”^{8,9}. Tampoco se distingue en el insomnio una interioridad de una exterioridad, ya que su forma de perpetuarse reside en un “un rehusarse a asumir toda forma personal”¹⁰. La negación de la forma personal que afecta a la propia conciencia a través del insomnio tiene la estructura de la participación. Ciertamente, la participación en el *Il y a* implica una adherencia a la monotonía del existir, de cuya persistencia la conciencia es parte. En las próximas secciones, intentaremos dar cuenta del significado que Levinas recupera para la idea de *participación* y la funcionalidad de este concepto para la descripción fenomenológica de la efectuación de la eternidad del *il y a*.

3 La consecuencia fenomenológico-metodológica del carácter impersonal de la conciencia insomne.

Emmanuel Levinas observa que el insomnio comporta una “situación límite”¹¹. La idea de situación límite asume dos significaciones: una, de carácter metodológico, en tanto implica un desbordamiento de las exigencias del método fenomenológico; otra, de carácter existencial, en la medida en que remite a la experiencia de disipación de la subjetividad y a la *participación* de la conciencia de una *vigilancia impersonal*.

La dimensión metodológica de la “situación límite” del insomnio se traduce en una puesta en cuestión de los alcances de la fenomenología descriptiva, en la medida en que éste “sobrepasa el fenómeno que supone ya un yo”¹². En otros términos, el insomnio, que desde la perspectiva levinasiana significa la extinción del sujeto, representa un fenómeno que en el momento mismo de su ejecución se exceptúa del campo de experiencias propio de la fenomenología. Incluso, cuando Levinas se refiere al insomnio en términos de experiencia lo hace con reparos conceptuales, debido a que el término *experiencia* remite, al menos en principio, a una conciencia que conserva su

⁸ *EE*, p.78.

⁹ “El horror es, de alguna manera, un movimiento que va a despojar la conciencia de su ‘subjetividad’, misma. No apaciguándola en el inconsciente, sino precipitándola en una vigilancia impersonal”, (*EE*, p.80-81).

¹⁰ *EE*, p.77.

¹¹ *EE*, p. 112.

¹² *Ibid.*

capacidad de atención, bajo la modalidad de la recepción, hacia sus objetos y, en este sentido, la experiencia siempre es el estado de una conciencia subjetiva que la ordena y dirige. En la medida en que en el *insomnio* la conciencia pierde su condición de sujeto y se transforma en una vigilancia anónima, no se puede hablar, en rigor, de *experiencia del insomnio*, sino en términos analógicos. En este aspecto, la distinción terminológica del autor entre *vigilancia* y *atención*, resulta esclarecedora: “La atención supone la libertad del yo que la dirige; la vigilancia del insomnio que mantiene abiertos nuestros ojos no tiene sujeto”¹³.

Metodológicamente, la fenomenología descriptiva exige una reducción al dominio trascendental del yo pienso, como campo de exploración propio para dilucidar las síntesis noético-noemáticas constituyentes de las distintas identidades objetivas capaces de comportar hilos conductores que permitan describir la esencia de las distintos tipos de actos intencionales. En consecuencia, la fenomenología reclama como punto de iniciación de su actividad descriptivo-aclarativa una circunscripción al ego trascendental.

Observa Levinas que, mientras que la fenomenología descriptiva “pone en escena *personajes*”¹⁴ y apunta a explicitar el modo en el que éstos son condición de posibilidad de todo ejercicio de objetivación y significación posibles, el *il y a* –al que se tiene acceso mediante el insomnio- implica una disipación de los personajes y, por eso, se erige en el “índice de un método donde se invita al pensamiento a ir más allá de la intuición”¹⁵. El fenómeno del insomnio, que ahoga y abate la unicidad de la conciencia, se produce justamente como una refracción al pensamiento intuitivo. El propio evento de ocaso de la conciencia subjetiva, a instancias de la participación del insomnio, no se presta a la reflexión ni a la intuición, por tanto, representa un acontecimiento inconmensurable con la estructura de la representación. Si podemos tener conciencia de él y hablar sobre él es, indudablemente, no por tenerlo presente (“en carne y huesos”) como correlato de nuestra atención, sino porque “la situación límite de la vigilancia impersonal se refleja en el reflujo de una conciencia que la abandona”¹⁶.

La significación metodológica de la situación límite se sustenta, en verdad, en la significación existencial. Levinas describe el insomnio como la participación en el acontecimiento impersonal del existir puro. Es necesario dilucidar, ante todo, a qué se

¹³ *EE*, p. 89.

¹⁴ *EE*, p. 110.

¹⁵ *EE*, p. 112.

¹⁶ *Ibid.*

refiere el autor con el concepto de *participación*, no obstante nos permitimos anticipar que, a través de ésta, la conciencia pierde su carácter personal o subjetivo, en tanto su ejercicio no se produce con arreglo a un yo con voluntad autónoma y dominio de su atención. En la vela del insomnio, la conciencia asume la forma de una *adherencia* o *encadenamiento* al ser puro, opuesta a la distancia que exige la relación sujeto-objeto. Por esto, la conciencia no es agente de la vela sino que se convierte en “una parte de la vela”¹⁷ y en lugar de constituir la libertad que dirige la actividad, ella se transforma en el objeto del pensamiento anónimo. En este sentido, la situación límite del insomnio indica el desgarrar [*déchirure*] de la conciencia.¹⁸

La figura de una conciencia *desgarrada* [*déchirée*] alude al ya mencionado suceso de despersonalización que cabe ser comprendido como la carencia de una conciencia personal; distinguiéndose ésta por la presencia de una “atención que se dirige a los objetos”¹⁹ y que focaliza sobre los mismos en virtud de una motivación fundada en la libertad de un yo.

El fenómeno del insomnio es la extinción de una conciencia subjetiva²⁰ puesto que en él se produce una vigilia involuntaria, vale decir, una tensión y obligación de la conciencia a mantenerse alerta sin orientar, no obstante, el sentido y la finalidad de la propia mirada. La vigilia compelida “mantiene nuestros ojos abiertos”; ojos y mirada que no se sustentan, por tanto, en subjetividad ninguna.

En el siguiente párrafo, intentaremos concentrarnos en el llamado sentido “existencial” de la situación límite del insomnio, que exige poner en relación la ejecución temporal del *il y a* y su influjo sobre el sujeto a través del efecto de despersonalización.

4. La despersonalización de la conciencia como forma de participación y producción de la eternidad del *il y a*.

Para comprender el sentido temporal del *il y a*, es necesario distinguir conceptualmente en qué consiste su modo de ejecución en cuanto eternidad y la forma concreta en que la conciencia la padece. En este sentido, un concepto central para describir la esencia de la eternidad es el de *indeterminación*. La idea de indeterminación precisa la naturaleza de un acontecimiento anónimo, y no porque se desconozca al autor

¹⁷ *EE*, p. 11.

¹⁸ Cf.: *EE*, p. 111.

¹⁹ *EE*, p. 111.

²⁰ Cf.: *EE*, p. 113.

de la acción, sino porque dicha acción es a la vez una resistencia a tomar una forma personal. Consecuentemente, la expresión *ser en general* describe con total exactitud la efectución del ser, si se entiende la generalidad de la subsistencia del ser como la efectiva acción de rehusarse a adquirir una dimensión personal. En este punto, Levinas es muy claro al advertir que el *il y a* es el ser en general porque no hace posible una distinción entre una dimensión de interioridad y otra de exterioridad. La imposibilidad de establecer un plano de inmanencia equivale al impedimento de generar una conciencia subjetiva.

Como mencionamos antes, Levinas establece una analogía entre la *noche* y el *il y a*. La noche del *il y a* entraña una plenitud que Levinas llama “plenitud de vacío”²¹. El sentido de esta plenitud enfatiza la indeterminación radical de lo nocturno. El vacío es pleno en tanto transcurre como imposibilidad absoluta de establecer una determinación óptica capaz de interrumpir el decurso impersonal de la existencia. Lo indeterminable de la noche cancela la posibilidad de que por la noche misma se produzca el acontecimiento de una interioridad capaz de poner entre paréntesis, al menos por unos instantes, la consumación impersonal de la existencia.

Debido a la ausencia de un acontecimiento que interrumpa la gesta anónima del ser, es posible describir al *il y a* como una *continuidad*²² desprovista de diferencias internas. La privación de diferencias no reductibles a la duración monótona del *il y a* comporta la exclusión de relaciones y perspectivas internas, puesto que “los puntos del espacio nocturno no se refieren uno a otros, como en el espacio iluminado; **no hay perspectiva**, esos puntos no están **situados**. Es un hormigueo de puntos”²³. La completa ausencia de perspectivas exhibe el “carácter desértico”²⁴ del ser como una *inhumanidad*.²⁵

El ser puro o la existencia vacía de entes es desértico en la medida en que carece de perspectivas, y, a su vez, la carencia de perspectivas remite a una ausencia de conciencias personales que introduzcan una posición específica y distinta de lo real (o de la realidad). La “inhumana neutralidad”²⁶ de la noche del *il y a* tiene, entonces, un sentido temporal y otro ético que se entrelazan. La significación temporal de la neutralidad reside en que ésta se sostiene sobre una imposibilidad de establecer una

²¹ EE, p. 78.

²² EE, p. 79.

²³ EE, p. 79.

²⁴ EE, p. 10.

²⁵ C.f. EE, p. 10-11.

²⁶ EE, p. 12.

distinción esencial entre un instante y otro del transcurrir anónimo de la existencia. Todos los momentos en los que se perpetúa la existencia conservan una estructura homogénea impidiendo que se destaquen entre sí diferencias sustanciales. En este sentido, la eternidad se asemeja más a un presente que se estira sin solución de continuidad, que a una articulación de instantes discontinuados. Como señala Garrido-Maturano:

...el tiempo del ser sin ente, del ser que se mantiene al margen de la conciencia subjetiva, que identifica al ente como tal ente, es una duración monó-tona, un transcurso homogéneo dentro del cual no se pueden distinguir cualitativamente los instantes ni diferenciar distintas dimensiones temporales. Levinas denomina a esta duración siempre presente, en la que no se reconoce ninguna conciencia que identifique lo que en ella dura y que, en última instancia, se deja reducir al tiempo puro de la física, eternidad²⁷.

En la obra de Emmanuel Levinas, el instante, como concepto operatorio, despeja los caracteres formales y recibe una significación material, pues designa la articulación de un acontecimiento concreto que introduce una novedad y una interrupción del pasar monótono de la eternidad del *il y a*. De este modo, la estructura del instante describe el advenimiento de un suceso inédito por el cual se manifiesta una diferencia irreducible al haber previo y abandona la significación marginal que tanto la física como la filosofía le habrían atribuido en tanto fracción minúscula o abstracta del tiempo cronológico.

De la existencia al existente reconoce en el nacimiento de la subjetividad la configuración del instante, puesto que en él viene a la existencia un existente que asume dicha existencia imprimiéndole un sentido específico y una perspectiva, quebrando de este modo la monotonía del existir puro. La capacidad de comportar una *perspectiva*, esto es, una atención específica sobre la realidad, y de discontinuar la gesta anónima y monótona de la existencia reside en la disposición de una conciencia *personal*. El no advenimiento de una conciencia personal –la *hipóstasis*– explica parcialmente, por tanto, el sentido del carácter inhumano de la neutralidad, la que es posible, a su vez, en la medida en que no acaece dimensión subjetiva ninguna que tuerza el transcurrir monótono del existir en una existencia por y para un sujeto.

Hemos señalado, además, que la expresión levinasiana *inhumana neutralidad* reviste un sentido ético. A la temporalidad del *il y a* le corresponde una *in-diferencia*

²⁷ A. Garrido-Maturano, “Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas” en: *Enfoques*, Vol 14. nro. 001, 2002. p. 60.

esencial a los fenómenos que lleven consigo la manifestación de lo diverso, razón por la que no existe posibilidad ninguna de que en la eternidad y por efecto de la eternidad misma se produzca la materialidad del instante. Pues, como ya advertimos, el *il y a* se produce como un rehusarse a tomar forma personal. En el prefacio a la segunda edición (1978) de *De la existencia...*, Levinas observa que la des-neutralización del *il y a* sólo puede provenir de lo que él llama *hipóstasis*, que es la sustantivación de la conciencia o el nacimiento de la subjetividad, destacando, además, que el elemento animador de tal acontecimiento es la relación con el otro. Ciertamente, la relación con el otro introduce un instante de diferencia absoluta que estructura mediante su manifestación una disimetría de carácter ético capaz de detener el brote incesante de instantes homogéneos:

...mi relación con respecto al prójimo no es nunca la recíproca de la que va de él a mí, pues nunca estoy libre en relación con el otro. La relación es irreversible. He ahí una des-neutralización del ser que deja al fin entrever la significación ética de la palabra *bien*²⁸.

A diferencia de la conciencia personal que se produce en la hipóstasis, Levinas subraya que la esencia impersonal²⁹ de la conciencia en el estado de vigilia insomne entraña una experiencia de anonimato. La interpretación de la conciencia insomne como experiencia de anonimato estriba en el desvanecimiento de la región de la inmanencia y, por ende de la de trascendencia o exterioridad; puesto que, en el insomnio “no hay ya afuera ni adentro”³⁰. La vela, en cuanto “acontecimiento impersonal del *il y a*”³¹ designa la participación de la conciencia en el desvelo que se cumple como exposición al ser. Esta exposición puede comprenderse como la participación en un ejercicio por el cual se producen representaciones que no tienen sustento, no obstante, en una conciencia personal. Desde esta perspectiva, Levinas escribe: “en esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte”³².

En el devenir de la obra filosófica de Levinas, el soporte último de los pensamientos y de la inteligibilidad es una subjetividad cuya unicidad es ética; esto es, una subjetividad que obtiene su unicidad de la relación interpersonal. El carácter de “único” del sujeto proviene de encontrarse arrojado en una responsabilidad no elegida

²⁸ *EE*, p.17.

²⁹ Cf.: *EE*, p. 112, el autor habla de “‘conscience’ impersonnelle”.

³⁰ *EE*, p. 110.

³¹ *EE*, p. 111.

³² *EE*, p. 111.

por el otro hombre quien le hace frente en la relación de proximidad. Aquella responsabilidad instituye la unicidad del *ipse* porque sitúa a éste como sujeto insustituible para responder por el otro quien por su propia manifestación sensible comporta una conminación al cuidado de su existencia mortal.³³

La conciencia insomne, despersonalizada, si aún se mantiene como funcionamiento anónimo, productor de pensamientos, no puede sin embargo operar como el *soporte* – la autora y la dueña - de ellos. Esto es así, porque una conciencia autora y capaz de soportar –en el sentido de operar como genuino sustentáculo- pensamientos es *una* conciencia configurada como unicidad ética y no una conciencia impersonal, fundamento último que moviliza la necesidad de un lenguaje común desde el cual establecer, además de conocimientos objetivos, un horizonte de categorías que permitan edificar una justicia objetiva, un *pie de igualdad*.

En el año 1961, en *Totalidad e infinito* Levinas registraba este fenómeno de participación en el ser y pérdida de la entidad humana del siguiente modo:

El yo identificado con la razón –como poder de tematización y de objetivación- pierde su ipseidad misma. Representarse es vaciarse de su sustancia subjetiva e insensibilizar el gozo. Imaginando esta anestesia sin límites, Spinoza hace desvanecer la separación³⁴.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), el autor vuelve sobre el problema de “El sujeto absorbido por el ser”³⁵, describiendo esta *absorción* como un modo de funcionamiento de la conciencia de acuerdo con el cual la subjetividad queda *sumergida* en la ejecución anónima del ser. Retomamos aquí este planteo con fines aclaratorios puesto que, si bien constituye una obra tardía respecto de los trabajos de juventud en los que Levinas se refiere al insomnio y a la eternidad del *il y a*, permite sin embargo comprender el sentido ético que distingue una conciencia personal (responsable) de una conciencia impersonal, como la que se produce en el insomnio.

En *De otro modo que ser...* Levinas advierte que “el *aparecer* del ser pertenece a su mismo movimiento de ser”³⁶; es decir, que la fenomenalidad es un elemento esencial del ser. En este sentido, el autor señala que una subjetividad cuya significación se reduce a la función de hacer inteligible el ser – de identificarse como el horizonte de

³³ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 223. (Sigla: *TI*).

³⁴ *TI*, p. 92.

³⁵ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, p. 205-206. (Sigla: *DMS*)

³⁶ *Ibid.*, p. 205.

manifestación del ser-, es incapaz de “proyectar siquiera la silueta de su espesor”³⁷. De este modo, “la subjetividad del sujeto consiste en borrarse ante el ser”³⁸, para ceñirse a mero escenario donde se producen los estiramientos y síntesis temporales de la esencia. Ciertamente, la conciencia permite la visibilidad del ser del ente a través de la reunión de las distintas fases temporales de las vivencias de los objetos en un concepto, “sinopsis donde el ser brilla en todo su esplendor”³⁹. En estas consideraciones del período de madurez de Levinas, resuenan las expresiones del joven Levinas acerca de la despersonalización de la conciencia en el insomnio, estado en el que la conciencia es nada más que “parte de la vela” y no su sujeto. Así, leemos, por caso, que “por el papel que le incumbe en la manifestación del ser, el sujeto ***forma parte del movimiento desarrollado por el ser***. Desde ese momento, el sujeto también se manifiesta en tanto que ***partícipe*** en el acontecimiento del ser”⁴⁰.

En este texto de madurez, la cuestión de la absorción del sujeto por el ser, en la ejecución de la esencia, se emplaza, claro está, en el abordaje de un tema mucho mayor que es el de la excepción de la responsabilidad anárquica, instituyente de la unicidad del yo, respecto del régimen ontológico. En este marco, la discriminación entre una subjetividad cuya significación es simplificada a escenario y derrotero de la fenomenalización del ser, y otra, que recoge su sentido (y unicidad) de una responsabilidad ética, nos permite comprender mejor la noción de “conciencia impersonal” participante de una vigilia en la que, aún funcionando, ya no es sujeto ninguno. Esto es así, entendemos, en la medida en que Levinas insiste en que vista y asumida la subjetividad sólo desde su tarea de develar, no es ella ni más ni menos que un momento del ser. Y, por tanto, “en tanto que otro respecto del ser verdadero, en tanto que diferente del ser que se muestra, la subjetividad no es nada”⁴¹; ella *es* en la medida en que desaparece “al disolverse en esta inteligibilidad de las estructuras”⁴².

Analizando los párrafos de *De la existencia...* relativos al insomnio, con las lentes de *De otro modo que ser...*, la noción de una conciencia participante de la vela no niega, entonces, el ejercicio de la representación, sino la existencia de un autor *responsable*, y por tanto sujeto, de tales pensamientos; pues, como escribe Levinas,

³⁷ DMS, p. 207.

³⁸ DMS, p. 208.

³⁹ DMS, p. 209.

⁴⁰ DMS, p. 209. El subrayado es mío.

⁴¹ DMS, p. 209.

⁴² *Ibid.*

“puede hablarse de noches en pleno día. Los objetos iluminados pueden aparecernos como a través de sus crepúsculos”⁴³.

En la vela del insomnio, la acción de velar no pertenece a la conciencia particular, personal, sino a la noche misma. Hundida en la noche y confundida con ella, la conciencia se desenvuelve así como un *eco* de “verdades eternas”⁴⁴; esto es, pensamientos que no registran su comienzo en el presente de una conciencia particular, ni su fin en ella. Verdades que, por su imposibilidad de datación y perecimiento por obra de un sujeto, ejecutan el automatismo y la eternidad del existir puro. En este sentido, Levinas advierte:

...la conciencia es precisamente el hecho de que la afirmación impersonal e ininterrumpida de ‘verdades eternas’ puede convertirse simplemente en un pensamiento, es decir, que puede, a pesar de su eternidad sin sueño, comenzar o acabar en una cabeza, encenderse o apagarse⁴⁵.

En *La réalité et son ombre* se vuelve sobre el concepto de participación aunque en esa ocasión vinculada a la experiencia estética. En ese contexto, el autor insiste sobre la imposibilidad de aplicar las categorías de la conciencia pero también las del inconsciente para describir el modo en que se lleva a cabo la sumisión al *il* y *a*. La imposibilidad de aplicar las categorías de la conciencia se debe a que “el yo se ha despojado aquí de su iniciativa de asunción, de su poder”⁴⁶. Pero, la figura del inconsciente tampoco es acorde a la experiencia que se quiere delimitar, puesto que en la absorción sensible del yo en la obra, producida por el gozo estético, las funciones cognitivas del sujeto continúan presentes, aunque excluidas dado que no se trata de conceptualizar ni objetivar nada de la obra de arte, sino en ser pasivamente “inspirados” o “poseídos”⁴⁷ por la *imagen*. En consecuencia, la participación no guarda la estructura del inconsciente “puesto que toda la situación y todas sus articulaciones, en una oscura claridad, están presentes”⁴⁸. *La réalité*...insiste, a través del siguiente párrafo, en la revocación de la revocación de la libertad inseparable de la participación (estética):

El automatismo particular de la marcha o de la danza al son de la música es un modo de ser donde nada es inconsciente, sino donde la

⁴³ *EE*, p. 80.

⁴⁴ *EE*, p. 118.

⁴⁵ *EE*, p. 118.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, “La réalité et son ombre” en: Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l’histoire*, Madrid, Fata Morgana, 1994, p. 128, (Sigla: *RO*).

⁴⁷ Cf. *RO*, p. 128.

⁴⁸ *Ibid.*

conciencia, paralizada en su libertad, juega, completamente absorbida en este juego⁴⁹.

La *situación límite* del insomnio reside entonces en la consumación de un modo de conciencia impersonal y carente de interioridad. Modo de conciencia que se distingue como *participación*, en este caso de la vigilia, y que no es solamente una forma de nombrar el carácter incesante de la producción anónima del ser, sino también el terreno fenomenológico que nos permitirá describir el modo en el que dicha producción concierne al sujeto y a partir de este concernimiento asume los sentidos que la determinan como *eternidad*. A través de la participación en el ser, la conciencia se hunde y confunde en el anonimato de la realización impersonal del existir puro. El insomnio constituye, por esto, el abatimiento de la conciencia subjetiva.

El *horror* del *il y a* no apacigua la conciencia en el inconsciente, sino que, por el contrario, la arroja a una *vigilancia anónima*, a “una participación en el sentido que Lévy-Bruhl da a este término”⁵⁰; vale aclarar, una “participación mística”, en la que “la identidad de los géneros se pierde” y donde “la existencia... pierde ese carácter privado, retorna a un fondo indistinto. (...) Reconocemos en ella al *il y a*”⁵¹.

5 Emoción y participación. Levinas lector de Lévy-Bruhl.

Levinas recupera las investigaciones sociológicas y psicológicas de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva para relevar especialmente el concepto de *participación*. En términos fenomenológicos, la participación consiste en la vivencia de una forma emocional que afecta a la subjetividad en tanto unicidad personal. La emoción propia de la participación posee tres rasgos centrales: (1) que la emoción es independiente respecto de la estructura de la representación, comportando, por tanto, una experiencia de una índole extraña a los modos en que ésta había sido comprendida en la filosofía antigua y moderna; (2) que la vida emocional implica una apertura al mundo y una organización primaria de éste instituyendo relaciones a las que sólo se puede acceder a través de la afectividad, permaneciendo clausuradas al pensamiento lógico; por último, (3) que, al contrario de cómo sucede en la emoción, la idea de participación implica que el pensamiento conceptual o representacionista no posee autonomía respecto de la vida

⁴⁹ RO, pp. 128-129.

⁵⁰ EE, p. 98.

⁵¹ EE, P. 99.

emocional, de modo que la experiencia pre-lógica (o, tal vez, mejor: a-lógica) atraviesa y condiciona en todo momento el pensamiento lógico.

En relación con el primero de los rasgos indicados de la emoción en tanto participación, aquella conlleva, para Levinas, una explosión de las categorías filosóficas de experiencia y de afectividad. La disrupción con la tradición filosófica reside en el abandono de la idea de que “todo hecho psicológico es representación o está fundado en una representación”⁵² y que las emociones y los sentimientos, en tanto estados psicológicos, se sustentan en representaciones. La emoción de la participación tiene un desarrollo autónomo, totalmente absuelto de “las categorías que, de Aristóteles a Kant - y a pesar de los matices- pretendían condicionar la experiencia”⁵³. En tal sentido, Levinas encuentra en las investigaciones etnográficas de Lévy-Bruhl la descripción de una experiencia (emocional) que cuestiona las representaciones (categorías), pretendidas condición de posibilidad para la experiencia. En esta dirección, la participación –a través de la vida afectiva- es independiente y prescinde de las condiciones de todo objeto posible; pues, como se verá, no se trata en principio ni fundamentalmente de la experiencia de un objeto sino de una *fuerza, potencia o clima*.

Las implicancias que extrae Levinas de esta transformación conceptual son útiles para nuestra tarea de comprensión de la participación insomne en la eternidad del *il* y *a*, ya que subraya que el ser se produce, en la emoción, no como una tranquila subsistencia, sino como la imposición de una atmósfera en la que se cumple la entrada del hombre en la existencia y su sostenimiento en ella. El sentimiento es, entonces, el acontecimiento de la institución *de* y de adherencia *a* un “campo de fuerzas donde la existencia humana se alcanza, donde ella está comprometida, de la cual, podríamos decir en términos de Lévy-Bruhl, ella participa”⁵⁴.

El siguiente aspecto que caracteriza la participación en la emoción o afectividad es que ella realiza una apertura del mundo articulándolo como un entramado de relaciones que admite como única vía de acceso la emoción, excluyente de la posibilidad de intelección o traducción de tales relaciones en términos lógicos. En este caso, la emoción es considerada el fundamento originario del cosmos y precede al resto de las relaciones intersubjetivas, de conocimiento, prácticas, etc.

⁵² Emmanuel Levinas, “Lévy Bruhl et la philosophie contemporaine” en: Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essai pour penser à l'autre*, LGF, 1997, p. 51, (Sigla, EN).

⁵³ EN, p. 51.

⁵⁴ EN, p. 53.

Tal disposición elemental del mundo se corresponde, según los estudios de Lévy-Bruhl, con la experiencia mística de la que es susceptible la mentalidad primitiva. Al respecto, se señala que esta experiencia no es una degradación de la razón ni vale ser comprendida, por tanto, como un estado deficiente de inteligibilidad o comprensión. La experiencia mística asumiría una definición positiva y es la de comprender una dimensión de vivencias emergidas de y orientadas por sentimientos o emociones capaces de urdir vínculos y, por ende, de generar cierto orden en el cual se inscriben los entes. Pero, respecto de esta dimensión, abierta emocionalmente, el pensamiento es ciego, observan Lévy-Bruhl y Levinas:

La experiencia mística no se define negativamente... Ella accede a otra esfera... donde se establece una relación, intraducible en pensamientos pero directamente accesible a la emoción. Este mundo metafísico... reposa sobre una emoción que no es tributaria de representaciones abriéndose sobre el ser.⁵⁵

La originalidad de la estructura esbozada por la emoción radica en que el advenimiento de los entes a la existencia se realiza conforme a una fijación y adecuación (ceñimiento) de éstos a estructuras a-lógicas que los preceden. A este emplazamiento en una atmósfera previa ejecutado por la emoción, Levinas nombra *participación*, retomando el concepto de Lévy-Bruhl:

...que los seres son *dados* de entrada, entrando en participaciones. Para que ellos sean dados, para que existan, hacen falta ya participaciones. Una participación no es sólo una fusión, misteriosa e inexplicable, de seres que pierden y conservan a la vez su identidad... sin participación ellos no estarían *dados* en su experiencia: ellos no existirían...⁵⁶

De l'existence à l'existent vinculaba la emoción de la participación no sólo a una des-estructuración de la subjetividad, sino también a un estado de un arrojo y abandono en la eternidad del ser concebida como una exterioridad informe que se comprende bien a través de la figura griega de *apeiron* [τὸ ἄπειρον]. La participación opera una apertura hacia una vastedad sin límites identificable con la indeterminabilidad de la materia primordial.⁵⁷ La emoción en la que se consuma la participación transforma el mundo en

⁵⁵ EN, p. 54.

⁵⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF, Paris 1949, p.p. 250-251, citado por Levinas: EN, p. 55.

⁵⁷ En *Totalité et Infini*... Levinas nombrará *apeiron* a la indeterminación de los elementos de los que gozamos en la vida sensible previo a los actos de representación, conceptualización e incluso transformación mediante el trabajo. Los elementos son, en efecto, las cualidades sin soporte de las que el existente sensible vive sin adherirlas, en éste prístino acto de consumirlas, a una realidad sustancial. Lo elemental es *apeiron* porque es refractario a la identificación y a la fijeza de límites, por eso él, en

un vacío, pues ella “es, en el fondo, el vértigo mismo que se insinúa en ella, el hecho de encontrarse encima de un vacío. El mundo de las formas se abre como un abismo sin fondo. El cosmos estalla para dejar que el caos esté abierto, es decir, el abismo, la ausencia de lugar, el *il y a*.”⁵⁸

La noción de *participación* conduce a una significación y una experiencia novedosa de la exterioridad. El modo en que comparece la exterioridad de la que se participa es un sentimiento que se precisa como sufrimiento. El sentimiento específico de la participación es un sufrir [*subir*] la exposición a ese clima o presencia que, si bien *está* de algún modo ahí, no es susceptible de ser aprehendido mediante los sentidos.⁵⁹ La participación es, en consecuencia, sufrimiento porque implica un pasivo soportar la entrega a una exterioridad sobre la cual no se tiene dominio como, otrora, el hombre sobre la naturaleza en esencia cognoscible y transformable.

El sentido de la participación como exposición queda claramente expresado en las siguientes líneas leviansianas:

El sentir no es una forma vacía de conocimiento, sino un hechizo, una exposición a la amenaza difusa de la magia, presencia en un clima, en la noche del ser que amenaza y asusta, y no ya presencia *de cara* a las cosas⁶⁰.

En este sentido, advierte Levinas que la experiencia del ser situada en el nivel de la emoción pone en contacto con una exterioridad inconmensurable a la forma que permitiría establecer una familiaridad con el pensamiento. El sentir difiere del plano lógico y no puede ser tomado como un pensar deficiente que apunte, desde una imagen incierta, hacia la claridad de la esencia o del concepto.

En consecuencia, la participación precipita al yo en una dimensión de la que no es, en rigor, sujeto, puesto que se encuentra con una exterioridad que se manifiesta inconmensurable a las categorías lógicas y que es, por tanto, imprevisible.

La participación insomne en *De l'existence à l'existent*, asentada sobre los elementos místicos subrayados por la etnografía de Bruhl, se describe como un proceso de despersonalización y exposición que hace que los entes y sujetos recojan su significación de un plexo de relaciones de índole afectiva o emocional, opacas a la

oposición a la cosa que ocupa un lugar, “se pierde en el ninguna parte”, “su carácter elemental, su venida a partir de nada, constituye, al contrario, su fragilidad, su desmoronamiento de devenir, este tiempo anterior a la representación...”, *TI*, p. 115.

⁵⁸ *EE*, p. 98.

⁵⁹ Cf. *EN*, p.p. 57-58.

⁶⁰ *EN*, p. 58.

razón. En el insomnio, la conciencia no pierde su capacidad de representar, sino su condición de “dueña” de tales representaciones.

6 Conclusiones.

El sentido propio del nacimiento de la conciencia en *De l'existence à l'existent* muestra una irrupción de un comienzo nuevo o presente inédito en el que estriben tanto el fundamento de la propia subjetividad como de las objetividades que ella misma constituye. En este sentido, el autor advierte que una conciencia en tanto subjetividad se constituye como un ser separado del *il y a*, consagrándose a través de esa separación como dueña de *su* ser o el sujeto de la existencia. La *participación* es el movimiento contrario y previo a la separación, y tiene como nota propia el de constituir un movimiento que va a despojar la conciencia de su subjetividad misma, esto es, precisamente, el acontecimiento que describimos como el fenómeno de la *despersonalización*. La hipótesis de lectura que hemos intentado desarrollar en esta presentación es que en la participación del insomnio, descrita especialmente en *De la existencia al existente*, hay todavía lugar para la actividad de la conciencia aunque con el carácter de un funcionamiento, permítasenos decir, *maquinal*, *indeliberado* y despersonalizado, imposibilitada de generar por sí misma una ruptura y comportar, así, el nacimiento de una novedad o nuevo comienzo en un horizonte de perpetuidad y monotonía. La ejecución de la existencia vacía, sin conciencia personal que convierta la existencia impersonal en existencia de un existente individual, se dimensiona temporalmente como eternidad. A la duración uniforme, se le opone la idea de instante como acontecimiento de una subjetividad en el ser que transpola el ser en general en *ser* de *un* existente individual.

Resumen: El trabajo propone un análisis de la noción levinasiana de *il y a* y de su significación temporal de *eternidad* a través de una descripción hermenéutica de la vivencia del insomnio que se elucidará como *participación en la ejecución anónima del ser*. Se propone como marco teórico la producción filosófica de juventud del autor (publicaciones realizadas entre 1936 y 1949) aunque subsidiariamente utilizamos escritos más recientes con el interés de aportar claridad sobre algún concepto o idea temprana del autor. El texto se estructura según el siguiente recorrido, en primer lugar se precisa la definición e importancia de la noción de *il y a* y de su correlación fenomenológica con la vivencia del insomnio, intentando mostrar, también, la significación temporal de eternidad del *il y a*. En segundo lugar, se introduce una reflexión sobre las implicancias metodológicas del concepto de *il y a* y de la vivencia del insomnio. En tercer lugar, abordamos la significación del insomnio como afección de participación y de despersonalización. Finalmente recuperamos la lectura de Levinas de los escritos del etnólogo Lucien Lévy-Bruhl en los que inspira su noción no-platónica de la *participación*.

Palabras claves: Levinas – *Il y a* – participación – insomnio – eternidad.