

LA METÁFORA EN LEVINAS: UN COMENTARIO FENOMENOLÓGICO¹

ROSEMARY RIZO-PATRÓN
Pontificia Universidad Católica del Perú

Es con agradecimiento por el honroso encargo de haber sido elegida por Cesare del Mastro para ser una de los comentaristas en la presentación de su libro, *La métaphore chez Levinas, une philosophie de la vulnérabilité* que me dirijo a ustedes esta noche. Lo hago con placer pues constato que presentamos la obra no sólo de un joven filósofo que se perfila como una promesa, sino que ya se nos presenta como una realidad efectiva y madura. A ese placer se añade el saber que contamos con Cesare como un miembro destacado –a quien habrá paulatinamente que rendir el reconocimiento debido– del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, asociación que agrupa a casi trescientos miembros tanto de Iberoamérica como de otras partes del mundo.

Se me ha encargado esta noche enfocar en la obra de Cesare del Mastro sus categorías fenomenológicas. Éstas, según entiendo luego de leer el libro, no son sólo elementos fenomenológicos que ya se destacan en la obra de Emmanuel Levinas como representante conspicuo de la “fenomenología francesa”, sino elementos fenomenológicos que se perfilan con la voz propia de Del Mastro en el texto que comentamos. La tarea que se me ha encomendado, lo confieso, encierra múltiples dificultades. La tradición fenomenológica –que tiene como sus padres fundadores tanto a Edmund Husserl como a Martin Heidegger, y que se ha enriquecido y diversificado a lo largo del siglo veinte y en lo que va

¹ Texto de la presentación del libro de Cesare del Mastro, *La métaphore chez Levinas, une philosophie de la vulnérabilité* (Bruxelles: Lessius, 2012), el 28 de mayo de 2013 en la Universidad del Pacífico, Lima, Perú.

del veintiuno no sólo con múltiples exponentes en el dominio de la filosofía sino también en el de otras disciplinas de las ciencias y de la cultura—, está lejos de tener una univocidad temática, metodológica y de estilo. Es cierto que Emmanuel Levinas mismo tuvo acceso directo a la obra de los dos filósofos alemanes señalados, como también lo tuvieron Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur, entre otros reconocidos fenomenólogos franceses. Debido a ese acceso directo (que en el caso de Levinas también consistió en la traducción al francés de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl en 1930), es que la obra de esos filósofos está comprendida dentro del marco metodológico interpretativo que se caracteriza como “fenomenológico”. Sin embargo, la mayor parte de los intérpretes de los fenomenólogos franceses mismos carecen de ese contacto directo que sí tuvieron Levinas, Merleau-Ponty y Ricoeur, por poner algunos ejemplos, por lo que no tienen una mirada de primera mano para poder evaluar justamente la relativa cercanía o distancia de sus respectivos interpretados con la obra de los fundadores de la fenomenología. Sus interpretaciones sobre la relación de estos fenomenólogos con los fundadores de la fenomenología descansan así en lo que coligen indirectamente a través de los textos que ellos comentan. Lo mismo ha ocurrido durante décadas respecto de la relación entre Husserl y Heidegger. Los intérpretes de este último desconocían frecuentemente de primera mano la obra de Husserl; así, sus lecturas de la relación entre ambos resultaban unilaterales, ocultando frecuentemente los profundos vasos comunicantes o lazos de pertenencia entre dos autores a pesar de sus distancias manifiestas.

Felizmente que en las últimas décadas están apareciendo con mayor frecuencia jóvenes investigadores que contrastan, por ejemplo, la obra de los fenomenólogos franceses directamente con los filósofos que los inspiraron, cosa que les permite discernir mejor qué elementos comunes propiamente fenomenológicos comparten entre ellos. Por ejemplo, uno de los intérpretes de Levinas citados por Cesare del Mastro, Vasey, en “Le Corps et l’Autre”, sostiene que Levinas de entrada se opone, contradice, o reinvierte el pensamiento de Husserl, en cuanto a su concepto de conciencia como representacional y teórica, en cuanto a su concepto de intencionalidad como opuesta al cuerpo necesitado y localizado, y en cuanto a su concepto de alteridad supuestamente constituida a partir de lo “idéntico”. Añade que ambos, cuerpo y alteridad,

son conceptos levinasianos que “resisten a la reducción”². Para matizar esta apreciación, contemos una breve anécdota referida por Jacques Taminiaux en su artículo del año pasado, “La genèse de la publication de *Totalité et infini*”³. Taminiaux refiere que, cuando Levinas sustentó ese texto como su tesis para la obtención del Doctorado de Estado en la Sorbona, sustentación de la que fue testigo presencial Taminiaux, Vladimir Jankélévitch –que reemplazó a Merleau-Ponty como uno de los jurados debido a que éste acababa de fallecer de improviso– felicitó a Levinas porque su tesis mostraba que se había “deshecho” de “toda aquella filosofía germánica que, como todo lo que venía de Alemania, había hecho tanto daño a Francia.” A lo cual replicó Levinas con mucha firmeza: “Pero señor, iyo soy fenomenólogo!” (“Mais Monsieur, je suis phénoménologue!”)⁴.

Así, la noción de “ruptura” que tan rápido se utiliza para describir la relación de Levinas con sus predecesores fenomenológicos, a pesar de aparecer en el segundo párrafo de *Totalité et infini*, debe matizarse, como dice Taminiaux, pues la toma de distancia incontestable que Levinas establece con ellos está precedida por lo que el propio Levinas llamaba, por ejemplo, “su larga frecuentación con los textos husserlianos”, que le permiten heredar *el método*. Solamente en cuanto al método de la “reducción fenomenológica”, el propio Taminiaux señala que si Levinas se demarca de la “reducción heideggeriana” a causa de la primacía de la ontología, que lleva “desde la aprehensión del ente hasta la comprensión del ser de este ente”, él saluda la “reducción husserliana porque tiene la honestidad de reconocer y de describir lo que desborda la correlación noético-noemática de la vida de la intencionalidad”⁵. En la página 14 de *Totalité et infini* Levinas señala que los análisis intencionales husserlianos (que se despliegan después de la reducción, que permite abandonar la actitud natural ingenua y objetivante) son la búsqueda de lo concreto que se revela en los horizontes insospechados por la actitud natural, y que le prestan un sentido. Ahora bien, Taminiaux, quien era el Secretario de la Colección *Phaenomenologica* en Lovaina donde se publicó *Totalité et infini* y responsable también de la edición e impresión del manuscrito, confiesa como un *mea culpa* suyo que en

² Del Mastro, Cesare, *La métaphore chez Levinas, une philosophie de la vulnérabilité*, p. 154.

³ Taminiaux, Jacques, “La genèse de la publication de *Totalité et infini*”, en: *Cahiers de philosophie de l’Université de Caen*, No. 49 (2012), pp. 69-82.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵ *Ibid.*, p. 80.

esa misma página de la obra, hubo una lamentable sustitución tipográfica del concepto de *reducción* fenomenológica por el de *deducción* fenomenológica, con consecuencias a lamentar en el ámbito de la interpretación⁶. Levinas en su artículo de 1959, “La ruine de la représentation” reconoce en cuanto a su conexión con Husserl que para él “la deuda en relación al hombre se confundía con la deuda en relación su obra” pues, cito a Levinas, “a pesar de la relativa simplicidad de su acogida, (...) se encontraba en Husserl siempre al fenomenólogo”⁷.

Aunque el distanciamiento de Levinas con Heidegger es más violento, por el compromiso nazi de éste en 1933, su deuda respecto al maestro de Friburgo no es menor. Levinas no operó una supresión total de la obra de Heidegger, ni le dio la espalda. Toda la obra de Levinas es paso a paso una *réplica* a Heidegger, lo que significa, como dice Taminiaux, “tomarlo en consideración y resistirlo”⁸. Sea como fuese, Levinas es un lector extremadamente atento tanto de Husserl como de Heidegger, así como un crítico firme, especialmente de este último.

Este trasfondo fenomenológico y sobre todo el de la obra de Heidegger a la que replica, recorre toda la obra que comentamos esta noche desde su inicio (su primera sección se titula “Movimiento metafórico o pasaje del ser al ente”), pero ese horizonte queda en el trasfondo del libro de Del Mastro sin mayor tematización. Esto es así porque la obra de Del Mastro se ocupa de la *metáfora* en Levinas, no de la relación de éste con sus maestros ni con la fenomenología. La metáfora le interesa a Del Mastro no como un mero recurso estilístico sobre el que reflexionar en tanto filólogo, sino como un concepto filosófico fundamental en la obra de Levinas, de dimensiones metodológicas, éticas y estéticas, a punto tal que está a la base de la propia concepción del lenguaje y de la significación levinasiana, y que el propio Levinas utiliza para poder pensar éticamente el Infinito, la “alteridad del más allá”, o el “otro modo que ser” –más allá de las categorías ontológicas (heideggerianas) sobre el ser y la totalidad⁹. En efecto, para Levinas *toda significación* es metafórica, pues “todo significado es testimonio de una reconducción de *lo dado* a sus horizontes

⁶ Cf. *ibid.*, p. 81.

⁷ En: Edmund Husserl 1859-1959, La Haya: Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, vol. 4), 1959, p. 73.

⁸ Taminiaux, Jacques, *op.cit.*, p. 77.

⁹ Cf. Del Mastro, Cesare, *op. cit.*, p. 128.

de sentido”, que se hallan más allá de lo dado. Como dice Del Mastro sobre Levinas, “el milagroso excedente de la metáfora y de todo significado es su posibilidad de pensar más lejos que los datos de la experiencia”¹⁰. Debido al carácter profundamente metafórico del lenguaje, no hay un solo significado único o primordial, pues todo “esto” remite a un “en tanto que esto otro”. En esa germinación de un significado a partir de otro consiste el “milagroso excedente” de la metáfora y su posibilidad de “pensar más lejos que los datos de la experiencia”¹¹.

Decíamos que la aproximación de Del Mastro a la metáfora en Levinas no es la de la erudición filológica; él lo lee involucrándose en un *diálogo viviente* con Levinas, alrededor de un pensamiento inacabado que fomenta el planteamiento de nuevas preguntas en búsqueda de nuevas respuestas. Como dice Catherine Chalier en su prefacio a la obra de Levinas, “La métaphore” de 1962, que constituye uno de los textos principales que trabaja Del Mastro, él se aproxima los textos de Levinas “dejándolos aborarnos a nosotros ‘a partir de un centro que está fuera de nosotros’ y que siempre lo estará”¹². Así, Levinas, el maestro, no le impone al discípulo sus concepciones sobre la metáfora, sino que en el diálogo viviente propicia en Del Mastro continuas orientaciones, incluso cuando éste propone caminos alternativos. En efecto, Del Mastro cuestionará los “desequilibrios” que detecta en la concepción levinasiana de la metáfora, e intentará “reequilibrarlos” con el objeto de ponerlos al servicio de una concepción también renovada y enriquecida de la filosofía de la vulnerabilidad. Incluso, pues, cuando lo cuestiona y rectifica, Del Mastro también pone en marcha una fina, cuidadosa y rigurosa atención al texto de Levinas, de esa manera extrae al mismo tiempo numerosas herramientas con las cuales puede tomar distancia y corregir su concepción de la metáfora. Así, Del Mastro usa a Levinas contra el propio Levinas, pero para prolongarlo de modo viviente, del mismo modo como Levinas prolonga también las obras de Descartes, Spinoza, Kant o Husserl, al mismo tiempo que los cuestiona¹³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 130.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 20.

¹³ *Cf. ibid.*, p. 23.

Veamos en seguida, de modo apretado, cuál es contenido general de este libro notable de un precoz pensador, para luego destacar algunas de sus categorías fenomenológicas más conspicuas, y finalmente concluir con algunas recomendaciones para su futura publicación en castellano.

Si bien el libro se refiere a múltiples textos de Levinas, fundamentalmente se basa en textos extraídos de los primeros dos tomos de las obras completas de Levinas: de los *Cuadernos de cautividad y otros inéditos* publicado en el 2009, y de *Palabra y silencio y otras conferencias inéditas* publicado en el 2011. Se trata especialmente de las “Notas filosóficas diversas 1930-1960” y de “La metáfora” de 1962, respectivamente. El texto de Del Mastro se divide en tres partes diferenciadas.

En el primer capítulo (pp. 27-95), partiendo de una descripción de las metáforas ordinarias y literarias, presenta una teoría general de la metáfora, en la cual, en un movimiento contrario al de la “reducción ontológica” heideggeriana que va del “ente al ser” (o que comprende todo ente desde su ser), pretende describir el pasaje “*del ser al ente*”, es decir al ente en tanto localizado en un “aquí” que se halla “más acá” que el “ser-en-el-mundo” heideggeriano, arrojado en la apertura de un proyecto. Se trata, en suma, de la respuesta levinasiana a la ontología heideggeriana *desde la ética*. Resulta de este examen que toda metáfora se caracteriza por dos movimientos, uno que consiste en un “pasaje de una idea a otra,” un desbordamiento hacia nuevas ideas, es decir, un movimiento trascendente y ascendente hacia un “más allá” semántico de “senderos inesperados”; y el otro, simultáneo, que consiste en un movimiento hacia un “más acá” en el que se *retiene* el poder sugerente, pero concreto y sensible, de las imágenes y palabras y que “enriquece la idea sugerida”. Uno de los ejemplos mencionados es la loba como metáfora de la avaricia en la *Divina Comedia* de Dante. Al entrecruzamiento entre estos dos movimientos, en su simultaneidad y equilibrio, lo llama Del Mastro “quiasmo metafórico” tomando la expresión de Merleau-Ponty. Pero Del Mastro ya constata, en este primer capítulo, que Levinas desde su texto de 1949 “La trascendencia de las palabras” *desequilibra* el quiasmo metafórico mencionado en dos sentidos. Primero, Levinas se lamenta de que en occidente prime una interpretación del movimiento hacia el “más acá” estético, sensible y fenomenal, desde la predominancia del “campo estético de la visión”, en detrimento del “registro del sonido verbal y la trascendencia de las palabras” al cual quisiera regresar

Levinas. Aquí Levinas recusa la predominancia griega de la visión en detrimento de la palabra revelada y la oralidad hebrea. En suma, según Levinas, el ámbito del “más acá” con el cual se entrecruza el movimiento propiamente metafórico hacia el “más allá” debe interpretarse desde el registro del “sonido”, en perjuicio de otras formas sensibles de carácter plástico o visual. Y, segundo, Levinas privilegia la “relación directa”, la “presencia real” y viviente, entre las personas, la “palabra dirigida al otro” en el cara-a-cara del Decir y la Audición, en detrimento de la comunicación a través de palabras-signos o palabras imágenes. Ante esos desequilibrios al interior de las “metáforas ordinarias y literarias”, Del Mastro propone conservar ambos, “sonido visual que tiende hacia el más allá” y “visión auditiva que retorna al más aquí, abogando –al lado del lenguaje proferido cara-a-cara–, por la “materia sensible de las palabras” y de las “imágenes” como modos en los cuales el sujeto también *habla* “en relación a otro”.

En el segundo capítulo titulado “Por un equilibrio del quiasmo: articulación de las metáforas relativas y de la metáfora absoluta”¹⁴, Del Mastro constata que Levinas distingue dos tipos diferenciados de metáforas. De un lado, sitúa a las ordinarias y literarias, a las que llamará “metáforas relativas”, que quedan en general presas de la “inmanencia” y del “reenvío de unas significaciones a otras” en sentido ordinario; por ello, su movimiento de “trascender” al “más allá” es falso, y no alcanza la verdadera trascendencia. De otro lado, Levinas introduce la “metáfora absoluta”, en la que se da el paso “del ente al Otro”, por lo que sí abre a una “alteridad totalmente otra” que es la del “rostro” en tanto “rastros de la Idea del Infinito”. Ahora bien, en este capítulo Del Mastro constata que Levinas –a pesar de ciertas notas filosóficas en sentido contrario– introduce un *triple desequilibrio* en el quiasmo metafórico, en provecho del movimiento hacia el “más allá”, en tres niveles: a) en el nivel de las “metáforas relativas” privilegia el movimiento “trascendente” del desbordamiento semántico hacia el “más allá”, en detrimento del movimiento que conserva los rasgos sensoriales e imaginativos, a los que despectivamente trata de “meros residuos”; b) en el nivel de la *relación* entre las “metáforas relativas” y la “metáfora absoluta”, privilegiando a esta última en relación a las primeras que permanecen atrapadas en la inmanencia de reenvíos semánticos

¹⁴ *Ibid.*, pp. 97-143.

pertenecientes a culturas o lenguas particulares, esto es, en el registro de lo “dicho”. Sólo la “metáfora absoluta” es palabra viviente, palabra dirigida a la Alteridad totalmente Otra, es un “Decir” ajeno a todo contexto y cultura en tanto “sentido único” de una solicitud y una interpelación que exige como respuesta una responsabilidad infinita. Y, finalmente, c) en el nivel de la “metáfora absoluta”, donde el movimiento hacia el “más allá” prácticamente hace desaparecer el movimiento hacia el “más acá” sensible, pues palabras como “rostro”, “Dios”, “Infinito” carecen de correlato sensible, histórico-cultural o inmanente alguno, ya que apuntan a una dimensión, desnuda y sin-forma, que nos interpela desde un pasado inmemorial que es un orden anterior a las palabras. Finalmente Levinas desde “La significación y el sentido” de 1964 ya ni siquiera llamará al “transporte ético” “metáfora absoluta”. Prescindirá del término y lo reemplazará por el “rastros parlante y desnudo del rostro”¹⁵. La metáfora ya no será apropiada para referirse a este “otro modo que ser”, pues no está a nivel del “Decir” anterior a toda lengua; no le corresponde semejanza alguna con el orden inmanente; y porque, en su definición, no tiene cómo distinguirse propiamente de otras metáforas relativas.

Del Mastro por cierto también responde al final de este capítulo al segundo nivel del “desequilibrio” del quiasmo metafórico –entre metáforas relativas y metáfora absoluta–. Para ello toma distancia de Levinas, aunque siempre apoyándose en diversos de sus textos, para exigir el re-equilibrio y la simultaneidad de ambos tipos de metáforas, de modo tal que ética y estética, palabra y carne puedan cohabitar, y de manera tal que la “metáfora absoluta” que nos expone a la vulnerabilidad del rostro, y que describe el “pasaje del ente al Otro”, sólo pueda advenir bajo la forma de las “metáforas relativas” –concretas, sensibles e histórico culturales– del “extranjero, la viuda, el huérfano, el judío”¹⁶. Pero más allá de este re-equilibrio, también aboga Del Mastro por el equilibrio al interior de las “metáforas relativas u ordinarias” (vistas en el primer capítulo) y el equilibrio al interior de la “metáfora absoluta” (abordada renovadamente en el tercer capítulo).

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

Finalmente, el tercer capítulo –titulado “La exposición metafórica del Otro. O la vulnerabilidad del rostro en su fragilidad concreta”¹⁷– aborda propiamente la “metáfora absoluta”, reinterpretándola y restituyendo su equilibrio y simultaneidad interior en relación también a las “metáforas relativas”. Y aquí culmina el aporte novedoso de este libro notable que nace de una tesis de licenciatura. En general, Del Mastro replantea la relación en la metáfora absoluta entre el “rastros”, el “rostro”, el “cuerpo” y la “sensibilidad” y las metáforas relativas del “extranjero, la viuda, el huérfano y del judío”, y el equilibrio y simultaneidad del quiasmo metafórico entre los movimientos hacia el “más allá” y hacia el “más acá”. Esto le permite pensar nuestra exposición a la vulnerabilidad del rostro (a lo que carece de Forma, a lo In-forme) pero *tal como adviene* de modo concreto, carnal, e histórico-cultural en el rostro “del extranjero, la viuda, el huérfano y el judío”, que aparecen como “formas” del In-forme, rastros del rostro del Infinito que es el rostro. Aquí destaca la vulnerabilidad asociada a la sensibilidad, tal como el propio Levinas, como sostiene Del Mastro, presenta en su obra de 1974, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Termina el libro reiterando la necesaria simultaneidad entre el “Decir ético” y lo “dicho estético”, que le permite replantear la relación entre numerosas parejas conceptuales como cautividad-elección, sufrimiento-felicidad, humildad-grandeza, pan y palabra recibidos–pan y palabra dados, ser judío–ser hombre y, finalmente, fenomenología (por la que me parece que tiene en mente la dimensión griega estético-sensible)-judaísmo (por el que parece que remite a la dimensión ética de Israel). Además, aborda el carácter doble de las metáforas del extranjero y del judío en su doble significado del sufrimiento del pobre, el cautivo y el perseguido, por un lado; y de la felicidad del elegido, el redimido, y el llamado –a su vez– a responsabilizarse por la vida de los pobres, cautivos y perseguidos, por el otro. Pero el carácter doble de la metáfora alude a que si bien es *el Otro* el que se nos expone en la desnudez revestida de su miseria, *nosotros mismos* nos vemos expuestos al Otro respondiendo con un “Heme aquí” responsable a su interpelación.

El interés de Del Mastro por equilibrar en el proyecto de Levinas las descripciones fenomenológicas del movimiento metafórico y la exposición asimétrica al rostro del Otro, lo extrae de las “Notas filosóficas diversas de 1930-1960”

¹⁷ *Ibid.*, pp. 145-198.

y de *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, del propio Levinas. Es pues inspirándose en diversos elementos de la obra de Levinas (sus reflexiones éticas y estéticas, y su teología de la idea de Infinito) que Del Mastro puede proponer su propia filosofía de la vulnerabilidad, enriquecida por una “estética de la liberación”, una estética que también bebe de su experiencia latinoamericana y de su contacto con la “Teología de la liberación” de Gustavo Gutiérrez, con su “opción preferencial por los pobres” que está en el centro del texto bíblico. Así, su propuesta es que, incluso en la “metáfora absoluta” se puede pensar el quiasmo equilibrado de los dos movimientos, hacia el “más allá” y el “más acá”, por cuanto la interpelación del yo por el Otro adviene metafóricamente en la exposición –tanto *real*, cara-a-cara, como en la exposición literaria y plástica– a la vulnerabilidad concreta de los “extranjeros, viudas, huérfanos y judíos” como “metáforas dobles”. La metáfora entonces cumple su rol como “rastros que habla”.

La filosofía de la vulnerabilidad que propone Del Mastro se fundamenta a mi modo de ver en una descripción fenomenológica radical en la medida que la “epifanía” del rostro, como rastro del infinito, sólo puede darse en una “exposición a la fragilidad carnal e histórica de los pobres”. Esta exposición es un “darse”, pero no entendido como una “mostración teórico-cognitiva” sino *sensible*, no siendo esta sensibilidad aquella del hecho bruto empírico-factual del naturalismo ni el “gozo de sí” egoísta. La sensibilidad es, por el contrario, una dimensión transida de sentido en la que lo que se expone es al mismo tiempo estético y ético, tanto en la presencia real y el diálogo viviente con el otro, como en las imágenes de las obras de arte y las palabras de la literatura.

De modo tal que Del Mastro, sin “tematizar” qué es lo que él entiende por fenomenología en su texto, no sólo bebe de las dimensiones fenomenológicas de la obra de Levinas –fundamentalmente del énfasis que éste pone para describir la sensibilidad como vulnerabilidad, y en el uso permanente (a pesar de su teoría final sobre la trascendencia metafórica) que hace de términos extraídos de la concreción sensible, de la carne, de la imaginación y de los afectos–, sino que las profundiza y las fortalece añadiéndoles la necesidad de recurrir a metáforas relativas, plásticas y sensibles. Están pues allí los elementos fundamentales de la fenomenología husserliana cuya única misión consiste en

la descripción del campo multifacético y multidiferenciado de las experiencias humanas dotadas de sentido, cuyo estrato fundamental es el ámbito sensible y fenomenal de la *aisthesis*, siempre atravesada de un sentido que la excede y la anima desde su “presencia ausente”, y que le permite a Husserl también pensar la diferencia entre signo indicativo y signo expresivo. Entre estas categorías están, por ende, el ámbito de la conciencia encarnada y la corporeidad; el ámbito intersubjetivo en la relación encarnada con la alteridad; el ámbito intersubjetivo generativo que abre a una dimensión histórica y cultural; y el ámbito de una intencionalidad no-objetivante e inadecuada cuya dirección, en el caso de Levinas, *primero* se orienta desde la exposición del rostro del Otro en su vulnerabilidad sensible interpellando al yo, y, en un *segundo* momento se orienta a la respuesta del yo a esta interpelación y mandato, con un “Heme aquí” responsable. Cabe añadir que la génesis de esta intencionalidad “invertida” –pre-egológica y pre-objetivante– se halla en los inéditos de Husserl sobre la fenomenología de la intersubjetividad, en el marco de la fenomenología genética –pasiva e instintiva– especialmente del primer infante, donde el “primer ser humano” es el otro, a la sazón, la madre¹⁸. En las nociones de fenómeno y de intencionalidad husserlianas también se reconoce –contra lo que afirman algunos intérpretes de Levinas– el doble movimiento hacia acá de la presencia sensible y la mención hacia un “más allá” (el “*mehr Meinung*”) que es siempre excedentario respecto de toda donación sensible, por lo que no cabe hablar propiamente de una absorción de lo Otro en lo Mismo. Cabría también mencionar que en los textos de la fenomenología generativa de Husserl se hallan antecedentes importantes a la temática de la temporalidad histórica y su apertura a un pasado inmemorial. Por último, no habría que olvidar el significado no comprendido por la posteridad husserliana de la “reducción fenomenológica” y su alto significado “metafórico” como “puesta entre paréntesis” de la “tesis” ponente de la actitud natural, para poder realizar las descripciones fenomenológicas libres de las perspectivas teóricas y cognitivas de corte objetivante.

Del Mastro procede como fenomenólogo cuando cuestiona que pueda uno atenerse hasta el final, como pretende Levinas, a la abstracción radical de un rostro sin forma. Él pretende darle *forma* a este *In-forme*. Las formas concretas

¹⁸ Cf. *Hua XIV*, p. 418.

del rostro de los pobres según la tríada bíblica del “extranjero, la viuda y el huérfano” a las que acude el propio Levinas, le permiten a Del Mastro pensar la exposición sensible y cultural de la vulnerabilidad del rostro a la vez como “presencia y ausencia”, como “descenso y retirada”, de modo que a través de una forma inmanente se puede apuntar simultáneamente a la alteridad radical de la trascendencia. En otras palabras, piensa como fenomenólogo cuando afirma que “la epifanía del rostro del otro adviene metafóricamente en los rasgos vulnerables, sensibles e histórico-culturales de los pobres, que son cautivos de sus condiciones concretas”¹⁹. Así, la “desnudez” del rostro aparece desde su condición de “vestido” pero de modo vulnerable por “los harapos que caracterizan el despojo extremo de extranjeros y judíos”²⁰. En suma, “subjetividad es sensibilidad, el sujeto es de ‘carne y sangre,’ y así la subjetividad no es sino la relación no tematizable –porque no es sincrónica– de la exposición del cuerpo al otro y la interpelación por el otro a responderle”²¹.

Concluamos señalando que estamos ante un libro riguroso en su planteamiento y en su examen, que hace un uso profuso y muy sustentado de citas y textos, una reconstrucción notable de la concepción levinasiana de la metáfora para, sobre ella, levantar su propia concepción de la metáfora al servicio de una filosofía de la vulnerabilidad. No se trata de un libro de fácil lectura. Es un libro difícil, denso, cuya lectura se ve detenida por un uso profuso de citas, tanto en el cuerpo del texto como en las notas, cubriendo en muchísimos casos, hasta en la conclusión, gran parte de las páginas. El pensamiento de Levinas es difícil, por cierto, pero la propuesta de Del Mastro también lo es, a no ser que estemos pensando en un público bastante especializado en el pensamiento de Levinas. No sólo por la estructura mencionada que se explica probablemente por haber provenido de una tesis de licenciatura, y que nosotros sugerimos que Del Mastro aligere notablemente en una traducción castellana, sino también por presuponer desde el primer capítulo una serie de contextos filosóficos –del propio Levinas, y de los filósofos a los cuales replica, o con los que está en deuda– sin mayores explicaciones. El contexto

¹⁹ Del Mastro, Cesare, *op. cit.*, p. 149.

²⁰ *Ibid.*, p. 155.

²¹ *Ibid.*, p. 159.

heideggeriano de la diferencia ontológica entre ser y ente, hasta los contextos más veladamente husserlianos que refieren al ámbito de lo sensible, la corporeidad y la intersubjetividad, debieran aclararse aunque sea someramente, para que las referencias frecuentes a las categorías fenomenológicas que se usan adquirieran un sentido más preciso para el lector. Yo considero que el libro debería tener un interés para un público más amplio que el propiamente filosófico, por su alcance y la relevancia de su temática. Pero sería necesario contextualizar un poco esos aspectos pensando precisamente en la situación ibero-americana en la que deseamos tenga amplia difusión.