



Ética como Filosofía Primera

Emmanuel Lévinas

Éthique comme Philosophie première
Notas de **Jacques Rolland**
Rivages poche/Petite Bibliothèque
Paris, 1998

Traducción de **Oscar Lorca Gómez**
Programa de Magister en Filosofía
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

A Rodolfo García Toloza
In memoriam

Palabras preliminares

Quisiera, antes que nada, agradecer a la profesora Patricia Bonzi, por las correcciones y aportes esenciales a esta traducción, y a quien debemos, sea dicho de paso, el Coloquio Internacional realizado recientemente en Santiago de Chile, a diez años ya de la muerte de nuestro pensador. Asimismo, agradezco a Juan José Fuentes, amigo y compañero del oficio filosófico, por sus brillantes sugerencias, aclaraciones y discusiones en torno al pensamiento de Husserl, Heidegger y del propio Lévinas.

* * *

La traducción que aquí presentamos corresponde al texto de una conferencia dada por Lévinas en Lovaina el año 1982¹, lo cual permite situar este escrito en el último período filosófico del pensador y esto quiere decir en su período de mayor madurez y lucidez²: en este año se publica *De Dios que viene a la idea*, entre otros

Notas a Palabras Preliminares

¹ De aquí en adelante nos referiremos al texto por la sigla EPP.

² Para Jacques Rolland, autor del prefacio y de las notas a la edición francesa del texto de la conferencia (introducción que se extiende desde la página 11 a la 63 en la publicación francesa y a quien estas palabras deben mucho), distingue en este prefacio cuatro períodos dentro del pensamiento de Lévinas; el primero se inicia con el ensayo de 1935 *De l'évasion* y se prolonga hasta los escritos de post-guerra, *De la existencia al existente*, *El tiempo y el Otro*. El segundo se cierra con *Totalidad e Infinito* (1961) y otros escritos menores. Un tercer período caracterizado por retomar los planteos no zanjados hasta aquí en la

ensayos, ocho años después de *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, su obra si no primera, segunda en importancia y con la que el presente escrito comparte su difícil lenguaje en la tentativa de escapar a la estructura clásica de la proposición: sujeto-cópula-predicado, estructura de la que la filosofía no puede zafarse desde los griegos, estructura que conforma el pensamiento, el que fue, desde sus inicios, "tematizante". Esta dificultad del lenguaje no podría estar ausente en esta traducción, la que peca, por decirlo así, de una literalidad a veces insoportable, precisamente por tratar de no violentar la letra y respetar la sintaxis que creemos difícil, incluso, para un lector francés. Así, entonces, lo que hemos tratado de hacer en esta suerte de preámbulo es equilibrar esta situación no a través de un comentario exhaustivo, sino que, refiriéndonos a ciertos puntos claves del escrito y sumando algunas notas, ayudar a una lectura que, por sobre todo, dé cuenta de un hecho innegable, a saber, que en el pensamiento de Lévinas surge un cuestionamiento filosófico inédito, cuestionamiento por el que vuelve a nacer el pensamiento a la radicalidad que le es propia.

El título mismo de la conferencia no deja de sugerir que, por lo pronto, se hablará de una inversión de los papeles jugados por dos de las disciplinas fundacionales en el ámbito del pensamiento occidental: el tránsito de la *ethica ancilla philosophiae* a la *philosophia ancilla ethicae*, y siendo esto válido hasta cierto punto, en el fondo, lo que se tiene ya de suyo en vistas es *lo otro* de la filosofía, que, parafraseando al propio Lévinas, no es ya el amor a la sabiduría, que terminó siendo o fue siempre un querer el saber, sino que, más allá de la sabiduría del conocer, una sabiduría del amor o sabiduría en forma de amor.

El texto, en efecto, comienza constatando que el fundamento del pensamiento —de la filosofía u ontología— es la correlación conocimiento-ser, pero, con dicha constatación, se pregunta, implícitamente, si es acaso esta correlación la única forma del pensamiento o si no corresponde, más bien, a una particular experiencia de éste, la griega. Para Lévinas, esta correlación, que rige desde Parménides, recién llega a ser pensada en un resultado ulterior de tal experiencia, esto es, en Husserl y la intencionalidad. Para Husserl la intencionalidad no es una mediación entre sujeto y objeto, postulación *ad hoc* a un psicologismo, sino que, en cuanto conciencia-de, es la relación con el objeto en tanto tal, es decir, que la relación con el objeto es, precisamente, la propia conciencia; queda, sin embargo, sin aclarar qué sea el objeto en esta relación. Aquí Lévinas considera que todo objeto de la conciencia intencional es objeto teórico: Husserl no se habría separado de Brentano, para quien todo lo que puede ser juzgado, deseado, temido, etc., lo es en la medida de su representación, donde "representación" viene a decir "objeto teórico". "Objeto teórico" y "conciencia (-de)" significan, en el fondo, objeto de conocimiento y conocimiento del objeto, en una

etapa anterior y que ocasionan la escritura de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974); por último, una etapa que se inicia a fines de los 70 y que tiene como referente *De dios que viene a la idea*. Por otra parte, en una reseña a la traducción alemana de *La huella del Otro* —aparecida en www.um.edu.ar/um/resenia/ fecha de acceso: junio del 2004—, en particular al estudio introductorio del traductor (Wolfgang N. Krewani) podemos leer lo siguiente: «Lévinas distinguió explícitamente dos fases en su filosofía, que llama "pre-crítica" y "crítica" respectivamente, que descansan en lo que es, según él, el lugar de la "primera" experiencia del "Otro": la 1ª fase, representada por "Totalidad e Infinito", afirma al Otro, pero en el camino "más allá" de la fenomenología. En la 2ª fase, en cambio, que comienza a fines de la década de los años 50 y se muestra claramente en trabajos incluidos en este volumen, sobre todo "La ruina de la representación", "Intencionalidad y metafísica" e "Intencionalidad y sensación", se trata de buscar al Otro no en un más allá de la conciencia, sino en un "más acá": Lévinas regresa a Husserl para apurar los análisis husserlianos del tiempo interno de la conciencia y de la sensación. Lévinas lleva a cabo un giro (S. Strasser, en "Jenseits von Sein und Zeit", habla de la "Kehre" en el pensamiento de Lévinas) de una "metafísica de lo trascendente" a una "metafísica de lo trascendental"». Ver también al respecto la introducción de Félix Duque a *El Tiempo y el Otro*.

palabra, “saber”, “teoría”³. Si la fenomenología es el resultado de la filosofía y su historia, la filosofía no puede sino considerarse como puro saber, un modo de relacionarse con el objeto por el que se asienta la verdad de que el «ser, como lo *otro* del pensamiento, se hace *lo propio del pensamiento-saber*» (EPP, p. 68) hasta la completa fusión en una mismidad, donde nada «podría permanecer ahí *otro*». (EPP, p. 71)⁴. Lévinas, específicamente en *Totalidad e Infinito*⁵, había ya criticado el hecho de que la ontología, al conocer a los entes a la luz del ser, los priva de su alteridad. Ontología sería, en este pensamiento, inteligencia del ser que sostiene el predominio del Mismo sobre lo Otro y la reducción de éste a aquél, imperialismo o “monopolio” del Mismo aún más visible en la fenomenología. En efecto, al llevar ante sí o *presentarse*, en el horizonte del ser, lo que le hace frente —de manera de llenar su intención o miras— el *Gegenstand* es, antes que nada, una satisfacción para la conciencia intencional, la que se lo apropia y domina en la re-presentación, precisamente en

³ Recurrimos a Rolland en una de sus citas a los textos tempranos de Lévinas (recogidos en *Situations I*, 1939) y que nos ayuda a interiorizarnos respecto de los cambios de matices que experimenta el pensamiento lévinasiano. “Aquel objeto con el que la conciencia (intencional) *se relaciona* está lejos de ser solamente el objeto teórico [...] él es también objeto de amor, de odio, de temor, de deseo y así se sigue. Pero lo que es necesario comprender bien, [...], es que este objeto de amor (o de odio, o de temor, etc.) no es un objeto teórico rodeado, de alguna manera, por el halo de un sentimiento “puramente subjetivo” de amor. Debo citar — dice Rolland— [...] exactamente: «lo propio del objeto amado consiste precisamente en estar dado en una intención de amor, intención irreductible a la representación puramente teórica»” (EPP, p. 27).

⁴ Pensemos en el fragmento III parmenídeo o, más enfáticamente, en el fragmento VIII, 34 y ss.:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν,
εὐρησεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἢ γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, εἰπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι.

«Le même est penser et au regard de quoi éclôt une pensée.

Car à part de l'être, qui est le lieu de sa révélation,

point ne trouveras le penser; rien n'était en effet ni n'est ni ne sera

d'autre que l'être et à lui latéral, puisque le partage qui est sien

l'a lié au statut d'une intégrité au repos.»

[trad. Jean Beaufret, in: *Parménide/Le poème*, Michel Chandeigne, Paris, 1982, p. 17. Ver revista *Philosophie*, números 69 y 70 de *Les éditions de minuit*. Cursivas nuestras]. Siguiendo esta traducción de uno de los exegetas de Heidegger, podemos ver que en absoluto se encontrará un pensamiento de la alteridad: “nada, en efecto, era, es ni será otro que el ser” porque todo pensamiento es *de* el ser — en el sentido objetivo y subjetivo de este genitivo.

⁵ *Totalidad e Infinito* pp. 64-70: «La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización [...] no son una relación de paz con lo Otro, sino supresión o posesión del Otro [...] “Yo pienso” se convierte en “yo puedo” [...], en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia».

vistas a esa satisfacción⁶. La sujeción del objeto a la presencia, esto es, al ser, viene a decir conocimiento y dominio de la alteridad⁷.

Tras esta constatación, Lévinas se cuestiona el carácter de único, la unicidad, que este modo de pensamiento detenta, tal es, creemos, el sentido de la frase con que se abre el segundo párrafo «si el pensamiento entendido como saber, desde la ontología de la filosofía primera, agota las posibilidades de la significancia del pensamiento» (EPP, p. 77). Ahora bien, anterior a la tematización que constituye la filosofía que nos es transmitida, la filosofía entendida como saber y constituida como tal a través de la conciencia (-de), se hallaría, en un más allá o en un más acá de esta conciencia (-de), una conciencia no intencional que «se ejerce, si se puede decir [así], a sus espaldas, como saber que se ejerce como un saber no objetivante» (EPP, p. 80), ofreciendo la posibilidad de un *modo otro de pensar*. Esta conciencia no intencional, o “no-conciencia” simplemente — como la llama Rolland —, requiere ser meditada a partir de la esencia de la conciencia-de, esto es, de manera exclusiva en lo que respecta a su objeto, vale decir, sólo a partir de su *concientización*⁸, i.e., de su puro acto, sin objeto, *factum* al que Lévinas llega a través de una profundización del pensamiento husserliano de la reducción trascendental. En efecto, si «La reducción trascendental, que suspende toda otra independencia en el mundo que la de la conciencia misma, hace reencontrar el mundo como *noema* y lleva —o debería llevar— a la plena conciencia de sí que se afirma como ser absoluto, que se confirma como un *yo* que se identifica a través de todas las “diferencias”, señor de sí mismo como del universo y capaz de aclarar todos los rincones oscuros donde su señorío fuese contrariado»⁹ (EPP, p. 79), a los ojos de Lévinas sería necesario entrever primero una otra ‘reducción’, que no remonta desde las cosas a la conciencia (-de), sino desde la conciencia (-de) a una “conciencia” pre-intencional —tal vez ésta la propia conciencia—, la cual no domina ni demanda, conciencia pura de todo (-de)...

Pero ¿qué acontece en esta “conciencia”, lecho o nivel originario¹⁰, que no tiene la forma de la intencionalidad y que es previa a ésta? (Cf. EPP, p. 82-83). Responder a esto demanda contrastar este lecho pre-intencional de la conciencia con su par intencional. La conciencia (-de) se asegura a sí misma de manera doble: por un lado, en el objeto, y, por otro, como esfera de la certeza absoluta, en el orden de la reducción, pero en ambos casos hay que observar el *aseguramiento* co-esencial a la intencionalidad, aseguramiento que no se encontraría en la conciencia pre-reflexiva; al

⁶ Creemos que en este punto, a su modo, los pensamientos de Nietzsche y Lévinas se tocan en su crítica al pensamiento representacional. Recordemos aquí lo que Rolland llama el ejemplo de la posada española en la que «como se sabe, uno sólo encuentra lo que aporta — en la ocurrencia, su propia investigación, su propio cuestionamiento.» (EPP p. 55-56). Y Nietzsche (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid, 1994, p. 28) coincide: «Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento».

⁷ El papel que juega la presencia en la re-presentación lía directamente a toda la problemática con la cuestión del tiempo. De aquí que haya en Lévinas un esfuerzo concomitante en volver a pensar el tiempo y a su comprensión tradicional a partir del presente *Vid Infra*, nota 10.

⁸ «*Conscientisation*» término empleado por Rolland en su prólogo, (EPP p. 33).

⁹ Ver, por ejemplo, § 8 de las *Meditaciones cartesianas*.

¹⁰ Este punto es calificado por Rolland (EPP, p. 33-36) como de capital importancia por cuanto marcaría la total originalidad de Lévinas en el movimiento fenomenológico y, al par, sería el gozne por el que gira todo el pensamiento fenomenológico tardío de Lévinas «Debe quedar claro, sin embargo, que un tal lecho originariamente no-intencional no ha sido considerado por Husserl y me parece que este lecho *contradice* las tesis fundamentales de su fenomenología, al punto que uno puede preguntarse si, en el seno de ésta, una tal “inintencionalidad” o cualquier otra sería susceptible de tener sentido [...] Sin embargo, es necesario [...] decir que es sobre (la postulación de) esta no-intencionalidad que Lévinas asienta su propia reflexión fenomenológica tardía ».

carecer de éste, la conciencia pre-reflexiva no se reafirma ni en el campo objetual ni en la autocerteza, evadiendo inicialmente así la forma del saber, lo que significa separarse de la presencia, escape del pensamiento de la correlación, y como tal, pensamiento sin más, ofreciéndose, a su vez, una ocasión de pensar al tiempo sin representarlo. Este pensar al tiempo “sin violencia”, quiere decir pensarlo no ya como flujo sino en su temporalización, en su diacronía o, como se llama en este escrito, duración¹¹.

¹¹ Diacronía, duración. Tema que se inicia desde los estudios tempranos de Lévinas en torno a la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, donde Husserl distingue dos intencionalidades: una transversal, horizontal u objetivante y otra longitudinal o transitiva, distinción que origina, a su vez, dos temporalidades distintas: un tiempo sincrónico y un tiempo que Lévinas llama diacrónico. Esta problemática, *per se* compleja, que se anuda con el tópico de la sensación («Lévinas aprecia el que Husserl haya recalcado [el hecho] de que las Ideas que trascienden la conciencia no puedan absolverse de su génesis en la conciencia inmanente del tiempo, que es el tiempo de la conciencia o *el sentir mismo de la sensación*» *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*. Bernard Forthome. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1979, p. 37. Cursiva nuestra), puede considerársela según 3 hitos del pensamiento de Lévinas: *El tiempo y el Otro* — junto a *De la existencia al existente y La realidad y su sombra*—, *Totalidad e Infinito* y, por último, *De otro modo que ser*.

En el primer período, Lévinas determinaría 3 formas distintas del tiempo: el del *Hay*, el de la hipóstasis y el tiempo auténtico. El tiempo del ser sin ente, del ser al margen de la conciencia subjetiva, el que identifica al ente como tal, es duración monótona, homogénea, transcurso donde no se pueden diferenciar los instantes ni distintas dimensiones temporales, duración en la que no se da ninguna conciencia que identifique lo que en ella dura (eternidad). En este tiempo abstracto surge el tiempo de la hipóstasis: el tiempo del *Hay* es temporalizado por el sujeto en el acontecimiento por el cual la conciencia se pone a sí misma como un ser determinado (proceso de hipóstasis u obra de identidad). Aquí se introduce en la eternidad un presente en el cual algo puede comenzar consigo mismo y su historia; es el tiempo segregado por la conciencia que constituye su propia identidad, el yo, o, en otras palabras, es un presente que parte de sí y vuelve a sí, transcurso que, a través de la representación, una y otra vez retorna a sí como movimiento autoconstitutivo de la conciencia (concepción husserliana del tiempo como constitutivo del sujeto). El tiempo auténtico, al contrario del tiempo de la hipóstasis, es un acontecimiento intersubjetivo, en el que se rompe el presente que vuelve a sí cuando el rostro del otro hombre me sale al encuentro y me interpela; tiempo cuyo sentido es el futuro auténtico, futuro no ya entendido como proyección anticipadora que dispensa sentido al tiempo (Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre).

En la segunda etapa se hablará del tiempo auténtico como discontinuo e infinito gracias a un análisis fenomenológico exhaustivo de la relación tiempo-fecundidad. Por su fecundidad, el sujeto hace posible el acontecimiento de un futuro, el del hijo, un futuro que arriba al mundo siendo un futuro otro que la posibilidad del sujeto, por tanto, futuro ajeno a toda anticipación y proyección estática de un presente del sujeto. Esta temporalidad resultante es discontinua, es un nuevo comienzo, un futuro auténtico. Mas, por otro lado, hay una continuidad en el sentido de que el hijo comienza con algo nuevo temporalizándose desde las posibilidades que hereda, la temporalidad de los padres pervive, entonces, a través de la temporalidad del hijo: el tiempo, por tanto, acontece como sucesión de generaciones, como continuidad a través de rupturas, y, en esta cadena de padre-hijo, generación de tiempo que genera tiempo, el tiempo es infinito.

En la tercera “navegación” Lévinas hablará de dos temporalidades: la temporalidad extático-sincrónica de la conciencia y la diacronía. El tiempo sincrónico es el tiempo en el cual la conciencia, rememorando y presentificando las distintas fases temporales del fenómeno, reúne a éstas en el presente de la representación; el fenómeno reducido a la representación acontece en una designación que Lévinas llama lo Dicho, es decir, la sincronía es propiamente el tiempo de la constitución de lo Dicho y, además, el tiempo de la autoconstitución de la conciencia. Brevemente: obra de la sincronía es lo Dicho, a través del cual el fenómeno es reducido a un tema articulado por la conciencia.

Por diacronía —término tomado desde Saussure— Lévinas mienta dos significaciones complementarias. En la primera, la diacronía se opone a la sincronía: no es el tiempo de lo Dicho sino tiempo del Decir, tiempo que se temporaliza cuando las temporalidades del yo y del otro se encuentran pero sin fusionarse en una representación. En este encuentro, el Decir del otro no puede ser proyectado ni representado por la conciencia tematizadora; al exponerse en su Decir, el otro expone su tiempo y el encuentro de éste con mi temporalidad se temporaliza como tiempo diacrónico, tiempo del ser-uno-con-el-otro, tiempo en cuya

En este punto la investigación requiere apartarse del lenguaje de la tematización, lenguaje teórico y neutro. Se produce, entonces, un giro hacia el lenguaje ético¹² y “mala conciencia”, “timidez”, “reserva”, son palabras de las que Lévinas se sirve para aproximarse¹³, sin violencia, a lo que acontece en la conciencia no-intencional: «En su no-intencionalidad, más acá de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación, se inquieta ante lo que el retorno a sí de la identificación puede comportar de insistencia. Mala conciencia o timidez; sin culpabilidad, pero acusada; y responsable de su presencia misma. Reserva del no-investido, del no-justificado, del “extranjero en la tierra” según la expresión del salmista, del sin patria o del “sin domicilio” que no osa entrar. » (EPP, p. 87-88).

Con estas palabras Lévinas intenta repensar lo que mentamos por ética, por lo ético o, para ser más exacto, aquello que permite establecer una relación o vínculo —dejando a un lado todo el sentido psicológico del término, y atendiendo a su etimología y a la reformulación de sentido que puede alcanzar desde este pensamiento— que con justeza pueda ser precisamente llamado ético y que en modo alguno se trata de la promulgación de reglas o leyes que decreten la manera en que el hombre debiera

base está la responsabilidad para con el otro como respuesta ante su vulnerabilidad. Esta temporalidad es discontinua e implica lo que Lévinas llamó el futuro auténtico, pues cada Decir asignante de responsabilidad para con el prójimo hace nacer un instante que no puede ser anticipado extáticamente ni, menos aún, representado.

En su segunda significación, la diacronía es el tiempo *en* el que transcurre el encuentro con el otro, el ser-uno-con-el-otro, como tiempo diacrónico; aquí se mienta el tiempo *en* el que acontece tanto el encuentro con el otro como también la temporalidad sincrónica de la conciencia. La diacronía pasa como la síntesis pasiva del envejecimiento, esto es, ella significa el pasar del tiempo en el que el sujeto padece su irse-poniendo-viejo. Este tiempo “se pasa”: es una dispersión de tiempo que no se deja reunir en un presente sincrónico, pura pérdida de tiempo, sin retorno. No obstante, la infinidad del tiempo —dada por la fecundidad— permite que el envejecimiento no sea un transcurrir vacío de significación. En efecto, puesto que la diacronía se pasa y con ella el yo, es este yo el que genera al hijo cuya temporalidad se inserta en la diacronía y la prolonga, posibilitando que la diacronía sea un tiempo que sigue pasando para alguien, un tiempo en el cual una y otra vez un hombre puede responder responsablemente al llamado de otro hombre. Dicho de otro modo, la fecundidad hace posible una nueva humanidad: la del hombre humano que asume el sentido “trágico” de su responsabilidad para con su hermano, un hombre nuevo, es decir, uno que puede volver a comenzar, que puede renovar la historia pues tiene la posibilidad de temporalizar el transcurso de la diacronía como un nuevo tiempo, que Lévinas llama mesiánico. Ver al respecto nota xlii (notas de Rolland a EPP) y los siguientes trabajos: *Sincronía, Diacronía y Tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Lévinas*, de Angel E. Garrido-Maturano. Revista de Filosofía, Universidad de Chile vol. LIX, año 2003, pp. 47-57. *Judaísmo iconoclasta. Lévinas y el tiempo de la palabra*, de Antonio Pérez. Revista Areté, vol. XIV, n° 1, 2002, pp. 103-128. *Del tiempo finito al tiempo infinito*, de P. Peñalver Gómez. Revista Anthropos, n° 176, 1998, pp. 54-59.

¹² «El lenguaje ético, al cual la fenomenología recurre para marcar su propia interrupción, no procede de la intervención ética calcada sobre las descripciones. Es el propio sentido de la aproximación quien suspende el saber. Ningún otro lenguaje distinto del ético está en condiciones de equilibrar la paradoja en la que entra la descripción fenomenológica, que, partiendo del develamiento del prójimo y de su aparecer, lo lee en su huella que lo ordena como rostro según una diacronía no-sincronizable dentro de la representación. Una descripción que en el punto de partida no conoce más que *ser* y *más allá del ser* se convierte en lenguaje ético. » *De otro modo que ser*, p. 158, nota 35.

¹³ «La proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una *razón pre-original* que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente porque mi responsabilidad para con el otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación [...] trascendencia anterior a la certeza y a la incertidumbre, las cuales sólo surgen dentro del saber.» *De otro modo que ser*, p. 247. Proximidad, agregamos nosotros, que es la relación con el Infinito, la alteridad inasible.

comportarse, sino, antes bien, determinar, como expresa Rolland, la esencia de la relación ética en general: «Lévinas no hace derivar a la ética desde la significación griega de *ethos* (estancia, lugar de habitación, región abierta donde el hombre habita) sino a partir de la *diferencia* que estructura originariamente lo humano – y la humanidad.» (EPP, p. 42)¹⁴. Esta *Différence*,¹⁵ como ya se habrá divisado, es la que se nombra por el par mismidad-alteridad, Mismo-Otro, pues «El Mismo y el Otro no podrían entrar en un conocimiento que los abarcara [...] la conjunción entre el Mismo y el Otro [...], es el recibimiento *de frente y de cara* del Otro por mí [...] Aún cuando me encuentre unido a lo Otro por la conjunción "y", el Otro continúa haciéndome frente» (*Totalidad e Infinito*, p. 103-104). Por el Otro que se revela en su rostro, por su manifestación, hay un cuestionamiento de mi espontaneidad frente a él, cuestionamiento de su irreductibilidad a mi Yo, a mi mismidad, a mis posesiones¹⁶ y soy «un sujeto que es capaz de sentir vergüenza por la arbitrariedad de su libertad»¹⁷.

Por la irrupción del Otro, entonces, es posible explicar este giro del lenguaje en el hilado del escrito, anudar esto con el significado de la ética en el pensamiento lévinasiano y, a su vez, aproximarnos a la problemática de esta conciencia no-intencional, o dicho brevemente: una experiencia con la alteridad, es decir, una

¹⁴ Heidegger, se sabe, rescata en su *Carta sobre el humanismo* la significación griega de *ethos*, sin embargo, cabe la pregunta de si se agota en esta significación o no se tratará, más bien, de una seña, de un hito de un camino que se tuerce y que, por tanto, se abre a otros horizontes de posibles significaciones. En su obra *Los caminos de Heidegger*, Gadamer toca la relación de Heidegger con la ética y al respecto expone las tesis más bien “heréticas” de Werner Marx (*Gibt es auf Erde ein Mass?*, Hamburgo, 1983) donde el autor expone el que *mi-muerte*, su horror, es lo que me abre al otro en la esperanza de recibir ayuda; en esta experiencia de la indefensión total se llega a experimentar la proximidad de los otros y, en esta medida, el amor, la compasión y el reconocimiento son más profundamente sentidos.

¹⁵ Como sabemos, el problema mayor de la modernidad es el de la relación sujeto-objeto, hallar una “mediación” entre ellos, o, aún más, superar el contraste entre ambos (sujeto-objeto, conciencia-ser, conciencia-mundo, etc.). Como solución se plantea un giro en el que se redefine al sujeto, no ya como oposición al objeto, sino como aquello que está a la base de esta relación y que conforma su unidad, es decir, un acontecimiento reflexivo que se escinde en sujeto y objeto. En el caso de la hermenéutica «es apropiación e interpretación [...] este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas» (Verdad y Método p. 555, cursivas nuestras). Lévinas también parte de una dualidad, pero se dirige en otra dirección que la hermenéutica. Ésta, en efecto, con el ‘pensamiento circular’ critica la dualidad y trata de retrotraerla a la unidad de un acontecimiento más originario. Lévinas, en tanto, no critica el dualismo sino la incapacidad de seguir pensándolo y, por ello, no busca un puente entre los opuestos: su crítica no es al pensamiento del *dualismo* sino contra el *pensamiento* del dualismo. Lévinas, por tanto, no renuncia a una dualidad ‘originaria’ pues solo así es posible pensar al Otro. Notemos, por último, que según el pensamiento de Lévinas, el círculo hermenéutico se cierra sobre sí y queda, por ello, preso en lo Mismo.

¹⁶ «el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por MÍ, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber» *Totalidad e Infinito*, p. 67. Para Rolland, en efecto, y siguiendo en esto a Derrida, la ética se resistiría a ser tratada *como* filosofía primera, aún cuando este vocablo ayuda a pensar en su anterioridad frente a la ontología, queda aún ligada a ésta última al modo de una disciplina del comienzo «mientras que Derrida (1963) lo ha mostrado de modo suficiente, ésta [la ética] no es ni ontología ni filosofía primera» (EPP, p. 44-45). Cf., además, Guillot en su introducción a *Totalidad e Infinito*, p. 22.

¹⁷ Guillot en la misma introducción, p. 27. Es preciso señalar que la libertad, actitud de acogida para con el Otro, en modo alguno significa una anulación de la libertad entendida como posición y afirmación del Yo; no se trata de un sometimiento ante el Otro como si este fuese mi amo, al modo en que Hegel habla del amo y del esclavo, antes bien, es la suspensión de la consideración del Yo como soberano y definitivo, como principio de todo pensamiento y acto, suspensión donde «la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta» y culpable; mas, esta culpabilidad se vuelve la antesala de la justicia, porque la libertad «en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad». *Totalidad e Infinito*, p. 107 y 217 respectivamente. Véase, por ejemplo, la posición de Aristóteles al respecto *Metafísica* 982 b 25 «llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro».

experiencia donde el Otro no se constituye por el Mismo (Yo, conciencia intencional o “buena conciencia”), da cuenta de un registro de la conciencia distinto de aquel objetivante, necesitándose, por tanto, no ya una fenomenología de la presencia para su descripción sino una de ausencia, donde el lenguaje ético es *par excellence* fundante, decir no de lo no-dicho sino decir-del-Otro. Ahora bien, lo que acontece en la conciencia no-intencional, «aún cuando el texto mismo no lo diga explícitamente»¹⁸, no se halla en ella sino que le adviene desde fuera, por el Otro. Gracias a éste se constituye este lecho profundo de lo humano, génesis —en el decir de Rolland— de la ipseidad y unidad del Yo, lecho desde el que puede acontecer una proximidad hacia el Otro; proximidad o “relación” que se deja nombrar por la palabra *temor*, «Temor que me viene del rostro del Otro» (EPP, p. 94).

Le visage, el rostro, palabra clave en el pensamiento de Lévinas. El rostro es la expresión del encuentro con el Otro, es su manifestación sin intermediarios, cara-a-cara; el Otro habla en su rostro y esto en un lenguaje anterior a las palabras¹⁹, inaudible, inaudito. Expresión desnuda de la vulnerabilidad del Otro, epifanía —revelación o aparición desde un *arriba*, señal incontestable de la asimetría radical en que se funda la relación ética, donde el Otro está por sobre mí, donde el Otro es un Usted— que sorprende, sobrecoge y llama a la responsabilidad, porque el Otro es la viuda, el huérfano, el extranjero, el despojado, en quienes la desnudez del rostro «se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez [...] Esta mirada que suplica y exige [...] es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indignancia. Reconocer a otro es reconocer un hambre.»²⁰ y a cuya interpelación no tengo otra respuesta que *me voici*, “*Heme aquí*”, respuesta de mi infinita responsabilidad para con el otro hombre, respuesta donde el yo depone su soberbia de yo y su egoísmo.

En este escrito — y siguiendo en esto a Rolland— la vulnerabilidad es interpretada como mortalidad, la que califica al temor que, de «temor por Otro» en general (EPP, p. 93), se torna en «temor por la muerte del otro hombre» (EPP, p. 102) y, más allá, «Temor por todo lo que mi existir —a pesar de su inocencia intencional y conciente— pueda realizar de violencia» (EPP, p. 94), temor que despierta el cuestionamiento por el derecho a ser, cuestionamiento que se eleva desde la “mala conciencia” y que terminará, en las últimas líneas de la conferencia, siendo una pregunta por la justificación del ser. Ahora bien, es el temor por la muerte del otro hombre el que llama a la responsabilidad²¹, responsabilidad que «es anterior a mi

¹⁸ Cf. Rolland EPP p. 45-46.

¹⁹ El rostro (se) expresa, es donación primera de significación: «Este “algo” que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el otro [...] Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente por que “revela” lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro.» *Totalidad e Infinito*, p. 220.

²⁰ *Totalidad e Infinito*, p. 98.

²¹ La responsabilidad es tema fundamental de la meditación llevada a cabo en *De otro modo que ser*. El propio Lévinas dice de su obra: «En ese libro hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de la base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mi, como rostro.» *Ética e Infinito* p. 89. Y más adelante (p. 95-96) «Mi responsabilidad es intransferible [...] Se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente es su responsabilidad para con el otro [...] Esa carga es una suprema dignidad del único Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable [...] Tal es mi identidad de sujeto». Lo que en *De Otro modo que ser* (p.

libertad en un pasado inmemorial²² —no representable, en un pasado que no fue jamás presente— más antiguo que toda conciencia de... » (EPP, p. 98) y que no se separa de la pasividad, una pasividad más pasiva que toda pasividad²³, pasividad por la que el sujeto es *sujeto asignado* a la responsabilidad; reparemos en la necesidad de la voz pasiva para referirse a esta asignación al sujeto, responsabilidad irrepresentable, que no puede remacharse al presente²⁴.

Así, entonces, este sujeto asignado a la responsabilidad, constituido por ella²⁵ escapa al campo de lo real y, por tanto, no puede ser comprendido como ente; en este sentido, no es, ni se haya, tampoco, en el orden empírico o fenomenal, pero no por ello reside en un registro noumenal al modo kantiano «es preciso, ante todo, pensarlo como un trascendental —para al punto afinar este pensamiento y hablar de un *cuasi-trascendental*»²⁶, fórmula que da cuenta de la anarquía y anacronía, de lo pre-original e inmemorial que connotan al sujeto, al yo [*moi*], lo que en *De otro modo que ser* Lévinas llama su nacimiento latente²⁷.

El Yo [*Moi*], el *je*²⁸, el origen del mundo en la cadena de significaciones, el Yo de la psicología y sociología reducido a tematización, a *metría*, el Yo objeto de

177) se afirma como sigue «Una responsabilidad que es anterior a todo compromiso libre, el sí mismo, al margen de todas las figuras del ser, sería la responsabilidad para con la libertad de los otros».

²² El ‘pasado inmemorial’, tópico de difícil comprensión que en un análisis exhaustivo remonta hasta la temporalidad en Husserl (ver nota xi); por lo pronto, este pasado inmemorial refiere al hecho de que mi responsabilidad para con el otro es anterior a una elección hecha por mi libertad «El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato [...] Ese otro me reclamaba antes de que yo venga. Retraso irrecuperable» pero también apunta, creemos, a que en el acercamiento hacia el prójimo «soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso» o como lo expresa Lévinas, recurriendo a una cita bíblica, «He abierto... él había desaparecido» (Cant 4, 6). Sea como fuere, el tema es, como el propio Lévinas refiere en la nota 20 de la p. 148 de *De otro modo que ser*, englobante de su pensamiento: «El prójimo me concierne al margen de todo *a priori*; pero quizá *antes de todo a priori*, de modo más antiguo que el *a priori*; se trata de una noción que el conjunto de nuestras investigaciones pretenden hacer valer para alcanzar el concepto de una pasividad absoluta». *De otro modo que ser*, pp. 148-151.

²³ Pasividad que en extremo es exposición al Otro, exposición al “ultraje”, un despojamiento hasta la médula, «El *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea [...] Pasividad de exposición en respuesta a una asignación que me identifica como el único, no reconduciéndome a mí mismo, sino despojándome de toda quiddidad idéntica [...] exposición en respuesta a..., estar en cuestión antes de cualquier interrogación [...] sin vestido y sin coraza para protegerse» *De otro modo que ser*, p. 102.

²⁴ Cf. Rolland, EPP, p. 51.

²⁵ La proximidad hacia al otro va *in crescendo*, desde la exposición, la vulnerabilidad, hasta la sustitución obsesiva por el prójimo, la proximidad más plena: «Dar, ser-para-el-otro [...] es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno». Aquí operaría un giro hacia una nueva subjetividad: el paso del Yo (sujeto en general) al ser-para-otro, sin MÍ, sujeto constituido a partir de la responsabilidad para con el prójimo, subjetividad investida por el Otro y, al mismo tiempo, traumatizada por Él. *De otro modo que ser* p.111.

²⁶ Rolland, EPP, p. 52.

²⁷ «La significación en tanto que proximidad es [...] el nacimiento latente del sujeto. Nacimiento latente porque precisamente está más acá del origen, más acá de la iniciativa, más acá de un presente designable y asumible, aún cuando fuese por la memoria; nacimiento anacrónico, anterior a su propio presente, no-comienzo, anarquía» *De otro modo que ser*, p. 214.

²⁸ Ver notas xlv y xlv de Rolland a EPP. Al respecto en su prólogo éste señala: «De uno al otro, del *moi* al *Moi*, el camino pasa por el hecho de que la humanidad no puede pensarse a partir de dos sino, solamente, de tres —porque siempre hay un tercero al lado del Otro como *De otro modo que ser*, retomando ciertos análisis de *Totalidad e Infinito*, lo ha meticulosamente establecido [...] Aquí, toda consideración sobre el tercero ha desaparecido y, en consecuencia, toda posibilidad de “deducción” del *Moi* a partir del *moi* —o de mí [*ou de moi*]— del sujeto. Queda, sin embargo, [...] esta extraña dualidad —¿o duplicidad?— del hombre que, para referirse a él demasiado libremente con Nietzsche, según el

prescripciones y prohibiciones de una moral —la “buena conciencia”— es para Lévinas, como para Pascal, detestable. Y lo es en cuanto es injusto, en cuanto no tiene ninguna consideración por la cuestión de su justicia, cuestión que, a fin de cuentas, es la pregunta por su justificación, por su derecho a ser. Mas, este “defecto” del Yo es parte de su propia ontología, que se caracteriza por el egoísmo, cuya esencia no sería el carácter extático del que habla Heidegger en *Sein und Zeit*, sino que remontaría a la perseverancia en el ser spinoziana, al *conatus essendi*, y que, justamente, se extiende hasta el análisis de la *existencia*, hasta el análisis del ente que en su ser le va este ser mismo, ente que persevera en *su* existencia en vistas de *su* existencia más auténtica o propia, el ente que es libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos y que se angustia por ello (SZ, p. 188), análisis que saca al sujeto de su solipsismo y lo arroja al mundo, pero para que se halle en éste *como* si fuese su casa, y esto desde una nostalgia del arraigo perdido, como el retorno de Ulises a la patria: complacencia en lo Mismo e indiferencia ante el Otro, retorno al Yo. El Dasein, que está abierto al ser, está cerrado en *su* muerte; puede morir para sí, para la pre-comprensión del ser que él encarna, pero es incapaz de sentir temor por los otros, incapaz del ágape, del amor sin Eros que para Lévinas es lo que determina al hombre humano y cuyo acto más pleno es la sustitución del otro, morir por la viuda el huérfano o el extranjero... morir por Otro.

Oscar Lorca Gómez

aforismo 57 [...] de *Humano, demasiado humano*, no es, en su identidad misma, *individuum* sino *dividuum* » (EPP, p. 54). Para el tercero, ver, por lo pronto, en *Totalidad e Infinito El Otro y los otros* en el apartado *Rostro y ética* y en *De otro modo que ser* p. 236 y ss.

Ética como Filosofía Primera

Emmanuel Lévinas

I

La correlación entre el *conocimiento*, entendido como contemplación desinteresada, y el *ser*, es, conforme a nuestra tradición filosófica, el lugar mismo de lo inteligible, la ocurrencia misma del sentido. La comprensión del ser —la semántica de este verbo— sería, de este modo, la posibilidad o la oportunidad misma de la sabiduría y de los sabios y, a título de esto, *filosofía primera*. La vida intelectual de occidente —e incluso la vida espiritual— en la prioridad que concede al conocimiento, identificado con el Espíritu, atestigua su fidelidad para con la filosofía primera [67] de Aristóteles, la que se interpreta según la ontología del libro *Gamma* de la *Metafísica* o según la teología o la onto-teología del libro *Lambda*, en donde la referencia de la inteligibilidad a la causalidad primera de Dios permanece [como] una referencia a un Dios definido por el ser en cuanto ser²⁹.

La correlación conocimiento-ser, la temática de la contemplación, significa una diferencia y, a la vez, una *diferencia sobrepasada* [*surmontée*] en lo *verdadero*, donde lo conocido es comprendido y, de este modo, apropiado por el saber y como *eximido* [*affranchi*] de su alteridad. En la verdad, el *ser*, como lo *otro* del pensamiento, se hace lo *propio del pensamiento-saber*. Ya el ideal de la racionalidad o del sentido se anuncia como inmanencia de lo real en la razón; es así como, en el ser, se atestigua el privilegio del *presente* que es presencia para el pensamiento, un presente del que futuro y pasado serán modalidades o modificaciones: las re-presentaciones [68].

Mas, en el saber se anuncia también la noción de una actividad intelectual o de una voluntad razonable —un cierto hacer que precisamente consiste en pensar conociendo, en hacer suya, en apresar [*saisir*], en reducir a la presencia, representar la diferencia del ser, actividad que se *apropia* y *comprende* la alteridad de lo conocido. Un cierto apresar: en cuanto conocido, el ser se vuelve lo propio del pensamiento, es apresado por él. El conocimiento como percepción, como concepto, como comprensión, remite a un apresar. Metáfora a tomar literalmente: antes de toda aplicación técnica del saber, el conocimiento expresa más bien el principio que el resultado del futuro orden tecnológico e industrial del que toda civilización lleva, al menos, el germen. La inmanencia de lo conocido al conocer es ya la práctica encarnada del apoderamiento [*mainmise*], el cual no viene a agregarse como [69] una magia a la «*impotente espiritualidad*» del pensar, ni consiste [tampoco] en asegurarle

Notas de Jacques Rolland a EPP

²⁹ Para «la interpretación ontológica», ver ε, 2, 10005a 15: «Así, pues, que es propio de una sola ciencia el contemplar el Ser en cuanto ser, y los atributos que le corresponden en cuanto ser, es manifiesto» Y esta ciencia puede ser designada (ε, 2, 10004a 4) : «Y tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las substancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda. El Ser, en efecto, y el Uno, tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañaran.» Para «la interpretación (onto)-teológica», 7, 1, 1069a 30-1069b : «Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible [...] La tercera es inmóvil [...] Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas.» (Trad. de García-Yebra, modificada). Esta «ciencia separada» — [separada] como la realidad de la que se ocupa— es en este sentido *Metafísica* o *Filosofía primera*. Ella es la que opera en el libro 7, en particular a partir del capítulo 6. Sobre este punto tan antiguo como debatido, se comparará con el libro de Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, al que Lévinas apreciaba mucho.

las condiciones psicofisiológicas, sino que pertenece a la unidad del saber, donde el *Aufassen* es también, o fue siempre, un *Fassen*³⁰. El pensamiento del saber es una existencia concreta del hombre en un mundo que él habita, donde camina y trabaja y posee. Las lecciones más abstractas de la ciencia — Husserl nos lo habrá mostrado en su *Krisis*— comienzan en el «mundo de la vida» y se refieren a las cosas que están al alcance de la mano³¹. Es a esta mano a la que remite concretamente la idea de un «mundo dado». Las cosas prometen satisfacción —ellas son, en toda esta concreción [*concrétude*], precisamente a la medida del pensamiento que conoce. El pensamiento como saber es ya trabajo del pensamiento. Pensamiento de lo igual y de lo adecuado, de lo que da satisfacción. La racionalidad de los seres depende de sus presencia y adecuación [70]. Los pasos [*démarches*] del saber la reestablecen detrás de la diacronía del *devenir* donde la presencia pasa o se anticipa. El saber es representación, retorno a la presencia, ahí nada podría permanecer *otro*.

Actividad del pensamiento, apropiación de parte del saber independiente, ciertamente, de toda finalidad que le fuese exterior; actividad desinteresada que se basta a sí misma, de la que Aristóteles afirma su autosuficiencia y soberanía y la buena conciencia o la feliz soledad. «El sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación», dice la *Ética* a Nicómaco (10, 7)³². Actividad real [*royale*] y como incondicionada. Soberanía que no es posible sino como soledad. Actividad incondicionada, estaría ella en el hombre limitada por las necesidades biológicas y por la muerte. Mas, noción que permite sostener aquella de lo *teorético puro*, de su libertad, de la equivalencia entre sabiduría y libertad, de la coincidencia parcial de lo humano y de la vida [71] divina de la que Aristóteles habla al final del capítulo 7 del Libro 10 de la *Ética* y donde ya se dibuja, sin duda, el extraño o contradictorio concepto de una *libertad finita*³³.

³⁰ *Aufassen*: «concebir»; «comprender». — *Fassen*: «tomar»; «apresar». Notemos que se puede hacer el mismo juego de palabras, tal vez aún más penetrante, con *begreifen* y *greifen*.

³¹ Ver III, A, § 34: «La teoría en su sentido lógico (aprehendido universalmente: la ciencia como totalidad de las teorías predicativas, del sistema de enunciados mentados «lógicamente» como «proposiciones en sí», como «verdades en sí» y, en este sentido, ligados lógicamente) radica, se fundamenta, en el mundo de vida, en las evidencias originarias pertenecientes a él. Por mor de este enraizamiento la ciencia objetiva tiene una constante relación de sentido con el mundo en el que vivimos siempre y en el que también vivimos en tanto que científicos y, entonces, también en la comunidad general de cocientíficos — así pues, con el mundo de vida universal—. Pero a este respecto, la ciencia, en tanto que una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de vida.» (Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, p. 136).

³² 1177 a 34 «y cuanto más sabio sea más», para seguir a Aristóteles (traducción de Araujo y Marías, p. 166)

³³ «Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera sino en cuanto hay en él algo divino». A la noción de «libertad finita», Lévinas ha consagrado el parágrafo 6 del capítulo cuarto de *Otro modo que ser*. A la noción de «libertad finita», Lévinas ha consagrado el parágrafo 6 del capítulo cuarto de *De otro modo que ser*. Aquí se retendrá las líneas que exponen el concepto en cuanto al problema: «¿Noción de libertad finita? Sin duda, la idea de una responsabilidad anterior a la libertad, la composibilidad [*compossibilité*] de la libertad y del *otro* tal como se muestra en la responsabilidad respecto al otro, permite conferir un sentido irreductible a esta noción sin haber alcanzado a la *dignidad* propia de la libertad, pensada así dentro de la finitud. ¿Qué otra cosa puede significar la libertad finita? ¿Cómo soportaría el Yo [*Moi*] fichteano libre el sufrimiento que le vendría del no-yo? ¿Cómo puede ser parcialmente libre un querer? ¿Significaría la finitud de la libertad la necesidad en que se encuentra una voluntad de querer dentro de una situación dada, que limita lo arbitrario del querer? Esto no rompe el infinito de la libertad más allá de lo que la situación determina. Por tanto, en la libertad finita se desgaja un elemento de libertad pura que no queda afectado por la limitación en su querer. Así, la libertad finita, más que resolverlo, plantea el problema de una limitación de la libertad de querer.» (trad. Antonio Pintor Ramos, p.196). Guy Petitdemange me hizo notar que el

La *contemplación* o el *saber* y la *libertad del saber* constituirán, a través de toda la historia de la filosofía occidental, el soplo mismo del espíritu. El saber es el psiquismo o el pneumatismo del pensamiento, incluso en el *sentir* y el *querer*. Él se encuentra en el concepto de *conciencia* en el comienzo de los tiempos modernos, a partir de la comprensión del concepto de *cogito* dado por Descartes en su Segunda Meditación³⁴. Y Husserl, volviendo a una tradición medieval, la describirá por medio de la intencionalidad como «conciencia de algo», inseparable de su «objeto intencional» en su estructura noético-noemática de la que la representación o la objetivación es el modelo irrecusable³⁵. Toda la vivencia humana se expresa hasta nuestros días [72] —y sobre todo en nuestros días— en términos de experiencia, es decir, se convierte en lecciones recibidas, en enseñanzas, en saberes. Las relaciones con el prójimo, con el grupo social, con Dios, significan en lo sucesivo también experiencias colectivas y religiosas.

Lo que marcará, por esto, la modernidad es el empujar la identificación y la apropiación del ser *por* el saber, hasta la identificación del ser y del saber. El paso desde el *cogito* al *sum* lleva hasta acá: la libre actividad del saber, extraña a toda finalidad exterior, se volverá a encontrar, también ella, al lado de lo conocido. Ella —la libre actividad del saber— constituirá, por esto, la intriga del ser en tanto que ser, que es lo conocido del saber. *La Sabiduría de la filosofía primera* se reduce a la *conciencia de sí [so]*. Identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico. El trabajo del pensamiento da razón de toda [73] alteridad de las cosas y de los hombres. A la libertad del saber se subordina, desde Hegel, toda finalidad aun [aquella] aparentemente extraña al desinterés de la conciencia; y el *ser*, en esta libertad, es *desde entonces* él mismo entendido como *afirmación activa de este ser mismo*, como la *fuerza y el esfuerzo de ser*. El hombre moderno persiste en su ser soberano preocupado únicamente de asegurar *los poderes de su soberanía*. Todo lo que es posible está permitido. La experiencia de la Naturaleza y de la Sociedad darían progresivamente razón —o estarían a punto de dar razón— de toda exterioridad. Maravilla de la libertad occidental moderna que no incomoda a ninguna memoria ni remordimientos y que se abre a un «radiante futuro» en donde todo es reparable. Sólo ante la muerte está desarmada. El obstáculo de la muerte será inasumible, fundamentalmente incomprendible, inexorable [74]. Esfera de lo irreparable. El reconocimiento de la finitud determinará ciertamente una nueva interrogación de la ontología. Mas, la finitud y la muerte no habrán cuestionado la buena conciencia de ser donde se mantiene la libertad del saber cuya finitud y muerte solamente habrán puesto en jaque [*mis en échec*] los poderes³⁶ [75].

interés de Lévinas por esta noción remonta, probablemente, a su debate de posguerra con Eric Weil, del que sin embargo no queda huella escrita.

³⁴ «En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Que es una cosa que duda, que entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente [...] Alguno de esos atributos ¿puede ser distinguido de mi pensamiento, o separado de mi? Es tan evidente que soy yo el que duda, el que entiende, el que desea, que nada hay que añadir para explicarlo [...] Finalmente, soy el mismo que siento; percibo ciertas cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que veo la luz, oigo el ruido, siento calor. Se me dirá que estas apariencias son falsas y que estoy soñando. Aunque así sea, siempre es cierto, por lo menos, que me parece ver la luz, oír el ruido y sentir el calor; esto no puede ser falso; es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, lo cual equivale a pensar» (traducción de Manuel Machado, p. 60-61).

³⁵ El pensamiento de la intencionalidad husserliana será desarrollado al inicio del párrafo siguiente. Ella es citada aquí sólo como «de pasada», pero debe quedar bien claro que ella constituye el nervio de la argumentación.

³⁶ Se presenta aquí el principio de un debate radical con Heidegger. Se comprende, también, que se trata acerca de la muerte, acerca del *pensamiento* de la muerte y, si no se debe olvidar que éste ha sido

II

Queremos en esta conferencia preguntarnos si el pensamiento entendido como saber, desde la ontología de la filosofía primera, agota los posibles de la significancia del pensamiento y si, tras el saber y su dominio [*emprise*] sobre el ser, no surge una *sabiduría* más urgente. Intentaremos partir de la intencionalidad tal como ella figura en la fenomenología husserliana, uno de los puntos de llegada de la filosofía occidental. En ella, la equivalencia del pensamiento con el saber en su relación al ser, está formulada de la manera más directa [77].

Al poner de manifiesto la idea de una intencionalidad original, no teórica, de la vida afectiva y activa de la conciencia, Husserl mantuvo en su base la *representación* —el acto objetivante— adoptando, en este punto, la tesis de Brentano, a pesar de todas las precauciones que toma en su nueva formulación de esta tesis. Ahora bien, el saber en la conciencia —que es conciencia de algo— es, por esto mismo, relación a un *otro* que la conciencia y como lo mentado [*visée*] o la voluntad de eso otro, que es *objeto*. Husserl, invitándonos a interrogar la intencionalidad de la conciencia, quiere que se pregunte: «Worauf sie eigentlich hinauswill»³⁷, intención o voluntad que justificaría, además, la apelación del acto dado a las unidades de la conciencia. Y, a la vez, el saber, en la intuición de la verdad, se describe como «plenificación» [*remplissement*], como satisfacción de una aspiración al ser-objeto [78], dado y tomado [*pris*] en original o *presente* en una representación. Dominio sobre el ser que equivale a una constitución de este ser. La Reducción trascendental, que suspende toda otra independencia en el mundo que la de la conciencia misma, hace reencontrar el mundo como *noema* y lleva —o debería llevar— a la plena conciencia de sí que se afirma como ser absoluto, que se confirma como un *yo* [*moi*] que se identifica a través de todas las «diferencias», dueño de sí mismo como del universo y capaz de aclarar todos los rincones oscuros donde su señorío fuese contrariado³⁸. Como particularmente ha mostrado Merleau-Ponty, el yo constituyente se enfrenta a una esfera en donde se encuentra, por su carne misma, como implicado; él está implicado en lo que, por otra parte, habría constituido y, de este modo, [está] en el mundo; mas, él está ahí en el mundo como en su piel según la intimidad de la encarnación que ya [79] no tiene más, pura y simplemente, la exterioridad de lo objetivo³⁹.

Pero esta conciencia reducida —que, en la reflexión sobre sí misma, encuentra y domina, como a los objetos del mundo, a sus propios actos de percepción y de ciencia y, de este modo, se afirma conciencia de sí y ser absoluto— permanece también, como por añadidura y sin ninguna mención volitiva⁴⁰, conciencia no intencional de sí misma. Conciencia no intencional que se ejerce, si se puede decir [así], a sus espaldas, como saber que se ejerce como un saber no objetivante. Conciencia no intencional que acompaña todos los procesos intencionales de la conciencia y del yo que, en esta conciencia, «actúa» y «quiere» y tiene «intenciones». Conciencia de la conciencia, indirecta e implícita, sin iniciativa que remontase a un yo, sin miras [*visée*]; conciencia pasiva como el tiempo que pasa y que me envejece sin yo. Conciencia «no intencional» [80] que hay que distinguir de la reflexión filosófica, de

expresamente tematizado en el curso sobre *La muerte y El tiempo*, se le verá también abordado explícitamente en el capítulo V del presente escrito.

³⁷ «¿A qué propiamente tiende [apunta] ella?».

³⁸ Ver a elección *Ideas directrices para una fenomenología I*, § 32 y siguientes.

³⁹ Ver *Lo Visible y lo Invisible*, cap. IV («El entrelazo, el quiasmo») en particular p. 181.

⁴⁰ «sin lo volitivamente apuntado» o bien «mención de la voluntad»: *visée volontaire Willensmeinung*. (N. del. T.).

la percepción interior en la cual, ciertamente, la [conciencia] no intencional estaría apta para ofrecerse como objeto interior y en la que se hallaría tentada de substituirse explicitando los mensajes implícitos que porta. La conciencia intencional de la reflexión que toma por objeto el yo trascendental, sus estados y sus actos mentales puede también tematizar y captar sus modos de vivencia no intencional llamados implícitos. A esto es invitada por la filosofía en su proyecto fundamental que consiste en aclarar la inevitable ingenuidad trascendental de una conciencia olvidadiza de su horizonte, de su implícito y del tiempo mismo que ella dura.

Por esto, uno es llevado —sin duda demasiado rápido— a considerar en filosofía toda esta conciencia inmediata únicamente como representación aún confusa que hay que llevar a plena [81] «luz». Contexto oscuro de lo tematizado que la reflexión, conciencia intencional, convertirá en datos claros y distintos, como aquellos que presentan el mundo percibido o la conciencia trascendental reducida.

Sin embargo, no está prohibido preguntarse si, bajo la mirada de la conciencia reflexionada tomada por conciencia de sí, lo no-intencional, vivencia en contrapunto de lo intencional, conserva y entrega su sentido verdadero. La crítica tradicionalmente ejercida al sitio [*endroit*] de la introspección siempre ha sospechado una modificación que sufriría la conciencia llamada espontánea bajo el ojo escrutador, tematizante, objetivante e indiscreto de la reflexión, y como una violación y un desconocimiento de algún secreto. Crítica siempre refutada, crítica siempre renaciente.

Nosotros preguntamos: ¿qué sucede entonces en esta conciencia [82] no reflexiva que se toma tan sólo por pre-reflexiva y que, implícita, acompaña la conciencia intencional, la que, en la reflexión, apunta [*vise*] intencionalmente al sí mismo pensante, como si el yo-pensante [*moi-pensant*] apareciese en el mundo y a él perteneciese? ¿Qué puede significar, de algún modo, positivamente, esta pretendida confusión, esta implicación? No es suficiente referirse a la noción formal de lo potencial. ¿Acaso no podríamos distinguir entre el envolvimento de lo particular en el concepto, el sobreentendimiento de lo presupuesto en una noción, la potencialidad de lo posible en un horizonte, por una parte, y la intimidad de lo no-intencional en lo que se llama conciencia pre-reflexiva y que es la duración misma? [83].

III

El «saber» de la conciencia pre-reflexiva de sí propiamente hablando ¿sabe? Conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención —o duración que sigue [como una sombra] [*revenue*] a toda intención— ella no es acto ⁴¹ sino pasividad pura. No solamente desde su ser-sin-haber-elegido-ser o desde su caída en un entramado de posibles ya realizados antes de toda asunción, como en la *Geworfenheit* heideggeriana. «Conciencia» que, más que significar un saber de sí, es un borramiento [*effacement*] o discreción de la presencia. Pura duración del tiempo [85] que el análisis fenomenológico describe, ciertamente, en la reflexión, como estructurada intencionalmente según un juego de retenciones y protenciones las que, en la duración misma del tiempo, permanecen al menos inexplicitas y, como corriente, suponen otro tiempo; duración sustraída a toda voluntad del yo, absolutamente fuera de toda actividad del yo, tal como el envejecimiento que es, probablemente, el modelo mismo de la síntesis pasiva ⁴², lapso del que ningún acto de recuerdo, que restituye el

⁴¹ «Acto» evidentemente tiene que entenderse aquí (así como en algunas líneas más abajo) a partir del sentido que fue señalado en el capítulo precedente, a partir de la interpretación «voluntarista» de la intencionalidad sobre la que se ha vuelto varias veces en el prefacio.

⁴² La síntesis pasiva puede ser definida como operación de la conciencia que se efectúa sin el movimiento de reflexión que hace que la conciencia se descubra constituyente. Ahora bien, el envejecimiento, que

pasado, podría *revertir* la irreversibilidad. La temporalidad del tiempo implícito, como la implicación de lo implícito, ¿no significa aquí algo distinto que los saberes escondidos [dérobés] u otra cosa que una manera de representarse la presencia o la no-presencia del futuro y del pasado? Duración como pura duración, no-intervención, como ser sin insistencia, como estar en la punta de los pies, ser sin [86] osar ser; instancia del instante sin la insistencia del yo que ya es lapso, que «sale entrando»! Mala conciencia [es] esta implicación de lo no-intencional, sin intenciones, sin miras, sin la máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo, tranquilizado y asentándose [se posant]. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia que teme [redoute] la presencia, que teme la insistencia del yo idéntico, desnuda de todo atributo. En su no-intencionalidad, más acá de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación, se inquieta ante lo que el retorno a sí de la identificación puede comportar de insistencia. Mala conciencia o timidez; sin culpabilidad, pero acusada; y responsable de su presencia misma. Reserva del no-investido [non-investi], del no-justificado, del «extranjero en la tierra» según la expresión del salmista, del sin [87] patria o del «sin domicilio» que no osa entrar. La interioridad de lo mental es, quizás, originalmente esto, la falta de audacia para afirmarse en el ser o en su carne o en su piel. No [estar] en el mundo, sino [estar] en cuestión. En referencia al que, en «recuerdo» del que, el yo que ya se coloca y se afirma —o se confirma [s'affermit]— en el ser, permanece bastante ambiguo —o bastante enigmático— para reconocerse, según la expresión de Pascal ⁴³, detestable en la manifestación misma de su identidad enfática de la ipseidad, en el «decir yo [je]»⁴⁴. La soberbia prioridad del A es A, principio de inteligibilidad y significancia, esta soberanía, esta libertad en el yo humano, también es, si se puede decir, la ocurrencia de la humildad. Cuestionamiento de la afirmación y de la confirmación [affermissement] del ser, que se encuentra en la famosa — y fácilmente retórica— búsqueda del sentido de la vida, como si el yo absoluto que ya [88] ha adquirido sentido a partir de las fuerzas vitales, psíquicas y sociales, o de su soberanía trascendental, remontase hasta su mala conciencia.

La conciencia pre-reflexiva, no-intencional, no podría volver [revenir] a una toma de conciencia de esta pasividad, como si, en ella, ya se distinguiese la reflexión de un sujeto que se coloca [se posant] como en «nominativo indeclinable», seguro de su pleno derecho a ser y «que domina» la timidez de lo no-intencional tal [como] una infancia del espíritu por superar, como un acceso de debilidad [faiblesse] que arriba a un psiquismo impasible. Lo no-intencional es de partida pasividad, el acusativo, de alguna manera, es su «primer caso»; a decir verdad, esta pasividad, que no es el correlato de ninguna actividad, no describe tanto la «mala conciencia» de lo no-intencional como el que ella no se deje describir por ésta. Mala conciencia que no es la finitud del existir significada [89] en la angustia. Mi muerte, siempre prematura, tal vez pone en jaque [met en échec] el ser que, en cuanto ser, persevera en el ser, pero en la angustia este escándalo no estremece [ébranle] la buena conciencia de ser, ni la moral fundada en el derecho inalienable del *conatus* que es también el derecho y la buena

Jankélévitch (*La Mort*) define como la fatigabilidad y la fatiga de las fatigas, y que como tal acarrea en su límite la fatiga proveniente del esfuerzo que le está inextricablemente ligado y que es *un esfuerzo de presente en un retardo sobre el presente (De la existencia al existente)*, está en la más estricta imposibilidad de constituir el tiempo, en este caso el pasado. Este le *adviene*, y no le *adviene* sino como este *retardo*— en este sentido como *lapso* irrecuperable. Dicho de otro modo, el envejecimiento efectúa *la temporalización como lapso— la pérdida del tiempo (De otro modo que ser p. 105 trad. esp.)*. Mas, lo que es necesario comprender, es que, como tal, el envejecimiento *mantiene el pasado en el pasado* y que, en este sentido, *efectúa su diacronía y, así, su temporalidad*.

⁴³ Ver Br. 455.

⁴⁴ Ver la nota siguiente.

conciencia de la libertad. Por el contrario, en la pasividad de lo no-intencional —en el modo de su espontaneidad y antes de toda formulación de ideas metafísicas *a priori* a este respecto— se pone en cuestión la justicia misma de la posición en el ser, que se afirma con el pensamiento intencional, saber y dominio del tener en mano, manutención⁴⁵. He aquí el ser como mala conciencia en esta puesta en cuestión; ser en cuestión, pero también [estar] en la cuestión, tener que responder —nacimiento del lenguaje en la responsabilidad; tener que hablar, tener que decir yo [je]⁴⁶, ser en primera persona; ser yo precisamente; pero, desde entonces, en la afirmación [90] de su ser yo, tener que responder por su derecho a ser. Es preciso pensar hasta aquí el «Yo es detestable» de Pascal [91].

IV

Tener que responder por su derecho a ser, no por referencia a la abstracción de alguna ley anónima, de alguna entidad jurídica, sino en el temor [*crainte*] por Otro [*autrui*]. Mi estar-en-el-mundo o mi «lugar bajo el sol», mi “en casa” ¿no han sido usurpación de los lugares que son para el otro hombre, ya por mí oprimido o hambriento, expulsado a un tercer mundo? Un rechazar, un excluir, un exiliar, un despojar, un asesinar. «Mi lugar bajo el sol» —decía Pascal—, el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la [93] tierra⁴⁷. Temor por todo lo que mi existir —a pesar de su inocencia intencional y conciente— pueda realizar de violencia y de homicidio. Temor que remonta desde atrás de mi «conciencia de sí» y cualesquiera que sean, hacia la buena conciencia, los retornos de la pura perseverancia en el ser. El temor de ocupar en el *Da* de mi *Dasein* el lugar de alguien; incapacidad de tener un lugar —una profunda utopía. Temor que me viene del rostro del Otro.

En mis ensayos filosóficos he hablado mucho del rostro del otro hombre como siendo el lugar original de lo sensato⁴⁸. ¿Se me permitirá retomar muy brevemente la

⁴⁵ Al parecer, Lévinas juega aquí con la etimología. *Maintenant* significa “ahora”, pero Lévinas aprovecha su procedencia, en cuanto participio presente, de *maintenir*, del latín popular *manutenere* “tener (tenere) con la mano (manus)” (n. del t.).

⁴⁶ Se encuentra, pues, a tres páginas de distancia (ver nota precedente), la misma expresión («decir yo [je]») empleada según dos significaciones profundamente divergentes, si no contradictorias. Que se comprenda bien que no se trata aquí de una inconsecuencia. Pero, en el primer caso, el «yo [je]» remite al Yo [*Moi*] de *Totalidad e Infinito*, identidad e incluso esencial identificación en el sentido activo del término, que es también — subsecuentemente— querer, y que no «baja la guardia» sino cuando, en un segundo tiempo, encuentra el rostro del Otro (ver algunas indicaciones dadas en el prefacio); en el segundo caso, designa el yo [*moi*] (la distinción expresada gracias a este giro de escritura ha sido explicada más arriba) de *De otro modo que ser*, punta de alfiler que sólo apunta movida por la alteridad que se efectúa en Otro, y que, *pasivamente*, lo apunta en cuanto respuesta a un llamado que le adviene y, como tal, nace *en cuanto responsabilidad*. Dos cosas a observar: a) esta discriminación entre Yo y yo, entre los dos sentidos que puede tomar «la pequeña palabra yo [je]», es una clave decisiva para la interpretación de conjunto de Lévinas. b) Para la comprensión del «nacimiento» del yo [*moi*] en la intrincación del llamado y de la respuesta, la obra de Marion (más allá de sus únicos «comentarios lévinasianos») es particularmente aclaradora.

⁴⁷ Ver Br. 295 «*Mío, tuyo*.”Este perro es para mí, decían los pobres niños; es aquí mi lugar bajo el sol.” He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.» Citado (fragmentariamente como aquí) entre los epígrafes de *De Otro modo que ser* (para el bien curioso «perro», ver los comentarios de Brunschvicg).

⁴⁸ Se sabe que es esencialmente en *Totalidad e Infinito* (tercera sección) que Lévinas ha expuesto su fenomenología — o contra-fenomenología — del rostro. Es a partir de *esta* exposición que debe ser comprendida la « nueva descripción » que Lévinas entrega en los años tardíos — y, por tanto, también en el presente escrito— Donde la nota dominante del discurso es la *desnudez* del rostro interpretada, en cuanto tal, como exposición a la muerte (una vez más, ver *La Muerte y del tiempo*). Pero esta desnudez

descripción —tal como ahora intento— de la irrupción del rostro en el orden fenoménico del aparecer?

La proximidad del otro es significancia del rostro que significa de golpe más allá de las formas plásticas que no [94] cesan de recubrirle, como una máscara, de su presencia en la percepción. Sin cesar el rostro traspassa [*perce*] esas formas. Antes de toda expresión particular —y bajo toda expresión particular— que, ya pose y compostura dada a sí, la recubre y protege— desnudez y desatadura [*denouement*] de la expresión como tal, es decir, la exposición extrema, lo sin-defensa, la vulnerabilidad misma. Exposición extrema —antes de toda intención humana— como un tiro «a quemarropa». Extradición del investido y acorralado —del acorralado antes de toda batida y antes de todo abatimiento. Rostro en su rectitud de hacer-frente-a..., rectitud de la exposición a la muerte invisible, a un misterioso aislamiento [*esseulement*]. Mortalidad en Otro —más allá [de] su visibilidad de desvelado — y antes de todo saber acerca de la muerte.

La expresión ¿no es esta extrema exposición misma y no un recurso cualquiera a un código? [95]. Expresión como *de sí*, el énfasis de la desnudez y del sin-defensa que tienta y guía la violencia del primer crimen: su rectitud asesina está ya singularmente ajustada en su intención a la exposición o a la expresión del rostro. El primer asesino ignora, tal vez, el resultado del golpe que va a dar, pero su intención de violencia le hace encontrar la línea por la que la muerte afecta, con rectitud imparabile, al rostro del prójimo; trazada como trayectoria del golpe asestado y de la flecha que asesina.

Pero este *en frente del rostro* en su expresión —en su mortalidad— me señala, me demanda, me reclama: como si la muerte invisible a la que hace frente el rostro del Otro —pura alteridad, separada, de algún modo, de todo el conjunto —fuese mi asunto. Como si, ignorada por [el] Otro, que, ya en la desnudez de su rostro, ella concierne, ella [ya] «me importaba» [*me regardait*] antes de su [96] confrontación conmigo, antes de ser la muerte que me observa fija [*dévisage*] a mí mismo. La muerte del otro hombre me pone en cuestión y cuestiona como si, de esta muerte invisible al otro [*autre*] que se halla expuesto a ella, yo me volviese, por mi eventual indiferencia, el cómplice; y como si, antes incluso de estar consagrada a mi mismo que a él, yo tuviese que responder de esta muerte del otro, y a no dejar solo [al] Otro en su soledad mortal. Es, precisamente, en este llamado [*rapel*] a mi responsabilidad por el rostro que me asigna, que me demanda, que me reclama, es en este cuestionamiento que [el] Otro es prójimo.

Responsabilidad por Otro, por quien llega primero a través de la desnudez de su rostro. Responsabilidad más allá de lo que puedo haber cometido o no respecto al Otro y de todo lo que hubiese podido o no hubiese podido ser mi acto, como si yo estuviese consagrado al otro hombre antes de estar consagrado a mí mismo. O, más [97] exactamente, como si tuviese que responder por la muerte del otro antes de tener que *ser*. Responsabilidad sin culpabilidad donde, sin embargo, estoy expuesto a una acusación que la cuartada [*alibi*] —espacial o temporal— no podría borrar, y como si el otro la instaurase, como si se instaurase aquí una relación cuya total agudeza [*acuité*] consiste en no presuponer la comunidad. Responsabilidad anterior a mi libertad — anterior a todo comienzo en mí, anterior a todo presente. Fraternidad en la extrema separación. *Anterior*, pero ¿de qué pasado?. No en el tiempo que precede al actual, donde yo hubiese contraído algún compromiso. La responsabilidad para con el prójimo

sólo puede pensarse a partir de la primera descripción, que consideraba [*envisageait*] el rostro como el lugar de un combate —¿de un *polemos*? — entre la *forma* en la cual es tomado el rostro (que el combate de(cons)truye pero en el que queda prisionero) y la expresión por la que se distingue de una figura o de un retrato [*portrait*] y se escapa de la forma, se de-forma — y así se des-nuda. (Ver también el prefacio, p. 47 y sgtes.).

es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial —no representable, en un pasado que no fue jamás presente— más antiguo que toda conciencia de... Responsabilidad para con el prójimo, para con el otro hombre, para con el extranjero, a la cual, en el orden [98] rigurosamente ontológico —de la cosa, de algo, de la causalidad, del número y de la causalidad— nada obliga.

Responsabilidad del rehén —hasta la substitución del otro hombre. Infinita sujeción de la subjetividad, a menos que esta responsabilidad anárquica que me asigna sin origen en un presente— no fuese la medida o el modo o el régimen de una libertad inmemorial más antigua que el ser, que la decisión y los actos ⁴⁹.

V

Esta asignación a la responsabilidad desgarrar [*déchire*] las formas de la generalidad en las que mi saber, mi *conocimiento* del otro hombre, *me lo representa* como semejante, para descubrirme en el rostro del prójimo como *responsable* de él y, de este modo, como único — y elegido [*élu*].

A través de esta libertad, la humanidad en mí —es decir, la humanidad como yo— significa, a pesar de su contingencia ontológica de finitud y de mortalidad, la primogenitura y la unicidad de lo *no-intercambiable*.

Primogenitura y elección de una [101] excelencia irreductible a los trazos [*traits*] que pueden marcar o constituir los «entes» singulares en el arreglo [*arrangement*] del mundo y las personas, en el papel jugado en la escena social de la historia, como personaje, es decir, en el espejo de la reflexión o en la conciencia de sí.

El temor por Otro, temor por la muerte del otro hombre, es *mi* temor, pero que en nada es un asustarse [*s'effrayer*]. Él contrasta, así, con el admirable análisis fenomenológico de la afectividad, que *Sein und Zeit* propone de la *Befindlichkeit*⁵⁰: estructura refleja que se expresa en un verbo pronominal donde la emoción es siempre emoción de algo que conmueve pero también emoción para sí-mismo; donde la emoción consiste en conmoverse —estar asustado de algo, regocijarse de algo, entristecerse de algo, pero también en regocijarse para sí, en entristecerse para sí, donde toda afectividad resuena [102] en mi ser-para-mi-muerte. Doble intencionalidad del *de* y del *para* y, de esta manera, un retorno a sí, retorno a la angustia por su finitud: en el miedo al lobo, una angustia por mi muerte ⁵¹. El temor por el otro hombre no retorna a la angustia por mi muerte. Él desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano y su buena conciencia de ser en vistas de este ser mismo. Alerta y vigilancia éticas en esta turbación [*trouble*] afectiva. El ser-para-la-muerte de Heidegger señala, ciertamente, para el ente, el fin de su ser-en-vistas-de-este-ser-mismo y el escándalo de este fin, pero en este fin no se despierta ningún escrúpulo de ser.

¡Lo humano tras la perseverancia en el ser! Tras la afirmación del ser que persiste analíticamente —o animalmente— en su ser y donde el vigor ideal de la identidad que se identifica y se afirma en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia vital, conciente o [103] inconsciente, o racional —la maravilla del yo reivindicado en el rostro del prójimo— o la maravilla del yo desembarazado de sí y que teme [*craignant*] por Otro —es, de este modo, como la suspensión— como la epoché— del eterno e irreversible retorno de lo idéntico a sí mismo y de la

⁴⁹ Se habrá observado que, en este pasaje, repentinamente se ha impuesto el léxico de *De otro modo que ser*, libro donde la noción de responsabilidad ha sido meditada profundamente.

⁵⁰ *Disposición afectiva*, en la traducción de Rivera (n. del t.).

⁵¹ Ver *Ser y Tiempo*, §§ 29-30 y en particular, en este último párrafo, p. 141: «aquello *por lo que* el miedo teme es el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*» (trad. Rivera).

intangibilidad de su privilegio lógico y ontológico. Suspensión de su prioridad ideal, negadora de toda alteridad a través del asesinato o a través del pensamiento englobante y totalizante. Suspensión de la guerra y de la política que se hacen pasar por la relación entre el Mismo y el Otro [*Autre*]. En la deposición, por el yo, de su soberanía de yo, bajo su modalidad del yo detestable, significa la ética y también, probablemente, la espiritualidad misma del alma, pero, ciertamente, la cuestión del sentido del ser, es decir, su llamado a la justificación. Filosofía primera significa, a través de la ambigüedad de lo idéntico que se dice yo [*je*] en el apogeo de su [104] identidad incondicional e incluso lógicamente indiscernible, autonomía por encima de todo criterio, pero que precisamente en este apogeo de identidad incondicional puede también confesarse [*avouer*] yo detestable.

El yo es la crisis misma del ser del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviese aún que ser comprendido en su secreto semántico y con ello apelase a la ontología, sino porque yo [*moi*], yo [*je*] me interrogo ya si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar de alguien.

Cuestión que no espera respuesta teórica a guisa de informaciones. Cuestión que llama a la responsabilidad, la que no es un paliativo práctico que hubiera de consolar del fracaso [*échec*] del saber incapaz de igualar el ser. Responsabilidad que no es la privación del saber de la [106] comprensión y de la aprehensión, sino la excelencia de la proximidad ética en su socialidad [*socialité*], en su amor sin concupiscencia. Lo humano es el retorno a la interioridad de la conciencia no intencional, a la «mala conciencia», a su posibilidad de temer [*redouter*] a la injusticia más que a la muerte, de preferir la injusticia sufrida a la injusticia cometida⁵² y lo que justifica al ser a lo que lo asegura.

VI

Ser o no ser —¿es esta la cuestión? ¿es la primera y la última cuestión? El ser humano ¿consiste en esforzarse en ser? y la comprensión del sentido del ser —la semántica del verbo ser— ¿es la primera filosofía que se impone a una conciencia que, antes de todo y en conjunto, sería saber y representación que conserva su seguridad [*assurance*] en el ser-para-la-muerte, afirmándose como lucidez de un pensamiento que piensa hasta el fin, hasta la muerte y que, hasta en su finitud —ya o aún buena y sana conciencia sin pregunta en cuanto a [107] su derecho a ser—, está o angustiada o es heroica en la precariedad de su finitud? ¿O la primera cuestión no se eleva de la mala conciencia? La mala conciencia —inestabilidad diferente de aquella que mi muerte y mi sufrimiento amenazan. Ella plantea la pregunta por mi derecho a ser que es ya mi responsabilidad por la muerte del Otro, interrumpiendo la espontaneidad sin circunspección de mi ingenua perseverancia. El derecho a ser y la legitimidad de este derecho no se refieren, a fin de cuentas, a la abstracción de las reglas universales de la Ley —pero en última instancia como esta ley misma y la justicia— del *por el otro* de mi no-indiferencia a la muerte a la que, más allá de mi fin, se expone en su rectitud [*droiture*] propia el rostro del Otro. Que él me concierna o no me concierna, me importa. Cuestión donde el ser y la vida se despiertan a lo humano. Pregunta por el sentido del ser [108] —no la ontología de la comprensión de este verbo extraordinario, sino la ética de su justicia. Cuestión por excelencia o la pregunta

⁵² Ver Platón, *Gorgias*, 469c: «No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla» (trad. de Julio Calonge Ruiz).

de la filosofía. No: ¿por qué el ser más bien que [la] nada?⁵³ , sino cómo el ser se justifica.

Emmanuel Lévinas.

⁵³ Es, como se sabe, la pregunta de Leibniz, retomada y meditada por Heidegger en *El principio de Razón*.