

ENTRE NOSOTROS

Ensayos para pensar en otro

Emmanuel Levinas

PRE-TEXTOS



ENTRE NOSOTROS

Ensayos para pensar en otro

Emmanuel Levinas

*Traducción de
José Luis Pardo*

PRE-TEXTOS

La traducción de este libro
ha contado con una ayuda del
Ministerio de Cultura Francés

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores,
viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser
previamente solicitada.

1ª edición: septiembre 1993

1ª reimpresión: febrero 2001

Título de la edición original en lengua francesa:

Entre nous

Essais sur le penser-a-l'autre

Traducción: José Luis Pardo

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© Éditions Bernard Grasset, Paris, 1991

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2001

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-87101-77-1

DEPÓSITO LEGAL: V. 777-2001

T.G. RIPOLL, S.A. – TEL. 96 132 40 85 – POL. IND. FUENTE DEL JARRO
46988 PATERNA (VALENCIA)

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribános a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2787

Para Jean Halperin

PREFACIO

El lector encontrará las referencias bibliográficas de los diferentes capítulos en el Anexo.

LOS ESTUDIOS reunidos en el presente volumen se han dispuesto de acuerdo con el orden cronológico en el que aparecieron en diferentes publicaciones de filosofía. El primero, que data de 1951, «¿Es fundamental la ontología?», indica el debate general de los estudios siguientes. Se investiga en ellos la racionalidad del psiquismo humano en la relación intersubjetiva, en la relación de unos con otros, en la trascendencia del «*para-otro*» que instaura el «sujeto ético», que instaura el «*entre nosotros*».

No hay, ciertamente, en ellos, urgencia alguna en apelar a la ética para elaborar algún nuevo código en el que se inscribirían las estructuras y las reglas de buena conducta de las personas, del dominio público y de la paz entre las naciones, por muy fundamentales que puedan parecer los valores éticos implicados bajo esos títulos. Lo que pretendemos es intentar contemplar la ética en relación con la racionalidad del saber inmanente al ser, que es primordial para la tradición filosófica de Occidente, ya que la ética puede incluso —sobrepasando a fin de cuentas las formas y determinaciones de la ontología y sin renunciar por ello a la paz de lo Racional— acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar la sabiduría. Quizás —aunque no llegaremos hasta ese punto— la expresada en *Salmos*, 111, 10.

Partiré del ser en el sentido verbal de esta palabra: no de los «entes» —cosas, cuerpos animados, individuos humanos— ni de la naturaleza que a todos ellos abarca, de una u otra forma, en su totalidad.

Partiré del ser en el sentido verbal de la palabra, en el que se sugiere y entiende de algún modo como proceso, acontecimiento o aventura de ser. ¡Notable aventura! El acontecimiento de ser radica

en cierta preocupación por ser, pues sólo en ella se hallaría en su impulso «esencialmente» finito y completamente absorto en esa preocupación de ser. En cierto modo, en el acontecimiento de ser no se trata sino de este mismo ser. Ser en cuanto ser* significa de entrada preocuparse de ser, como si fuese necesaria una especie de relajación o un «calmante» para —sin dejar de ser— escapar al desvelo de ser. Ser, insistencia en ser, como si su sentido consistiera en un «instinto de conservación» que coincidiría con su despliegue y que le preservaría y mantendría en su aventura de ser. La tensión del ser sobre sí mismo, la intriga que trama el pronombre reflexivo «Se». Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión, secreto de una brutalidad que excluye la deliberación y el cálculo, violencia en forma de entes que se afirman «sin consideraciones» los unos para con los otros en su preocupación por ser.

Origen de toda violencia, que difiere según los distintos modos de ser: vida de los seres vivos, existencia de los humanos, realidad de las cosas. Vida de los seres vivos en la lucha por la vida; historia natural de los humanos con la sangre y el llanto de las guerras entre personas, naciones y clases; materia de las cosas, materia dura; solidez; lo que se cierra sobre sí mismo en los confinamientos intratómicos de los que hablan los físicos.

Pero en la vida experimentada por los humanos sucede —y ahí es donde comienza lo humano propiamente dicho, pura eventualidad pero al mismo tiempo eventualidad pura y santa— el consagrarse-a-otro. En la economía general del ser y de su tensión sobre sí mismo, una preocupación por otro llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él; una responsabilidad para con lo ajeno. ¡De otro modo que ser! Esta ruptura de la indiferencia —incluso aunque se trate de la indiferencia estadísticamente dominante— es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético. En la existencia humana, interrumpiendo y superando su esfuerzo por ser —su *conatus essendi* spinozista—, la vocación de un existir-para-otro es más fuerte que la amenaza de muerte: la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno; responsable, es decir, único y elegido, un sujeto que ya no es un individuo cualquiera del género humano. Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuitidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.

¿ES FUNDAMENTAL LA ONTOLOGÍA?

1. EL PRIMADO DE LA ONTOLOGÍA

¿No reposa el primado de la ontología entre las disciplinas del conocimiento en una de las más luminosas evidencias? Todo conocimiento de las relaciones que reúnen u oponen a los seres unos a otros, ¿no implica de antemano la comprensión del hecho de que estos seres y relaciones existen? Articular la significación de este hecho —retornar al problema de la ontología— implícitamente resuelto por cada cual, incluso en forma de olvido, tal es, según parece, edificar un saber fundamental sin el cual todo conocimiento filosófico, científico o vulgar sería ingenuidad.

La dignidad de las investigaciones ontológicas contemporáneas se relaciona con el carácter imperioso y original de esta evidencia. Apoyados en ella, los pensadores se elevarán por encima de las «iluminaciones» de los cenáculos literarios para respirar nuevamente el aire de los grandes diálogos de Platón y de la metafísica aristotélica.

Poner en cuestión esta evidencia fundamental es una empresa temeraria. Pero abordar la filosofía a partir de este cuestionamiento significa, al menos, remontarse a su fuente más allá de la literatura y sus patéticos problemas.

2. LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

La reconsideración de la ontología por parte de la filosofía contemporánea presenta la peculiaridad de que el conocimiento del ser en

general —u ontología fundamental— presupone una *situación de hecho* del espíritu que conoce. Una razón liberada de las contingencias temporales —el alma coeterna respecto a las Ideas— sería la imagen que de sí misma se haría una razón ignorante u olvidada de sí, una razón ingenua. La ontología llamada «auténtica» coincide con la facticidad de la existencia temporal. Comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo. No se trata de que *este mundo*, debido a las pruebas que impone, eleve y purifique el alma hasta hacerla apta para adquirir receptividad con respecto al ser. Tampoco se trata de que «este mundo» inaugure una historia cuyo progreso será lo único que hará pensable la idea del ser. *Este mundo* no extrae su privilegio ontológico ni de la ascesis que comporta ni de la civilización que suscita. En las ocupaciones temporales está ya inscrita la comprensión del ser. La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición.

Esta posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad, no como hechos que se ofrecen a la intelección sino como el acto mismo de intelección, esta posibilidad de mostrar en la brutalidad del hecho y de los contenidos dados la transitividad del comprender y la «intención significativa» —una posibilidad descubierta por Husserl, pero que Heidegger ha vinculado a la intelección del ser en general— constituye la gran novedad de la ontología contemporánea. Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad. Toda nuestra civilización depende de esta comprensión, incluso aunque sea olvido del ser. No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su *apertura* o, si se prefiere, hay humanidad porque el ser es inteligible.

El retorno a los temas originales de la filosofía —y es aquí donde la obra de Heidegger es impresionante— no procede de una decisión piadosa de volver una vez más a una presunta *philosophia perennis*, sino de una atención radical hacia las preocupaciones más urgentes de la actualidad. La cuestión abstracta de la significación del ser en cuanto ser y las cuestiones de actualidad se vinculan espontáneamente.

3. LA AMBIGÜEDAD DE LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

La identificación de la comprensión del ser con la plenitud de la existencia concreta corre de entrada el riesgo de anegar a la ontología en la existencia. Esa *filosofía de la existencia* que Heidegger rechaza por su parte, no es sino la contrapartida inevitable de su propia concepción de la ontología. La existencia histórica que interesa al filósofo en la medida en que es ontología interesa también a los hombres y a la literatura por su carácter dramático. Cuando la filosofía y la vida se confunden, es imposible saber si nos inclinamos hacia la filosofía porque es vida o si tendemos a la vida porque es filosofía. La aportación esencial de la nueva ontología puede presentarse como opuesta al intelectualismo clásico. Comprender el útil no es verlo, sino saber manejarlo; comprender nuestra situación en lo real no es definirla, es hallarse en cierta disposición afectiva; comprender el ser es existir. Todo ello indica, en apariencia, una ruptura con la estructura teórica del pensamiento occidental. Pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado —acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo.

La comedia comienza con el más simple de nuestros gestos. Todos ellos comportan una inevitable torpeza. Al extender la mano para acercar una silla, he arrugado la manga de mi chaqueta, he rayado el suelo, he derramado la ceniza de mi cigarrillo. Al hacer lo que quería hacer, he hecho miles de cosas no deseadas. El acto no ha sido puro, he dejado huellas. Y, al borrar esas huellas, he dejado otras. Cuando Sherlock Holmes aplique su ciencia a esta irreductible torpeza de cada una de mis iniciativas, la comedia se convertirá en tragedia. Cuando la torpeza del acto se vuelve contra el fin perseguido, nos encontramos de lleno en la tragedia. Para frustrar las funestas predicciones, Layo hará exactamente lo que se precisa para que se cumplan. Edipo, al triunfar, construye su propia desgracia. Como la presa que huye en línea recta por la llanura cubierta de nieve al escuchar a los cazadores y deja de ese modo las huellas que serán su ruina.

De este modo, somos responsables más allá de nuestras intenciones. Es imposible, para la mirada que dirige el acto, evitar esa acción producida por descuido. Nuestros dedos están presos en el engranaje, las cosas se rebelan contra nosotros. Es decir, nuestra conciencia y nuestro dominio de la realidad mediante la conciencia no agotan nuestra relación con ella, en la que estamos presentes en toda la

densidad de nuestro ser. Que la conciencia de la realidad no coincide con nuestra habitación en el mundo, eso es lo que de la filosofía de Heidegger ha causado tanta impresión en el mundo literario.

Pero, con todo, la filosofía de la existencia se desvanece ante la ontología. El hecho de estar embarcado, el acontecimiento en el que me encuentro comprometido, al estar ligado como lo estoy a aquello que debía ser mi objeto por vínculos irreductibles a pensamientos, esta existencia se interpreta como comprensión. Así es como el carácter transitivo del verbo conocer se transmite al verbo existir.¹ La primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres aspiran por naturaleza al conocimiento», sigue siendo verdadera para una filosofía a la que por ligereza se ha creído despectiva para con el intelecto. La ontología no corona únicamente nuestras relaciones prácticas con el ser, como lo hacía la contemplación de las esencias en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, que coronaba las virtudes. La ontología es la esencia de toda relación con los seres e incluso de toda relación en el ser. El hecho de que el ente esté «abierto», ¿no pertenece al hecho mismo de su ser? Nuestra existencia concreta se interpreta en función de su entrada en lo «abierto» del ser en general. Existimos en un circuito de inteligencia con lo real —la inteligencia es el acontecimiento mismo articulado por la existencia—. La incompreensión no es más que un modo deficiente de la comprensión. Sucede así que el análisis de la existencia y de eso que se llama su *ecceidad* (*Da*) no es sino la descripción de la esencia de la verdad, de la condición de la propia inteligibilidad del ser.

4. EL PRÓJIMO COMO INTERLOCUTOR

No puede mantenerse un lenguaje sensato favoreciendo un divorcio entre razón y filosofía. Pero tenemos derecho a preguntarnos si la razón, considerada como posibilidad de tal lenguaje, le precede necesariamente, si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituiría su razón. Las páginas que siguen intentan caracterizar muy generalmente esta relación irreductible a la comprensión, incluso tal y como Heidegger la delimitó, superando el intelectualismo clásico.

Para Heidegger, la comprensión reposa en última instancia sobre la *apertura* del ser. Mientras el idealismo de Berkeley hallaba en el

¹ Cf. nuestras observaciones sobre este tema en *Esquisse pour une histoire de l'existentialisme*, Jean Wahl, Éditions de l'Arche, pp. 95-96.

ser una referencia al pensamiento a causa de los contenidos cualitativos del ser, Heidegger percibe su inteligibilidad en el hecho en cierto modo formal de que el ente es —en su operación de ser, en su propia independencia—. Ello no implica una dependencia previa respecto de un pensamiento subjetivo, sino una suerte de vacante que espera a su titular, que está abierta merced al hecho mismo de que el ente es. Así es como Heidegger describe, en su estructura más formal, las articulaciones de la visión en las que la relación del sujeto y el objeto se encuentra subordinada a la relación del objeto con la luz —una luz que no es objeto—. La inteligencia del ente consiste, entonces, en ir más allá del ente —precisamente hasta lo *abierto*— y percibirlo *en el horizonte del ser*. Es decir, que la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal.

A esta venerable tradición continuada por Heidegger no pueden oponerse preferencias personales. Contra la tesis fundamental que sostiene que toda relación con un ente particular supone la intimidad o el olvido del ser no se puede esgrimir la *preferencia* por una relación con el ente como condición de la ontología. Parece como si, en este punto, al comprometernos en la reflexión, y debido justamente a las mismas razones que desde Platón someten la sensación de lo particular al conocimiento de lo universal, nos viésemos obligados a someter las relaciones entre los entes a las estructuras del ser, la metafísica a la ontología, lo existencial a lo existenciarlo. Por otra parte, ¿cómo podría en principio la *relación* con el *ente* ser otra cosa que su *comprensión* como ente, el hecho de dejarlo ser libremente en cuanto ente?

Excepto en el caso de los otros. Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal.

El partidario de la ontología presentará aquí una objeción: pronunciar *ente*, ¿no es ya insinuar que el ente nos concierne a partir de una revelación del ser y que, por ende, al estar situado en la apertura al ser, está de antemano establecido en el seno de la comprensión? En efecto, ¿qué significa la independencia del ente si no

es su referencia a la ontología? Relacionarse con el ente en cuanto ente significa, para Heidegger, dejar ser a lo ente, comprenderlo como independiente de la percepción que lo descubre y aísla. Gracias a esta comprensión se da precisamente como ente y no sólo como objeto. Por ello, el estar-con-otro —el *Miteinandersein*— reposa, para Heidegger, en la relación ontológica.

Nuestra respuesta es ésta: en nuestra relación con otro, ¿se trata de *dejarle ser*? ¿no es en su papel de interpelado donde se cumple la independencia del otro? Aquel a quién hablamos, ¿es previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. Las dos relaciones se confunden. En otras palabras, la invocación del otro es inseparable de su comprensión.

Comprender a una persona ya es hablarle. Plantear la existencia de otro dejándole ser es haber aceptado ya esa existencia, haberla tomado en cuenta. «Haber aceptado», «haber tomado en cuenta» no remiten a una comprensión, a un dejar-ser. La palabra designa una relación original. Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, de su proximidad o de la comunidad con él, sino como condición de esa «toma de conciencia».

Ciertamente, tenemos aún que explicar por qué el acontecimiento del lenguaje no se sitúa ya en el plano de la comprensión. Pues, ¿por qué no ampliar la noción de comprensión, según ese procedimiento con el que nos ha familiarizado la fenomenología? ¿Por qué no presentar la invocación del otro como la característica propia de su comprensión?

Tal cosa nos parece imposible. Por ejemplo, el manejo de los objetos de uso se interpreta como su comprensión. Pero la extensión de la noción de conocimiento se justifica, en este ejemplo, por la superación de los objetos conocidos, que se cumple a pesar de todo lo que pueda haber de compromiso preteórico en el manejo de «utensilios». En el seno de la manipulación, se *sobrepasa* el ente en el movimiento mismo que le capta, y en este «más allá» necesario para la presencia «en las inmediaciones de» se reconoce el itinerario mismo de la comprensión. Esta superación no tiene únicamente que ver con la aparición previa del «mundo» cada vez que entramos en contacto con lo manejable, como quiere Heidegger, sino que remite también a la *posesión* y al *consumo* del objeto. Pero nada de esto ocurre en mi relación con otro. También en ese caso, si se quiere, comprendo

el ser en el otro, más allá de su particularidad de ente; llamo a ser a la persona con la que entro en relación, pero al llamarle *ser* apelo a ella. No pienso únicamente que es, sino que le hablo. Es mi *asociada* en el seno de la relación que únicamente debería hacérmela presente. Le he hablado, es decir, he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es. La fórmula «antes de entrar en relación con un ser es preciso que lo haya comprendido en cuanto ser» carece aquí de aplicación en sentido estricto: al comprender el ser, le digo simultáneamente mi comprensión.

El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo —aunque sea como rechazo del saludo—. Aquí, la percepción no se proyecta hacia el horizonte —campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad— para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar. Aquí se relaciona con el individuo puro, con el ente en cuanto tal. Y, para expresarlo en términos de «comprensión», ello significa precisamente que la comprensión del ente en cuanto tal es ya la expresión que le ofrezco de tal comprensión.

Esta imposibilidad de abordar a otro sin hablarle significa que en este caso el pensamiento es inseparable de la expresión. Pero la expresión no consiste en trasvasar de algún modo un pensamiento relativo a otro a su espíritu, como sabemos no ya desde Heidegger, sino desde Sócrates. La expresión tampoco consiste en *articular* una comprensión que compartiría de antemano con otro. Consiste, antes de toda participación de un contenido común mediante la comprensión, en instituir la socialidad merced a una relación irreductible, en consecuencia, a la comprensión.

La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.

Al escoger el término «religión» —sin haber pronunciado la palabra «Dios» ni la palabra *sagrado*—, pensamos en principio en el sentido que esta palabra tiene para Auguste Comte al comienzo de su *Política Positiva*. Ninguna teología, ninguna mística está disimulada tras el análisis que acabamos de presentar del encuentro con otro y

cuya estructura formal hemos procurado subrayar: el objeto del encuentro se nos da y, al mismo tiempo, está *en sociedad* con nosotros, sin que este acontecimiento de socialidad pueda reducirse a una propiedad cualquiera que se revelase en lo dado, sin que el conocimiento pueda preceder a la socialidad. Si la palabra «religión» debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos, aceptaremos esta resonancia ética del término con todos sus ecos kantianos.

La «religión» sigue siendo la relación con el ente en cuanto ente. No consiste en *concebirlo* como ente, acto en el que el *ente* resulta ya asimilado, incluso cuando esta asimilación conduce a separarlo como *ente*, a *dejar-ser*. Tampoco consiste en establecer clase alguna de *pertenencia* ni en escapar de lo irracional mediante el esfuerzo por comprender lo *ente*. ¿Se reduce lo racional a un poder sobre el objeto? ¿Es la razón la dominación que vence la resistencia del ente en cuanto tal, no en una invocación a esa misma resistencia, sino como por una astucia de cazador que atrapa aquello que el ente comporta de fuerte e irreductible a partir de sus debilidades, de su renuncia a su particularidad, a partir de su ubicación en el horizonte del ser universal? La Inteligencia como astucia, la Inteligencia de la lucha y la violencia hecha a las cosas, ¿es capaz de constituir un orden humano? Paradójicamente, se nos ha acostumbrado a buscar en la lucha la manifestación misma del espíritu y su realidad. Pero, ¿no se constituye más bien el orden de la razón en una situación en la que «se habla», en la que la resistencia del ente en cuanto ente no resulta quebrantada sino pacificada?

La preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías que únicamente se adaptan a las cosas no debe, pues, contentarse con oponer a lo estático, a lo inerte, a lo determinado de las cosas el dinamismo, la duración, la trascendencia o la libertad como esencia del hombre. No se trata tanto de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro.

5. LA SIGNIFICACIÓN ÉTICA DEL OTRO

Al referirse al ente en la apertura del ser, la comprensión le encuentra una significación a partir del ser. En este sentido, la comprensión no le invoca, simplemente le nombra. De ese modo ejerce con respecto a él una cierta violencia y una cierta negación. Una negación parcial, que es violencia. Y esta *parcialidad* reside en el hecho de que el ente, sin desaparecer, se encuentra en mi poder. Esa negación parcial que es la violencia niega la independencia del ente: es mío. La posesión es el modo en que un ente, sin dejar de existir, resulta parcialmente negado. No se trata sólo del hecho de que el ente sea instrumento o útil consumible, es decir, medio, ya que también es fin; se trata de que es alimento y, en el goce, se ofrece, se da, es mío. La visión, sin duda, calcula mi poder sobre el objeto, pero ella es ya goce. El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo. No penetra del todo en la apertura del ser en la que me mantengo como campo de mi libertad. No viene a mi encuentro desde el ser en general. Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Le comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar.

Puedo quererlo. Y, a pesar de ello, este poder es todo lo contrario del poder. El triunfo de este poder es su derrota como poder. En el mismo momento en el que se realiza mi poder de matar, el otro se me ha escapado. Sin duda, puedo *perseguir* un fin al matar, puedo matar del mismo modo que cazar, talar árboles o abatir animales; pero en ese caso capto al otro en la apertura del ser en general, como un elemento del mundo en el que me encuentro, le percibo *en el horizonte*. No le he mirado a la cara, no me he encontrado con su rostro. La tentación de la negación total, que mide lo infinito de esta tentativa y su imposibilidad, es la presencia del rostro. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar. Y ésta es también la situación del discurso.

Si las cosas son solamente cosas, la relación que con ellas se establece es de comprensión: como entes, se dejan sorprender a partir del ser, a partir de una totalidad que les otorga una significación. Lo

inmediato no es objeto de comprensión. Un dato inmediato de la conciencia es una contradicción en los términos. Darse es exponerse a las astucias de la inteligencia, ser captado mediante el concepto, mediante la luz del ser en general, gracias a un rodeo u oblicuamente; darse es significar a partir de aquello que no se es. La relación con el rostro, acontecimiento de la colectividad —la palabra—, es una relación con el ente mismo en cuanto puro ente.

Que la relación con el *ente* sea invocación de un rostro y ya en sí misma palabra, una relación con una profundidad más que con un horizonte —una ruptura del horizonte—, que mi prójimo sea el ente por excelencia, todo esto puede resultar quizá sorprendente si nos atenemos a la concepción de un ente insignificante por sí mismo, silueta en el horizonte luminoso que no adquiere significación más que por esta presencia en el horizonte. El rostro *significa* de otro modo. En él, la infinita resistencia del ente a nuestro poder se afirma precisamente contra la voluntad asesina que arrostra, porque, en su desnudez —y la desnudez del rostro no es una figura estilística—, significa por sí misma. Ni siquiera puede decirse que el rostro sea una apertura, porque ello implicaría pensarlo como relativo a una plenitud que le rodease.

¿Pueden las cosas adquirir un rostro? ¿No es el arte la actividad que otorga un rostro a las cosas? La fachada de una casa, ¿no es una casa que nos mira? El análisis realizado hasta aquí es insuficiente para responder a estas preguntas. En todo caso, nos preguntamos si no sucede acaso que, en el arte, el tenor impersonal del ritmo, fascinante y mágico, sustituye a la socialidad, al rostro, al habla.

Oponemos la significación del rostro a la comprensión y a la significación que se captan a partir del horizonte. ¿Bastan las breves indicaciones mediante las cuales hemos introducido esta noción para dejar entrever cuál es su papel en la comprensión misma y cuáles sus condiciones, que proyectan una esfera de relaciones casi insospechadas? Lo que en ellas entrevemos nos parece, no obstante, sugerido por la filosofía práctica de Kant, a la que nos sentimos particularmente cercanos.

¿Por qué la visión del rostro no es ya visión, sino audición y palabra? ¿Cómo puede describirse el encuentro con el rostro —es decir, la conciencia moral— como condición de la conciencia en sentido estricto y del desvelamiento? ¿De qué modo se afirma la conciencia como imposibilidad de asesinar? ¿Cuáles son las condiciones de la aparición del rostro, es decir, de la tentación y de la imposibilidad del asesinato? ¿De qué modo puedo aparecerme a mí mismo como

rostro? ¿En qué medida, en fin, la relación con otro o la colectividad es nuestra relación —irreductible a la comprensión— con lo infinito? Tales son los temas que se desprenden de esta primera contestación del primado de la ontología. La investigación filosófica no podría de ningún modo contentarse con la reflexión sobre sí o sobre la existencia. La reflexión no nos entrega más que el relato de una aventura personal, de un alma privada que retorna a sí sin cesar, incluso cuando parece escaparse. Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder.

EL YO Y LA TOTALIDAD

1. EL PROBLEMA: EL YO EN LA TOTALIDAD O LA INOCENCIA

Un ser particular sólo puede tomarse por una totalidad si carece de pensamiento. No se trata de que se equivoque, de que piense mal o delire, es que no piensa. Es cierto que constatamos la libertad o la violencia de los individuos. Para nosotros, seres pensantes que conocemos la totalidad, que situamos a todo ser particular por referencia a ella y que buscamos un sentido a la espontaneidad de la violencia, esta libertad parece dar testimonio de los individuos que confunden su particularidad con la totalidad. En los individuos, esta confusión no es pensamiento, sino vida. El que vive en la totalidad existe como totalidad, como si ocupase el centro del ser y fuera su fuente, como si todo lo extrajese del aquí y del ahora en los que, no obstante, se sitúa o es creado. Para él, las fuerzas que le atraviesan están de antemano asumidas —las experimenta como integradas ya en sus necesidades y en su goce—. Lo que el ser pensante percibe como exterioridad que le invita al trabajo y a la apropiación, el ser vivo lo experimenta como su substancia, como algo que le es consustancial, como esencialmente inmediato, como elemento y como medio. Este comportamiento del ser vivo —*cínico* en el sentido filosófico de la palabra— reaparece en el hombre; es verdad que se trata de una abstracción, puesto que el pensamiento ha transfigurado ya la vida en el hombre concreto. Se presenta como relación con el alimento en el sentido generalísimo de que todo goce es goce de alguna cosa, de un «algo» privado de su independencia. El ser asumido por los seres vivos, lo asimilable: tal es el alimento.

De modo que el mero ser vivo ignora el mundo exterior. No con una ignorancia que bordea lo conocido, sino con una ignorancia abso-

luta, por ausencia de pensamiento. Nada le aportan los sentidos, o bien le aportan únicamente sensaciones. En sus sensaciones: la «estatua es olor de rosa». La sensibilidad como conciencia propia del ser vivo no es sólo un pensamiento confuso sino que no es pensamiento en absoluto. Ahí reside la gran verdad de las filosofías sensualistas frente a la crítica que de ellas hicieron los husserlianos: la sensación no es sensación de algo sentido. Y quizá sea ésta la razón por la que el propio Husserl permaneció fiel a ese residuo de sensualismo y se obstinó en conservar la noción de «dato hilético» en el seno del análisis intencional. También reside ahí la verdad eterna de la tesis cartesiana del carácter meramente utilitario de la sensibilidad, de la relatividad radical de los datos sensibles en el sujeto. El útil es el ser sentido, asumido por la vida. La confusión y la oscuridad de la sensibilidad se oponen precisamente a la claridad en la que se abre un horizonte. La aventura de los seres vivos en el ser se dice en ellos —si es que el verbo «decir» puede tener algún sentido en este contexto— en términos de intimidad. Del mismo modo que la tempestad de nieve que amenaza con precipitar al abismo la cabaña de Charlot en *La Quimera del Oro* se reduce, para un Charlot encerrado en esa cabaña sin apertura al mundo, a la preocupación por el equilibrio interior. Sí, tendido en el suelo, puede hacer física tanteando las leyes elementales de estos desequilibrios desordenados y recuperar el mundo, es precisamente porque piensa.

Así pues, no es que el ser vivo carezca de conciencia sino que posee una conciencia sin problemas, es decir, sin exterioridad, un mundo interior cuyo centro ocupa, una consciencia que no se preocupa de ubicarse en relación con una exterioridad, que no se capta como parte de un todo (pues ella precede a toda captación), conciencia sin conciencia a la que corresponde el término (no exento de contradicciones) «inconsciente» o «instinto». Esa interioridad que, para el ser pensante, se opone a la exterioridad, es en el ser vivo ausencia de exterioridad. La identidad del ser vivo a través de su historia no tiene nada de misterioso: es esencialmente el Mismo, el Mismo que determina a cualquier Otro, sin que nunca lo Otro determine al Mismo. Si lo determinase —si la exterioridad se encontrase con el ser vivo— mataría al ser instintivo. El ser vivo existe bajo la consigna: libertad o muerte.

El pensamiento comienza justamente cuando la conciencia deviene conciencia de su particularidad, es decir, cuando concibe la exterioridad más allá de su naturaleza viviente en la que está encerrada; cuando se convierte al mismo tiempo en conciencia de sí y en con-

ciencia de la exterioridad que rebasa su naturaleza, cuando deviene metafísica. El pensamiento establece una relación con una exterioridad no asumida. Como pensante, el hombre es aquel para quien existe el mundo exterior. Por ello, su vida llamada «biológica», su vida estrictamente interior queda iluminada por el pensamiento. El objeto de la necesidad, convertido entonces en objeto exterior, desborda la utilidad. El deseo reconoce lo deseable en un mundo exótico. La fórmula de Bergson «instinto esclarecido por la inteligencia» (dejando al margen la teoría bergsoniana de la razón) indica la transformación que la conciencia de sí aporta a la conciencia biológica ciega a su exterioridad. Esta existencia central, que acoge toda exterioridad en función de su interioridad, y que sin embargo es capaz de pensar una exterioridad extraña al sistema interior, que es capaz de representarse una exterioridad aún no asumida, es lo que hace posible una vida de trabajo. El pensamiento no se desprende del trabajo y de la voluntad, el pensamiento no equivale a un trabajo suspendido, a una voluntad neutralizada; el trabajo y la voluntad se apoyan en el pensamiento. La posición del hombre, animal racional, en el ser, se realiza como voluntad y como trabajo. «Animal racional» no puede significar «animal al que se añade una razón»: la interpretación de los términos dibuja una estructura original.

El sistema interior del instinto puede enfrentarse a la exterioridad como a un obstáculo totalmente inasimilable que le aboca a la muerte. En este sentido, la muerte sería una trascendencia radical. Pero la exterioridad no puede tener significado para el instinto, ya que su entrada en el sistema supone la desaparición de la conciencia vital misma. La relación del instinto con la exterioridad no es de saber sino de muerte. Merced a la muerte, el ser vivo penetra en la totalidad, pero ya no piensa. Cuando piensa, el ser que se sitúa en la totalidad no queda absorbido por ella. Existe con referencia a una totalidad, pero permanece, en cuanto yo, en su lugar, separado de la totalidad.

En tal caso, ¿cómo se realiza esta simultaneidad de una posición en la totalidad y de una cierta reserva o separación con respecto a ella? ¿Qué significa la relación con una exterioridad que no queda asumida en esa relación? Este es el problema del yo y la totalidad que planteamos. Es, incluso, el problema de la inocencia. Un problema que no resolvemos mediante la simple afirmación de la separación entre seres libres, ya que la inocencia comporta una relación entre seres así como el compromiso con una totalidad. La inocencia no es un estado interior soberano. Para que pueda presentárseme la

exterioridad es preciso que, siendo *exterioridad*, desborde los «términos» de la conciencia vital y, al mismo tiempo, estando *presente*, no sea mortal para la conciencia. Esta penetración de un sistema total en un sistema parcial que no puede asimilarla es el milagro. La posibilidad de un pensamiento es la consciencia del milagro o el estupor. El milagro quiebra la consciencia biológica, posee un estatuto ontológico intermedio entre la vida y el pensamiento. Es *comienzo* del pensamiento o *experiencia*. El pensamiento que comienza se encuentra ante el milagro del hecho. La estructura del hecho distintivo de la idea reside en el milagro. Por ello, el pensamiento no es sólo reminiscencia sino, antes bien, conocimiento de algo nuevo.

Pero el milagro no explica el comienzo del pensamiento, puesto que lo presupone. El pensamiento no puede *deducirse* de la conciencia biológica. Para que el milagro retenga la atención de la conciencia vital, para que un acontecimiento como la atención pueda meramente aparecer a esta conciencia, es preciso que la conciencia haya estado antes en relación con el todo, sin que esta relación se reduzca a la absorción en el todo o a la muerte. Lo *a posteriori* del hecho remite a lo *a priori* del pensamiento. No puede tratarse de una presciencia del hecho en cuanto tal. Ha de consistir en que el individuo pensante se sitúe, por un lado, en la totalidad, de modo que forme parte de ella —definiéndose, es decir, ubicándose en relación con las otras partes—, extrayendo su identidad de aquello que le distingue de las otras partes con las que se encuentra comprometido, y, por otro lado, permanezca fuera —sin coincidir con su concepto—, extrayendo su identidad no ya del lugar que ocupa en el todo (su carácter, su obra, su herencia) sino de *sí*, de ser *yo*. La identidad del yo se distingue de cualquier otra identidad por el hecho de que no está compuesta, de aquello que la distingue de la identidad de los demás, sino de su referencia a *sí misma*. La totalidad en la cual se sitúa un ser pensante no es una adición pura y simple de seres, sino la suma de aquellos seres que no se suman unos a otros. Esta es toda la originalidad de la sociedad. La simultaneidad de la participación y de la no-participación es precisamente una existencia que se mueve entre la culpabilidad y la inocencia, entre la dominación sobre los otros, la traición a *sí mismo* y el retorno a *sí*. Esta relación del individuo con la totalidad en la que consiste el pensamiento, en la que el yo toma en cuenta aquello que no es *él* y, sin embargo, no se disuelve en ello, supone que la totalidad se manifiesta no ya como un ambiente que de algún modo envuelve la epidermis del ser vivo como elemento en el que se sumerge, sino como

un rostro en el cual el ser está *encarado* al yo. Esta relación, de participación y separación al mismo tiempo, que señala el advenimiento y el *a priori* de un pensamiento —una relación en la que los vínculos entre las partes no se constituyen más que por la libertad de las partes—, es una sociedad: seres que hablan, que se hacen frente. El pensamiento comienza con la posibilidad de concebir una libertad exterior a la mía. Pensar una libertad exterior a la mía es el primer pensamiento. Señala mi presencia en el mundo en cuanto tal. El mundo de la percepción manifiesta un rostro: las cosas nos afectan como *poseídas* por los demás. Cuando la naturaleza pura no testimonia la gloria de Dios, cuando no es de nadie —naturaleza indiferente, inhumana—, se sitúa al margen de este mundo humano, no se comprende como tal salvo en el plano del mundo humano de la propiedad. Las cosas en cuanto cosas alcanzan su independencia primaria a partir del hecho de que no me pertenecen, y no me pertenecen porque mantengo relaciones con los hombres de los cuales proceden. Por ello, la relación del yo con la totalidad es una relación con los seres humanos cuyo rostro reconozco. Frente a ellos soy culpable o inocente. La condición del pensamiento es una conciencia moral.

El problema de la relación entre el yo y la totalidad remite, pues, a la descripción de las condiciones morales del pensamiento. Y la realización de estas condiciones —tal es nuestra tesis— es labor de la justicia económica. Querríamos mostrar que la labor de la justicia económica no es una empresa determinada por las contingencias de una historia que hubiera fracasado, sino que articula las relaciones que hacen posible una totalidad de seres exteriores a la totalidad, su aptitud para la inocencia y la presencia de unos ante otros. La labor de la justicia económica no es, pues, el prelude de la existencia espiritual sino su realización. Pero se trataría, ante todo, de mostrar por qué el amor no satisface esta condición y cómo el discurso impersonal y coherente que le sustituye destruye la singularidad de la vida de los seres espirituales.

2. EL TERCER HOMBRE

Culpabilidad e inocencia suponen un ser que no coincide con la totalidad del ser, puesto que es culpable o inocente respecto a otro o, cuando menos, respecto a un principio que sobrepasa al yo. Pero suponen también un yo libre que, en consecuencia, vale por la tota-

lidad o se separa radicalmente de una totalidad de la que forma parte. Finalmente, culpabilidad e inocencia suponen que el ser libre puede hacer daño a otro ser libre y sufrir las repercusiones del perjuicio causado y, por consiguiente, que la separación entre seres libres en el seno de la totalidad no es completa.

El esquema ontológico que ofrecen las religiones reveladas —un yo en relación con un Dios trascendente— concilia estas contradicciones. Mantiene la insuficiencia del ser humano al mismo tiempo que su carácter de totalidad o de libertad. Culpabilidad e inocencia sólo se conciben con respecto a Dios, un Dios exterior a este mundo en donde el hombre lo es todo. La trascendencia de un Dios condescendiente garantiza a la vez separación y relación. Además, el perdón divino devuelve al yo culpable su integridad inicial y asegura su soberanía, también inalterable.

Pero, en la conciencia moderna, las religiones han perdido su papel directivo. No ha sido a causa de sus dogmas misteriosos carcomidos por la razón ni por sus prácticas incomprensibles y chocantes como la magia. Ni la «mistificación de los sacerdotes» ni la ineficacia moral de los ritos denunciados por el siglo de las luces han sido suficientes para quebrantar la religiosidad de las almas. Por un camino que algunos consideran misterioso pero que, si no obedece a la lógica, responde al menos a cierta necesidad psicológica, las almas piadosas retornan a las religiones históricamente constituidas. Cuando se crean una religión individual, viven en las ruinas de iglesias naufragadas, al modo de Robinson, que no adquirió la independencia de su isla más que gracias a los barriles de pólvora y a los fusiles que salvó de su nave perdida.

Pero, ¿se reconoce la conciencia moderna en el alma piadosa? Una parte importante de la humanidad ha dejado de encontrar en la religión o en la religiosidad el camino de la vida espiritual. No se trata de que se sienta menos culpable que las generaciones pasadas. Se siente culpable de otro modo. La falta que le abrumba no se perdona mediante la piedad; o, más exactamente, el mal que pesa sobre ella no pertenece al orden del perdón. ¿Qué importan, entonces, la existencia o la inexistencia de Dios, el interés o la indiferencia de Dios respecto a los hombres? La bondad a la que invita la religión no satisface el Bien, y la purificación que propone es incapaz de lavar ninguna culpa.

El pecado perdonable, separado de su significación mágica, o bien es intencionado o bien se revela como tal al análisis. Tal es el valor primordial del examen de conciencia. Pero el perdón supone ante

todo que el ofendido reciba toda la ofensa del daño y que, en consecuencia, disponga enteramente del derecho de gracia. Comparada con la falta mística, cometida por violación involuntaria de un tabú, la idea de una falta intencionada, abierta al perdón, representa un progreso espiritual evidente. Pero las condiciones de un perdón legítimo no se realizan más que en una sociedad de seres totalmente presentes los unos a los otros, en una *sociedad íntima*. Sociedad de seres que se han elegido, pero de modo tal que mantienen todos los pormenores de la sociedad. Sociedad íntima en verdad, semejante en su autarquía a la falsa totalidad del yo. De hecho, tal sociedad sólo puede ser de dos, tú y yo. Estamos entre nosotros. El tercero está excluido. El tercer hombre perturba esencialmente esta intimidad. Mi culpa ante ti, que puedo reconocer enteramente a partir de mis intenciones, se encuentra objetivamente falseada por tus relaciones con *él*, que para mí son secretas desde el momento en que yo estoy, por mi parte, excluido del privilegio único de vuestra intimidad. Si reconozco mis culpas respecto a ti, puedo, incluso en mi arrepentimiento, lesionar a un tercero.

Así pues, mi intención no mide exactamente el sentido de mi acto. Limitado a la sociedad íntima, enfrentado a la única libertad que concierne al acto, podría, en el diálogo, recibir la absolución. El yo, en el diálogo, recuperaría de ese modo —aunque fuese a destiempo—, mediante el perdón, su soberanía solitaria. El yo capaz de olvidar su pasado y de regenerarse pero que, merced al acto, produce lo irreparable, se liberaría mediante el perdón de este último obstáculo para la libertad, ya que la única víctima de la acción consentiría o podría consentir en olvidarlo. Al ser absuelto, vuelve a ser soberano. Pero la violencia que padece una víctima que es capaz obviarla no es violencia en sentido estricto; no hiere la libertad ofendida que, siendo cuasi-divina, conserva íntegramente su poder de absolución. La violencia de la sociedad íntima ofende pero no daña. Está más allá o más acá de la justicia y de la injusticia. Esta últimas suponen una violencia que se ejerce sobre una libertad, una herida real que reside en el obrar y no en los pensamientos —piadosos o impíos—, en la dominación ejercida sobre una libertad y no en un respeto o en una falta de respeto. La sociedad íntima que hace posible el perdón libera a la voluntad de la carga de los actos que se le escapan y en los que está comprometida, aquellos merced a los cuales toda voluntad corre el peligro de alienarse en una sociedad auténtica.

Situado en una configuración de voluntades que se conciernen por su obrar pero que se observan cara a cara —en una sociedad autén-

tica—, actúo en un sentido que se me escapa. La significación objetiva de mi acción eclipsa su significación intencional: no soy un *yo* propiamente dicho, sino que cargo con una falta que no se refleja en mis intenciones. Soy objetivamente culpable, y mi piedad no puede purificarme. «No era eso lo que quería», tal es la excusa irrisoria mediante la cual el «yo», refugiado en aquella «sociedad íntima» en la que fue plenamente libre, continúa disculpándose por una falta que no es imperdonable porque rebasa la posibilidad de perdonar, sino porque no pertenece al orden del perdón. Es verdad que el alma piadosa puede sufrir por su culpabilidad social, pero como esta última no se confunde con la falta que un *yo* comete contra un *tú*, se concilia perfectamente con la «buena conciencia». No atormenta a la conciencia piadosa más que con una tortura secundaria, y de una forma u otra es fácil curarse de ella mediante la caridad, el amor al prójimo que llama a nuestra puerta, la limosna que se da al pobre, la filantropía o una acción que favorezca al primer hombre a quien encontremos.

Sólo puede aceptarse legítimamente el perdón si el otro es Dios o es santo. La emoción que, en la sociedad, funda una sociedad que controla todos sus mecanismos es el amor. Amar es existir como si el amante y el amado estuvieran solos en el mundo. La relación intersubjetiva del amor no es el comienzo sino la negación de la sociedad. Y en ello encontramos por cierto una indicación acerca de su esencia. El amor es el *yo* satisfecho por el *tú*, el que encuentra en otro la justificación de su ser. La presencia del otro agota el contenido de tal sociedad. El calor afectivo del amor llena la conciencia de esta satisfacción, de este contento, de esta plenitud hallada fuera de sí, excéntrica. La sociedad del amor es una sociedad de dos, sociedad de soledades, refractaria a la universalidad. Su universalidad sólo puede construirse con el tiempo, mediante infidelidades sucesivas, mediante cambios de amistades: amor al prójimo según el azar de la proximidad y, en consecuencia, amor a un ser en detrimento de otro, privilegio en cualquier caso, incluso cuando no significa preferencia. La moral del respeto presupone la moral del amor. El amor ciega el respeto, lo que no es más que una piadosa intención de olvidar el mal real, una intención que resultaría imposible sin esta ceguera con respecto al tercero.

Ciertamente, no podemos actuar cotidianamente abordando a nuestro prójimo como si estuviese solo en el mundo, pero el zapatero fabrica el calzado sin necesidad de preguntar a su cliente a dónde se dirige, el médico prodiga sus cuidados al enfermo que se le pre-

senta, el sacerdote reconforta al alma desamparada que le pide ayuda. Y no es en esta actividad en donde situamos nuestra preocupación por la justicia. A menos que estemos seguros de que todas las leyes generales de la sociedad son justas y de que todas las incidencias de nuestra acción sobre terceros hayan sido tenidas en cuenta en las condiciones en que se produce nuestra acción cotidiana. El respeto y el amor al prójimo —tal como se imponen a partir de la religión— pertenecen a nuestras actividades privadas y no posibilitan la inocencia en el sentido etimológico del término. El amor que el pensamiento religioso contemporáneo —desembarazado ya de nociones mágicas— ha promovido al rango de situación esencial de la existencia religiosa no contiene, pues, la realidad social. Esta última comporta inevitablemente la existencia de un tercero. El verdadero «tú» no es el Amado separado de los otros. Se presenta en otra situación. La crisis de la religión en la vida espiritual contemporánea dice relación a la conciencia de que la sociedad desborda el amor, de que un tercero, herido, asiste al diálogo amoroso y de que la propia sociedad del amor es injusta con él. El déficit de universalidad no procede en este caso de un déficit de generosidad sino de la esencia íntima del amor. Todo amor —a menos que se convierta en juicio y en justicia— es el amor de una pareja. La pareja es la sociedad cerrada.

La crisis de la religión procede, entonces, de la imposibilidad de aislarse con Dios y de olvidar a todos aquellos que quedan fuera del diálogo amoroso. El verdadero diálogo está en otro lugar. Podemos sin duda concebir el aislamiento con Dios como si abrazase la totalidad, pero a menos que demos a esta afirmación un sentido místico o sacramental, sería preciso desarrollar la noción de Dios y de culto a partir de las necesidades ineludibles de una sociedad que implica un tercero (y no es cierto que esto no se haya intentado jamás). Dios ya no aparecería, en ese caso, como correlato del yo en una intimidad amorosa y exclusiva, como una Presencia en la que se abismaría el universo y de la cual manaría una fuente inagotable de perdón. Sería el punto fijo exterior a la Sociedad del que provendría la Ley, y no ya una personificación alegórica de mi conciencia moral. ¿Puede haber «conciencia moral» antes de que se haya pronunciado «Nosotros»? ¿Puede la «conciencia moral» separarse de un «mandamiento recibido», de una cierta heteronomía y de una relación con Otro, con la exterioridad? El Otro, la Exterioridad, no significan necesariamente tiranía y violencia. *La exterioridad del discurso es una exterioridad sin violencia.* Lo absoluto que sostiene la justicia es lo absoluto del interlocutor.

Su modo de ser y de manifestarse consiste en volver la cara hacia mí, en ser rostro. Por ello lo absoluto es persona. Aislar un ser de otros, aislarse con él en el secreto equívoco del «entre nosotros» no garantiza la exterioridad radical del Absoluto. Sólo el irrecusable y severo testimonio que se inserta «entre nosotros» y que, mediante su palabra, hace pública nuestra clandestinidad privada, sólo ese exigente mediador entre un hombre y otro está de frente, es tú. Esta es una tesis que nada tiene de teológico, ya que Dios no podría ser Dios sin haber sido antes este interlocutor.

De cualquier modo, nos hallamos aquí muy lejos del majestuoso camino de la piedad tradicional. Ésta interpreta el daño infligido al hombre como convertible en una ofensa contra Dios y, por ello, como eliminable en una socialidad del amor en la que el yo, dueño de sus intenciones, se conforme con el perdón. La falta social se comete sin que yo lo sepa, y afecta a una multiplicidad de terceros a los que nunca miraré a la cara, a quienes no hallaré en el rostro de Dios y de los cuales Dios no puede responder. La intención no puede acompañar al acto hasta sus últimas estribaciones y, ello no obstante, el yo se sabe responsable de esas últimas prolongaciones.

De modo que la multiplicidad en la que se ubica la relación con el tercero no constituye un hecho contingente, una simple multiplicidad empírica que, por el hecho de que una substancia caracterizada como yo se produzca en el mundo en diferentes ejemplares, crea al yo autónomo un problema práctico entre otros; la relación con un tercero, la responsabilidad que desborda el «radio de acción» de la intención, caracteriza *esencialmente* a la existencia subjetiva capaz de discurso. El yo está en relación con una totalidad humana. De ahí se desprende la noción de moral terrestre en sentido fuerte: no consiste en encerrar la vida en este mundo despreciando pura y simplemente los destinos sobrenaturales. No limita el horizonte, sino que se mueve en un horizonte distinto al de la salvación sobrenatural que proyecta el amor desprendido de todos los ausentes. La moral terrestre invita a un difícil rodeo que conduce hacia los terceros a quienes se ha abandonado fuera del amor. Sólo la justicia satisface su deseo de pureza. Que el diálogo está llamado a representar un papel privilegiado en la realización de la justicia social es algo que en cierto modo acabamos de decir, pero no puede parecerse a la sociedad íntima y no está constituido por la emoción del amor. La ley es más importante que la caridad. También en este sentido el hombre es un animal político.

Paradójico resultado. La certeza de que la relación con un terce-

ro no se parece a mi intimidad conmigo mismo ni al amor al prójimo compromete, como vamos a ver, el estatuto mismo del hombre como singularidad irremplazable —estatuto presupuesto, sin embargo, por toda aspiración a la inocencia—. ¿No hemos empezado afirmando de forma absoluta la singularidad del hombre, hasta el punto de cuestionar al mismo tiempo el derecho del otro a responder y a perdonar? Pero si la falta no es conmensurable con el examen de conciencia, el hombre como interioridad carece de toda importancia. La falta se determina a partir de una ley universal y consiste en el daño causado más que en la falta de respeto. Así pues, no somos aquello que tenemos conciencia de ser, sino el papel que representamos en un drama del que ya no somos autores, las figuras o los instrumentos de un orden extraño al plano de nuestra sociedad íntima; un orden que quizá guía la inteligencia, pero una inteligencia que únicamente se revela a las conciencias mediante sus astucias. Nadie puede ya encontrar la ley de su acción en el fondo de su corazón. El fracaso del liberalismo reside en esta exterioridad de mi conciencia con respecto a mí mismo. El sujeto de la falta observa desde fuera el sentido de su ser; no es ya el hombre que confiesa sus pecados, sino que asiente a las acusaciones. La desconfianza de la introspección o el autoanálisis por parte de nuestra psicología no es quizá más que la consecuencia de la crisis del amor y de la religión; una crisis que procede del descubrimiento de lo verdaderamente social.

La conciencia de sí fuera de sí confiere una función primordial al lenguaje que nos vincula con el afuera. Pero conduce también a la destrucción del lenguaje. Ya no se puede hablar. Y no porque ignoremos al interlocutor, sino porque ya no podemos tomar en serio sus palabras, porque su interioridad es puramente epifenoménica. No nos contentamos ya con sus revelaciones, que acogemos como un dato superficial, como una apariencia engañosa que ignora su mentira. Nadie es idéntico a sí mismo. Los seres carecen de identidad. Los rostros son máscaras. Buscamos el aparato de relojería de las almas, con sus resortes microscópicos, detrás de los rostros que nos hablan y a quienes hablamos. Como sociólogos, investigamos las leyes sociales como si se tratase de influencias intersiderales a las que obedecen los parpadeos y las sonrisas del otro; como filólogos y como historiadores, pondremos en duda el poder de cada cual para ser autor de su discurso. Y no es únicamente la palabra lo que queda demolido de esta forma por el psicoanálisis y por la historia: ambas conducen en realidad a la destrucción del yo, identificado con el interior. Ya no puede surgir la reflexión del *cogito* para garantizar la

certeza de aquello que soy, ni siquiera para garantizar la certeza de mi propia existencia. Esta existencia, tributaria del reconocimiento por parte de otro, se torna insignificante cuando carece de él, se percibe como una realidad sin realidad, se convierte en puramente fenoménica. El psicoanálisis levanta una profunda sospecha sobre el más irrecusable testimonio de la conciencia de sí. Que la conciencia clara y distinta de eso que hasta hace poco llamábamos «hecho psicológico» no sea más que el simbolismo de una realidad totalmente inaccesible a sí misma, que exprese una realidad social o una influencia histórica totalmente distinta de su propia intención, tal es lo que convierte en caduco al propio movimiento del *cogito*. ¡Hasta en el dominio de la conciencia de sí puede introducirse la distinción entre fenómeno y nóúmeno! De esta forma, el *cogito* pierde su valor de fundamento. No es posible ya reconstruir la realidad a partir de esos elementos que, independientes de todo punto de vista y no susceptibles de ser conformados por la conciencia, permiten un conocimiento filosófico.

Estoy como encerrado en mi retrato. Lo propio de la polémica contemporánea es trazar el retrato del adversario en lugar de combatir sus argumentos. A la filología, cuyos abusos venía denunciando Platón desde el *Fedro*, y que, al enfrentarse con el que habla, sólo pregunta: «¿Quién es?» «¿De qué país procede?», se añade el arte del pintor, que reduce la palabra y el acto del otro a una imagen muda e inmóvil. Cuando, en un movimiento de sinceridad, nos levantamos contra un abuso o una injusticia, corremos el peligro de parecernos al retrato de un contestatario impenitente. El proceso es infinito: sería preciso trazar el retrato del retratista y psicoanalizar al psicoanalista. El mundo real se transforma en mundo poético, es decir, en un mundo sin comienzo en donde se piensa sin *saber* lo que se *piensa*.

A un discurso «de persona a persona», imposible por estar siempre determinado por la condición de los interlocutores, se opone ahora un discurso que da cuenta de sus condiciones, un discurso absolutamente coherente que suministra la condición de las condiciones. Un discurso sin interlocutores, pues los propios interlocutores figuran en él como «momentos». Vinculado a la universalidad de una razón impersonal, tal discurso suprimiría la alteridad del interlocutor (irracional en cuanto otro) y la alteridad del yo que habla (el cual, en su mismidad, se distingue como otro del discurso que mantiene). Una razón no puede ser otra para una razón.

Pero ese discurso, al expresar la coherencia de los conceptos, supone que la existencia de los interlocutores se resume en conceptos.

Solamente a ese precio puede el hombre devenir «momento» de su propio discurso. Tal es, en efecto, el hombre reducido a sus realizaciones, reflejado en sus obras, el hombre pasado y muerto que se asimila totalmente a ellas. El discurso impersonal es un discurso necrológico. El hombre se reduce al legado del hombre, es absorbido por una totalidad de patrimonio común. Se anula el poder que, cuando vive, ejerce sobre su obra (y no solamente por medio de su obra): es el hombre esencialmente cínico. El hombre no se convierte en cosa, sino en alma muerta. No se trata de reificación; es la historia. Historia juzgada por la posteridad, por los ausentes, con un juicio que ya no puede cambiar nada, el juicio de los que no han nacido se pronuncia sobre los muertos. Buscar el yo como singularidad en una totalidad hecha de relaciones entre singularidades no subsumibles bajo concepto alguno equivale a preguntarse si un hombre vivo tiene poder para juzgar la historia en la que está comprometido, es decir, si el pensador en cuanto yo, más allá de todo lo que hace con cuanto posee, crea y lega, tiene substancia de cínico.

3. EL YO COMO SINGULARIDAD

Como manifestación de una razón, el lenguaje despierta en mí y en los otros lo que tenemos en común. Pero supone, en su intención expresiva, nuestra alteridad y nuestra dualidad. Tiene lugar entre seres, entre sustancias que no entran en sus propósitos pero que los tienen. La trascendencia del interlocutor y el acceso al otro mediante el lenguaje manifiestan, en efecto, que el hombre es una singularidad. Una singularidad distinta de la de los individuos subsumidos bajo un concepto o que articulan sus momentos. El yo es inefable porque es parlante por excelencia; porque responde, es responsable. El otro como puro interlocutor no es un contenido conocido, cualificado, que pudiera captarse a partir de una idea general cualquiera y someterse a ella. El otro hace frente, no se refiere más que a sí mismo. Sólo en el discurso entre seres singulares se constituye la significación interindividual de los seres y las cosas, es decir, la universalidad.

Al yo como ente no le corresponde un concepto. Por ello, el propio marco de la «experiencia» de otro no puede concebirse a partir de un trabajo de abstracción aplicado a sí mismo que conduciría al «concepto» del yo. Los filósofos de la *Einfühlung* sabían al menos que «la experiencia» de otro no se obtiene por una simple «variación»

de sí mismo que proyectaría fuera de sí una de estas variantes. Ellos buscaban el acceso irreductible que condujese al tú, y si lo ubicaban en la simpatía o el amor era porque, a fin de cuentas, sostenían que cada encuentro da lugar a una nueva historia de amor. Don Juan no repetía siempre la misma experiencia. La singularidad del yo o del tú no se parece, pues, a la singularidad de un dato sensible. La particularidad del yo —su personalidad— no se resume en su individuación mediante el espacio y el tiempo. Sólo su individuación *aquí* y *ahora* permite al espacio y al tiempo adquirir una significación a partir de aquí y a partir de ahora. Sitúa y a la vez se sitúa, sin reducirse al *saber* de una situación. Su trabajo de individuación coincide con su subjetividad de individuo. La mismidad consiste en esta coincidencia. El saber presupone el yo. Todo saber del aquí es ya un saber para mí que estoy aquí. El saber se funda en la mismidad, no la constituye. La referencia a sí mismo en este saber pre-reflexivo se dibuja, sin duda, como una estructura universal del yo, pero, de acuerdo con Jean Wahl, diremos que aunque todos los «yoes» tengan una intención común, el *intentum* de esta intención es absolutamente particular. Es verdad que el yo se conoce reflejado por toda la realidad que ha constituido o en la que ha colaborado; se conoce, pues, a partir de una realidad conceptual. Pero si esta realidad conceptual agotase su ser, el hombre vivo no diferiría del hombre muerto. La generalización es la muerte. Introduce al yo en la generalidad y le disuelve en ella. La singularidad insustituible del yo remite a su vida.

La totalidad en la que el yo desprendido del diálogo amoroso se encuentra comprometido no puede, entonces, interpretarse como orden universal que absorbe, consume o sublima (casi en el sentido físico del término) la mismidad de los seres en su posición social. No se trata de una simple adición de individuos que pertenecerían a la extensión de un concepto ni de una configuración de momentos que constituirían o realizarían la comprensión del concepto «hombre»: la totalidad no se reduce a un reino de fines. En efecto, ¿cómo podrían las razones constituir un reino? ¿Cómo sería siquiera posible su propia multiplicidad? ¿Cómo hablar de su igualdad o desigualdad allí donde sólo la palabra «identidad» es la prescrita? La totalidad, en la medida en que implica multiplicidad, no se instituye entre razones sino entre seres sustanciales, susceptibles de mantener relaciones. ¿Qué relación puede ser ésta, ya que la multiplicidad no va precedida de ningún vínculo conceptual? Y, ¿qué puede significar «justicia» o «injusticia» cuando los individuos, igual que los diferentes sentidos del ser en Aristóteles, no comportan la unidad de un concepto, cuando no

podemos establecer un patrón de justicia por simple comparación de individuos? La totalidad se apoya en una relación entre individuos que no es el respeto a una razón, y eso es justamente lo que debemos elucidar. El estatuto ontológico del yo como tercero nos permite entreverla.

4. EL ESTATUTO DEL TERCERO Y LA ECONOMÍA

Entre la concepción según la cual el yo arrostra al otro desde el respeto puro (que reposa en la simpatía o en el amor), separado de todo tercero, y aquella otra que nos transforma en singularización del concepto «hombre», individuos pertenecientes a la extensión de tal concepto y sometidos a la legislación de una razón impersonal, se abre una tercera vía para comprender la totalidad como totalidad de yoes que al mismo tiempo están en relación y carecen de unidad conceptual.

Esta totalidad exige que un ser libre pueda tener influencia sobre otro ser libre. Si la violación de un ser libre por parte de otro es injusticia, entonces la totalidad sólo puede constituirse por la injusticia. Pero la injusticia sería imposible en la sociedad del amor, en la que queda anulada por el perdón. No hay verdadera injusticia, es decir, injusticia imperdonable, más que respecto a un tercero. El tercero es el ser libre a quien puedo hacer daño forzando su libertad. La totalidad se constituye gracias al otro como tercero.

Pero la injusticia comporta una paradoja metafísica: sólo puede considerar a un ser libre que, en cuanto tal, no da motivos para la violencia. ¿Qué sentido ha de tener pues la libertad para que el tercero, la injusticia y la totalidad sean posibles?

La libertad se presenta en primera instancia bajo el aspecto de una voluntad que se sustrae a toda influencia.

En el riesgo, al aceptar la muerte, la voluntad encuentra su total independencia. Quien ha aceptado la muerte se resiste hasta el límite a una voluntad extraña. A menos que el otro quiera también esta muerte. La aceptación de la muerte no permite, pues, resistir con seguridad a la voluntad homicida del otro. El desacuerdo absoluto con una voluntad extraña no excluye el cumplimiento de sus designios. El rechazo del otro, la voluntad decidida a la muerte, al interrumpir toda relación con el exterior, no puede impedir que su obrar se inscriba en esta extraña contabilidad que la voluntad desafía y reconoce al asumir su riesgo supremo. La voluntad, incluso en el caso

extremo en el que está resuelta a morir, se inscribe así en los designios de una voluntad ajena. La voluntad, en sus resultados, se encuentra a merced de una voluntad extraña.

La voluntad no contiene, entonces, toda la significación de su propio querer. En cuanto sujeto libre de este querer, existe como juguete de un destino que la desborda. Comporta, en su obrar, una significación imprevisible que le otorgan los demás al considerar el obrar separado de su autor en otro contexto. El destino no precede a esta decisión, sino que es posterior a ella: el destino es la historia. La voluntad penetra en la historia porque *existe separándose de sí misma*: al querer estrictamente por sí misma, se descubre habiendo querido por los demás. Se trata de una alienación que nada debe a la historia sino que antes bien instituye la historia, es una alienación ontológica. Y es al mismo tiempo la primera injusticia. Gracias a esta injusticia, las personas se ordenan alrededor de las obras que la totalidad se disputa. Existir produciendo obras de las que se ausenta la voluntad productora constituye precisamente el estatuto de un ente que, por así decirlo, no tiene en sus manos toda la significación de su ser. En cuanto voluntad productora de obras, la libertad, sin estar limitada en su querer, entra en una historia que se burla de ella. La limitación de la voluntad no es interior (la voluntad es en el hombre tan infinita como en Dios), no reside en el querer de la voluntad sino en su situación. En esta situación, en la que la voluntad, sin abdicar en absoluto, recibe no obstante un sentido que le es ajeno, es donde puede reconocerse a la criatura. La multiplicidad de los yoes no es el azar, sino la estructura de la criatura. La posibilidad de la injusticia es la única posibilidad de limitación de la libertad y la condición de la totalidad.

La injusticia manifiesta de esta historia reside en la posibilidad de privar a la voluntad de sus obras. En cada uno de sus productos, sin morir efectivamente, sin entrar complacientemente en la historia que será contada por los historiadores, es decir, los supervivientes, se separa de su obra y se vuelve desconocida para sus contemporáneos. En este sentido, toda obra es un acto fallido. Por ello, la obra difiere de la expresión en la que el otro se presenta personalmente. La obra presenta a su autor en ausencia del autor. No lo presenta como su efecto, sino como su posesión. Hace falta tener en cuenta al que obra para apoderarse de su obra, arrancársela o comprársela. Mediante el acero y el oro —cosas entre las cosas—, tengo poder sobre la libertad de los demás, reconociendo siempre esa libertad que, sin embargo, excluye en cuanto libertad toda pasividad a la que pudie-

ra aferrarse la libertad de otro. La voluntad que produce obras es una libertad que se traiciona. La sociedad —totalidad de libertades que se mantienen en su singularidad y, al mismo tiempo, se encuentran comprometidas en una totalidad— es posible gracias a la traición. La relación del yo con una totalidad es, por tanto, esencialmente económica. La «moral terrestre» desconfía justificadamente de toda relación entre seres que no haya sido antes relación económica. La relación entre libertades se basa, en última instancia, en la ambigüedad de la voluntad, que a la vez es ser y tener: ser que se posee, exterior a su posesión, pero también enredado en ella y que se traiciona por ella.

De este modo, la estructura ontológica del tercero se dibuja como cuerpo: es al mismo tiempo el «yo puedo» de la voluntad —cuerpo propio— y su vulnerabilidad —cuerpo psicológico—. La simultaneidad de ambos momentos —la transformación del «yo puedo» en cosa— constituye el modo de existencia del tercero. Su existencia es salud y enfermedad. Se revela concretamente en el sufrimiento, invencible en el interior, desviado desde el interior hacia la medicación exterior. El campo de la medicina, desde las primeras meditaciones de los sabios griegos, comporta una refutación de la autarquía de la voluntad. Ante el médico, la voluntad se despoja de su «para-sí» en una extraña confesión de pura cosa y retorna a la inmediatez de la naturaleza. La injusticia no se reduce a una ofensa a la voluntad que hiere su dignidad. La voluntad resulta maltratada, violentada, forzada hasta hacerle olvidar su para-sí, hasta hacerle sentir la potencia de la fuerza que la doblega. Del hombre puede hacerse cualquier cosa. La voluntad esencialmente violable no se emancipa más que al construirse un mundo del que suprime las oportunidades de traicionar.

Pero la violencia del acero deja escapar a la voluntad que pretende dominar. La verdadera violencia es la que conserva la voluntad que ha forzado. Su instrumento es el oro, y la violencia es la corrupción. Sin recurrir siquiera a la justicia, la vía de la violencia pacífica, de la explotación, de la muerte lenta, sustituye a la pasión de la guerra.

El tercero que puede captarse a partir de su obra —al mismo tiempo presente y ausente—, su presencia en tercera persona, señala exactamente la simultaneidad de esta presencia y de esta ausencia. Abandonado a mi poder en cuanto exterior a mi dominio. Es accesible en la injusticia. Y es así, porque la injusticia —reconocimiento y, a la vez, desconocimiento— es posible gracias al oro que fuerza y que tienta como instrumento de la astucia. La injus-

ticia merced a la cual el yo vive en una totalidad es siempre económica.

5. DISCURSO Y ÉTICA

Pero si la totalidad comienza con la injusticia (que no ignora la libertad del otro sino que, en la transacción económica, reduce esta libertad a traición), la justicia no es *ipso facto* conocida como injusticia. En la propia esfera de la historia existe un nivel de injusticia inocente en el que se hace el mal ingenuamente. Para oír los gritos que claman justicia en la queja que expresa su miseria —o, si se prefiere, para escuchar la voz de la conciencia— no basta con estar en relación con una libertad, no se trata de apercibirse de ella en otro, ya que la reconocemos de antemano en la transacción misma. Esta libertad me es presente ya cuando compro o exploto. Para que yo conozca mi injusticia —para que yo entrevea la posibilidad de la justicia— se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas. La justicia no resulta del juego normal de la injusticia. Procede de afuera, del otro lado de la puerta, de detrás de la contienda, aparece como un principio exterior a la historia. Incluso en las teorías de la justicia forjadas en las luchas sociales y en las que las ideas morales parecen traducir las necesidades de una sociedad o de una clase, se apela sin embargo a una conciencia moral ideal, a una justicia ideal en la que se busca una justificación última así como el derecho a erigir estas necesidades, perfectamente relativas, en una forma de acceso a lo absoluto. Al ser expresión de las relaciones objetivas de la sociedad, estas ideas deben satisfacer también a una conciencia vital que juzga tales relaciones objetivas. El mundo humano es tal que en él se puede juzgar la historia. No es necesariamente un mundo razonable, sino un mundo en donde se puede juzgar. Lo inhumano es ser juzgado sin que haya nadie que juzgue.

Afirmar al hombre como poder de juzgar la historia es afirmar el racionalismo, que empieza por denunciar ese pensamiento puramente poético que piensa sin saber lo que piensa, que piensa del mismo modo que se sueña. Comienza con la reflexión sobre sí mismo, para situar el pensamiento poético en relación con un absoluto. Pero la reflexión no permite detenerse, porque la posición del sujeto reflexivo es tan poética como la del pensador que piensa los objetos, ya que todo pensamiento es poético, puro *hacer*, sin relación con el principio, sin comienzo. El cuestionamiento de la posición del pen-

sador anuncia un psicoanálisis. En su esencia filosófica, el psicoanálisis es el resultado del racionalismo: exige a la reflexión lo que la reflexión exigía al pensamiento ingenuo. El desenlace no filosófico del psicoanálisis reside en su preferencia por ciertas fábulas fundamentales y elementales —líbido, sadismo o masoquismo, complejo de Edipo, repulsión del origen, agresividad— que, incomprensiblemente, serían las únicas exentas de equívoco, las únicas que no traducirían (o enmascararían, o simbolizarían) una realidad más profunda que ellas, serían los confines de la inteligibilidad psicológica. Nada añade a su valor de ideas esclarecedoras el hecho de que hayan sido recogidas de entre las ruinas de las civilizaciones más diversas, sino que como mucho testimonia un retorno a las mitologías tanto más asombroso teniendo en cuenta que el monoteísmo, durante cuarenta siglos, no ha perseguido más finalidad que la de librar a la humanidad de su obsesión por ellas. Pero hemos de distinguir entre el efecto petrificador de los mitos y el sosiego que se supone que proporcionan a la inteligencia.

Si el conocimiento de sí se apoya en ciertas condiciones, ningún conocimiento, ni siquiera el reflexivo, ni siquiera el psicoanalítico, tiene comienzo.

Se podría, sin duda, invocar el carácter incondicionado de esta misma verdad formal, de acuerdo con la refutación clásica del escepticismo. Pero, en realidad, esta refutación no extrae su fuerza más que de la existencia del lenguaje, es decir, del interlocutor, cuya presencia es precisamente lo que la palabra invoca. En verdad, las palabras son engañosas, son producto de la historia, de la sociedad, del inconsciente, disimulan las mentiras ante los demás y ante el propio mentiroso —y es un error irremediable no buscar, en cualquier pensamiento expresado, los pensamientos implícitos, tomar lo dicho al pie de la letra—, pero no nos reconocemos en toda esta fantasmagoría, no inauguramos la obra propia de la crítica si no es a partir de un punto fijo. No puede tratarse de una verdad incontestable cualquiera, un enunciado «cierto» que siempre sería presa del psicoanálisis, sino de lo absoluto de un interlocutor, de un ser, y no de una verdad acerca de los seres. No se afirma como verdad, se cree. Fe o confianza no significa aquí una segunda fuente de conocimientos, sino aquello que está presupuesto por todo enunciado teórico. La fe no es el conocimiento de una verdad susceptible de duda o de certeza; fuera de estas modalidades, la fe es el cara a cara con un interlocutor sustancial —origen de sí, dominador de las potencias que le constituyen y se agitan en él, un tú que surge inevitablemente, sóli-

do y nouménico, tras el hombre que conocemos, en ese pedazo de piel absolutamente honrado que es el rostro, que se cierra al caos nocturno y se abre a aquello que puede asumir y de lo que puede responder.

El lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca. Ciertamente, no consiste en invocarlo como representado y pensado, pero esto sucede justamente porque el intervalo entre el mismo y el otro —en el que se sostiene el lenguaje— no se reduce a una relación entre conceptos que se imitan el uno al otro, sino que describe la trascendencia en la que el *otro* ya no recae sobre el *mismo* sino que solamente le obliga, le responsabiliza, es decir, le convierte en hablante. La relación del lenguaje no se reduce a la relación que vincula el pensamiento a un objeto dado. El lenguaje no puede englobar al otro, el otro cuyo concepto estamos utilizando en este momento no es invocado como concepto sino como persona. En el habla, no pensamos únicamente en el interlocutor, sino que le hablamos, le decimos el propio concepto que podemos tener de él como «interlocutor en general». Aquel a quien hablo subsiste tras el concepto que le comunico. Lo que caracteriza al habla es la ausencia de un plano común —la trascendencia—; ciertamente, el contenido comunicado es común, o, mejor aún, deviene común mediante el lenguaje. La invocación es anterior a la comunidad. Es una relación con un ser que, en cierto modo, no existe en relación a mí —o, si se prefiere, que no existe en relación conmigo sino en cuanto existe en relación consigo mismo. Un ser situado más allá de todo atributo que tuviera como efecto el cualificarle, es decir, el reducirle a aquello que tiene en común con otros seres, el hacer de él un concepto. Esta presencia a mí de un ser idéntico a sí es lo que llamamos presencia del rostro. El rostro es la identidad misma de un ser. Se manifiesta en ella a partir de sí mismo, sin concepto. La presencia sensible de este casto fragmento de piel con frente, nariz, ojos, boca, no es un signo que pudiera remontarse hacia su significado ni una máscara que lo disimula. La presencia sensible, aquí, se des-sensibiliza para abrir camino directamente a aquel que no se refiere más que a sí, el idéntico. Como interlocutor, se sitúa en frente de mí; y, estrictamente hablando, el interlocutor es el único que puede situarse de frente, sin que ese «en frente» signifique hostilidad ni amistad. El rostro como des-sensibilización, como desmaterialización del dato sensible, corona ese movimiento, todavía torpe en las figuras de los monstruos mitológicos, en donde el cuerpo, o el semicuerpo animal, deja ver una expresión evanescente en el rostro de su cabeza humana. La

particularidad del otro en el lenguaje, lejos de representar la animalidad o el residuo de una animalidad, constituye la humanización total del otro.

El interlocutor no da siempre la cara. El lenguaje puro se desprende de una relación en la que el otro representa el papel de tercero. El habla inmediata es astucia. Miramos y espiamos al interlocutor hablar y responder. Por otra parte, goza también de un estatuto irreductible que la palabra que se dirige a él le reconoce en toda su originalidad. Trata la libertad del otro con ternura y con diplomacia, mediante la elocuencia y la propaganda, amenaza y halaga a una libertad para hacerla cómplice de los ardides que han de conducirla a su propia abdicación. Esta palabra es todavía una forma de violencia, si por violencia hemos de entender dominio sobre una libertad y no únicamente sobre un ser inerte en el que la libertad es algo tan extraño como el alma platónica exiliada en el cuerpo a modo de algo ajeno. El médico que recibe la confesión del enfermo fuerza su libertad, devolviéndole a su existencia de cosa, y habla al rostro desfigurado del cuerpo que se manifiesta en ese mismo rostro. El psicoanálisis capta a la persona en la enfermedad misma y accede al otro como a un tercero: el interlocutor es el mismo a quien se descubre mediante su palabra, ya que la plena confianza que se le solicita es una traición plena, pues toda palabra del médico es aquí industriosa y astuta. Lo que el juez hace cuando habla al acusado aún no es hablar. El acusado tiene sin duda derecho a la palabra. Pero es una palabra de antes del habla: el acusado habla únicamente para adquirir el verdadero derecho a la palabra. Se le escucha, pero se le observa hablar. Está acusado, es decir, está ya subsumido bajo una categoría. No es interlocutor desde la reciprocidad.

Para dominar la totalidad y elevarse a la conciencia de la justicia, es preciso salir del discurso equívoco del psicoanálisis, un discurso inevitable en cuanto que el pensamiento forma parte del sistema que debe abarcar. Pero este abarcar mismo se disuelve en las relaciones que constituyen el sistema; de forma que el sentido de una verdad no reside en la intención realizada por el pensamiento sino en el acontecimiento ontológico del cual esta misma verdad es un epifenómeno. Mediante el psicoanálisis que conduce a los mitos no puedo dominar la totalidad de la que formo parte, sólo puedo hacerlo mediante el encuentro con un ser que no está en el sistema, un ser trascendente. Si ninguna verdad proferida puede imponerse sin engaño como verdad primera, el interlocutor como ser y la relación con el ser del interlocutor —es decir, el lenguaje— nos sitúa por encima de

la totalidad y nos permite incluso investigar, cuando no descubrir, el engaño mismo de las verdades proferidas.

La trascendencia es lo que nos hace frente. El rostro quiebra el sistema. La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir, de la fe. La condición de verdad de la proposición no reside en el desvelamiento de un ente o del ser del ente, sino en la expresión del interlocutor a quien yo *digo* el ente que es y el ser de su ente. Hemos de situarnos frente al idéntico. El interlocutor aparece como carente de historia, fuera del sistema. No puedo hacerle daño ni favorecerle, permanece transcendente en la expresión. Siendo libre en este preciso sentido, ¿cómo me afecta?

Le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento. El rostro que me mira me afirma. Pero, cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara. El cara a cara es al mismo tiempo una imposibilidad de negar, una negación de la negación. La doble articulación de esta fórmula significa en concreto: el «no cometerás asesinato» se inscribe en el rostro y constituye su alteridad misma. La palabra es, pues, una relación entre libertades que no se limitan ni se niegan, sino que se afirman recíprocamente. Son trascendentes la una en relación a la otra. Ni amigables ni hostiles, cualquier intimidación, cualquier afección alteraría el puro frente-a-frente del interlocutor. Podemos recuperar aquí el término «respeto», siempre que subrayemos que la reciprocidad de tal respeto no es una relación indiferente del tipo de una contemplación serena, y que no es el resultado sino la condición de la ética. Es lenguaje, es decir, responsabilidad. El respeto vincula al hombre justo a su asociado en la justicia antes de ligarlo al hombre que reclama justicia. El cara-a-cara del lenguaje admite, efectivamente, un análisis fenomenológico más radical.

Respetar no puede significar someterse, aunque no obstante el otro me manda. Se me manda, es decir, se me reconoce como capaz de obrar. Respetar no es inclinarse ante la ley, sino ante un ser que me manda hacer algo. Pero, para que este mandato no comporte humillación alguna —pues ello me retiraría la mera posibilidad de respetar—, el mandato que recibo debe ser al mismo tiempo el mandato de mandar a quien me manda. Consiste en mandarle que me mande. Esta referencia de mandato a mandato consiste en el hecho de decir

«Nosotros», de tomar partido. Debido a esta referencia de un mandato a otro, Nosotros no es el plural de Yo.

Pero el respeto que así describimos no es el resultado de la justicia, ya que el hombre a quien se manda está más allá de la justicia y de la injusticia. El respetado no es aquel a quien se hace justicia, sino aquel con quien se hace. El respeto es una relación entre iguales. La justicia presupone esta igualdad original. El amor se establece esencialmente entre desiguales, vive de la desigualdad. El interlocutor ante quien se inaugura la reciprocidad no es el individuo empírico con su historia individual, prolongación de un pasado, de una familia con sus pequeñas o grandes miserias, que solicita piedad y ternura. Como lo ha visto Saint-Exupéry en su *Vol de Nuit*, todo el relajamiento, toda la feminidad del mundo se filtra a través de los rostros «simpáticos» cuando se suspende la relación de mutua responsabilidad. Deseamos describir la relación de hombre a hombre. La justicia no constituye esta relación, sino que es ella la que hace posible la justicia. La justicia se rinde a la Totalidad.

Somos nosotros porque, mandando de identidad a identidad, nos desprendemos de la totalidad y de la historia. Pero somos *nosotros* cuando nos damos un mandamiento gracias al cual precisamente nos reconocemos. Liberarse al realizar una obra no es situarse contra la totalidad sino para ella, es decir, a su servicio. Servir a la totalidad es luchar por la justicia. La totalidad se constituye merced a la violencia y la corrupción. Obrar consiste en introducir la igualdad en un mundo entregado al juego y a los combates mortales entre libertades. La justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica. No nace del mero juego de la injusticia, sino que viene de afuera. Pero es ilusión o hipocresía suponer que, al nacer fuera de las relaciones económicas, puede mantenerse en su exterior, en el reino del puro respeto.

6. EL DINERO

Las relaciones entre el yo y la totalidad no coinciden con las que un estudio de lógica formal podría establecer entre la parte y el todo o entre el individuo y su concepto. El yo entra en un todo sin mover su propia identidad de su lugar en ese todo, sin coincidir con su situación, su fortuna o su obra, mediante las cuales sin embargo se agrega al orden universal. Las estructuras de la «ontología formal» en sentido husserliano son sustituidas por otras muy diferentes, algunas

de las cuales hemos desarrollado en el curso de este estudio. Estas estructuras no se limitan a añadirse a aquéllas.

En la economía —el elemento en el que una voluntad puede tener dominio sobre otra sin destruirla en cuanto voluntad— se lleva a cabo la totalización de los seres absolutamente singulares de los que no hay en absoluto concepto y que, por su misma singularidad, rechazan la adición. La acción de una libertad sobre otra tiene lugar en la transacción. El dinero, cuya significación *metafísica* quizás no ha sido aún calculada¹ (a pesar de la abundancia de estudios económicos y sociológicos que se le han consagrado), al corromper la voluntad por la potencia que la ofrece, es el término medio por excelencia. Mantiene a los individuos fuera de la totalidad, ya que disponen de él, y, al mismo tiempo, los engloba en la totalidad, ya que en el comercio y la transacción el hombre mismo es vendido y comprado: el dinero siempre es salario en un determinado grado. En cuanto contravalor de un producto, actúa sobre la voluntad a la que deleita y se apodera de la persona. *De ese modo, resulta ser el elemento abstracto en el que se realiza la generalización de lo que carece de concepto, la ecuación de lo que no tiene cantidad.* Medio ambiguo en el que las personas se integran en el orden de las mercancías y a la vez siguen siendo personas, ya que el orden mercantil (que no equivale al orden de la naturaleza) presupone a las personas que, en consecuencia, permanecen inalienables en la misma transacción en la que se venden. Incluso siendo un mero objeto de transacción, el esclavo da su acuerdo tácito a los amos que le compran o venden.

El dinero no señala, pues, la reificación pura y simple del hombre. Es un elemento en el que lo personal se mantiene al mismo tiempo que se cuantifica, y en ello reside precisamente la originalidad del dinero y lo que podríamos llamar su dignidad de categoría filosófica. No se trata de una simple forma contingente que revestiría la relación interpersonal. Como poder adquisitivo universal, y no como cosa de la que se disfruta, crea unas relaciones que van más allá de la satisfacción de las necesidades mediante los productos intercambiados. Es lo propio de los hombres capaces de diferir sus necesidades y deseos. Lo que se posee mediante el dinero no es el objeto, sino la posesión de los objetos. Posesión de la posesión, el dinero presupone hombres que disponen de tiempo, hombres presentes en un mundo que dura más allá de los contactos instantáneos, hombres que se dan crédito, que forman una sociedad.

¹ Cf., no obstante, el notabilísimo análisis que de esta cuestión hacía Paul Claudel en *Le Figaro Littéraire* del 10 de marzo de 1951.

Pero la cuantificación del hombre —tal y como la hace posible la ambigüedad del dinero— anuncia una nueva justicia. Si la diferencia radical entre los hombres (la que no se reduce a diferencias de carácter o de posición social, sino que remite a su identidad personal, irreductible al concepto, a su mera ipseidad, como decimos hoy) no fuese superada mediante la igualdad cuantitativa de la economía, mensurable mediante el dinero, la violencia humana sólo podría repararse mediante la venganza o mediante el perdón. Estas reparaciones no ponen fin a la violencia: el mal engendra el mal y el perdón lo prolonga hasta el infinito. Es la marcha de la historia. Pero la justicia interrumpe esta historia. Hemos insistido precisamente en esa interrupción de la historia en la que se constituye el *Nosotros*. El dinero deja entrever una justicia redentora que sustituye al círculo infernal o vicioso de la venganza o el perdón. No podemos atenuar la contaminación que, desde el versículo 6 del capítulo II del libro de Amós hasta el *Manifiesto Comunista*, pesa sobre el dinero precisamente por su poder de comprar hombres. Pero la justicia que ha de salvarnos de ella no puede sin embargo renegar de la forma superior de la economía —es decir, la totalidad humana— en la que aparece la cuantificación del hombre, la medida común entre los hombres cuya *categoría* nos suministra el dinero, aunque no sea sino bajo una forma empírica. Sin duda es chocante que se haya visto en la cualificación del hombre una de las condiciones esenciales de la justicia. ¿Puede concebirse una justicia sin cantidad y sin reparación?

LÉVY-BRUHL Y
LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

¿NO ES CIERTO que, admitidas o contestadas, las ideas de Lévy-Bruhl acerca de la mentalidad primitiva han marcado la orientación de la filosofía contemporánea?

No planteamos esta cuestión a propósito de la sociología o de la psicología, a las cuales las investigaciones de Lévy-Bruhl aportan una hipótesis y unas tablas de hechos cuyo valor no es nuestra intención examinar aquí. La planteamos a propósito de la filosofía propiamente dicha.

El propio Lévy-Bruhl se ha preocupado muy seriamente por el problema científico al que responde su obra. Su hipótesis daría cuenta de un número de hechos¹ mayor que el accesible a través de la hipótesis implícita en la psicología clásica acerca de la unidad del espíritu humano. Habría ido más allá de la psicología del «hombre blanco, adulto y saludable». Pero estas investigaciones están presididas por una cierta filosofía. La que Lévy-Bruhl profesa expresamente le remite a un empirismo muy cercano al positivismo, y en todo caso a un empirismo intelectualista. Una obra que mantiene tantos vínculos con los siglos XVIII y XIX no reconoce dignidad superior a la del intelecto, una dignidad manifestada —como fiel lectura de los hechos— por la ciencia. Los conceptos fundamentales de todo pensamiento —sea metafísico o primitivo— se someten a la jurisdicción de la ciencia. La mentalidad primitiva es incomparablemente inferior —esto es, sólo puede servir como objeto o como tema— a una mentalidad que se ha liberado de ella. Sólo esta mentalidad posee la maravillosa eficacia que en el siglo XVIII se atribuía a las «Luces».

¹ «Me ha sido posible dar cuenta de cierta cantidad de hechos que hasta ahora permanecían sin explicar...», *La Mentalité Primitive*, Retz, 1976, Prefacio, p. III [trad. cast. *La mentalidad primitiva*, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1957, N. del T.].

Este empirismo intelectualista de Lévy-Bruhl no carece de cierta filosofía del ser que —aunque sin duda de modo menos explícito— lo atraviesa. Se trata de un ser estructurado como Naturaleza y correlativo al conocimiento, único acceso auténtico a la realidad, acceso *a priori* que domina la experiencia. La existencia de una mentalidad primitiva pone en cuestión a la razón legisladora del mundo que es más antigua que él. La unidad del espíritu y del sujeto indicaría un ideal hacia el que tiende la historia; pero de ningún modo sería su punto de partida —así se expresa Lévy-Bruhl desde el final de las *Fonctions mentales dans les sociétés primitives*.

Si, a través de los cinco volúmenes que siguieron a esa obra y hasta los *Carnets*,² va imponiéndose progresivamente la unidad del espíritu humano y desvaneciéndose el término *prelógico*, si un pensamiento insensible a la contradicción formal termina revelándose como simplemente insensible a las incompatibilidades fácticas,³ y si la diferencia entre mentalidad primitiva y mentalidad moderna separa dos profundidades distintas del alma y no ya dos almas distintas, no por ello Lévy-Bruhl deja de tener la impresión de estar abandonando, en el curso de esa evolución, algo que era esencial a su tesis. Lo que explica los acentos emotivos de los *Carnets* («la pendiente en que me encuentro en este momento...».)⁴ Ello otorga, pues, la mayor importancia al problema de la unidad o diversidad del pensamiento y a la solución positivista que de él ofreció.

En nuestros días, puede que seamos menos sensibles a tal problema. Puede incluso pensarse que la fuerza y la novedad de los trabajos de Lévy-Bruhl no se resienten por el abandono de lo prelógico, ya que el rasgo más sobresaliente de este intelectualismo no era únicamente la crítica empirista del racionalismo, sino su oposición al propio intelectualismo. Y esto persiste en todo caso. Una investigación que toma su método de las ciencias de la naturaleza para estudiar hechos etnográficos, conduce sin embargo a nociones que hacen estallar las categorías constitutivas de la realidad natural.

Esta explosión de las categorías rompe con la *representación* en que se fundaba toda la vida psicológica y con la sustancia que soportaba el ser. Los análisis de Lévy-Bruhl no describen una experiencia mediada por las categorías que, desde Aristóteles hasta Kant —salvando los matices—, pretenden condicionar la experiencia, sino una experiencia en la que participan también, no sin cierta inconsecuen-

² Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, París, Presses Universitaires de France, 1949.

³ *Ibid.*, pp. 164-166 y *passim*.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

cia, la magia y el milagro. Precisamente Lévy-Bruhl cuestiona la supuesta necesidad de estas categorías para la posibilidad de la experiencia. Describe una experiencia que se burla de la causalidad, de la sustancia, de la reciprocidad —así como del espacio y del tiempo— de esas presuntas condiciones «de todo objeto posible». Es el problema mismo de las categorías el que queda de este modo planteado. Conocemos el papel que ha representado en la especulación contemporánea. Por ello, los trabajos de Lévy-Bruhl, a pesar de su armazón conceptual heredado de los siglos XVIII y XIX, desbordan la psicología o la psicociología y socavan los fundamentos del naturalismo intelectualista. Claro que no se trata de retornar a las propias creencias de los primitivos, sino de reconstruir las estructuras mentales que hacen posibles tales creencias y, en definitiva, los modos de ser —una ontología— que hacen posibles tales estructuras. Las nociones fundamentales de Lévy-Bruhl, familiares al público intelectual de todo el mundo desde 1910, recuperadas y desarrolladas en 1921 y, a partir de entonces, profundizadas en cuatro nuevos volúmenes, al mismo tiempo que en muchos puntos se hacían eco —como hoy vemos con mayor claridad— del anti-intelectualismo bergsonian, han preparado sin duda e impulsado algunas trayectorias características del pensamiento contemporáneo, amortiguando de antemano (o de forma retroactiva) la sorpresa ante sus paradojas. En gran medida, han marcado la formación de sus conceptos fundamentales. Lo que consideraremos en lo que sigue será más bien la *factura* de estos conceptos, y no tanto el sistema a cuyo servicio se ponen, basándonos especialmente en los primeros volúmenes y en los *Carnets*, en los que se medita la obra toda.

1. LA RUINA DE LA REPRESENTACIÓN

La *representación* garantizaba a la tradición filosófica su contacto con lo real. A principios de siglo, Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*, que preparan la ruina de la representación, sostiene aún la tesis de que todo hecho psicológico es representación o está fundado en una representación. Hay que entender por representación la actitud teórica, contemplativa, un saber, aunque sea de origen experimental o apoyado en sensaciones. Precisamente, se ha definido siempre la sensación como un átomo de representación. El correlato de la representación es un ser que se pone como sólido e indiferente al espectáculo que ofrece, dotado de naturaleza y, por tanto, eterno

incluso aunque cambie, ya que la fórmula mediante la que cambia es inmutable; las relaciones que vinculan a estos seres, sus configuraciones, se dan también a la representación. Antes de actuar o de sentir es preciso representarse al ser al que se dirige la acción o que suscita el sentimiento. La afectividad por sí misma sólo comporta estados interiores, sin revelarnos nada acerca del mundo. No es que los filósofos ignorasen la influencia que sobre nuestra vida intelectual ejercen los sentimientos y las pasiones o las repercusiones del pensamiento sobre nuestra afectividad: hay una lógica del sentimiento y una carga emotiva en las ideas. Pero la emoción y la representación permanecen separadas. En un presentimiento pueden manifestarse ciertas verdades, pero el presentimiento no es más que una representación confusa.

La filosofía contemporánea ha dejado de reconocer este privilegio a la representación. Por ejemplo, la intuición bergsoniana no es un saber acerca de la duración, ni siquiera es un saber que dura en cuanto tal y cuya coincidencia con la duración sería una especie de límite de la representación en su aproximación al objeto. La intuición ya no es representación en absoluto, es sólo duración: la duración no designa una dimensión formal en la que el ser discurre, sino que es al mismo tiempo ser y *experiencia* del ser. El ser se actualiza en esfuerzos creadores en los que su ser coincide con su presencia al alma. Incluso en el movimiento fenomenológico, la intencionalidad del sentimiento de la que hablaban Husserl y Scheler —en la que el sentimiento conservaba la estructura de una *noesis*, aunque su correlato fuese un valor— es sustituida por un sentimiento sin sustento en la representación. El carácter sorprendente del sentimiento deja de interpretarse como el eco de un saber en una afectividad encerrada en sí misma y se comprende como contacto con el ser, más directo aún que la sensación. Es justamente aquello que considerábamos como lo más ciego y lo más sordo de nosotros mismos lo que nos lleva *más lejos*. El propio existir del ser no se despliega ya como la tranquila subsistencia de la substancia, sino como dominio y posesión, como el campo de fuerzas en el que tiene lugar la existencia humana, en el que se encuentra comprometida y en el cual —por decirlo ya en los términos de Lévy-Bruhl— participa. La emoción del sentimiento es la medida exacta de tal acontecimiento. De él, la representación sólo retiene las formas estereotipadas y superficiales. De modo que, en la filosofía contemporánea, la realidad objetiva se encuentra en la superficie de una realidad más profunda de la cual no es signo ni fenómeno (como aún lo era en la distinción clásica

entre ser y objeto). Ciertamente, el signo y el fenómeno carecen de la dignidad del significado o el noumèno; sin embargo, tienen en común con ellos la estructura de lo *representado*. La realidad profunda despliega su existir en dimensiones que no pueden ser definidas por ninguna de las categorías de la representación, pero se trata de un existir al que —al contrario de lo que sucede en el formalismo kantiano— podemos acceder directamente, aunque sea mediante modos de nuestra existencia distintos de la teoría.

Desde el comienzo de *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Lévy-Bruhl describe una representación que no está simplemente mezclada con elementos emocionales, sino que está orientada por ellos de un modo original. «Nos resulta muy difícil hacer el esfuerzo de imaginación necesario para concebir estados más complejos en los cuales los elementos emocionales y motrices forman parte integrante de la representación. Nos parece que tales estados no son realmente representaciones. Y, en efecto, si queremos conservar este término hemos de modificar su sentido. Tenemos que entender esta forma de actividad mental en los primitivos no como un elemento intelectual o cognitivo puro, sino como un fenómeno más complejo en el que aquello que para nosotros es propiamente “representación” se encuentra aún confundido con otros elementos de carácter emocional o motriz, coloreado, penetrado por ellos de modo que implica, en consecuencia, una actitud diferente de cara a los objetos representados... El objeto no es simplemente captado por el espíritu en forma de ideas o imágenes; el alma de tales representaciones la constituyen, según los casos, el temor, la esperanza, el horror religioso, la necesidad y el deseo ardiente de fundirse en una esencia común o la invocación apasionada de una potencia protectora, y ello las convierte en representaciones al mismo tiempo apreciadas, temibles y propiamente sagradas para quienes están iniciados en ellas... Este objeto no aparecerá jamás en forma de imagen incolora e indiferente.»⁵

La emoción que, de acuerdo con la psicología clásica, nos confina en nosotros mismos, adquiere de ese modo una cierta trascendencia. En esta prolongación, en lo que hoy llamaríamos la «intencionalidad» de la emoción, reside la originalidad de esta noción. Lévy-Bruhl no se limita a insistir en la intensidad emocional de las representaciones primitivas: más bien describe mediante ellas una determinada categoría del ser, la de lo sobrenatural y lo místico.

⁵ *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, Ed. Alcan, 1910, pp. 28-29.

La emoción no sigue a la representación del objeto, la precede. Antes de que la percepción distinga las propiedades del objeto, el mundo se organiza en una síntesis rigurosamente emocional. «Las síntesis parecen primarias y... casi siempre compactas e indescomponibles... Las representaciones colectivas no se presentan aisladamente. No se analizan para luego disponerse en un orden lógico. Están siempre envueltas en pre-percepciones, pre-ocupaciones y pre-concepciones, pre-relaciones y casi podríamos decir que pre-razonamientos; por ello, esta mentalidad, al ser mística, es también pre-lógica».⁶

Dejemos a un lado la noción de lo «pre-lógico» que, desde un principio, reposa —como es obvio— en la de lo místico. La experiencia mística no se define negativamente. No tiene «... una razón deficiente o negativa».⁷ La mística no es la oscuridad o la confusión, ni una imperfección cualquiera del pensamiento lógico. Accede a una esfera totalmente distinta y de la que el objeto no es más que una prolongación, una esfera en la que se establece un parentesco entre registros diferentes que resulta intraducible a pensamientos, pero que es directamente accesible a la emoción.⁸

Este mundo «metafísico» no es posterior al físico, sino que se siente como algo más directo y próximo que la sensación. Reposas en una emoción no tributaria de representaciones elaboradas acerca del ser. Es una noción de emoción que Lévy-Bruhl tiene en común con los metafísicos contemporáneos. El carácter *original* de la estructura así diseñada se expresa muy vigorosamente en una de las últimas páginas de los *Carnets*. No deberíamos dar por admitido «que los seres son primero *dados* y que luego entran en participaciones. Para que se den, para que existan, son necesarias de antemano esas participaciones. Una participación no es solamente una fusión misteriosa e inexplicable de seres que al mismo tiempo pierden y conservan su identidad... Sin participación no podrían *darse* en su experiencia: no existirían...». Para el individuo, la participación «es una *condición de su existencia*, quizás la más importante, la más esencial... Para esta mentalidad, existir es participar de una fuerza, de una esencia, de una realidad mística».⁹

⁶ *Ibíd.*

⁷ Cf. *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 47.

⁸ *Carnets*, op. cit., p. 138.

⁹ *Carnets*, op. cit., pp. 250-251.

2. LA METAFÍSICA DE LO ANÓNIMO

Desde la metafísica de Aristóteles, la substancia designa la estructura última e íntima del ser; es el término de la «analogía del ser». No aporta únicamente una idea de permanencia y de solidez, sino una idea de «polarización» de la experiencia y de un dominio ejercido por la substancia sobre los atributos y las acciones. El ser puede ser tematizado por el pensamiento y, en este sentido, concebido, captado. Puede abordarse mediante la pregunta «¿Qué?» o «¿Quién?». A esta pregunta responde un nombre. La substancia es un sustantivo. La denuncia del sustancialismo, la reducción de las sustancias a relaciones y la separación del hombre de las cosas —novedades debidas todas ellas al desarrollo de las ciencias exactas y las ciencias humanas— no han conseguido quebrantar la prioridad lógica y gramatical del sustantivo. Al contrario, la promoción de la experiencia afectiva emancipada de la representación, propia de la filosofía moderna, inaugura unas estructuras del ser que nada tienen ya de sustantivo. La *acción*, que expresa el verbo, y el *cómo*, que el adverbio traduce, preceden al nombre. Por ejemplo, el ser —para Heidegger y los heideggerianos— no es un *ente*, sino el ser del *ente*, fuente de una «oscura claridad» que revela los *entes*, participios presentes del ser. La condición de todo ente, la primera que se revela, no es un ente. Los entes aparecen en un «mundo» que no es una totalidad de seres singulares, expresables sustantivamente, sino un campo o una atmósfera. Esto explica, por otra parte, la tendencia de la novela moderna; y de la pintura moderna, que sumerge las cosas en una realidad no figurativa. Busca, en la profusión de formas monstruosas, la composibilidad de lo imposible. Nada nos impone una opción, y la imaginación se descubre entonces independiente de la percepción cuyas categorías quebranta. Finalmente, la psicología religiosa —como, por ejemplo, la de Rudolf Otto (1917), tan cargada de influencias— presenta una experiencia en relación con lo *numinoso* o sagrado que no es ni un objeto ni una persona que habla. Queda así destruida la noción misma de forma y de naturaleza que, desde los griegos, parecía inseparable de la idea del ser y de la metafísica.

Lévy-Bruhl analiza la mentalidad primitiva con plena conciencia de enfrentarse a una subversión de categorías. «Los vínculos causales que constituyen para nosotros el armazón mismo de la naturaleza, el fundamento de su realidad y de su estabilidad, no tienen (a los ojos de los primitivos) más que un interés muy escaso.»¹⁰ «Nos hallamos en

¹⁰ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 19.

este caso ante una especie de *a priori* acerca del cual la experiencia no tiene control.»¹¹

«Ser es participar.»¹² La participación que tiene lugar en la categoría afectiva de lo sobrenatural no conduce en modo alguno desde un fenómeno físico impreciso hasta el ser metafísico, sino de la cosa dada hacia una potencia que ya no tiene el armazón del ser, hacia la presencia difusa de una influencia oculta. Se trata de realidades anónimas que «flotan y, por decirlo así, irradian desde una región inaccesible».¹³ Son potencias que no se inscriben en una forma substancial ni son tampoco las voluntades de los sujetos que se revelan. Al contrario, las cosas existen en cierto modo como fetiches: están animadas por potencias que no son sus atributos. Como los «utensilios» que, en el análisis heideggeriano del mundo, no son primero cosas y después útiles, sino de entrada «objetos de uso» que se atienen a un mundo que no es suma de entes sino conjunción práctica, los fetiches reciben su ser de una conjunción de potencias irreductible a una naturaleza. Los útiles más perfeccionados están en este caso. «Lo más importante no es que los instrumentos estén bien hechos, sino que sean afortunados.»¹⁴ Las potencias son irreductibles a la naturaleza, no porque formen parte del más allá, sino porque el más allá no se separa nunca de este mundo. «El primitivo no distingue... entre este mundo y el otro.»¹⁵ De ahí que, para decir el ser, se utilicen fórmulas como «ser el uno y el otro»,¹⁶ «dualidad-unidad», «consustancialidad»,¹⁷ «interpenetración».¹⁸

Este equívoco «desustancializa» la substancia. La confusión de lo visible y lo invisible no se reduce, en efecto, ni a la relación de causalidad ni al simbolismo (relación entre signo y significado) que, para una mentalidad no primitiva, vinculan lo natural con lo sobrenatural. Si la participación abre una dimensión que conduce a lo sobrenatural, lo sobrenatural no es una simple réplica, en superlativo, de este mundo, ni una sublimación de los objetos estructurada como ellos y

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² *Carnets*, op. cit., p. 22.

¹³ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 86.

¹⁴ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 350. Por otra parte, la fabricación de instrumentos bien hechos no exige representación, sino simplemente una intuición manual (*La Mentalité primitive*, p. 158), cuya independencia de la representación admite Lévy-Bruhl.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14 y *passim.*, en las seis obras consagradas a la mentalidad primitiva.

¹⁶ *Carnets*, op. cit., p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

separada sólo por el abismo puramente formal de la trascendencia; su supranaturalidad es directamente accesible a la experiencia emocional, a una «experiencia-creencia», como más tarde dirá Lévy-Bruhl.¹⁹ De entrada, es algo temido, esperado, respetado, algo que pone en cuestión nuestra seguridad,²⁰ «posibilidad permanente de maleficio»,²¹ experiencia de lo que está en las antípodas de la naturaleza y del mundo. Ello explica la fluidez de este anti-universo. Las cosas se transforman unas en otras debido a que sus formas carecen de importancia ante las potencias innominadas que se apoderan de ellas.

El *sentir* mediante el que Lévy-Bruhl caracteriza la participación no es simplemente una relación inmediata y aún incierta con una forma. El sentir no es un *pensar* mutilado ni defectuoso, se sitúa en otra dimensión. Es una forma de experimentar una potencia. La realidad mística se ofrece en el sentimiento de «una existencia presente y activa aunque frecuentemente invisible e imperceptible sensorialmente. *Es un dato último...*».²² Ninguna imagen de cuantas podemos contemplar sirve de pantalla entre esta potencia y el hombre: «en el mismo momento en que percibe lo que se da a sus sentidos, el primitivo se representa la fuerza mística que de ese modo se manifiesta».²³ El sentir no es una forma carente de conocimiento sino un hechizo, una exposición a la amenaza difusa de la brujería, presencia en un ambiente, en la noche del ser que acecha y espanta, y no ya presencia *de cara a* las cosas.

3. LA EXISTENCIA

La destrucción de la substancia (o, más exactamente, de la «substantividad» de los seres) —correlativa a la ruina de la representación— ha señalado, en la filosofía moderna, el fin de una cierta noción de exterioridad; de esa exterioridad próxima al sujeto que hacía posible la filosofía idealista. Al situar la experiencia primera del ser al nivel de la emoción, el ser exterior se despoja de la forma que garantizaba al pensamiento una familiaridad con él. El sujeto se encuentra así ante una exterioridad a la que está entregado, ya que le es absolutamente extraña, es decir, imprevisible, y por ello singular. El carác-

¹⁹ *Ibid.*, p. 251.

²⁰ *Ibid.*, pp. 68 y 75.

²¹ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 52.

²² *Carnets*, op. cit., p. 34.

²³ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 48 y *passim*.

ter único, sin género, de las situaciones y los instantes, su existencia desnuda, es también el tema principal de los pensadores modernos. El yo, por su parte, entregado de esta manera al ser, es arrojado fuera de sí, al lugar de un exilio eterno, pierde su dominio de sí mismo, se halla desbordado por su propio ser. Es víctima de los acontecimientos que le han determinado de antemano. Mientras el compromiso con un mundo representado significaba también un desapego, una distancia, un intervalo, una libertad, una posesión de sí mismo a pesar de la historia, el estar-en-el-mundo es el hecho consumado por excelencia. El ser que se anuncia es en lo sucesivo el ser que nos atraviesa de uno a otro extremo. Y, al mismo tiempo, esta determinación y esta influencia no son causalidad, ya que el yo que se capta en ellas se decide, se compromete, se asume. Estructura de un porvenir sentido ya en el presente pero que deja aún lugar para la decisión.

Esto es lo que Lévy-Bruhl descubrió de la participación, desarrollándolo en el análisis de los presagios en los que el signo es causa y la predicción producción,²⁴ y en los que al mismo tiempo se implora la potencia que se anuncia y determina.²⁵ «... El campo de acción de las potencias místicas constituye una especie de categoría de lo real que predomina sobre las del tiempo y el espacio y en la que los hechos se ordenan necesariamente para nosotros.»²⁶ Del mismo modo que en el lenguaje de los filósofos de la existencia, en el que *somos* nuestro porvenir en lugar de representárnoslo, los primitivos que observan el resultado de una práctica adivinatoria «se sienten personalmente en juego», no es simplemente que en la prueba «haya algo que les concierna, es que son ellos mismos».²⁷

Pero, si sustituimos al sujeto por la existencia, la idea del ser adquiere una significación nueva. Las formas substanciales eran lo único que confería diversidad y actualidad a un *existir* que, sin ellas, parecía neutro y descolorido. Liberado de estas formas, el nudo existir se manifiesta a partir de entonces no ya como un término muy general y vacío, sino como despliegue, como eficacia, influencia, dominio y transitividad. Este es sin duda el sentido que adquiere el ser en el bergsonismo, en el que ni el ser ni el tiempo del que él es despliegue son ya formales, y en donde forma y contenido se fusionan totalmente en la duración, siendo los contenidos como las moda-

²⁴ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 143.

²⁵ *Ibid.*, p. 219.

²⁶ *Ibid.*, p. 225.

²⁷ *Ibid.*, p. 218.

lidades mismas de la forma. Este es también el sentido que adquiere el ser en la ontología contemporánea. Pierde la univocidad que poseía por su orientación, en la analogía del ser, hacia el término de la substancia. Los existentes ya no difieren por sus cualidades o por su naturaleza sino por su modo de existir.

En la mentalidad primitiva aparecen el sujeto como existente y el verbo ser como activo y transitivo. El mundo, para el primitivo, jamás está *dado*, se trata más bien de una esfera anónima que se parece mucho al anonimato angustioso de la existencia no asumida aún por un sujeto.

El ser de la mentalidad primitiva no es general. «Cada una de estas participaciones se siente cualitativamente..., cada una es particular.»²⁸ Los primitivos desconocen el tiempo como forma pura,²⁹ cada instante tiene un potencial diferente, al contrario de la homogeneidad del tiempo-forma. Este potencial se debe al ser mismo que llena el instante, a la potencia de este ser desnudo. La eficacia del acontecimiento reside en su efectividad, en su facticidad como decimos hoy. Actúa como un precedente. El pasado tiene, entonces, una forma especial, es místico en cuanto pasado; actúa aún por el hecho mismo de que fue. Y, a la inversa, el hecho de ser no es una noción vacía que se efectuaría idénticamente en diferentes paisajes. Este paisaje y todo cuanto lo llena es el tejido mismo de ese *existir*, es como su propio ejercicio. «Para un individuo dado, vivir es hallarse actualmente comprometido en una red compleja de participaciones místicas con los demás miembros, vivos o muertos, de su grupo social, con los grupos animales o vegetales nacidos del mismo sol, con la tierra misma, etcétera.»³⁰ Cuando un blanco salva la vida a un primitivo compromete su vida «en el sentido indígena y místico de la palabra».³¹ Vivir, ser, tiene diferentes sentidos vividos y sentidos. «Su experiencia no es homogénea ni se despliega en un plano único como nosotros imaginamos.»³² «Su “realidad” no es unívoca.»³³

²⁸ *Carnets*, op. cit., p. 75.

²⁹ Sobre este punto y sobre la proximidad del tiempo de los primitivos y la duración bergsoniana, así como acerca de lo que, en lenguaje moderno, llamaríamos «espacio vivido», *La Mentalité primitive*, op. cit., pp. 90-93, 231 ss. y *passim*. Como sucede en Heidegger, el espacio de la percepción y sus propiedades concretas se superpone al espacio de Euclides y a sus propiedades geométricas (*La Mentalité primitive*, p. 232. Cf. también «conclusión», p. 520).

³⁰ *La Mentalité primitive*, op. cit., p. 500.

³¹ *Ibíd.*

³² *Carnets*, op. cit., p. 55.

³³ *Ibíd.*, p. 81.

4. LA IDEA DE MENTALIDAD

«No estamos en el plano de las representaciones, ni siquiera de las representaciones más elementales, sino en otro plano que se ubica en las profundidades del ser, un plano en el que los fenómenos que se producen son sin duda psíquicos pero esencialmente afectivos, si bien *la posibilidad de representaciones no está totalmente excluida de ellos: en esto son propiamente humanos.*»³⁴ El mundo de los primitivos no es una representación deformada del universo. No es representación en absoluto, aunque la emoción que en él se revela sea «intencionalidad». Pero, si bien Lévy-Bruhl es cada vez menos proclive a demostrar que el pensamiento occidental es el resultado de un concurso de circunstancias que hubiera podido producir un pensamiento distinto, y a pesar del abandono del término «pre-lógico», cuestiona en cualquier caso el privilegio del pensamiento teórico. Un privilegio que no remite a la certeza del *cogito* ni a las leyes inquebrantables de la lógica, sino a la independencia de la representación como tal frente a toda historia que, como Minerva, sale totalmente armada de la cabeza de Júpiter. El relativismo de la verdad propio de los empiristas que descubren la variedad de hábitos mentales a través de las edades del hombre y de la humanidad no basta para poner en entredicho el absoluto de la actitud cognitiva que ya está enteramente presente en la sensación como característica elemental, como luz que revela al alma su patria en el mundo de las ideas. Lévy-Bruhl destruye este absoluto al mostrar precisamente que la representación no es el gesto original del alma humana sino una opción, que la *mens*, supuestamente soberana, se apoya en una *mentalidad*.

El término «mentalidad» es nuevo, y designa una idea moderna. Se pensaba hasta hace poco que la razón podía sucumbir ante causas exteriores, y se remitía a estas causas exteriores al espíritu la cautividad de las mentes insensibles a la razón. Pero un buen método podía sacar a flote la sensatez, tan prodigiosamente repartida entre todos los hombres. La razón poseía la clave del método, podía liberarse por sí misma, podía ser en lo sucesivo ella misma. La noción de mentalidad consiste en afirmar que el espíritu humano no depende solamente de una situación exterior —clima, raza, institución, e incluso hábitos mentales contraídos y que podrían invalidar la luz natural—, sino que es *en sí mismo* dependencia, que emerge desde

³⁴ *Carnets*, op. cit., p. 108 (el subrayado es nuestro).

la posibilidad ambivalente de inclinarse hacia las relaciones conceptuales o de permanecer en las relaciones de participación, que *antes de* la representación se halla comprometido íntimamente en el ser, que se *orienta* en él, que es esta orientación antes de optar por el saber que es un modo de tal orientación. El movimiento hacia el objeto reposa en un movimiento más profundo que, en la mentalidad del primitivo, es más visible que en la nuestra.³⁵ De esta forma se abre una nueva perspectiva: la del nuevo tipo de acontecimientos que tienen lugar por debajo de la representación y que sin embargo mantienen su relación con el ser.

En concreto, esta es la perspectiva considerada por las filosofías de la existencia. Su aportación es el descubrimiento de un acontecimiento y de un problema en la relación aparentemente tautológica que vincula al *hombre que es* con su ser. Contra la psicología clásica —para la que la existencia era poseída inocentemente por el existente, y para la que el conflicto y la lucha sólo tenían lugar entre los seres y por mediación de representaciones—, la filosofía de la existencia percibe dramáticamente el compromiso «pre-representativo» con el ser, un compromiso en el que «existir» se convierte, por una parte, en un verbo transitivo como «coger» o «captar» y, por otra parte y a la vez, en un verbo reflexivo como «sentirse» o «comportarse». La reflexión que este verbo traduce no es una visión teórica sino acontecimiento del propio existir; no es consciencia sino compromiso, una *manera* de ser cualificada por todas las circunstancias que hubiéramos tendido a considerar como simples decorados. La noción de un *existir* que participa del subsuelo, penetrado de esas potencias protectoras u hostiles de las que hemos hablado más arriba, ¿no quiebra en el mismo plano de cruce el concepto tradicional y por completo formal del ser?

En las páginas decisivas de los *Carnets*, esta forma de existir —en la que el existente se separa del todo y al mismo tiempo se compromete en el todo— se aproxima a un tipo de experiencia social en la que la existencia personal es inseparable de la pertenencia al grupo.³⁶ «La participación del individuo en el cuerpo social es un dato inmediato contenido en el sentimiento que él tiene de su propia existencia.»³⁷ Esta teoría de la participación no carece de valor a la hora de explicar el sentimiento moderno de la existencia o de justificarlo

³⁵ *Carnets*, op. cit., pp. 131, 165 y 234.

³⁶ *Ibid.*, pp. 98 y 106.

³⁷ *Carnets*, op. cit., p. 107.

parcialmente. Es posible que pertenezcamos a una época filosófica que sustituye la concepción del ser de acuerdo con el modelo del ser vivo, con su corolario de identificación con la materia del mecanicismo, por la experiencia social como primera intuición del ser. Pero, si los análisis de Lévy-Bruhl han ayudado a forjar los conceptos de experiencia emocional y de participación, de esa existencia y ese ser que son eficaces por su propio existir (más allá de toda forma substancial, pues los contenidos son inseparables de sus formas) —unos conceptos en los que el pensamiento moderno, ya sea ateo o religioso, ha encontrado el impulso y la ocasión para una ampliación del concepto mismo de Razón—, también han contribuido a favorecer cierta nostalgia de formas superadas y retrógradas. La renovación de la mitología, la elevación del mito al rango de un pensamiento superior que han hecho los pensadores laicos, la lucha en el dominio de la religión contra lo que hasta hace poco llamábamos la espiritualización del dogma y de la moral, todo ello no traduce en absoluto una extensión de la razón, sino un retorno puro y simple a la metalidad primitiva. Esta nostalgia se explica quizá por las insuficiencias de la razón técnica y por las catástrofes que desencadena. ¿Será capaz la civilización surgida del monoteísmo de responder a esta crisis mediante una orientación liberada del horror de los mitos, de las perturbaciones que provocan en el espíritu y de las crueldades que perpetúan en las costumbres?

¿UN DIOS HOMBRE?

LA FILOSOFÍA es iluminación. Según una expresión de moda, inventada como para subrayar la indiscreción de la empresa filosófica, es desvelamiento. ¿Cómo, entonces, tratar filosóficamente de una noción que pertenece a la intimidad de cientos de millones de creyentes, del misterio de los misterios de su teología y que, desde hace casi veinte siglos, reúne a los hombres con quienes comparto el destino y la mayor parte de las ideas, a excepción justamente de la creencia que esta tarde está en cuestión?

Es verdad que hubiera podido abstenerme, pero lo amigable de la invitación a participar en este encuentro hacía imposible rehusar. No tanto porque hubiera sido una falta de cortesía, sino porque no es posible renegar de las generosas intenciones de nuestra época y olvidar el compañerismo de los años trágicos.

No cometeré la imprudencia de irrumpir en un orden prohibido a quien carece de fe y cuyas dimensiones últimas sin duda se me escapan. Quiero reflexionar acerca de dos de las múltiples significaciones que sugiere la noción de Hombre-Dios, noción que, seguida en los programas de estas jornadas de un signo de interrogación, se reconoce como problema.

El problema del Hombre-Dios comporta, por una parte, la idea de una humillación infligida al Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la Criatura, es decir, de una absorción en la Pasividad más pasiva de la actividad más activa.

El problema comporta, por otra parte, como derivada de esta pasividad que en la Pasión se lleva hasta su límite extremo, la idea de expiación por los demás, es decir, de una sustitución: lo idéntico por excelencia, lo que no es intercambiable, lo que es por excelencia lo único, sería el sustituto mismo.

Estas ideas, en primera instancia teológicas, trastornan las categorías de nuestra representación. Deseo por tanto preguntarme si estas ideas, incondicionalmente válidas para la fe cristiana, tienen también un valor filosófico: en qué medida pueden aparecer en la fenomenología. Una fenomenología que es ya beneficiaria de la sabiduría judeocristiana, ciertamente. Pero la conciencia no asimila la totalidad de las sabidurías. Restituye a la fenomenología únicamente aquello que ha sido capaz de sustentarla. Me pregunto, pues, en qué medida las nuevas categorías que acabamos de describir son filosóficas. Estoy seguro de que el creyente cristiano considerará insuficiente esa medida, pero posiblemente no es inútil mostrar los puntos a partir de los cuales nada puede reemplazar a la religión.

Considero que la humildad de Dios, hasta cierto punto, permite pensar la relación con la trascendencia en términos distintos de los de la ingenuidad o el panteísmo; y también que la idea de sustitución —bajo cierta modalidad— es indispensable para la comprensión de la subjetividad.

La aparición de los hombres-dioses, que comparten las pasiones y gozos de los hombres puramente humanos, es sin duda el dato banal de los poemas paganos. Pero, en el paganismo, la contrapartida de esta manifestación es que los dioses pierden su divinidad. De forma que los filósofos expulsan a los poetas de la Ciudad para preservar en el espíritu de los hombres la divinidad de los dioses. Pero esta divinidad salvada de ese modo está por completo exenta de condescendencia. El Dios de Platón es la Idea impersonal del Bien; el Dios de Aristóteles es un pensamiento que se piensa a sí mismo. Y con esta divinidad indiferente al mundo de los hombres se clausura la *Enciclopedia* de Hegel, es decir, quizá, la filosofía. Del mismo modo que, en los poetas, el mundo absorbía a los dioses, en los filósofos el mundo se sublima en el Absoluto. Lo Infinito se manifiesta entonces en lo finito, pero no se manifiesta a lo finito. El hombre deja de ser *coram Deo*. El suplemento extra-ordinario de la proximidad entre lo finito y lo Infinito retorna al orden. Al orden impasible de lo absoluto y de la totalidad en el que se resumen y resuelven los hombres, sus miserias y sus desesperaciones, sus guerras y sus sacrificios, lo horrible y lo sublime. En un discurso ininterrumpido, que incluso es capaz de relatar su propia interrupción y de resucitar siempre en la intersubjetividad inmortal, se muestra en verdad, si creemos a los filósofos, el sentido real de nuestra vida. Que jamás tiene el sentido que tiene en nuestra vida.

Pero esta imposibilidad de pensar filosóficamente el cara-a-cara, la

proximidad insólita de Dios y la extraña fecundidad del encuentro no obedece a algún extravío del pensamiento lógico: se desprende del formalismo irrefutable de la lógica en cuanto tal. Si lo absolutamente Otro se me aparece, ¿no quedará su verdad integrada por ello en el contexto de mis pensamientos para extraer un sentido de ello, integrada en mi tiempo para devenir su contemporáneo? Toda perturbación termina por retornar al orden, dejando ver un orden más amplio y complejo. No se trata de una visión espiritual, sino de la gran experiencia de nuestra época: el historiador recupera un sentido natural para todas las interrupciones insólitas. ¿Cómo defender la comunicación entre dos órdenes frente a un universo en el que todo es Dios, en el que todo es mundo? ¿Cómo es posible ese movimiento extravagante hacia Dios sin subrayar, como en un vuelo interplanetario, la unidad del orden que lo hace posible?

La idea de una verdad cuya manifestación no es gloriosa ni explosiva, la idea de una verdad que se manifiesta en su humildad, como la fina voz silenciosa de la que habla la Biblia, esta idea de una verdad perseguida, ¿no es acaso la única modalidad posible de la trascendencia? Y ello no se debe a la calidad moral de la humildad (a la que por otra parte no es mi intención objetar), sino a su *forma de ser* que es, quizá, la fuente de su valor moral. Manifestarse de forma humilde, aliado de los vencidos, de los pobres, de los perseguidos, significa precisamente no retornar al orden. A causa de este derrotismo, de esta timidez que no se atreve a ser atrevida, de esta solicitud que no tiene el aspecto de solicitar y que es la no-audacia en cuanto tal, gracias a esta solicitud mendicante y propia del apátrida que no encuentra en dónde acomodarse —siempre a merced del *sí* o del *no* de quien le acoge—, la humildad supone una perturbación absoluta; no pertenece al mundo. La humildad y la pobreza son un modo de sostenerse en el ser (un modo ontológico o pseudo-ontológico), no un estado social. Presentarse en esta pobreza de exiliado es interrumpir la coherencia del universo. Horadar la inmanencia sin subordinarse a ella.

Esta apertura, evidentemente, no puede ser más que ambigüedad. Pero la aparición de una ambigüedad en la textura inquebrantable del mundo no supone un defecto de su trama ni un desfallecimiento de la inteligencia que la escruta, sino justamente la proximidad de Dios que no puede tener lugar sino mediante la humildad. La ambigüedad de la trascendencia —y, en consecuencia, la alternancia del alma entre el ateísmo y la creencia y el solecismo que comporta el empleo de la primera persona del presente de indicativo del verbo

creer— no es la fe debilitada que ha sobrevivido a la muerte de Dios sino el modo original de presencia de Dios, el modo original de la comunicación. La comunicación no significa la presencia a sí mismo propia de la certeza, es decir, una permanencia ininterrumpida en lo mismo, sino el riesgo y el peligro de la trascendencia. Vivir peligrosamente nada tiene que ver con la desesperación, sino con la generosidad positiva de la Incertidumbre. La idea de verdad perseguida nos permite, pues, poner fin a ese juego del desvelamiento en el que la inmanencia gana siempre a la trascendencia ya que, una vez desvelado el ser —sea parcialmente o en el misterio—, deviene inmanente.

Sin duda, Kierkegaard es quien mejor ha comprendido la noción filosófica de trascendencia aportada por el tema bíblico de la humildad de Dios. La verdad perseguida no es, para él, una simple verdad mal conocida. La persecución y la humillación por excelencia a la que se expone son modalidades de lo verdadero. La fuerza de la verdad trascendente reside en su humildad. Se manifiesta como si no se atreviese a decir su nombre, no intenta ocupar un lugar en el mundo con el que se confundiría como si no precediese de un más allá. Al leer a Kierkegaard, podemos incluso preguntarnos si la Revelación que dice su origen no es contraria a la esencia de la verdad trascendente que, aún así, afirmaría de ese modo su autoridad impotente contra el mundo; podemos preguntarnos si el verdadero Dios puede alguna vez dispensarse de su incógnita, si la verdad que se dice no debería aparecer asimismo como no dicha para escapar a la objetividad y a la sobriedad de los historiadores, filólogos y sociólogos que la revestirán con todos los nombres de la historia, que reducirán su fina voz silenciosa a los ecos de los ruidos que se elevan desde los campos de batalla y desde los mercados o a la configuración estructurada de elementos sin sentido. Podemos preguntarnos si la primera palabra de la revelación no debe proceder del hombre como en aquella antigua plegaria de la liturgia judía en la que el fiel da gracias, no de aquello que recibe, sino del hecho mismo de dar gracias.

Pero la apertura de la ambigüedad por la que se desliza la trascendencia exige quizás un análisis complementario. ¿Se humilla Dios para «permanecer junto al humilde y al contrito»? (Isaías, 57, 15) El Dios «del apátrida, de la viuda y del huérfano», el Dios que se manifiesta en el mundo merced a su alianza con los excluidos del mundo, ¿puede, en su desmesura, devenir *presente* en el tiempo del mundo? ¿No es ello excesivo para su pobreza?, ¿no es demasiado poco para

su gloria, sin la cual su pobreza no sería una humillación? Para que la alteridad perturbadora del orden no se convierta de inmediato en *participación* del orden, para que permanezca abierto el horizonte del más allá, es preciso que la humildad de la manifestación sea ya en sí misma un alejamiento. Para que el sustraerse al orden no sea *ipso facto* participación en ese orden, hace falta que ese sustraerse —por un anacronismo supremo— preceda a su ingreso en el orden. Se precisa una retirada que se inscriba de antemano en la llegada como un pasado que nunca fue presente. La figura conceptual dibujada por la ambigüedad —el enigma— de este anacronismo en el que la entrada es posterior a la retirada y que, en consecuencia, nunca estuvo contenida en mi tiempo y es por ello inmemorial, es la de lo que llamamos huella. Pero la huella no es una palabra suplementaria: es la proximidad de Dios en el rostro de mi prójimo.

La desnudez del rostro es un sustraerse al contexto del mundo, al mundo signifiante como contexto. El rostro es precisamente aquello gracias a lo cual se produce originalmente el acontecimiento excepcional del *cara-a-cara* que la fachada de los edificios y de las cosas no hace más que imitar. Pero esta relación del *coram* es asimismo la más nuda desnudez, lo «indefenso» y lo «sin recursos» propiamente dicho, el total despojo y la pobreza de la ausencia que constituye la proximidad de Dios —la huella—. Pues si el rostro es el cara-a-cara mismo, la proximidad que interrumpe la serie, ello sucede en cuanto que procede enigmáticamente del Infinito y de su pasado inmemorial, y porque esta alianza entre la pobreza del rostro y el Infinito se inscribe en la fuerza con la cual el prójimo se impone a mi responsabilidad antes de todo compromiso por mi parte —la alianza entre Dios y el pobre se inscribe en nuestra fraternidad—. Lo infinito es alteridad inasimilable, diferencia absoluta en relación a todo lo que se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia y se rememora, en relación a todo lo que se presenta y se representa y, en esa medida, «contemporiza» con lo finito y con lo Mismo. Es él, es *suidad*. Su pasado inmemorial no es la extrapolación de la duración humana sino la anterioridad o ultimidad originarias de Dios en relación a un mundo que no puede contenerlo. La relación con lo Infinito no es conocimiento sino proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y que aflora. Es Deseo, es decir, precisamente un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa. Para solicitar un pensamiento que piensa más de lo que piensa, lo Infinito no puede encarnarse en un Deseable, no puede, en cuanto infinito, encerrarse en un fin. Solicita a través de un rostro.

Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú. No es que el presente de la historia sea como el enigmático espacio intermedio entre-ambos de un Dios humilde y trascendente, es el rostro del Otro. Comprendemos entonces el sentido insólito —o que vuelve a ser insólito y asombroso en cuanto olvidamos el murmullo de nuestros sermones—, comprendemos el asombroso sentido de Jeremías (22,16): «Él juzgó la causa del afligido y del menesteroso... He aquí lo que significa conocerme, dijo el Eterno».

Pero la noción de Dios-Hombre afirma, en esta transubstanciación del Creador en criatura, la idea de la sustitución. Esta ofensa al principio de identidad, ¿no expresa en cierta medida —pero hay que determinar precisamente en qué medida— el secreto de la subjetividad? En una filosofía que, en nuestros días, no reconoce al espíritu otra práctica que la teoría y que desemboca en el espejo puro de las estructuras objetivas —la humanidad del hombre reducida a la conciencia—, ¿no permite la idea de sustitución una cierta rehabilitación del sujeto que no suponga el éxito del humanismo naturalista que pierde de inmediato, en su naturalismo, los privilegios de lo humano?

La subjetividad humana interpretada como conciencia siempre es actividad. Siempre puedo asumir aquello que se me impone. Tengo siempre el recurso de consentir lo que padezco y de poner a mal tiempo buena cara. De forma que todo sucede como si yo estuviese siempre en el comienzo. Salvo en la proximidad del prójimo. Ahí se me requiere una responsabilidad que jamás he contraído y que se inscribe en el rostro del otro. Nada hay más pasivo que este cuestionamiento anterior a toda libertad. Hemos de pensarlo con gran acuidad. La proximidad no es conciencia de la proximidad. Es obsesión que no se confunde con una conciencia hipertrofiada, es una conciencia a contracorriente que invierte la conciencia. Un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa, que me deshace y me coloca ante otro en estado de culpabilidad; un acontecimiento que me convierte en acusado de una acusación persecutoria en cuanto anterior a toda falta y que me conduce al sí mismo, al acusativo al que no precede ningún nominativo.

El sí mismo no es una representación de sí mismo por sí mismo —no es conciencia de sí—, sino una recurrencia previa que es lo único que hace posible el retorno de la conciencia sobre sí misma. Sí mismo: pasividad o paciencia, el «no poder tomar distancia respecto de sí». El yo es en sí mismo, está confinado en sí mismo, sin recurso a nada en su propia piel; esta encarnación no tiene sentido

metafórico alguno: es la expresión más literal posible de una recurrencia absoluta, y cualquier otro lenguaje sólo la manifestaría de forma aproximada. El sí mismo no es un yo encarnado *y además* su expulsión de sí mismo, sino que esta encarnación es ya su expulsión en cuanto tal, su exposición a la ofensa, a la acusación, al dolor.

¿Pasividad ilimitada? ¿Opone la identidad del sí mismo un límite a la pasividad del sufrir? ¿Se trata incluso de la última resistencia que una materia opone a su forma? Pero la pasividad del sí mismo no es una materia. En último extremo, consiste en invertir su propia identidad, en deshacerse.

Si es posible esa deserción o inversión de la identidad sin caer en la pura y simple alienación, ¿qué podría ser sino un hacerse responsable de los demás, de lo que los demás hacen, y que termina haciéndose responsable de su propia persecución? Según el versículo 30 del capítulo 14 de las Lamentaciones: «Daré la mejilla al que le hiriere; hartárase de afrenta». Y no porque el sufrimiento tenga un poder sobrenatural, sino porque soy yo mismo el responsable de la persecución que sufro. El sí mismo es la pasividad más acá de la identidad, la del rehén.

Pasividad absoluta que se muda en absoluta indeclinabilidad: acusado más allá de la libertad, pero abogado a la iniciativa de la respuesta. Se da aquí una insólita conversión de la paciencia en actividad y de lo singular en universal, se esboza un orden y un sentido del ser que no dependen ni de una obra cultural ni de una simple estructuración. El antihumanismo moderno, al negar el primado que representaría en el ser la persona como fin de sí misma, y al buscar, pues, ese sentido en la pura y simple configuración de elementos, deja quizá lugar para la subjetividad como sustituta. No es solamente que el yo sea un ser dotado de ciertas cualidades que llamamos morales, y que serían como sus atributos; es que la infinita pasividad, o pasión, o paciencia del Yo —su sí mismo— constituye su unidad excepcional, a la que se ve conducido quien es este acontecimiento incesante de sustitución, este hecho de que el ser se *vacía* de su ser.

Pero el análisis que conduce a estas conclusiones no parte de un Dios, ni de un espíritu, ni de una persona, ni de un alma, ni de un *animal racional*. Cada uno de estos términos es una substancia idéntica. Desdecirse de la propia identidad es asunto exclusivo del Yo. ¿Cómo puedo esperar que otro se sacrifique por mí sin exigir el sacrificio de los demás? ¿Cómo admitir su responsabilidad respecto a mí sin descubrirme, en mi condición de rehén, responsable de su pro-

pia responsabilidad? Ser yo es siempre tener una responsabilidad de más.

La idea del rehén, de la expiación del yo por el otro, idea en la que se invierten las relaciones fundadas en la proporción exacta entre las faltas y las penas, entre libertad y responsabilidad (relaciones que transforman las colectividades en sociedades de responsabilidad limitada), no puede generalizarse más allá de mí. El hecho de exponerse a la carga impuesta por el sufrimiento y la falta de los demás es lo que pone el sí mismo del Yo. Únicamente yo puedo ser designado sin crueldad como víctima. El Yo es aquel que, antes de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo. El mesianismo es ese apogeo del ser —inversión del ser «que persevera a su ser»— que comienza en mí.

UNA NUEVA RACIONALIDAD
SOBRE GABRIEL MARCEL

DURANTE veinticinco siglos de historia de nuestra civilización, la Roca inexpugnable de Dios, el *fundamentum inconcussum* del Cogito y el cielo estrellado del mundo se han ido relevando para resistir a la fluencia del tiempo y para garantizar una presencia al presente. Tras ellos, hemos aprendido sucesivamente la muerte de Dios y la contingencia de lo humano y del humanismo en el pensamiento humano. Finalmente, nos encontramos en el fin del mundo, en el mundo quebrantado del que ya hablaba Marcel.

¿Se trata de la decadencia de los escritos y de las fantasías de aburridos intelectuales? No lo creo. Algo pasa o ha pasado. Y si evoco a Gabriel Marcel no es para reconfortarme con el recuerdo de la filosofía paterna. En esta disolución, adivino modalidades positivas del espíritu, significaciones nuevas del Sentido. En medio de las ruinas, Gabriel Marcel ha pensado este fin y los comienzos que contiene.

Ruina del mundo. En un mundo que continúa aún su marcha, el lenguaje confiesa su impotencia para sincronizar la vida de las cosas mediante el juego de los significantes sin significado. Es como si la duración ya no se ordenase en la simultaneidad de las proposiciones, como si la anámnesis platónica que mantenía la unidad de la representación se hubiese convertido en amnesia. Anti-bergsonismo en el seno del bergsonismo: ya no sería cierto que todo desorden es otro orden. Se trata del fin del Libro del que habla Blanchot, la dificultad de la lección magistral. Pero, después del lenguaje aforístico de Nietzsche, se trata también de la distancia que separa la *Enciclopedia* de Hegel (y de Diderot) de un *Diario metafísico*, publicable de acuerdo a su cronología de Diario, sin buscar —en forma de material o de reliquia póstuma— clase alguna de síntesis. Como la obra de Jean Wahl —compañero y amigo de Marcel, testigo de sus mismos fines

e iniciador de los mismos comienzos—, en donde la filosofía más atenta se reúne con los nuevos ritmos de los versos libres y con la diacronía del tiempo liberado de toda escansión imperativa. Es una desafección de las significaciones posicionales, de lo sensato como creencia; es una denuncia de los rigores de la proposición lógica y del veredicto represivo del juicio, es la desafección del Dogma más que del Dios que lo plantea. Afrenta de lo inexpresable, de lo inefable, de lo no-dicho, incluso en forma de pseudo-dicho o de lapsus, afrenta de la genealogía y de la etimología de las palabras —la modernidad es también todo esto.

Pero no es mística. La mística permanece fiel aún al orden instaurado por la lógica, a lo absoluto como ser, correlato de la lógica, a pesar de la audacia que supone acceder a lo absoluto sin el trabajo del concepto. La literatura filosófica moderna prefiere, al contrario, jugar con los signos verbales más que tomar en serio el sistema que se inscribe en su Discurso. Pero, de ese modo, se muestra el fin de una significación, de una racionalidad adherida exclusivamente, en las palabras, al ser, a lo Dicho del Decir, al Dicho que transporta saberes. Condillac veía en la ciencia un lenguaje bien hecho; el lenguaje —incluso aunque esté mal hecho—, para la tradición occidental, apoya su sensatez en todo lo que sabe, en la verdad de ese saber, es decir, en la identidad invariable de *lo que es* o del *ser de lo que es* —capaz de renovar gloriosamente su autosuficiencia o su perfección— a través de las diferencias mismas que parecen traicionarlo o limitarlo.

He ahí, pues, un fin, pero también una nueva sabiduría, una racionalidad nueva que comienza, una nueva noción de espíritu. Gabriel Marcel lo dice en la página 207 del *Diario Metafísico*, con fecha 21 de octubre de 1919: «Es sin duda necesario reaccionar con fuerza contra la idea clásica del valor eminente de la *autarkia*, de la suficiencia de sí mismo para sí mismo. Lo perfecto no es lo que se basta a sí mismo o, en todo caso, su perfección sería la de un sistema, no la de un ser. ¿En qué condiciones puede presentar un valor espiritual la relación que liga a un ser con aquello de lo que tiene necesidad? Parece que debe darse ahí una reciprocidad, un despertar. Sólo puede ser espiritual una relación de un ser con otro ser... Lo que cuenta es el comercio espiritual entre dos seres, y aquí no se trata de respeto sino de amor. ¡Texto esencial! Es ante todo cuestión de ser, de espíritu y de lo espiritual, y al final se nombra el amor. Pero este ser no es conciencia de sí, es relación con lo distinto de sí y despertar. Pero, ¿lo distinto de sí mismo no es el Otro? Y el amor

significa, ante todo, acoger a otro como tú, es decir, con los brazos abiertos. El espíritu no es lo Dicho, es el Decir que va del Mismo al Otro sin suprimir la diferencia. Se abre un paso allí donde no hay nada común. ¡No se trata de la indiferencia del uno para el otro! Bajo la espiritualidad del *yo* despertado por el *tú*, Marcel, coincidiendo en ello con Buber, designa una nueva forma de significar. Ni la no-identidad de lo idéntico y lo no-idéntico ni su identidad. A pesar de que los escritos de Marcel restauran tantas formas e instituciones tradicionales, vista desde el *Diario* esta obra tan importante se descubre elaborada y consumida por esa nueva forma de significar del sentido.

Se trata de una obra lo suficientemente rica como para poder despojarla sin daño del mal espiritualismo. Lo que yo llamo la no-diferencia del Decir es, en su doble negación, la diferencia tras la cual no se erige nada común a modo de entidad. Y, así, es tanto relación como ruptura y despertar: despertar del Yo gracias a Otro, al Extranjero, al Apátrida, es decir, al prójimo que no es más que prójimo. Se trata de un despertar que no es reflexión sobre sí mismo ni universalización; de un despertar que significa una responsabilidad de alimentar y vestir a Otro, la sustitución de mí por el otro, mi expiación del sufrimiento y, sin duda, de la falta del Otro. Una expiación que se me impone sin escapatoria posible y en la que se exalta mi unicidad de yo insustituible.

Pero en esta ruptura y en este despertar, en esta expiación y en esta exaltación, se despliega la divina comedia de una trascendencia que está más allá de las posiciones ontológicas.

HERMENÉUTICA Y MÁS ALLÁ

CUANDO el pensamiento atento a Dios cree ser transportado *más allá* del mundo o escuchar una voz más íntima que la intimidad, la hermenéutica que interpreta esta vía o este psiquismo religioso no puede asimilarlo a una experiencia que tal pensamiento supone precisamente haber superado. Este pensamiento es aspiración a un *más allá*, a un *más-profundo-que-sí-mismo*, a una trascendencia diferente del *fuera-de-sí* que abre y atraviesa la conciencia intencional. ¿Qué significa esa superación? ¿Qué significa esta diferencia? Sin tomar ninguna decisión de carácter metafísico,¹ desearíamos aquí únicamente preguntar de qué modo rompe esta trascendencia, en su estructura noética, con el *fuera-de-sí* de la intencionalidad. Lo cual exige una reflexión previa acerca de la intencionalidad en su referencia al mundo y al ser.

1. Tomaremos como punto de partida la fenomenología husserliana de la conciencia. Su principio esencial —que puede considerarse en sentido amplio como recíproco de la fórmula «toda conciencia es conciencia de algo»— enuncia que el ser dispone sus formas de *darse*, que el ser ordena las formas del saber que le aprehende, que hay una necesidad esencial que vincula el ser a sus formas de aparecer a la conciencia. Ciertamente, estas fórmulas podrían entenderse como si afirmasen *a priori*, o incluso empíricamente, cierto *estado de cosas* como una verdad «eidética» entre las verdades «eidéticas», si no fuera porque conciernen a aquello que, al comportar la correlación ser-conocimiento, garantiza la posibilidad de toda verdad, de toda empiria y de toda eidética; aquello de lo que depende el *aparecer*

¹ Que quizás carecería de sentido en su versión ontológica, ya que se trataría de un *más-allá-del-ser*.

como exhibición y la conciencia como saber. La relación entre la conciencia y la realidad de lo real no se piensa ya como un encuentro del ser con una conciencia que sería radicalmente distinta de él, sumisa a sus propias necesidades y que reflejaría —con fidelidad o sin ella— el ser con el que se encuentra de acuerdo con «leyes psicológicas» cualesquiera, ordenando las imágenes en el sueño coherente de un alma ciega. La posibilidad de tal psicologismo queda eliminada desde el primer momento, incluso aunque la diferencia entre el ser y la subjetividad a la que se aparece trame el psiquismo que es conciencia o saber como una *ipseidad*.

2. Es preciso, entonces, pensar las fórmulas husserlianas más allá de su formulación. La conciencia es promovida al rango de un «acontecimiento» que, en cierto modo, despliega en *evidencia* —en manifestación— la energía o *esancia* [*essance*]² del ser y que, en este sentido, se hace psiquismo. La *esancia* [*essance*] del ser equivaldría a una *ex-posición*. La *esancia* [*essance*] del ser, entendida como exposición, remite en primer lugar a su posición de ente, a su asentamiento en un terreno inamovible que es la tierra bajo la bóveda celeste, es decir, a la *positividad* del aquí y el ahora, a la positividad de la presencia: en suma, al reposo de lo idéntico. Por otra parte, esta positividad —presencia e identidad, presencia o identidad— es lo que la tradición filosófica entiende casi siempre como *esancia* [*essance*] del *ser*. Y la inteligibilidad o la racionalidad de lo *fundado* y de lo idéntico se reduce a esta *esancia* [*essance*] del ser en su identidad. Pero, en segundo lugar, la exposición remite el ser a la exhibición, al aparecer, al fenómeno. De la posición o *esancia* [*essance*] al fenómeno no se produce una simple degradación, sino un verdadero énfasis.

Al hacerse re-presentación, la presencia se exalta en esta representación, como si la *esancia* [*essance*], al sustentarse en un fundamento, alcanzase la afirmación tética en una conciencia, como si su «energía» de posición suscitase, más allá de toda causalidad, la actividad de la conciencia, una experiencia que procede del Yo y que desarrolla como vida psíquica —exterior a esa energía— la energía misma que el ente hace ser. Retomando una fórmula hegeliana (*Lógica*,

² Escribimos *essance*, con *a*, para expresar de ese modo el acto, el acontecimiento o el proceso del *esse*, el acto del verbo ser. [En castellano, como en francés, la lengua no nos proporciona la posibilidad directa de establecer esa diferencia; una posible construcción para expresar el acontecimiento al que Levinas se refiere pudiera ser «esejencia», *N. del T.*].

II, p. 2.), ¿no es aquí el proceso del conocimiento «el movimiento del ser mismo»? Gracias a la actividad sintética y englobante (aunque marcando su diferencia merced a su ipseidad del Yo, «trascendente en la inmanencia»), la apercepción trascendental confirma la presencia: la presencia retorna sobre sí misma en la re-presentación y se colma o, como diría Husserl, se identifica. Esta *vida* de la presencia en la representación es por cierto, también, *mi* vida, pero en esta vida de la conciencia la presencia se convierte en acontecimiento o duración de presencia. Duración de presencia o duración como presencia: en ella, toda pérdida de tiempo, todo lapso, es retenido o vuelve como recuerdo, se «recobra» o se «reconstruye», adhiere a un *conjunto* mediante la memoria o mediante la historiografía. La conciencia como reminiscencia glorifica en la representación el último vigor de la presencia. *El tiempo de la conciencia que se presta a la representación es una sincronía mucho más que una diacronía*. Esta sincronización es una de las funciones de la intencionalidad: la representación. Y ello justifica la persistencia de la célebre fórmula de Brentano a través de toda la fenomenología de Husserl: el carácter fundamental de la representación en la intencionalidad. Lo psíquico es representación o tiene como fundamento la representación. En cualquier caso, puede transformarse, en todas sus modalidades, en tesis dóxica. La conciencia hace y rehace la *presencia*, es la *vida* de la presencia. Se trata de una conciencia que de inmediato es olvidada en beneficio de los *entes presentes*: se retira del aparecer para dejarles lugar. La vida inmediata, pre-reflexiva, no objetivada, vivida y en principio anónima o «muda» de la conciencia, es este *dejar aparecer* mediante su retirada, este desaparecer en el dejar-aparecer. Se trata de una conciencia cuya intencionalidad identificante está vuelta teleológicamente hacia la «constitución» de la *esancia* [essance] en la verdad, pero que ordena, de acuerdo con sus modos propios —y en verdad *a priori*—, la energía o la entelequia de la *esancia* [essance]. De este modo, la energía se despliega como *retornando* a la conciencia abierta que fija al ser como su tema y que, aunque vivida, se olvida de sí misma en esa fijación. La referencia a la conciencia se desvanece tras sus efectos. «Precisamente porque se trata de una *referencia universal y necesaria* al sujeto y que pertenece a todo objeto, en la medida en que, en cuanto objeto, es accesible a quienes tienen experiencia de él, esta referencia al sujeto *no puede contar en el tenor propio* del objeto. La experiencia objetiva es una orientación de la experiencia hacia el objeto. El sujeto está ahí de forma inevitable, por decirlo así, de modo anónimo... Toda experiencia de obje-

to deja al yo tras de sí misma, no lo tiene ante sí.»³ En la conciencia se «vive» y se identifica la clausura, la positividad, la presencia —el ser— del ente *primordialmente* tematizado, y es bajo la forma de conciencia pre-reflexiva, en principio anónima, como la conciencia se disimula y permanece, en todo caso, ausente de la «esfera objetiva» que ella fija.

El esfuerzo permanente de la Reducción trascendental consiste en devolver la palabra a la «conciencia muda» y en no confundir el ejercicio de la intencionalidad constituyente traída a la palabra con un ser puesto en la positividad del mundo. La vida de la conciencia está excluida de ella, y precisamente en cuanto excluida de la positividad del mundo o «sujeto mudo», permite a los seres del mundo afirmarse en su presencia y en su identidad numérica.

Así, el idealismo trascendental de la fenomenología husserliana está más allá de toda doctrina en la que la interpretación del ser a partir de la conciencia conservase aún un sentido restrictivo cualquiera del *esse-percipi*, pues ello significaría que el ser *no es más que* una modalidad de la percepción y que la noción de lo *en-sí* aspira a una clausura más fuerte que la que podría nunca extraerse de un acuerdo entre pensamientos identificantes. Toda la obra husserliana consiste, al contrario, en entender como abstracción la noción de lo *en-sí* separado del juego intencional en el que es vivido.

3. Pero la afinidad de la presencia y de la representación es aún más estrecha. La *esancia* [*essance*] se aparece a la vida de un yo que, en cuanto ipseidad monádica, se distingue de ella, la *esancia* [*essance*] *se da* a la vida. La trascendencia de las cosas en relación con la intimidad vivida del pensamiento —en relación con el pensamiento como *Erlebnis*, en relación a lo vivido (no agotado por la idea de una conciencia «aún confusa» y no objetivante)—, la trascendencia del objeto, de un entorno, exactamente igual que la idealidad de una noción tematizada, queda abierta, pero también es atravesada por la intencionalidad. Significa tanto distancia como accesibilidad. Es un modo de darse de lo distante. La *percepción* aprehende; el concepto —*Begriff*— conserva esa significación de dominio. Sean cuales sean los esfuerzos que exija la apropiación y la utilización de las cosas y de las nociones, su trascendencia promete una posesión y un goce que consagran la igualdad vivida del pensamiento con su objeto de pensamiento, la identificación de lo Mismo, la satisfacción. El asombro —desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum*— del que nace la

³ Husserl, *Psicología fenomenológica*, p. 384 (los subrayados son nuestros).

búsqueda de saber queda amortiguado por el saber mismo. Este modo de mantener lo real de la trascendencia intencional «a escala» de lo vivido, y de que el pensamiento piense a su medida y pueda así gozar, es lo que llamamos inmanencia. La trascendencia intencional diseña algo así como un plano en el que se produce la adecuación de la cosa y el intelecto. Este plano es el fenómeno del mundo.

La intencionalidad, la identificación de lo idéntico en cuanto estable, es visión que enfoca, derecha como un rayo, hacia el punto fijo de su objetivo. Es una espiritualidad adecuada a los términos, a los entes, a su posición en terreno firme; es una espiritualidad adecuada a la cerrazón fundadora de la tierra, al fundamento como *esancia* [*essance*]. «En la evidencia... tenemos la experiencia de un ser y de su manera de ser.»⁴ La posición y la positividad se confirman en la tesis dóxica de la lógica. Presencia de lo recobrable que el dedo designa, que la mano capta, «manutención» o presente en el que el pensamiento, al pensar a su medida, se incorpora aquello que piensa. Pensamiento y psiquismo de la inmanencia y de la satisfacción.

4. ¿Se agota el psiquismo en el despliegue de la «energía» de la *esancia* [*essance*], de la posición de los entes?

Enunciar esta pregunta no significa la esperanza de que lo *en-sí* de los entes tenga un sentido más fuerte que el que extrae de la conciencia identificante. Significa preguntarse si el psiquismo no significa *de otro modo* que en esa «epopeya» de la *esancia* [*essance*] que en él se exalta y se *vive*; si la positividad del *ser*, de la identidad, de la presencia —y, en consecuencia, si el saber—, son el estrato último del alma. No es que haya lugar para esperar que la afectividad o la voluntad sean más significativas que el saber. La axiología y la práctica —como enseña Husserl— se apoyan aún en la representación. Conciernen, pues, a los entes y al ser de los entes y, lejos de comprometerla, presuponen la prioridad del saber. Preguntarse si el psiquismo se limita a la confirmación de los entes en su posición es sugerir que la conciencia que se recupera como la *misma*, identificándose incluso en la exterioridad de su objeto intencional, permaneciendo inmanente hasta en sus trascendencias, rompe este equilibrio de *alma ecuánime* y de alma que piensa a su escala para entender algo más que su propia capacidad; que sus deseos, sus cuestiones, su investigación, en lugar de medir sus vacíos y su finitud, son formas de despertar a la Des-mesura; que en su temporalidad,

⁴ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Vrin, 1969, p. 10 [trad. cast. M. A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, N. del T.].

que la dispersa en momentos sucesivos —que no obstante se sincronizan en la retención y la protención, en la memoria y la anticipación y en el relato histórico y en la previsión—, una alteridad puede deshacer esta simultaneidad y esta conjunción de lo sucesivo de la presencia de la re-presentación, y que a tal alteridad concierne lo Inmemorial. Nuestra sabiduría nos empuja a no tomar en serio más que la trascendencia de la intencionalidad, que sin embargo se convierte en inmanencia al mundo. El pensamiento que ha despertado a Dios —o que eventualmente se ha confesado a Dios— se interpreta espontáneamente en los términos —y de acuerdo con las articulaciones— del paralelismo noético-noemático de la percepción de la significación y de su cumplimiento. La idea de Dios, e incluso el enigma de la palabra Dios —que encontramos sin saber de dónde o cómo ha venido, circulando de antemano, e-norme, a modo de sustantivo, entre las palabras de la lengua— se inserta, según la interpretación corriente, en el orden de la intencionalidad. La intencionalidad absorbe la de-ferencia para con Dios, que reivindicaría una diferencia distinta de la que separa lo tematizado o lo representado de lo vivido, y que reclamaría otro funcionamiento del psiquismo. Se recurre a la noción de una religión horizontal que permanecería sobre la tierra de los hombres y que debería sustituir a la religión vertical que asciende hacia el Cielo para poder referirse al mundo, pues a partir del mundo penamos incluso a los propios hombres. Esta sustitución no puede parecer una simple confusión: en efecto, ¿con qué derecho ese hombre que percibo a mi lado vendría a tomar el lugar del «objeto intencional» que corresponde a la palabra Dios que lo nombra o apela a él? Pero esta confusión de términos, en su propia arbitrariedad, traduce quizá la necesidad lógica de fijar el objeto de la religión de un modo conforme a la inmanencia de un pensamiento que contempla el mundo y que, en el orden de los pensamientos, sería lo último y lo insuperable. Postular un pensamiento estructurado de otro modo arrojaría un déficit lógico y anunciaría una arbitrariedad del pensamiento —o de la reflexión acerca de ese pensamiento— más intolerable que esa sustitución de objetos. El ateísmo, pero también el teísmo filosófico, se niegan a admitir incluso la originalidad del psiquismo que pretende ir más allá del mundo, hasta lo irreducible a su trazado noético. En la aspiración al más allá se sospecha una metáfora enfática de la distancia intencional. Incluso aunque, con esa sospecha, se corre el riesgo de olvidar que el «movimiento» hacia el más allá es la metáfora y el énfasis en cuanto tales, es el lenguaje, y que la expresión de un pensamiento en un discur-

so no equivale a un reflejo en el medio indiferente de un espejo, ni a una peripecia cualquiera a la que podríamos calificar desdeñosamente como verbal; se olvida que el decir presupone, en lo vivido de la significancia, relaciones diferentes de las de la intencionalidad, relaciones que, precisamente y de modo irreductible, conciernen a la alteridad del otro: que la peraltación del sentido mediante la metáfora en lo *dicho* debe su altura a la *trascendencia* del *decir* a otro.

5. ¿Por qué existe ese decir? Se trata de la primera fisura visible en el psiquismo de la satisfacción. Se puede, ciertamente, reducir el lenguaje a una teleología del ser invocando la necesidad de comunicar para optimizar las empresas humanas. Podemos, desde ese punto de vista, interesarnos en lo dicho, en sus diversos géneros y en sus diversas estructuras, y explorar el nacimiento del sentido comunicable en las palabras y los medios para comunicarlo de la forma más segura y eficaz. Se puede, de esta forma, vincular el lenguaje con el mundo y con el ser a los que se refieren las empresas humanas, vinculándolo así a la intencionalidad. Nada se opone a esta interpretación positivista. Y el análisis del lenguaje a partir de lo *dicho* es un trabajo respetable, considerable y difícil. Pero no es menos cierto que la relación misma del *decir* es irreductible a la intencionalidad o que reposa, propiamente hablando, en una intencionalidad frustrada. Se establece, en efecto, con el otro hombre cuya interioridad monádica escapa a mi mirada y a mi dominio. Pero esta *deficiencia de la representación se convierte en una relación de orden superior*; o, más exactamente, en una relación en la que sólo cuenta la significación misma de lo superior y que pertenece a un orden distinto. La «representación» husserliana que no llega a la satisfacción, al cumplimiento intuitivo de la re-presentación, se invierte —en cuanto experiencia fallida— en un *más allá de la experiencia*, en una *trascendencia* cuya determinación rigurosa está descrita por las actitudes y exigencias éticas, por la responsabilidad cuya modalidad es el lenguaje. La proximidad del prójimo, en lugar de comportar una limitación del Yo por parte de otro o una aspiración a la unidad aún por lograr, se hace inmediatamente deseo, alimentándose de su propia hambre o, para utilizar una palabra común, amor, más precioso para el alma que la plena posesión de sí misma por sí misma.

Transfiguración incomprensible de un orden en el que toda significación con sentido se remonta a la aparición del mundo, es decir, a la identificación de lo Mismo, es decir, al Ser; nueva racionalidad —a no ser que se trate de la más antigua, anterior a aquella que coincide con la posibilidad del mundo— y que, en consecuencia, no

se reduce a la ontología. Racionalidad diferente —o más profunda— que no se deja embarcar en la aventura que recorre, desde Aristóteles hasta Heidegger, la teología convertida en pensamiento de la Identidad y del ser, esa aventura que resultó mortal para Dios y para el hombre bíblico y sus homónimos. Mortal para el Uno, si hemos de creer a Nietzsche, mortal para el otro, según el antihumanismo contemporáneo. Mortal para los homónimos, en cualquier caso. Todo pensamiento que no conduzca a instalar a un idéntico —un ser— en el reposo absoluto de la tierra bajo la bóveda celeste sería subjetivo, desdicha de la conciencia desdichada.

El no-reposo, la inquietud en la que se cuestiona la seguridad de lo cumplido y fundado, ¿hemos de entenderlos *siempre* a partir de la positividad de la respuesta, del descubrimiento, de la *satisfacción*? ¿*Es siempre* la pregunta, como en el lenguaje funcional (o incluso en el lenguaje científico, cuyas respuestas se abren a nuevas preguntas, pero a preguntas que únicamente se orientan hacia las respuestas), un saber que se está haciendo, un pensamiento *todavía* insuficiente de lo *dado* que podría satisfacerlo si estuviese a la altura de lo esperado? ¿Es siempre la pregunta esa célebre pregunta que alterna con la respuesta en un diálogo que el alma sostiene consigo misma y en el que Platón reconoce el pensamiento, en principio solitario y dirigido hacia la coincidencia consigo mismo, hacia la conciencia de sí? ¿No habremos de admitir que, al contrario, la demanda y la plegaria que la pregunta no puede disimular dan testimonio de una *relación con otro*, una relación que no se mantiene en la interioridad de un alma solitaria, la relación designada en la pregunta? Es una relación que no se esboza en la pregunta como en una modalidad entre otras, sino como en su modalidad originaria. Relación con otro, con aquel que, precisamente debido a su diferencia irreductible, escapa a un saber tematizante y, por ello, siempre asimilador. Relación que, por consiguiente, nunca se convierte en correlación. Se trata de una relación que, hablando estrictamente, no podría calificarse como relación, ya que faltaría entre sus términos la comunidad de la sincronía que ninguna relación puede negar a sus términos como comunidad última. Y, sin embargo, relación con Otro. Relación y no-relación. ¿No es esto lo que significa la pregunta? La relación con lo absolutamente distinto —lo que no está limitado por lo mismo, lo Infinito—, la trascendencia, ¿no equivaldría a una pregunta originaria? Relación sin simultaneidad de los términos: a menos que el tiempo mismo dure al ritmo de esta relación/no-relación, de esta pregunta. Se trata de un tiempo que hay que captar en su día-cronía, y no como «forma

pura de la sensibilidad»: el alma, en su temporalidad dia-crónica en la que la retención no anula el lapso ni la protención la novedad absoluta, el alma en la síntesis pasiva del agotamiento y del porvenir, en su vida, sería la pregunta originaria, el a-Dios mismo. El tiempo como pregunta: relación desequilibrada con lo Infinito, con lo que no se puede comprender, ni englobar, ni tocar, quebrantamiento de la correlación —desgarramiento bajo la correlación y bajo el paralelismo noético-noemático, bajo el vacío o el cumplimiento de lo sígnico—, pregunta o «insomnio» originario, el desvelo mismo del psiquismo. *Y también la forma en la que lo Inigualable concierne a lo finito y que es, quizá, lo que Descartes llamaba la idea de Infinito en nosotros.* Proximidad y religión: toda la novedad que comporta el amor comparado con el hambre, el Deseo comparado con la necesidad. Proximidad superior a toda interiorización y a toda simbiosis. Desgarramiento de la derechura rectilínea de la contemplación intencional supuesta por la intención y de la que deriva en cuanto a su correspondencia a su objeto intencional, aunque esta *vigilia* originaria, este insomnio del psiquismo consienta en decirse también en términos de satisfacción o insatisfacción, o al menos se arriesgue a ello en la medida en que lo hacen sus propias derivas. Ambigüedad o enigma de lo espiritual.

La trascendencia de Dios —que no es lineal como el enfoque intencional, ni teleológica como si se dirigiese a la puntualidad de un polo en el que se detendría al llegar a los entes y a los sustantivos, ni siquiera inicialmente dialógica, nombrando a un *tú*—, ¿no es inicialmente producida por la trascendencia ética para que el deseo y el amor sean más perfectos que la satisfacción?⁵ Sería, no obstante, oportuno preguntarse en este punto si se trata de una trascendencia de Dios o de una trascendencia únicamente a partir de la cual una palabra como «Dios» revela su sentido. Que esta trascendencia se

⁵ No reproduciremos de nuevo nuestro análisis de la relación ética en la que nace el lenguaje. Hemos descrito la *fisión* del Yo ante el Otro de quien él responde más allá de todo compromiso, infinitamente y como rehén, dando, mediante esta responsabilidad, testimonio de lo Inmemorial, más acá del tiempo, y testimonio de lo Infinito que, en cuanto testimoniado, no surge como objetividad. Se trata de un testimonio a partir de la relación ética que, siendo única en su género, no remite a una experiencia previa, es decir, a la intencionalidad. Cf. nuestro libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pp. 179 ss. [trad. cast. Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, *N. del T.*]; nuestro artículo «Dios y la filosofía», en la revista *Le Nouveau Commerce*, núms. 30-31; y nuestra conferencia en el Coloquio Castelli 1972 con el título «Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio» (Actas del Coloquio sobre El Testimonio, París, Aubier, 1972, pp. 101-110).

produzca a partir de la relación (¿horizontal?) con Otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro.

¿Un deseo que se hace perfección? El pensamiento de la satisfacción ha considerado las cosas de otro modo. Se trata, ciertamente, de la sensatez en cuanto tal. Diotima descalificaba al amor al declararle semidiós bajo el pretexto de que, siendo aspiración, no está realizado ni es perfecto. Esta sensatez es sin duda infalible en la relación con el mundo y con las cosas del mundo para el comer y el beber. Contestarla en el orden del mundo sería signo de insensatez. ¡Y ello desde Platón hasta Hegel, que habla irónicamente del alma bella! Pero cuando Kierkegaard reconoce en la insatisfacción un acceso a lo supremo, no está recayendo, a pesar de las advertencias de Hegel, en el romanticismo. No parte ya de la experiencia sino de la trascendencia. Es el primer filósofo que piensa a Dios sin pensarlo a partir del mundo. La proximidad del otro no es un «desprendimiento del ser en relación a sí mismo» como otro cualquiera, ni una «degradación de la coincidencia», según las fórmulas sartreanas. El deseo no es aquí pura privación; la relación social vale más que el goce de sí mismo. Y la proximidad de Dios reservada al hombre es, quizá, una suerte más divina que la de un Dios que goza de su divinidad. Kierkegaard escribía: «En cuanto a los bienes terrenales, el hombre se hace más perfecto a medida que experimenta menos necesidad de ellos. Un pagano que sabía hablar de los bienes terrenales decía que Dios era feliz porque no tenía necesidad de nada y que, tras él, descollaba el sabio, pues tenía necesidad de muy poco. Pero en la relación entre el hombre y Dios, se invierte este principio: cuanta más necesidad de Dios experimenta el hombre, más perfecto se vuelve». O bien: «Se debe amar a Dios no porque sea más perfecto, sino porque se tiene necesidad de él»; y, todavía: «Necesidad de amar —supremo Bien y felicidad suprema».

La misma inversión de la ausencia en presencia suprema se produce en el orden del saber: «Si tengo fe», escribe Kierkegaard, «no puedo llegar a tener una certeza inmediata, pues creer es precisamente este vaivén dialéctico que, aunque es incesantemente temor y temblor, no es nunca desesperación; la fe es justamente esa inquietud infinita de sí mismo que nos mantiene dispuestos a arriesgarlo todo, esa inquietud interior de saber si se tiene verdaderamente fe». ¡Trascendencia que no es posible sino por la no-certeza! Y, en el mismo sentido, ruptura con el «triunfalismo» del sentido común: en aquello que, en relación al mundo, es un fracaso, brilla un triunfo: «No diremos que el hombre de bien triunfará algún día en otro mundo

o que su causa vencerá alguna vez en este mundo, no; triunfa en plena vida, triunfa al vivir su vida vitalmente, triunfa a la luz de su aflicción».

Según los modelos de la satisfacción, la posesión gobierna la búsqueda, el goce vale más que la necesidad, el triunfo es más verdadero que el fracaso, la certeza más perfecta que la duda, la respuesta va más lejos que la pregunta. Búsqueda, sufrimiento, pregunta, serían simples minoraciones del descubrimiento, del goce, de la felicidad, de la respuesta: pensamientos insuficientes de lo idéntico y del presente, conocimientos indigentes o conocimiento en estado de indigencia. Una vez más, se trata de la sensatez. Y también del sentido común.

Pero la hermenéutica de lo religioso, ¿puede dispensarse de pensamientos des-equilibrados? ¿No consiste la filosofía misma en tratar con sabiduría ideas «descabelladas», en aportar una sabiduría al amor? El conocimiento, la respuesta, el resultado pertenecerían a un psiquismo incapaz aún de pensamientos en los que la palabra *Dios* tenga sentido.

LA FILOSOFÍA Y EL DESPERTAR

1. LA INDEPENDENCIA o la exterioridad del ser en relación al saber que ordena en la verdad, y la posibilidad de que esta exterioridad se «interiorice» en el saber que es igualmente el *lugar* de la verdad, tal es el hecho del mundo en el que se produce el acuerdo del pensamiento y el ser. Este acuerdo no es una misteriosa adecuación de lo incomparable, una igualdad absurda entre «hecho psíquico» y «hecho físico» y espacial —que, evidentemente, carecen de medida común—; es el hecho de la percepción: unión original de lo abierto y de lo perceptible, de lo dado y lo aprehendido —o comprendido— en el mundo. Así, las ideas de saber y ser son correlativas y remiten al mundo. Pensar el ser y pensar el saber es pensar a partir del mundo. Por ello, igualmente, el ser y la conciencia se vinculan a la presencia y a la representación, a ese sólido perceptible que es la cosa originaria, a *algo*, a lo idéntico que ha de identificarse a través de sus múltiples aspectos o, podríamos decir, a lo Mismo. Tal es el saber óntico de la percepción, saber de la vida cotidiana y de las naciones, que garantiza la universalidad de la ciencia que emana de la percepción, el saber de la verdad y del mundo.

La filosofía ha conservado en su enseñanza —aunque también en sus formas de discurso directo— un estilo óntico. Parece estar orientada al *ente* incluso cuando se quiere ontológica. Es cierto que el ser del ente no puede ser un «algo», ya que no puede decirse que *sea*. Pero ello no aminora la tentación (que no es el mero efecto de la torpeza o la ligereza de los escritores) de hablar de este verbo-ser y del desvelamiento en el que se manifiesta. ¿Bastaría reducir este estilo óntico a la lógica de un cierto lenguaje que habría que superar? ¿Se trata de la verdad del kantismo —imposibilidad de un pensamiento con sentido que no se reduzca, de un modo u otro, a un

dato, a la representación del ser, a la presencia del ser, al mundo—? ¿Se trata —según otro registro kantiano— de una nueva apariencia trascendental? Se ha denunciado a menudo, en la filosofía, el lenguaje de la representación en el que las verdades se enuncian como si fueran verdades de una percepción sublime, de una sensibilidad sublimada, en el que se entienden como las verdades de la ciencia de la Naturaleza o del relato histórico y como si, en su sabia e incluso sofisticada textura, se refiriesen a la disposición de una pieza de la sutil relojería del ser. Por ejemplo, el esfuerzo de Jean Delhomme desde el *Pensamiento interrogativo* hasta la *Interrogación Imposible* pasando por *el Pensamiento y lo Real*, consiste en encontrar en el lenguaje de los filósofos otra significación que la de un discurso óntico e incluso ontológico, en separar filosofía y ontología y, en cierto sentido, filosofía y verdad. Lo que no quiere decir —señalémoslo aunque sea de paso— que la filosofía sea el reino de la mentira, lo que tampoco sería cierto del arte.

Pero, presa de un saber óntico, y comparada con los resultados coherentes, comunicables, universales del saber científico, la filosofía ha perdido en nuestros días todo crédito. Ya se había puesto en un compromiso debido al desacuerdo entre los filósofos, desde hace largo tiempo. El *Discurso del Método* deplora este desacuerdo, que es una de las motivaciones de la *Crítica de la Razón Pura* y de la investigación fenomenológica de Husserl tal y como se justifica en el célebre artículo de 1910, «La filosofía como ciencia estricta». Pero, en el trasfondo temático del fin de la metafísica, esta depreciación significa en nuestros días, quizás con más claridad que nunca, la conciencia del contrasentido perpetuado por una filosofía encallada en su lenguaje y que ha hipostasiado el sentido de sus pensamientos a modo de trasmundos a los que no encuentra un alcance que no sea óntico. El trabajo de retaguardia de esta filosofía en retirada consiste en deconstruir este lenguaje llamado metafísico que, por ser óntico, no es ni percepción ni ciencia, y en el que al menos se aspira a descubrir, a través de un psicoanálisis de los materiales deconstruidos, la significación sintomática de alguna ideología.

2. La filosofía de Hegel aparece, desde antes de la crisis actual, como informada por esa *hybris* de la filosofía que habla la lengua de la percepción o que expresa la disposición del orden cósmico o el encadenamiento de los acontecimientos históricos. La verdad filosófica no sería una apertura a algo, sino la regla intrínseca de un discurso, la lógica de su logos. La percepción, la ciencia, la narración, en su estructura óntica de correlación entre un sujeto y un obje-

to al que el sujeto se conforma, no retienen ya el modelo de la verdad; constituyen momentos determinados, peripecias de la dialéctica. Pero el discurso como logos no es, por su parte, un discurso *acerca del* ser, sino el ser mismo de los seres o, por decirlo así, su ser en cuanto ser. Filosofía coherente hasta el punto de que rompe con el prototipo realista de la verdad ya en el mismo enunciado de esa ruptura: la filosofía hegeliana es ya un discurso dialéctico incluso cuando se encuentra en trance de organizarse. Jamás utiliza metalenguajes, se expone propiamente hablando y sin prefacios, mientras que los filósofos que denuncian un lenguaje determinado hablan aún esa lengua que están condenando. Es una filosofía que recupera las «verdades» de la historia de la filosofía a pesar de sus contradicciones recíprocas y de sus aparentes exclusivismos. Las verdades de la *Representación* ocupan, en momentos determinados del discurso dialéctico o del movimiento del ser en cuanto ser, el lugar que les corresponde lógicamente, pero el proceso del pensamiento y del ser y su verdad no pertenecen ya al registro de la *Representación*. La racionalidad consiste en poder pasar de la *Representación* al *Concepto*, que ya no es una modalidad de la *Representación*.

Conserva, sin embargo, un elemento de ella que marca la racionalidad de nuestra herencia filosófica y que pertenece aún a la sabiduría de la percepción y del relato orientado a lo perceptible. Acceder a lo racional es captar. El saber no es ya la *percepción*, es el *concepto*. Lo racional es síntesis, sin-cronización de lo histórico, es decir, presencia; es decir, ser: mundo y presencia. El pensamiento de la animalidad racional se realiza en la *Idea* en la que se presenta la historia. Hacia ella tiende esa dialéctica en la que se recuperan —es decir, se identifican, sublimados y conservados— los momentos diacrónicamente recorridos. Filosofía de la Presencia, del Ser, de lo Mismo. Conciliación de los contradictorios: ¡identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico! Es todavía una filosofía de la inteligibilidad de lo Mismo, más allá de la tensión entre lo Mismo y lo Otro.

El despliegue dialéctico de la racionalidad y el proceso del ser a modo de lógica del logos, en su forma hegeliana y neo-hegeliana, permanece sin duda aún hoy como posibilidad —quizás la última— de una filosofía audaz que no se excusa de filosofar ante las ciencias: posibilidad de una humanidad madura, es decir, que —todavía o ya— no olvida su pasado. Pero en esos recuerdos no puede faltar la posteridad del sistema hegeliano ni las crisis que han marcado las tentativas, emanadas de ese sistema, de transformar el mundo; ni el palidecer de su racionalidad ante aquella que triunfa y se comu-

nica a todos en el desarrollo de las llamadas ciencias exactas y en las técnicas por ellas inspiradas; ni los nuevos desacuerdos entre filósofos, que el mensaje hegeliano ha sido incapaz de impedir; ni el descubrimiento del condicionamiento social y subsciente del saber humano. El severo juicio que a Husserl le merece la arbitrariedad de las construcciones especulativas, en su *Filosofía como ciencia estricta* —y se trata de una crítica diseminada por toda su obra— está dirigido a Hegel. Aunque exterior a la obra hegeliana en el detalle de su ejecución, esta crítica testimonia un distanciamiento profundamente sentido con respecto a una época, que no se ha disipado en los sesenta y seis años —dos tercios de siglo— que nos separan del texto husserliano. La influencia de la fenomenología de las *Investigaciones Lógicas*, que retornaban «a las cosas mismas» a la verdad de la evidencia en la que las cosas «se muestran en su originalidad», no testimonia únicamente las dificultades del positivismo naturalista, sino cierta desconfianza hacia el discurso dialéctico e incluso hacia el lenguaje.

Las nuevas promesas de una filosofía científica —las de Husserl—, ¿no terminarán apareciendo como igualmente falaces? Incontenible en su esfuerzo por retornar ingenuamente, en la derechura de la conciencia espontánea, a la verdad-apertura, a la verdad-evidencia-del-ser-dado, al ser «en carne y hueso» incluso en sus formas categoriales, la fenomenología husserliana se recobra a sí misma en una lectura trascendental en la que el ser-dado-en-su-originalidad se constituye en la inmanencia. El más allá del lenguaje prometido por las *Investigaciones Lógicas* no dispensa a esas mismas Investigaciones de valorar el papel irreductible que representan los signos lingüísticos en la constitución del sentido, y las *Ideas*, I afirman que subyacen tesis dóxicas en toda vida consciente que, por tanto, es apofántica en su estructura más íntima, y que se hace discurso en su articulación espiritual, aunque sea un discurso que rechace la dialéctica. Por otra parte, es imposible ignorar en Husserl la referencia ininterrumpida de la conciencia al ente identificado: la conciencia como pensamiento de lo Mismo. Lo ante-predicativo hacia lo cual —como para poner en cuestión el pensamiento lógico— se remonta el análisis, se trama enteramente en torno a *substratos*, soportes de todas las modificaciones formales de la lógica. Así, lo sustantivo, lo nombrable, lo ente y lo Mismo —tan esenciales a la estructura de la re-presentación y de la verdad como verdad de la presencia— siguen siendo los términos privilegiados y originarios de la conciencia. Pero, ante todo, la fenomenología produce ella misma estas estructuras mediante la reflexión, que es una

percepción interna, y en la que el procedimiento descriptivo «sincroniza», en el saber, el flujo de la conciencia. La fenomenología, en su actitud filosófica de *Nachdenken* último, permanece por ello fiel al modelo óntico de la verdad. La percepción, el captar, en su relación con lo presente, con lo Mismo, con lo ente, sigue siendo tanto el primer movimiento del alma ingenua en su experiencia ante-predicativa (precisamente en cuanto es experiencia) como el gesto último del filósofo reflexivo.

3. Pensamos, no obstante, que a pesar de su expresión gnoseológica —óntica y ontológica—, la fenomenología llama la atención sobre un sentido de la filosofía irreducible a la reflexión acerca de las relaciones entre el pensamiento y el mundo, relación apoyada en las nociones de ser y de Mundo. La filosofía husserliana permite valorar el pensamiento de un modo que no es mera explicitación de la experiencia. Ésta es siempre experiencia del ser o presencia en el mundo, pensamiento que, aunque deba comenzar con el asombro, sigue siendo adecuación del dato a lo «síguico», pensamiento a la escala del sujeto y que, precisamente en cuanto tal, es experiencia, el hecho de un sujeto consciente, el hecho de una unidad fija en posición firme como la unidad de la *apercepción trascendental*, en la que lo diverso se une según una regla estable. Ahora bien, esta no es la modalidad única ni definitiva de lo subjetivo en los propios análisis husserlianos, siempre más sorprendentes que el «sistema» y que el discurso programático.

Al apelar a la intuición como principio de los principios en el que el ser se presenta en su originalidad e identidad y en donde podemos ciertamente hallar el origen de las nociones del Ser y de lo Mismo, refiriéndose a esta presencia (o a la nostalgia de esta presencia) en la evidencia y en los horizontes de lo Mismo en los que se muestra como racionalidad de la razón, la fenomenología husserliana *pone en cuestión* incluso los encadenamientos formales lógico-matemáticos cuya objetividad garantizaban contra toda psicologización, por otra parte, los «Prolegómenos» de las *Investigaciones Lógicas*. Sin duda, el aparecer de la presencia no es engañoso, pero sería como la obturación del pensamiento vital: útiles para las operaciones de cálculo, los signos tomados del lenguaje y de las opiniones que el lenguaje acarrea ocupan el lugar de las significaciones del pensamiento vital. En su esencia objetiva, se desplazan ante los ojos atentos del pensador y sin que él pueda notarlo. El saber como adquisición, como resultado almacenado en ciertas escrituras separadas del pensamiento vital —e incluso el saber que se da en el tema de un

pensamiento absorto en lo que piensa y que se olvida de sí en el objeto—, no se mantiene en la plenitud de su sentido. Los deslizamientos y desplazamientos de sentido (*Sinnesverschiebungen*) —juegos hechizadores o hechizados— tienen lugar en el corazón de la conciencia objetivante, de la buena conciencia clara y distinta, y sin hurtar no obstante cosa alguna a su marcha racional espontánea e ingenua.

Pero el ser anda sonámbulo o sueña despierto, como si, pese a su lucidez para el orden objetivo, fermentase a plena luz un misterioso licor. La inteligencia plena de la mirada objetiva y sin perturbación queda indefensa ante las desviaciones del sentido. Ingenuidad que guía no obstante la investigación científica en su trayectoria objetivante de acuerdo con la sensatez, lo mejor repartido del mundo. ¡Como si la evidencia del mundo en tanto que estado en el que se apoya la razón dejase estupefacta o petrificada a la vida razonable que *vive* esa evidencia! Como si la mirada ingenua, en su intención óptica de mirada, se encontrase cegada por su propio objeto y sufriese espontáneamente una inversión o se «aburguesase» en cierto modo en su estado, como si —para emplear la expresión del Deuteronomio— estuviera cebada. Y, en consecuencia, como si la aventura del conocimiento —que es conocimiento del mundo— no fuera únicamente la espiritualidad y la racionalidad de la evidencia, como si no fuera únicamente luz sino también adormecimiento del espíritu, como si exigiese una racionalidad con otro sentido. No se trata de superar tal o cual limitación de lo *visto*, de ampliar los horizontes pertenecientes al plano en el que aparece tematizado lo visto y, de ese modo, sentirse incitado a recuperar, mediante alguna dialéctica, la totalidad a partir de una de sus partes. Intentar trascender el horizonte objetivo de lo dado en el tema en el que se presenta sería aún una pretensión ingenua. Se trataría de una heterogenidad radical —una diferencia que hace fracasar a la dialéctica— entre la visión del mundo y la vida subyacente a esa visión. Hay que cambiar de plano. Pero no se trata de añadir una experiencia interior a la experiencia exterior. Es preciso remontarse desde el mundo hasta la vida traicionada por el saber que se complace en su tema y se absorbe en el objeto hasta el punto de perder en él su alma y su nombre, de devenir muda y anónima. Es preciso remontarse hasta un psiquismo diferente del saber acerca del mundo merced a un movimiento contra-natura —pues se dirige contra el mundo—. Tal es la revolución de la Reducción fenomenológica, una revolución permanente. La Reducción reanima o reactiva esta vida olvidada o debilitada por el saber, esa

Vida a la que a partir de entonces se considera —como dice Husserl, pensando aún en términos de saber— absoluta o apodócticamente conocida. Bajo el reposo en sí mismo de lo Real autorreferente en la identificación, bajo su presencia, la Reducción erige una vida con la que ya ha forcejeado el ser tematizado en su suficiencia y que ya ha rechazado en su aparecer. Las intenciones dormidas se despiertan a la vida reabriendo horizontes desaparecidos y siempre nuevos, descomponiendo el tema en su identidad de resultado, despertando la subjetividad de la identidad en la que reposa en su experiencia. Es así como se pone en cuestión al sujeto como razón intuitiva adecuándose al ser dentro del Mundo y a la razón en la adecuación del saber. Y el propio estilo de la fenomenología, cuando multiplica los gestos de reducción y hace desvanecerse incansablemente en la conciencia toda huella de subordinación a lo mundano, con el fin de alcanzar eso que se llama la conciencia pura, ¿no es él mismo una llamada de atención sobre lo que se descubre *tras* la conciencia sumisa a su destino óntico en el pensamiento de lo Mismo?

La reducción significa el paso de la actitud natural a la actitud trascendental. La proximidad a la posición kantiana presente en este lenguaje es bien conocida. Pero, sin embargo, como también sabemos, para Husserl no se trata tanto de fijar las condiciones subjetivas de validez de la ciencia del mundo, o de extraer sus presupuestos lógicos, como de valorar en toda su amplitud la vida subjetiva olvidada por el pensamiento volcado hacia el mundo. ¿Cuál es el interés propio de esta vida trascendental y qué racionalidad añade a la racionalidad de la conciencia natural enfocada al mundo? El paso a la vida trascendental, realizado en principio por la llamada vía cartesiana, parece buscar la certeza. El camino se remonta desde la evidencia inadecuada de la experiencia del mundo hasta la reflexión sobre las cogitaciones de las que se compone tal experiencia, para calibrar el grado de certeza o de incertidumbre de esa experiencia. Nos hallamos aún en una filosofía del saber —del ser y de lo Mismo—, en una teoría del conocimiento. Pero también podríamos decir que, apoyada en la certeza de la reflexión, la Reducción libera al pensamiento con sentido del mundo mismo, de las normas de la adecuación, de la obediencia al trabajo acabado de la identificación, del ser que sólo puede aparecer como semejanza completa en un tema, como re-presentación de la presencia. La reducción trascendental no sería, pues, un simple repliegue sobre la certeza del *cogito*, medida de todo sentido verdadero en su evidencia adecuada al pensamiento, sino la aparición de un sentido *a pesar de* lo inacabado del saber y la iden-

tificación (un inacabamiento que contrasta con las normas gobernadas por la identidad de lo Mismo). En todo caso, aunque la reducción no ponga fin a lo inacabado de la percepción y de la ciencia que se dirige al mundo, aunque el recubrimiento de lo visto por parte de lo enfocado sea imposible, reconoce y mide esa inadecuación de forma adecuada y, por ello, se llama apodíctica. En la adecuación de la reflexión se acaba y se clausura de ese modo sobre sí mismo el saber que lo es al mismo tiempo del saber y del no-saber, pero que siempre es psiquismo con sentido.

4. Es el caso que, en las *Meditaciones Cartesianas* (parágr. 6 y 9), esta racionalidad apodíctica de la reflexión sobre la conciencia reducida no es ya el hecho de la adecuación de la intuición al signo que colma. La apodicticidad reside en una intuición inadecuada. El carácter indubitable principal de lo apodíctico no remite a ningún rasgo nuevo de la evidencia, a ninguna nueva luz. Tiene que ver con un fragmento limitado, con un nudo del campo de la conciencia al que se llama «propiamente adecuado». Ahí es donde aparecen, con acentos enfáticos en la palabra *vital*, expresiones como «este nudo es la presencia vital del yo para sí mismo» (*die lebendige Selbstgegenwart*) y, más adelante: «la evidencia vital del Yo Soy» (*während der lebendigen Gegenwart des Ich bin*). ¿Se reduce el carácter vital de esta evidencia o de este presente a la coincidencia adecuada? (Podríamos preguntarnos también si la propia excepcionalidad del *cogito* cartesiano se reduce en verdad, como dice Descartes, a la claridad y la distinción del saber.) ¿Hemos de interpretar la vitalidad de la vida a partir de la conciencia? Bajo el nombre de *erleben*, ¿no hemos de reconocer nada más que una conciencia confusa u oscura, únicamente previa a la distinción entre sujeto y objeto, una pre-tematización, un pre-saber? ¿No hemos de expresar de otro modo su psiquismo?, ¿no subraya el adjetivo *vital* la importancia que, desde el principio del discurso husserliano, reviste el término *Erlebnis* para expresar la hechura del sujeto? Designada con el término *Erlebnis* —vivencia—, la experiencia pre-reflexiva del yo no parece ser más que un momento de la pre-objetivación, como una *hylé* antes del *Auffassen*. Presente vital: conocemos la importancia que esta expresión adquiere en los manuscritos husserlianos sobre el tiempo; las *Conferencias sobre la conciencia del tiempo inmanente*, connotan en él, mediante la noción de *proto-impresión*, un carácter explosivo y sorprendente semejante al de la duración bergsoniana. Imprevisible, no está de ningún modo preparado por un germen cualquiera arrastrado por el pasado, y el traumatismo absoluto que se confunde con la espontaneidad de su sur-

gimiento es tan importante como la cualidad sensible que ofrece a la adecuación del saber. El presente vital del *cogito-sum* no sigue exclusivamente el modelo de la conciencia de sí o saber absoluto; supone la ruptura de la igualdad del «alma equilibrada», ruptura de lo Mismo y de la inmanencia: despertar y vida.

En la *Psicología fenomenológica*, la sensibilidad es experimentada antes de que la *hylé* revista la función de *Abschattung*. Su inmanencia es la reunión en la síntesis pasiva del tiempo de una presencia a sí. Pero esta presencia a sí se produce de acuerdo con cierta ruptura en la medida en que lo vivido es experimentado por un yo que, en el interior de la inmanencia, se distingue de ella y que, desde *Ideas, I*, se reconoce como «trascendencia en la inmanencia». En la identidad de la presencia a sí —en la tautología silenciosa de lo pre-reflexivo— se revela una distinción entre lo mismo y lo mismo, un desfase, una diferencia en pleno corazón de lo íntimo. Diferencia que es irreductible a la adversidad, que queda abierta a la conciliación y que puede superarse mediante la asimilación. Aquí la pretendida conciencia de sí es también ruptura, lo Otro escinde lo mismo de la conciencia vivida de este modo: lo otro que apela a él como más profundo que sí mismo. *Waches Ich*: el yo en vela. El sí mismo que dormita duerme en relación a..., sin confundirse con... Trascendente en la inmanencia, el corazón vela sin confundirse con aquello que le solicita. «El sueño, visto de cerca», escribe Husserl (*Husserliana*, IX, p. 209), «carece de sentido si no es en relación a la vigilia, y lleva en sí mismo la posibilidad de la vigilia».

5. Pero el yo emergente, en el que se rompe la identificación de la *hylé* consigo misma para diferir de esta inmanencia, ¿no es a su vez una identificación de lo Mismo? Creemos que la Reducción revela su verdadero sentido, y el sentido de lo subjetivo que implica, en su fase final: la reducción intersubjetiva. La subjetividad del sujeto se muestra entonces en el traumatismo del despertar, a pesar de toda la interpretación gnoseológica que, para Husserl, caracteriza hasta el final el elemento del espíritu.

La reducción intersubjetiva no se dirige solamente contra el «solipismo» de la «esfera primordial» y el relativismo de la verdad que se derivaría de ahí, con vistas a garantizar la objetividad del saber que depende del acuerdo entre múltiples subjetividades. La explicitación del sentido que tiene *para mí* —yo primordial— un yo distinto a mí es lo que describe el modo en que el Otro me arranca de mi hipóstasis, del *aquí*, del corazón del ser o del centro del mundo en donde yo me pongo a mí mismo como privilegiado y, en ese sentido, pri-

mordial. Pero en este arrancarme de mi hipóstasis se revela el sentido último de mi «yoidad». En la transferencia del sentido del «yo» a otro, y también en mi alteridad para mí mismo gracias a la que puedo conferir a otro el sentido de un yo, el *aquí* y el *en este mundo* se invierten entre sí. No se trata de la homogeneización del espacio constituido de esa forma. Se trata de que yo —a pesar de ser evidentemente primordial y hegemónico, idéntico a mí mismo en mi «propiedad», en mi piel, en mi hic et nunc— paso a un segundo plano: me veo a partir de otro, me expongo a otro, tengo que rendir cuentas.

Esta relación con otro yo, en la que el yo se despoja de su primordialidad, constituye el acontecimiento no-gnoseológico necesario para la reflexión misma entendida como conocimiento y, en consecuencia, para la Reducción egológica en cuanto tal. En la «secundariedad» en la cual, ante el rostro de otro (pues toda la expresividad del otro cuerpo de la que habla Husserl es la apertura y la exigencia ética del rostro), la esfera primordial pierde su prioridad, la subjetividad despierta de lo egológico: del egoísmo y del egotismo.

Contra la simple abstracción que se eleva hasta la «conciencia en general» a partir de la «conciencia individual» mediante una omisión extática o angélica de su peso terrestre, en la embriaguez o en el idealismo de una sublimación cuasi mágica, la teoría husserliana de la reducción intersubjetiva describe la posibilidad asombrosa o traumática —trauma y no thauma— de ese desengaño en el que el yo, frente a otro, se libera de sí, despierta de su sueño dogmático. La reducción, al reconstruir la perturbación de lo Mismo por lo Otro que no queda absorbido en lo Mismo —y que tampoco se hurta al otro—, describe el despertar, más allá de la conciencia, al insomnio o a la vigilia (al *Wachen*) de la cual el conocimiento no es más que una modalidad. Es la fisión de un sujeto no protegido por la consistencia atómica de la unidad trascendental de la apercepción. Despertar a partir de otro —de lo Otro— que pone incesantemente en cuestión la prioridad de lo Mismo. Despertar como desengaño que va más allá de la sobriedad que caracteriza la mera lucidez que, a pesar de la inquietud y del movimiento de una eventual dialéctica, sigue siendo aún conciencia de lo Mismo —identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico— en su acabamiento y en su reposo. Despertar y desengaño merced al otro que impide la tranquilidad del Mismo y por la cual el Mismo queda sobrepasado en su totalidad, como viviente y a través de su sueño. No se trata de una *experiencia* de la desigualdad planteada en el seno del tema de un conocimiento, se trata del

acontecimiento mismo de la *trascendencia* como vida. Psiquismo de la responsabilidad respecto de otro que es el rasgo de esta trascendencia que define al psiquismo en sentido estricto. Una trascendencia en la que, posiblemente, no podemos trazar apresuradamente la diferencia entre la trascendencia del otro hombre y la trascendencia de Dios.

6. Pero todo esto no está en Husserl. En Husserl, hasta el fin, la Reducción sigue siendo paso de un conocimiento menos perfecto a uno más perfecto, la reducción en la que la filosofía se decide de forma milagrosa sólo está motivada por las contradicciones que surgen en el conocimiento ingenuo. El psiquismo del alma o la espiritualidad del espíritu siguen siendo saber; la crisis del espíritu europeo es una crisis de la ciencia occidental. La filosofía que parte de la presencia del ser —igualdad del alma consigo misma, reunión de lo diverso en lo Mismo— no dirá jamás sus revoluciones o sus desvelos en otros términos que no sean los del saber. Sucede, no obstante, que hay en Husserl, más allá de la crítica de la técnica derivada de la ciencia, una crítica del saber en cuanto saber, una crítica de la civilización de la ciencia propiamente dicha. La inteligibilidad del saber está alienada en su propia identidad. La necesidad de una Reducción testimonia, en la filosofía de Husserl, una especie de clausura en el seno de la apertura sobre la que se ofrece, una somnolencia en el interior de la verdad espontánea. Es lo que designábamos como ese aburguesamiento que forcejea con la inquietud de su trascendencia, una cierta autocomplacencia. En la identidad de lo Mismo, en ese retorno a sí en el que la Razón identificable aspira a su cumplimiento, en la identidad de lo Mismo en la que el propio pensamiento aspira a una suerte de reposo, se adivina un cierto embotamiento, una esclerosis, una pereza. ¿No es la razón más racional la más despierta, el despertar al estado de vigilia, a la vigilia como estado? Y, ¿no es la relación ética con otro el acontecimiento en el que esta revolución permanente del desengaño deviene vida concreta? ¿No es la vitalidad de la vida exceso, ruptura del continente por lo incontenible, forma que deja de ser su propio contenido ofreciéndose a modo de experiencia —despertar a la conciencia cuya verdad no reside en la conciencia del despertar, despertar que sigue siendo primer movimiento—, movimiento primero hacia el otro cuyo traumatismo es revelado por la reducción intersubjetiva que ataca secretamente a la subjetividad misma del sujeto? Trascendencia. Empleamos este término sin ningún presupuesto teológico. Es más bien al contrario: toda teología presupone el exceso vital. Trascendencia como ese deslum-

bramamiento del que habla Descartes al final de la *Tercera Meditación* (texto francés): el dolor del ojo ante un exceso de luz, lo Mismo perturbado e insomne por culpa de lo otro que le exalta. Si se piensa la idea de Dios *a partir de esta transcendencia de la vida*, puede decirse que la vida es entusiasmo y que el entusiasmo no es embriaguez sino desengaño. Desilusión que siempre ha de desilusionarse, una vigilia que vela un nuevo despertar. La ética.

Que este cuestionamiento de lo Mismo por parte de lo Otro, eso que hemos llamado despertar o vida, sea, más allá de todo saber, el hecho mismo de la filosofía, tal cosa no está únicamente atestiguada por algunas articulaciones del pensamiento husserliano que acabamos de mostrar; es algo que aparece en muchas filosofías: es el más allá del ser en Platón, es la puerta abierta del intelecto agente en Aristóteles; es la idea de Dios en nosotros, que sobrepasa nuestra capacidad finita; es la exaltación kantiana de la razón teórica en razón práctica; es la búsqueda del reconocimiento del Otro en el propio Hegel; es la renovación de la duración en Bergson; es el desengaño de la razón lúcida en Heidegger —de quien hemos tomado la propia noción de desengaño que hemos empleado en esta exposición.

No hemos intentado enunciar la transcendencia —desvelo y desengaño— de la que hablan las filosofías (revoluciones permanentes tan necesarias para el saber deseoso de reducir la ingenuidad de su conciencia como para el que se continúa como epistemología y se interroga por el sentido de sus resultados) como conocimiento del mundo —o de algún trasmundo— ni como *Weltanschauung*. La transcendencia no se reduce a una experiencia de la transcendencia por cuanto se trata de un estupor previo a toda *posición* de sujeto y a todo contenido percibido o asimilado. Transcendencia o despertar que es la vida misma de lo humano, inquietada de antemano por lo Infinito. Tal es la filosofía: lenguaje de la transcendencia y no mero relato de una experiencia; lenguaje en el que el locutor pertenece al relato, lenguaje necesariamente personal, también, que ha de entenderse más allá de lo que dice, que ha de interpretarse. La filosofía no es otra cosa que la «intriga» intersubjetiva de los filósofos, que nadie puede resolver y en la que, no obstante, no se permite relajamiento de la atención ni falta de rigor. No entraremos aquí en las perspectivas abiertas de este modo a partir de la significación ética del velar y del trascender y, especialmente, a partir del tiempo en su diacronía como referencia a lo Incontenible.

EL SUFRIMIENTO INÚTIL

1. FENOMENOLOGÍA

El sufrimiento es sin duda un *dato* de la conciencia, cierto «contenido psicológico», como la vivencia del color, del sonido, del tacto, como cualquier otra sensación. Pero este mismo «contenido» se da pese-a-la-conciencia, como lo inasumible. Lo inasumible y la «inasumibilidad». «Inasumibilidad» que no tiene que ver con la excesiva intensidad de una sensación ni con una «demasía» cuantitativa que supere la medida de nuestra sensibilidad y de nuestros medios de aprehender y captar; se trata sin embargo de un exceso, de un «demasiado» que se inscribe en un contenido sensorial, que penetra como sufrimiento las dimensiones de sentido que parecen abrírsele o incorporársele. Es como si, respecto al «yo pienso» kantiano capaz de reunir ordenadamente y de abarcar bajo sus formas «a priori» los datos más heterogéneos y dispersos, el sufrimiento no fuese únicamente un *dato* refractario a la síntesis sino la *forma* misma en la que tal rechazo se resiste a la unificación de los datos en un conjunto dotado de sentido; lo que perturba el orden y, al mismo tiempo, la perturbación en cuanto tal. No solamente conciencia o síntoma de un rechazo sino el propio rechazo: conciencia contranatura, que no opera como «aprehensión» sino como revulsivo. Una modalidad. Ambigüedad categorial de cualidad y modalidad. Denegación y rechazo de sentido que se impone como cualidad sensible; se da ahí, a modo de contenido «experimentado», la *forma* en la que, en la conciencia, lo insoportable no puede soportarse, la forma del no-soportar-se que, paradójicamente, es ella misma una sensación o un dato. Estructura cuasi-contradictoria, pero con una contradicción que no es formal como la que se produce en el intelecto entre lo afirmativo y lo nega-

tivo; contradicción en forma de sensación: dolencia del dolor, mal.

En su pese-a-la-conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad. «Tomar conciencia» no significa aquí, propiamente hablando, tomar; no es un acto de conciencia, sino un padecer la adversidad; e incluso padecer el padecer, ya que el «contenido» del que la conciencia dolorida es consciente es precisamente esta adversidad misma del sufrimiento, su mal. Pero en este caso incluso *pasividad* —es decir, una modalidad— significa algo así como *quiddidad*, como el lugar en el que la pasividad significa originalmente, independientemente de su oposición conceptual a la actividad. Haciendo abstracción de sus condiciones psicofísicas y psicofisiológicas, en su pura fenomenología, la pasividad del padecer no es el reverso de una actividad, como sería el caso de un efecto correlativo a su causa, o como la receptividad sensorial correlativa a la «ob-stancia» del objeto que afecta o impresiona. La pasividad del sufrimiento es pasiva de un modo más profundo que la receptividad de nuestros sentidos, que es ya una actividad de acogida, que se hace toda ella percepción. En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la receptividad; es una prueba, y es más pasiva que la experiencia. Exactamente un mal. En rigor, el mal no puede describirse mediante la pasividad, sino que el padecer se comprende a partir del mal. El sufrimiento es un puro padecer. No se trata de una pasividad que degradaría al hombre como un ataque a su libertad, pues el dolor la limitaría hasta el punto de comprometer la conciencia de sí y de no permitir al hombre, en la pasividad de su sufrir, más identidad que la de una cosa. La humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le abruma la no-libertad; de un modo violento y cruel, de forma más irremisible que la negación que domina o paraliza el acto en la situación de no-libertad. Lo importante en la no-libertad, o en el padecer del sufrimiento, es la concreción del *no* que emerge como mal y que es más negativo que cualquier *no* apofántico. Esta negatividad del mal es, probablemente, la fuente o el núcleo de toda negación apofántica. El *No* del mal es negativo hasta el sinsentido. Todo mal remite al sufrimiento. Es el estancamiento de la vida y del ser, su absurdo, el lugar en donde el dolor no viene a «colorear» afectivamente —y en cierto modo inocentemente— la conciencia. El mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo.

Que en su fenomenidad propia, intrínsecamente, el sufrimiento sea inútil, que sea «para nada», tal es lo mínimo que de él se puede decir. Y, sin duda, este fondo in-sensato que sugiere el análisis se

ve confirmado por situaciones empíricas de dolor, situaciones en cierto modo puras, cuando se aísla en la conciencia o absorbe al resto de la conciencia. Bastaría, por ejemplo, extraer de las crónicas médicas algunos casos de dolores tenaces o rebeldes, neuralgias o lumbagos intolerables originados por lesiones del sistema nervioso periférico, así como la tortura que experimentan ciertos pacientes aquejados de tumores malignos.¹ El dolor puede convertirse en el fenómeno central del estado de enfermedad: tal es el caso de las «enfermedades dolorosas», en las que la integración con los demás estados psicológicos no proporciona mejoría alguna sino que, al contrario, añade angustia y desamparo a la propia crueldad del padecimiento. Pero podemos ir más lejos —como sin duda ocurre al alcanzar los datos esenciales del dolor puro—, podemos evocar las «enfermedades dolorosas» de los seres psíquicamente desheredados, marginados, disminuidos en sus relaciones vitales y en su contacto con los demás, y en este caso el sufrimiento, sin perder nada de su malignidad salvaje, no recubre ya la totalidad de lo mental y yace bajo una nueva luz y en horizontes nuevos. Estos horizontes permanecen, sin embargo, cerrados para los deficientes mentales a no ser que, en su «puro dolor», se proyecten para exponerse ante mí, presentando así el problema ético fundamental planteado por el dolor «para nada»: el problema ético inevitable y prioritario de la medicación que es *mi deber*. El mal del sufrimiento —pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad—, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro² y cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación? Apertura originaria al auxilio en la que se impone —a través de una demanda de analgesia más imperiosa, más urgente en su clamor que toda demanda de consuelo o de aplazamiento de la muerte— la categoría

¹ Véase la crónica del doctor Escoffier-Lambiotte en *Le Monde* del 4 de abril de 1981, bajo el título: «Ha sido inaugurado en el Hospital Cochin el primer centro francés de tratamiento del dolor».

² Remitimos en este punto al bello libro de Philippe Nemo *Job et l'Excès du Mal* (Grasset, 1977): la resistencia misma del sufrimiento a la síntesis del orden se interpreta aquí como la ruptura de la pura immanencia en la que, esencialmente, se encierra el psiquismo, y como el acontecimiento de la trascendencia e incluso como una interpelación de Dios. Cf. también nuestro análisis de este libro en *Le Nouveau Commerce* número 41.

antropológica primordial, irreductible, ética, de lo médico. En lo interhumano se dibuja un más allá del sufrimiento puro, intrínsecamente insensato y condenado, sin salida, a sí mismo.³ A partir de tales situaciones se evidencia —digámoslo de pasada— que la medicina como técnica y, en consecuencia, la tecnología que presupone, esa tecnología tan fácilmente expuesta a los ataques del rigorismo «bienpensante», no procede únicamente de la supuesta «voluntad de poder». Puede que esa mala voluntad no sea sino el precio que ocasionalmente se paga por el elevado pensamiento de una civilización de la que se exige alimentar a los hombres y aliviar sus sufrimientos.

Este pensamiento elevado es la honra de una modernidad aún incierta y titubeante que se anuncia tras un siglo de sufrimientos innombrables pero en la cual el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento por el sufrimiento inútil de otro hombre, mi justo sufrimiento por el sufrimiento injustificable de los demás, despeja la perspectiva ética de lo interhumano sobre el sufrimiento. En tal perspectiva se establece una diferencia radical entre el *sufrimiento en otro*, allí donde él está, que es imperdonable para mí y que me solicita e invoca, y el sufrimiento *en mí*,⁴ mi propia aventura del sufrimiento en la que su inutilidad constitutiva o congénita puede adquirir sentido, el único sentido del que es susceptible el sufrimiento: convertirse en

³ Recordemos aquí un diálogo o apólogo talmúdico (Tratado Berakhot del Talmud babilonio, página 5 *b*) en el que se refleja la concepción del mal radical del sufrimiento, de su desesperación intrínseca e incompensable, de su encierro y de su demanda dirigida al otro hombre, a la medicación *exterior* a la estructura inmanente del mal: «Rav Hiya bar Abba cae enfermo y Rav Yohanan le hace una visita. Le pregunta: —¿Te convienen tus sufrimientos? —Ni ellos, ni las recompensas que me prometen. —Dame tu mano, dice entonces el visitante al enfermo, y el visitante levanta al enfermo de su lecho. Pero sucede que el propio Rav Yohanan cae enfermo y recibe la visita de Rav Hanina. La misma pregunta: —¿Te convienen tus sufrimientos? La misma respuesta: —Ni ellos, ni las recompensas que me prometen. —Dame tu mano, dice Rav Janina, y levanta a Rav Yohanan de su lecho. Pregunta: ¿No podía Rav Yohanan levantarse solo? Respuesta: El prisionero no puede liberarse solo de su encierro».

⁴ Sufrimiento *en mí*, tan radicalmente mío que no podría ser objeto de predicación alguna. El sufrimiento *feliz*, testimoniado por la tradición espiritual de la humanidad, sólo puede significar una idea verdadera como sufrimiento *en mí*, no como sufrimiento en general: el sufrimiento expiatorio del justo que sufre por los demás, el sufrimiento que ilumina, el sufrimiento que buscan los personajes de Dostoievski. Pienso también en la tradición religiosa judía con la que estoy familiarizado, en el «estoy enfermo de amor» del «Cantar de los Cantares», en el sufrimiento del que hablan ciertos textos talmúdicos y al que llaman «Yessourine chel Ahava», sufrimientos del amor, con los que se mezcla el tema de la expiación por los otros. Un sufrimiento que a menudo se describe en el límite de «su inutilidad». Cf. la nota anterior: en lo que se relata en ella, durante la prueba del justo, el sufrimiento es también «lo que no me conviene» —ni él, ni la «recompensa» asociada a él».

sufrimiento por el sufrimiento —incluso inexorable— de otro. Esa atención prestada al sufrimiento de otro que, a través de las crueldades de nuestro siglo —a pesar de tales crueldades y a causa de ellas—, puede afirmarse como el nudo mismo de la subjetividad humana a punto de erigirse en un supremo principio ético —el único incontestable— y de gobernar las esperanzas y el disciplinamiento práctico de grandes agrupaciones humanas. Se trata de una atención y de una acción que incumbe a los hombres —a su yo— tan imperiosa y directamente que no les es posible sin el testimonio de un Dios omnipotente. La conciencia de esta obligación inexcusable, aunque ciertamente más difícil, está espiritualmente más cerca de Dios que la confianza en cualquier teodicea.

2. LA TEODICEA

En la ambigüedad del sufrimiento que sacaba a la luz el esbozo fenomenológico con el que comenzábamos este estudio, la modalidad se mostraba al mismo tiempo como contenido o sensación que la conciencia «soporta». Esta adversidad total, en cuanto quiddidad, entra en conjunción con otros «contenidos», que sin duda perturba, pero en los cuales adquiere razones o se convierte en razón. Ya en el interior de una conciencia aislada, el dolor de sufrir puede adquirir el sentido de una pena que merece y espera un salario, y parece perder así de diversos modos su modalidad de inútil. ¿No es sentida como medio para un fin cuando despunta en el esfuerzo que conduce a una obra o en la fatiga que resulta de ella? Puede descubrirse una finalidad biológica del sufrimiento, un papel de señal de alarma que se manifiesta para la preservación de la vida contra los peligros solapados con los que la amenaza la enfermedad. «Aumentar la sabiduría es aumentar las penas», dice el Eclesiastés (1, 18), en donde el sufrimiento aparece cuando menos como el precio de la razón y del refinamiento espiritual. De este modo, el sufrimiento templaría el carácter del individuo. Sería necesario para la teleología de la vida comunitaria, en donde el malestar social es una llamada de atención útil para el bienestar del cuerpo colectivo. Esta utilidad social del sufrimiento es necesaria para las funciones pedagógicas del Poder en materia de formación, dirección y represión. ¿No es el temor al castigo el comienzo de la sabiduría? ¿No es cierto que imaginamos que los sufrimientos, cuando se sufren como sanciones, regeneran a los enemigos de la sociedad y del hombre? Es esta, en verdad, una

teleología política fundada en el valor de la existencia, en la perseverancia de la sociedad y del individuo en el ser, en su bienestar admitido como fin último y supremo.

Pero el malvado y gratuito sinsentido del dolor penetra incluso en esas formas razonables que adoptan los «usos» sociales del sufrimiento que, en cualquier caso, no disminuyen el escándalo de la tortura impactante y aislada de los disminuidos psíquicos. Bajo la administración racional del dolor en las sanciones, distribuida por los tribunales humanos con la dudosa apariencia de represión, el fracaso arbitrario y extraño de la justicia en medio de las guerras, de los crímenes y de la opresión de los débiles por los fuertes, se aúnan como una suerte de fatalidad con aquellos sufrimientos inútiles que derivan del azote de la naturaleza, como si se tratase de efectos de una perversión ontológica. Además de la malignidad fundamental del sufrimiento, revelada por su fenomenología, ¿no es la experiencia humana el testimonio histórico de la maldad y de la mala voluntad?

No obstante, la humanidad occidental habría buscado el sentido de este escándalo invocando su significación propia en un orden metafísico y en una ética invisibles en las enseñanzas inmediatas de la conciencia moral. Reino de fines trascendentes queridos por una sabiduría providente, por la bondad absoluta de un Dios que se define en cierto modo por esa misma bondad sobrenatural; o bien una bondad invisible, expandida por la Naturaleza y por la Historia y que gobierna sus caminos, sin duda dolorosos pero conducentes al bien. Un dolor que por tanto tiene sentido, que está subordinado de una u otra forma a la finalidad metafísica adivinada por la fe o por la creencia en el progreso... ¡Creencias todas ellas presupuestas por la teodicea! Esta es la gran idea necesaria para la paz interior de las almas en nuestro aquejado mundo. La invocamos para hacer comprensibles los sufrimientos de este mundo. Estos cobrarían sentido por referencia a una falta originaria o a la finitud congénita del ser humano. El mal que recorre la tierra encontraría explicación en un «plan de conjunto»: a él se apela para justificar la expiación de un pecado mediante la cual se anunciaría a las conciencias, ontológicamente limitadas, una compensación o una recompensa al final de los tiempos. Perspectivas suprasensibles para entrever en el sufrimiento, esencialmente gratuito, absurdo y aparentemente arbitrario, una significación y un orden.

Podemos, sin duda, preguntarnos si la teodicea, en el sentido amplio o en el sentido estricto del término, consigue preservar la inocencia de Dios o salvar la moral en nombre de la fe, si consigue

hacer soportable el sufrimiento, y cuál es la intención verdadera del pensamiento que recurre a ella. En cualquier caso, sería vano subestimar la tentación de ese recurso o desconocer la profundidad del dominio que ejerce sobre los hombres y el carácter *epochemachend* —o, como hoy se dice, «epocal»— de su entrada en el pensamiento. Al menos hasta los conflictos que surgen en el siglo XIX, ha sido cuando menos uno de los componentes de la conciencia de sí de la humanidad europea. Aunque edulcorada, persistió en el seno del progresismo ateo, confiando ahora en la eficacia del Bien, inmanente al ser y destinado a triunfar ostensiblemente, por el simple juego de las leyes naturales e históricas, sobre la injusticia, la guerra, la miseria y la enfermedad. En muchos aspectos, la Naturaleza y la Historia providenciales que suministran sus normas de conciencia moral a los siglos XVIII y XIX se remiten al deísmo del siglo de las Luces. Pero la Teodicea —ignorando el nombre que Leibniz le dio en 1710— es tan antigua como cierta lectura de la Biblia. Dominaba ya la conciencia del creyente que explicaba sus desgracias por el Pecado o, al menos, por sus pecados. Explícita en la referencia principal de los cristianos al Pecado Original, esta teodicea está en cierto modo implícita en el Antiguo Testamento, en donde el drama de la Diáspora remite a los pecados de Israel. La mala conducta de sus antepasados, no expiada aún por los sufrimientos del exilio, explicaba a los propios exiliados la duración y la dureza de su exilio.

3. EL FIN DE LA TEODICEA

El hecho más revolucionario de nuestra conciencia del siglo XX —que es también un acontecimiento de la Historia Sagrada— es quizá la destrucción de todo equilibrio entre la teodicea explícita e implícita del pensamiento occidental y las formas que el sufrimiento y su mal han adoptado en el propio desarrollo de este siglo. Un siglo que ha conocido, en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya. Un siglo que se termina con la vergüenza del retorno de todo lo que significan estos nombres bárbaros. Se trata de un sufrimiento y de un mal impuestos de forma deliberada, pero que ninguna razón limita, merced a la exasperación de una razón que se ha convertido en política y se ha desprendido de toda ética.

La sensación de que, entre estos acontecimientos, el Holocausto del pueblo judío bajo el imperio de Hitler se presenta como el paradigma de ese sufrimiento humano gratuito, en donde el mal aparece en su horror diabólico, no es quizá meramente subjetiva. La desproporción entre el sufrimiento y toda teodicea se manifiesta en Auschwitz con una claridad cegadora. Su posibilidad pone en cuestión la fe tradicional multimilenaria. ¿No adquiere en los campos de exterminio la declaración de Nietzsche acerca de la muerte de Dios la significación de un hecho casi empírico? ¿Por qué extrañarse de que este drama de la Historia Sagrada haya tenido entre sus actores principales a un pueblo asociado desde siempre a esa historia, un pueblo cuyo destino y cuya alma colectiva sería erróneo entender como limitados a un nacionalismo cualquiera, un pueblo cuya *gesta*, bajo ciertas circunstancias, pertenece aún a la Revelación —aunque sea como apocalipsis— que «da a pensar» o impide pensar a los filósofos?⁵

Quiero evocar aquí el análisis que de esta catástrofe de lo humano y de lo divino hace un judío canadiense, el filósofo Émil Fackenheim, de Toronto, en su obra y especialmente en su libro *La presencia de Dios en la historia*,⁶ traducido al francés y prologado por el padre Bernard Dupuy: «El genocidio nazi del pueblo judío» —escribe— «no tiene precedente en la historia judía. Tampoco lo tiene fuera de esa historia. Incluso los genocidios consumados difieren del Holocausto nazi en dos aspectos: pueblos enteros han sido asesinados por razones (pavorosas en cualquier caso) como la conquista del poder, de un territorio, de la riqueza (...). Las masacres de los nazis son la aniquilación por la aniquilación, la masacre por la masacre, el mal por el mal (...). Pero aún más única que el propio crimen fue sin duda la situación de las víctimas. Los albigenses murieron a causa de su fe creyendo hasta la muerte que Dios tenía necesidad de mártires. Los cristianos negros fueron masacrados por su raza, pero eran capaces de encontrar su consuelo en una fe que no estaba en cuestión. Los más de un millón de niños judíos masacrados en el Holocausto nazi no murieron ni a causa de su fe ni por razones ajenas a la fe judía, sino a causa de la fidelidad de sus abuelos, que les había convertido en niños judíos» (pp. 123-124). Los originarios de las comu-

⁵ Maurice Blanchot, cuya atención lúcida y crítica ante las letras y ante los hechos es bien conocida, ha escrito: «¿Cómo filosofar, cómo escribir con el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que quizá nos exhortan en notas enterradas cerca de los hornos crematorios?: "Sabed lo que ha pasado, no lo olvidéis" y, al mismo tiempo, "Nunca lo sabréis". Creo que todos los muertos del gulag y de todos los demás lugares de tortura de nuestro siglo político están presentes cada vez que se habla de Auschwitz.

⁶ Verdier, 1980.

nidades judías de la Europa oriental, que constituyeron la mayor parte de esos seis millones de torturados y asesinados, representaban a los seres humanos menos corrompidos por las ambigüedades de nuestro mundo, y el millón de niños asesinados poseía la inocencia de los niños. Muerte de mártires, muerte acaecida en la incesante destrucción por parte de los verdugos de esa dignidad de mártires, una destrucción cuyo acto final se cumple hoy en la contestación póstuma del hecho mismo del martirio por los supuestos «revisores de la Historia». El dolor en toda su malignidad y sin mezcla, sufrimiento en vano. Esto hace imposibles y odiosos todos los pensamientos o declaraciones que explicarían el sufrimiento por los pecados de quienes sufrieron o murieron. Pero este fin de la teodicea que se impone ante la prueba más desmesurada del siglo, ¿no revela, al mismo tiempo y de una forma más general, el carácter injustificable del sufrimiento en el otro hombre, el escándalo en que consistiría que yo justificase el sufrimiento de mi prójimo? De modo que el fenómeno mismo del sufrimiento, en su inutilidad es, en principio, el dolor de los otros. Para una sensibilidad ética —que se confirma en la inhumanidad de nuestro tiempo y contra ella—, la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad. Acusarse sufriendo es, sin duda, la recurrencia propia del yo a sí mismo. Quizá por ello el para-otro —la más directa relación con los demás— es la más profunda aventura de la subjetividad, su intimidad última. Pero esta intimidad tiene que ser discreta. No puede ofrecerse como ejemplo ni narrarse como discurso edificante. No podría convertirse en predicación sin pervertirse.

Entonces, el problema filosófico que plantea el dolor inútil, cuando aparece en su malignidad radical a través de los acontecimientos del siglo xx, concierne al sentido que aún pueden conservar, después del fin de la teodicea, tanto la religiosidad como la moralidad humana de la bondad. Según el filósofo que acabamos de citar, Auschwitz comportaría, paradójicamente, una revelación del mismo Dios que sin embargo era acallado en Auschwitz: un mandamiento de fidelidad. Renunciar, después de Auschwitz, a ese Dios ausente de Auschwitz —no garantizar la continuidad de Israel— sería como coronar la empresa criminal del nacionalsocialismo que pretendía la aniquilación de Israel y el olvido del mensaje ético de la Biblia, del que el judaísmo es el portador y cuya historia multimilenaria prolonga concretamente su existencia como pueblo. Porque, si Dios estuvo ausente de los campos nazis de exterminio, el diablo estuvo ostensiblemente presente. De ahí procede, para Émil Fackenheim, la obligación de los judíos de vivir y de seguir siendo judíos para no hacerse cómplices

de un proyecto diabólico. El judío, después de Auschwitz, está abocado a su fidelidad al judaísmo y a las condiciones materiales e incluso políticas de su existencia.

Esta reflexión final del filósofo de Toronto, formulada en términos que la convierten en relativa al destino del pueblo judío, puede recibir una significación universal. La humanidad que asistió, desde Sarajevo hasta Camboya, a tantas crueldades en el curso de un siglo en el que Europa, con sus «ciencias humanas», parecía estar llegando al final de su tarea, la humanidad que —ya o aún— respiraba en medio de estos horrores los humos de los hornos crematorios de la «solución final» en la que la teodicea se reveló bruscamente imposible, ¿se dispone, indiferente, a abandonar al mundo al sufrimiento inútil, entregándolo a la fatalidad política —o a la deriva— de las fuerzas ciegas que infligen la desgracia a los débiles y a los vencidos y se la ahorran a unos vencedores aliados con los malvados? O bien, incapaz de adherir a un orden —o a un desorden— que sigue considerando diabólico, ¿no debería, con una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea, continuar la Historia Sagrada? ¿No debería proseguir una historia que apela ante todo a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre, a su compasión, que es un sufrimiento no inútil (o amor), que ya no es sufrimiento «en vano» y que tiene sentido pleno? ¿No estamos todos abocados —como el pueblo judío a su fidelidad— al segundo término de esta alternativa en las estribaciones del siglo veinte, tras el dolor inútil e injustificable que en él se ha expuesto y desplegado sin sombra alguna de teodicea consoladora?⁷ Nueva mo-

⁷ Hemos dicho más arriba que la teodicea en sentido amplio está justificada por una cierta lectura de la Biblia. Es evidente que hay otras lecturas posibles y que, en cierto modo, no hay nada de la experiencia espiritual de la historia de la humanidad que sea extraño a las Escrituras. Pensamos aquí en particular en el libro de Job, que testimonia al mismo tiempo la fidelidad de Job a Dios (capítulo II, versículo 10) y a la ética (capítulo XXVII, versículos 5 y 6) a pesar de sus sufrimientos sin motivo, y su oposición a la teodicea de sus amigos. La rechaza hasta el final y, en los últimos capítulos del texto (capítulo XLII, versículo 7), Job es preferido a aquellos que, apresurándose a pedir auxilio a los Cielos, eximen a Dios de culpa ante el sufrimiento del justo. Todo ello está muy cerca de la lectura que Kant hace de este libro en su extraordinario opúsculo de 1791, «über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee» [trad. cast. de R. Rovira en «Revista de Filosofía», n.º 4, Madrid, 1981, pp. 239-257, *N. del T.*], en donde demuestra la debilidad teórica de los argumentos en favor de la teodicea. La conclusión de su forma de interpretar «lo que este antiguo libro sagrado expresa alegóricamente» es ésta: «En tal estado de ánimo, Job prueba que su moralidad no estaba apoyada en la fe sino la fe en la moralidad; en este caso, la fe, por muy débil que sea, es no obstante la única de una especie pura y auténtica, aquella que funda, no una religión de favores solicitados, sino una vida bien conducida (*welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet*)».

dalidad para la fe de nuestros días e, incluso, modalidad esencial para nuestras certidumbres morales en la modernidad que hoy despierta.

4. EL ORDEN INTERHUMANO

Contemplar el sufrimiento en una perspectiva interhumana —con sentido en mí, inútil en los otros—, como acabamos de intentar, no consiste en adoptar un punto de vista relativo con respecto a él, sino en restituirle las dimensiones de sentido sin las cuales el carácter concreto, inmanente y salvaje de su maldad en una conciencia no es más que una abstracción. Pensar el sufrimiento en una perspectiva interhumana no se reduce a percibirlo en la coexistencia de una multiplicidad de conciencias, o en un determinismo social, acompañado del simple saber que los hombres en sociedad pueden tener de su proximidad o de su destino común. La perspectiva interhumana puede subsistir, pero también puede perderse en el orden político de la Ciudad en el que la Ley establece las obligaciones mutuas entre ciudadanos. Lo interhumano propiamente dicho reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscribirá en las leyes impersonales, venga a superponerse al altruismo puro de tal responsabilidad inscrito en la posición ética del yo en cuanto yo; antes de todo contrato, que significa precisamente el momento en el que, sin duda, pueden continuar, pero también pueden atenuarse o extinguirse el altruismo y el desinterés. El orden de la política —post-ético o pre-ético— que inaugura el «contrato social» no es ni condición insuficiente ni cumplimiento necesario de la ética. En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano aislado que emana de la Ciudad tanto como del individuo cuyo egoísmo natural precede a todo orden pero del que la filosofía política intenta —o consigue—, desde Hobbes, extraer el orden social o político de la Ciudad.

Lo interhumano reside también en el recurso de los unos al auxilio de los otros, antes de que la brillante alteridad de los demás se banalice o minimice en un simple intercambio de buenos modales establecido como «comercio interpersonal» en el seno de las costumbres. De ello hemos hablado en el primer párrafo del presente estudio. Se trata de figuras con un sentido estrictamente ético, distintas de aquellas que el *yo* y el *otro* adquieren en lo que se llama estado de Naturaleza o estado civil. Hemos intentado analizar el fenó-

meno del dolor inútil en la perspectiva interhumana de *mi* responsabilidad respecto del otro hombre, sin esperanza de reciprocidad, de la exigencia gratuita de auxiliarse, de la asimetría de la relación entre el *uno* y el *otro*.

FILOSOFÍA, JUSTICIA Y AMOR

—*«El Rostro del otro sería el comienzo mismo de la filosofía.» ¿Quiere usted decir que la filosofía no comienza con y en la experiencia de la finitud sino más bien en la de lo Infinito como apelación a la Justicia? ¿Comienza la filosofía antes de sí misma, en una vivencia anterior al discurso filosófico?*

—*Emmanuel Levinas.* Lo que ante todo quería indicar con esa frase es que el orden del sentido, que juzgo primario, es precisamente lo que nos llega desde la relación interhumana y que, por ello, el Rostro, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el comienzo de la inteligibilidad. Bien entendido: toda la perspectiva de la ética queda también diseñada de este modo; pero no puede decirse que esto sea ya filosofía. La filosofía es un discurso teorético, yo he intentado pensar aquello que lo teorético presupone. En la medida en que no tengo que responder únicamente ante el Rostro de otro hombre, sino que a su lado abordo también a un tercero, surge la necesidad misma de la actitud teorética. El encuentro con Otro es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia. No me gusta demasiado el término «amor», adulterado por el uso. Hablemos mejor de un «hacerse cargo» del destino de los otros. Tal es la «visión» del Rostro, y ello se aplica a cualquier hombre. Si él fuera mi único interlocutor, yo no tendría más que obligaciones. Pero yo no vivo en un mundo en donde sólo hay un «cualquier hombre»; en el mundo hay siempre un tercero: también él es mi otro, mi prójimo. Así pues, me preocupa saber cuál de los

dos precede al otro: ¿no es el uno el perseguidor del otro? Los hombres, los incomparables, ¿no han de compararse? Aquí, la justicia es anterior, pues, al hacerse cargo del destino de otro. Debo aportar un juicio allí donde tenía antes que aceptar responsabilidades. Entonces asistimos al nacimiento de lo teórico, de la preocupación por la justicia, que es el fundamento de lo teórico. Pero la justicia aparece siempre a partir del Rostro, a partir de la responsabilidad respecto de los demás, e implica juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único; cualquier otro es único. Con esta necesidad de ocuparse de la justicia aparece la idea de equidad, en la que descansa la idea de objetividad. En cierto momento, es necesaria una balanza, una comparación, un pensamiento, y la filosofía sería, en ese sentido, la aparición de una sabiduría que procede del fondo de esa caridad inicial; sería —sin jugar con las palabras— la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor.

—Así pues, la experiencia de la muerte de los otros y, en cierto sentido, también de la propia muerte, ¿serían extrañas a la recepción ética del prójimo?

—El problema que usted me plantea es este: «¿Qué hay en el Rostro?». Según mi análisis, el Rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil —lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado—, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo —esto es lo paradójico—, el Rostro es también el «No matarás». Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación a mí; vemos así, y esto es lo que me parece importante, que la relación con otro no es simétrica, no es en absoluto como en Martin Buber; cuando llamo Tú a un sujeto (*Je*), a un Yo, tendría, según Buber, a ese Yo ante mí como aquel que me llama Tú. Habría entonces una relación recíproca. De acuerdo con mi análisis, al contrario, lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: el punto de partida me importa poco lo que otro sea con res-



pecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable.

—*¿Tiene Rostro el verdugo?*

—Me plantea usted el problema del mal. Cuando hablo de Justicia, introduzco la idea de la lucha contra el mal, me aparto de la idea de la no-resistencia al mal. Si la autodefensa es problemática, el «verdugo» es aquel que amenaza al prójimo y, en ese sentido, apela a la violencia y no tiene ya Rostro. Pero mi idea central es lo que he llamado «asimetría de la intersubjetividad»: la situación excepcional del Yo. Siempre me remito, en este punto, a Dostoievski; uno de sus personajes dice: todos somos culpables de todo y de todos, y yo más que los demás. Sin embargo, sin contradecir esta idea, yo añado a ella la preocupación por un tercero y, por tanto, la justicia. Aquí se abre, pues, toda la problemática del verdugo: a partir de la justicia y de la defensa de otro hombre, mi prójimo, no en absoluto a partir de la amenaza que me concierne. Si no hubiera un orden de Justicia, no habría límite para mi responsabilidad. Existe una cierta medida de la violencia necesaria a partir de la justicia; pero, al hablar de justicia, hemos de admitir jueces e instituciones del Estado; vivir en un mundo de ciudadanos, y no únicamente en el orden del cara-cara. Por contra, sólo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite. Mientras que, en la visión de Hobbes —para quien el Estado no procede de la limitación de la caridad sino de la limitación de la violencia—, no pueden imponerse límites al Estado.

—*Así pues, ¿el Estado es siempre la aceptación de un orden de violencia?*

—Hay una parte de violencia en el Estado, pero puede comportar también justicia. Lo que no significa que no haya que evitarla en la medida de lo posible; todo lo que la sustituye en la vida entre los Estados, todo lo que puede dejarse a la negociación, a la palabra, es absolutamente esencial, pero no puede decirse que no haya ninguna violencia que sea legítima.

—*Y una palabra como la profética, ¿iría en contra del Estado?*

—Se trata de un discurso extremadamente osado, audaz, ya que el profeta habla siempre ante el rey; el profeta no está en la clandestinidad, no prepara una revelación subterránea. En la Biblia —lo que no deja de ser sorprendente—, el rey acepta esta oposición directa, ¡es un rey singular! Isaías y Jeremías padecen violencias. No hay que olvidar la existencia permanente de los falsos profetas que adulan a los reyes. Sólo el verdadero profeta se dirige al rey y al pueblo sin complacencia, recordándoles la ética. En verdad, no hay en el Antiguo Testamento una denuncia del Estado como tal. Lo que hay es una protesta contra la asimilación pura y simple del Estado a la política del mundo... Lo que disgusta a Samuel cuando vienen a pedirle un rey para Israel es la pretensión de querer tener un rey como *todas las naciones*. En el Deuteronomio hay una doctrina del poder real, el Estado se prevé conforme a la Ley. La idea de un Estado ético es una idea bíblica.

—*¿Sería un mal menor?*

—No, es la sabiduría de las naciones. El otro nos concierne incluso cuando un tercero le daña, y en consecuencia estamos ahí ante la necesidad de la justicia y de una cierta violencia. El tercero no está ahí por mero accidente. En cierto sentido, todos los demás están presentes en el rostro del otro. Si sólo fuéramos dos en el mundo no habría problemas: el otro me antecede. Y, en cierta medida —no quiera Dios que esto se convierta en una regla de uso cotidiano— soy responsable del otro incluso cuando me importuna, incluso cuando me persigue. Ya que hoy estamos hablando mucho de profetas, hay un texto, no muy largo, de las Lamentaciones de Jeremías, que dice: «Ofrecer la mejilla al que me golpea...» Pero yo soy responsable de la persecución del prójimo. Si pertenezco a un pueblo, ese pueblo y mis allegados también son mi prójimo. Tienen el mismo derecho a la defensa que quienes no son mis allegados.

—*Hablaba usted de la asimetría, que difiere de la relación de reciprocidad de Buber...*

—Como ciudadanos somos recíprocos, pero es una estructura más compleja que el cara-a-cara.

—Sí, pero en el dominio inicial, interhumano, ¿no existiría el riesgo de que la dimensión de benignidad estuviera ausente de una relación en la que no hay reciprocidad? ¿Serían la justicia y la benignidad dimensiones extrañas la una a la otra?

—Son muy cercanas. He intentado hacer esta deducción: la justicia nace en cuanto tal de la caridad. Pueden parecer extrañas entre sí cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultáneas, a menos que estemos en una isla desierta, sin humanidad, sin tercero.

—¿No podría pensarse que la experiencia de la justicia presupone la experiencia del amor que se compadece del sufrimiento de los demás? Schopenhauer identificaba el amor con la compasión, y hacía de la justicia un momento del amor. ¿Cuál es su pensamiento acerca de este asunto?

—Estoy de acuerdo. Pero para mí el sufrimiento de la compasión, el sufrir porque otro sufre, no es más que un momento de una relación mucho más compleja —y también más completa— de responsabilidad respecto del otro. En realidad, soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Para mí, esto es lo esencial de la conciencia judía. Y creo también que es lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, «y yo más que los demás». Para mí, esta fórmula y esta asimetría son de la mayor importancia: todos los hombres son responsables unos de otros, y yo más que ninguno. Una vez más estoy citando, como puede ver, la fórmula de Dostoievski.

—¿Y la relación entre la justicia y el amor?

—La justicia nace del amor. Lo que no quiere decir que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política, abandonada a sí misma, tiene su propio determinismo. El amor debe siempre vigilar a la justicia. En la teología judía —aunque yo no me guíé explícitamente por esta teología—, Dios es el Dios de la justicia, pero su atributo principal es la misericordia. En el lenguaje talmúdico, se llama siempre a Dios

Rachmana, el Misericordioso: todo este tema se estudia en la exégesis rabínica. ¿Por qué hay dos relatos de la creación? Porque el Eterno —llamado *Elohim* en el primer relato— ha querido ante todo —esto no es, ciertamente, más que un apólogo— crear un mundo apoyado únicamente en la justicia. Pero este mundo no se sostuvo. El segundo relato, donde aparece el Tetragrama, testimonia la intervención de la misericordia.

—¿El amor es, pues, originario?

—El amor es originario, y no hablo en absoluto de forma teológica; empleo poco la palabra «amor», es un término ambiguo y desgastado; además de que hay una cierta severidad: este amor es mandato. En mi último libro, que se llama *De Dieu qui vient à l'idée*, hay una tentativa (al margen de toda teología) de preguntar en qué momento se escucha la palabra de Dios. Está inscrita en el Rostro del Otro, en el encuentro con Otro; doble expresión de debilidad y de exigencia. ¿Es la palabra de Dios? Palabra que me exige hacerme responsable del otro; y ahí se da una elección, ya que esta responsabilidad es intransferible. Una responsabilidad que puede transferirse a otro no es responsabilidad. Puedo tomar el lugar de cualquier hombre, pero nadie puede sustituirme a mí y, en ese sentido, soy elegido. Pensemos una vez más en mi cita de Dostoievski. Siempre he creído que la elección no es en absoluto un privilegio; es la característica fundamental de la persona humana en cuanto moralmente responsable. La responsabilidad es individuación, es un principio de individuación. Acerca del célebre problema de si el hombre resulta individuado por la materia o por la forma, yo mantengo una individuación por la responsabilidad respecto del otro. Esto es muy duro. Dejo a la religión todo el aspecto consolador de esta ética.

—¿Pertenece la benignidad a la religión?

—Lo que falta a la responsabilidad como principio de la individuación humana es quizá que Dios nos ayude a ser responsables; ahí reside la benignidad. Pero para merecer la ayuda de Dios hay que estar dispuesto a hacer lo que hemos de hacer sin ayuda ninguna. No entro en los aspectos teológicos de esta cuestión. Describo la ética, lo humano en cuanto humano. No creo que la ética sea una

invención de la raza blanca, de una humanidad que ha leído a los autores griegos en las escuelas y que ha sufrido una cierta evolución. El único valor absoluto es la posibilidad humana de otorgar a otro prioridad sobre uno mismo. No creo que exista una humanidad capaz de recusar este ideal, aunque lo declaremos ideal de santidad. No quiero decir que el hombre sea un santo, digo que es aquel que ha comprendido que la santidad es incontestable. Tal es el comienzo de la filosofía, lo racional, lo inteligible. Parece como si, al decir esto, nos alejásemos de la realidad. Pero se olvida nuestra relación con los *libros* —es decir, con el lenguaje inspirado—, que no hablan de otra cosa. Tanto el libro de los libros como toda la literatura, que no es quizá más que presentimiento o evocación de la Biblia. Con mucha facilidad nos vemos empujados a sospechar en nuestros libros lo puramente libresco, la hipocrésia de lo libresco, olvidando la profundidad de nuestra relación con el libro. En toda humanidad hay libros, aunque sean libros de antes de los libros: el lenguaje inspirado de los proverbios, de las fábulas e incluso del folklore. El ser humano no solamente está en el mundo, no es solamente *in-der-Welt-Sein*, sino también *zum-Buch-Sein*, en relación con la Palabra inspirada, un entorno tan importante para nuestro existir como las calles, las casas y los vestidos. Interpretamos erróneamente el libro como *Zubandenes*, como lo que está a mano, como un manual. Mi relación con el libro no es en absoluto la del mero uso, no tiene la misma significación que la que mantengo con el martillo o con el teléfono.

—*Acerca de esa relación entre la filosofía y la religión, ¿no piensa usted que hay, en el origen del filosofar, una intuición del ser que estaría muy próxima a la religión?*

—Diría, en efecto, en la misma medida en que afirmo que la relación con los demás es el comienzo de lo inteligible, que no puedo describir la relación con Dios sin hablar de lo que me compromete con respecto a otro. Cuando hablo con un cristiano, cito siempre Mateo, 25: allí se presenta la relación con Dios como relación con otro hombre. No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios. No es una metáfora, no es únicamente de extrema importancia, es literalmente verdadero. No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios.

—¿Es un mediador entre Dios y nosotros?

—¡Ah, no, no, en absoluto!, no se trata de mediación: es el modo en el que resuena la palabra de Dios.

—¿No habría diferencia?

—No, cuidado, en ese punto estamos haciendo teología.

—¿Cuál sería la relación entre el Otro [Autre] y el Prójimo [Autrui]?

—Para mí, el Prójimo es el otro hombre. ¿Quiere usted que hagamos un poco de teología? En el Antiguo Testamento, como sabe, Dios desciende también hasta el hombre. Dios Padre desciende, por ejemplo, en Génesis, 9, 5, 15, y en Números, 11, 17 o en Éxodo, 19, 18. No hay separación entre el Padre y la Palabra; el descenso de Dios tiene lugar en forma de palabra, en forma de orden ética o mandamiento de amar. En el Rostro del otro adviene el mandamiento que interrumpe la marcha del mundo. ¿Por qué he de sentirme responsable en presencia del Rostro? Tal es la respuesta de Caín cuando se le pregunta dónde está su hermano; responde: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?». Aquí, el Rostro del Otro se toma por una imagen entre otras imágenes, la palabra de Dios de la que es portador resulta ignorada. No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si él se burlase de Dios, o como si respondiese como un niño: «no he sido yo, sino otro». La respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta únicamente lo ético; sólo hay ontología: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados.

—En esta relación con el otro, según usted ha dicho, la conciencia pierde el primer puesto...

—Sí, la subjetividad, en cuanto responsable, es una subjetividad que está en principio sometida; en cierto modo, la heteronomía es aquí más fuerte que la autonomía, si bien esta heteronomía no es una esclavitud, no es una servidumbre. Es como si unas relaciones puramente formales, al llenarse de contenido, pudieran alcanzar un contenido más fuerte que la necesidad formal que significan. «A

manda a B» es una fórmula de la no-libertad de B; pero si B es hombre y A es Dios, la subordinación no es servidumbre sino, al contrario, una apelación al hombre. No siempre es preciso formalizar: Nietzsche pensaba que, de existir Dios, el yo *[je]* sería imposible. Esto puede parecer muy convincente: si A manda a B, al no ser B autónomo, no tiene ya subjetividad; pero si, al pensar, no nos quedamos en lo meramente formal, si pensamos a partir de los contenidos, una situación de heteronomía puede tener una significación muy distinta. La conciencia de responsabilidad obligada no está de entrada en nominativo sino en acusativo. Está «ordenada», y el término «ordenar» es muy expresivo: al hacerse alguien sacerdote, «se le ordena», aunque en realidad recibe ciertos poderes. La palabra «ordenar» significa al mismo tiempo haber recibido la orden y estar consagrado. En este sentido es en el que puedo decir que la conciencia, la subjetividad, ya no ocupa el primer lugar en su relación con otro. En mi modo de ver este asunto hay una oposición a la tendencia de toda una facción de la filosofía contemporánea, que pretende hacer del hombre una simple articulación o un simple momento de un sistema racional, ontológico, que no tiene nada de humano; incluso en Heidegger, el *Dasein* es, a fin de cuentas, una estructura del ser en general que se atiene a su misión de ser, «a su gesta de ser», a su acontecimiento de ser. Lo humano no es en última instancia el sentido del ser; el hombre es un ente que comprende el ser y, en este sentido, es su manifestación, y únicamente en esa medida interesa a la filosofía. En ciertas ideas de las investigaciones estructuralistas, incluso se extraen reglas, formas puras, estructuras universales, conjuntos cuya legalidad es tan fría como la legalidad matemática. Y después el hombre obedece a todo ello. Hay, en Merleau-Ponty, un pasaje muy bello en el que analiza la manera en que una mano toca a la otra. Una mano toca a la otra, la otra mano toca a la primera; la mano, en consecuencia, es tocada y toca el tacto, una mano toca el tocar. Estructura reflexiva: es como si el espacio se tocara a sí mismo a través del hombre. Quizá nos complacemos aquí en esa estructura no humana —¿no sería, pues, no-humanista?— de la que el hombre no es más que un momento. En la propia desconfianza con respecto al humanismo característica de la filosofía contemporánea hay una lucha contra la noción de sujeto. Se busca un principio de inteligibilidad que no implique ya lo humano, o que el sujeto evoque un principio que no comporte la preocupación por el destino humano. Al contrario, cuando yo digo que la conciencia pierde el primer puesto en la relación con otro, no es en ese sentido; quiero decir más bien que

en la conciencia pensada de ese modo hay un despertar a la humanidad. La humanidad de la conciencia no está en sus poderes sino en su responsabilidad. En la pasividad, en el acoger, en la obligación con respecto a otro: el otro es primero y, por eso, la cuestión de mi conciencia soberana no es la cuestión primera. Preconizo, como reza el título de uno de mis libros, «el humanismo del otro hombre».

Hay una última cosa que me interesa sobremanera en esa prioridad de la relación con otro, y es que en ella reside una ruptura con una gran idea tradicional, la de la excelencia de la unidad, respecto a la cual la relación sería ya privación: la tradición plotiniana. Mi idea consistiría en pensar la socialidad como independiente de la unidad «perdida».

—¿Por eso critica usted la filosofía occidental como egología?

—Como egología, sí. Leyendo las *Enéadas*, el Uno ni siquiera tiene conciencia de sí, si la tuviera ya sería múltiple, y perdería su perfección. En el conocimiento siempre somos dos, incluso cuando estamos solos, incluso cuando tomamos conciencia de nosotros mismos hay ya una ruptura. Juzgamos siempre las diversas relaciones que pueden existir en el hombre y en el ser según su proximidad o su alejamiento de la unidad. ¿Qué es la relación? ¿Qué es el tiempo? Una degradación de la unidad, una quiebra de la eternidad. Hay muchos teólogos, de todas las religiones, que dicen que la vida buena consiste en una coincidencia con Dios; coincidencia quiere decir retorno a la unidad. Pero en la insistencia en la relación con otro, en el hacerse responsable de él, se afirma la excelencia propia de la socialidad: en lenguaje teológico, la proximidad de Dios, la sociedad con Dios.

—¿Es la excelencia de la multiplicidad?

—Es la excelencia de lo múltiple, que evidentemente puede pensarse como degradación del Uno. Para citar otro versículo, el hombre creado recibe la bendición del «multiplicaos». En términos éticos y religiosos: habréis de amar, tendréis para quien existir, no podréis ser únicamente para vosotros mismos. En el principio los creó hombre y mujer, «Varón y hembra los creó». Mientras que, constantemente, para nosotros los europeos, para usted y para mí, lo esencial es apro-

ximarnos a la unidad, lo esencial es la fusión. Se dice que el amor es una fusión, que triunfa en la fusión. Diótima, en el *Banquete* de Platón, dice que el amor en cuanto tal es un semidiós precisamente porque no es más que separación y deseo del otro.

—*En esta perspectiva, ¿cuál sería a su modo de ver la diferencia entre Eros y Agapé?*

—No soy del todo freudiano, así que no pienso que Agapé proceda de Eros. No niego que la sexualidad sea también un problema filosófico importante; el sentido de la división de lo humano en hombre y mujer no puede reducirse a una cuestión biológica. En otro tiempo, yo pensaba que la alteridad comienza por lo femenino. Se trata, en efecto, de una alteridad muy extraña: la mujer no es ni lo contradictorio ni lo contrario del hombre, ni tampoco como las demás diferencias. No es como la oposición de la luz y las tinieblas. Se trata de una distinción que no es contingente, y hay que buscar su lugar con respecto al amor. En este momento, no podría decirle más; pienso en todo caso que el Eros no es en absoluto el Agapé, que el Agapé no es un derivado del amor-Eros ni su extinción. Antes de Eros era el Rostro; el Eros mismo sólo es posible entre Rostros. El problema del Eros es filosófico, y concierne a la alteridad. Escribí hace treinta años un libro titulado *Le Temps et l'Autre*, en donde sostenía que lo femenino era la alteridad misma; no es que ahora reniegue de ello, pero nunca he sido freudiano. En *Totalidad e Infinito* hay un capítulo sobre el Eros, que lo describe como el amor que se convierte en goce, mientras que del Agapé tengo una visión más grave, a partir de la responsabilidad respecto del otro.

—*Dice usted que «la responsabilidad respecto del otro viene antes de mi libertad». Es la problemática del velar y el despertar. Despertarse es descubrirse responsable de otro; es descubrirse siempre-en-deuda, antes incluso de la libertad. ¿Despertar y responder son la misma cosa? ¿Descubrirse-en-deuda es ya responder, o hay libertad (posibilidad de mala fe, de no-respuesta) entre el «descubrirse» y el «responder»?*

—Lo importante es que la relación con otro es el despertar y el desengaño; que la vigilia es obligación. Usted me pregunta si esa obligación viene precedida por una decisión libre. Mi interés reside en la responsabilidad respecto de otro como un compromiso más anti-

guo que toda deliberación memorable constitutiva de lo humano. Es evidente que en el hombre existe la posibilidad de no despertar al otro; hay la posibilidad del mal. El mal pertenece al orden del ser en sentido estricto, mientras que, al contrario, el ir hacia el otro es la irrupción de lo humano en el ser, es «de otro modo que ser». No tengo en absoluto la certeza de que el triunfo de ese «de otro modo que ser» esté garantizado, puede haber períodos en los que lo humano se extinga completamente, pero el ideal de santidad es lo que la humanidad ha introducido en el ser. Un ideal de santidad contrario a las leyes del ser. Acciones y reacciones recíprocas, compensación de las fuerzas desplegadas, restablecimiento del equilibrio, sean cuales sean las guerras, sean cuales sean las «crueldades» albergadas en este lenguaje «indiferente» que se confunde a sí mismo con la justicia, tal es la ley del ser. Sin enfermedad, sin excepción, sin desorden, tal es el orden del ser. No me hago ilusiones: la mayor parte del tiempo las cosas son así, y esto amenaza con continuar. La humanidad llega a la amistad, incluso cuando la amistad parece interrumpida, pero construye también un orden político en el que el determinismo del ser puede reaparecer. No me hago ilusiones a este respecto y carezco de una filosofía optimista sobre el final de la historia. Las religiones quizá saben más de ello. Pero lo humano consiste en actuar sin dejarse guiar por estas posibilidades amenazadoras. El despertar a lo humano es eso. Y en la historia ha habido justos y santos.

—*¿Significa eso que el ser sería también la inercia, el hecho de no responder, de no despertar al otro?*

—La inercia es ciertamente la gran ley del ser; pero lo humano surge de ella y puede perturbarla. ¿Por mucho tiempo? ¿Durante un instante? Lo humano es un escándalo en el ser, una «enfermedad» del ser para los realistas, pero no el mal.

—*¿La locura de la cruz?*

—Sí, ciertamente, si usted quiere, tal cosa conviene a la idea que acabo de expresar, y hay equivalencias en el pensamiento judío, está incluso la historia misma del pueblo judío. Esta idea de la crisis del ser describe, para mí, algo que es específicamente humano y que

corresponde sin duda a sus instantes proféticos. En la estructura misma de la profecía se abre una temporalidad que rompe con el «rigor» del ser, con la eternidad comprendida como presencia que no pasa.

—¿Es la apertura del tiempo?

—Sí, existe un tiempo que puede entenderse a partir de la presencia y del presente y en el que el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero, a partir de la relación ética con otro, se entreabre una temporalidad cuyas dimensiones de pasado y futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, «tiene que ver conmigo», no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado. En cuanto al futuro, no se trata de mi anticipación a un presente que me espera ya preparado y semejante al orden imperturbable del ser «como si ya hubiese llegado», como si la temporalidad fuese una sincronía. El porvenir es el tiempo de la profecía, que es también un imperativo, orden moral, mensaje de una inspiración. He intentado presentar lo esencial de estas ideas en un estudio de próxima aparición: un futuro que no es un simple por-venir. Lo infinito del tiempo no me asusta, creo que es el movimiento mismo del a-Dios y que el tiempo es mejor que la eternidad, que es una exasperación del «presente», una idealización del presente...

—Usted ve en Heidegger a un continuador de la filosofía occidental, que mantiene la primacía de lo Mismo sobre el Otro...

—Para mí, Heidegger es el filósofo más grande del siglo, quizá uno de los más grandes del milenio; pero esto me aflige enormemente, porque jamás puedo olvidar lo que él era en 1933, incluso aunque no lo fuera más que durante un breve período. Lo que admiro en su obra es *Sein und Zeit*. Es una cumbre de la fenomenología. Los análisis son geniales. En cuanto al último Heidegger, le conozco mucho peor. Lo que me asusta un poco es también el despliegue de un discurso en el que lo humano se convierte en una articula-

ción de una inteligibilidad anónima o neutra a la que se subordina la revelación de Dios. En el *Geviert* los dioses están en plural.

—*A partir de la diferencia ontológica establecida por Heidegger entre el ser y el ente, ¿no podría pensarse en cierta medida que el ser heideggeriano correspondería al «de otro modo que ser»?*

—No, no lo creo. Por otra parte, «de otro modo que ser» no significa «alguna cosa». Es la relación con otro, la relación ética. En Heidegger, la relación ética, el *Miteinandersein*, estar-con-otro, no es más que un momento de nuestra presencia en el mundo. No ocupa el lugar central. *Mit* es siempre estar al lado de..., no es la apertura del Rostro, es *zusammensein*, quizás *zusammenmarschieren*.

—*Es, sin duda, un momento, pero, ¿no podría también decirse que es una estructura esencial del Dasein?*

—Sí, sin duda, pero siempre hemos sabido que el hombre es un animal social. No es este en absoluto el sentido que yo busco... Se dice que, en mi perspectiva —es algo que a menudo me reprochan— hay una subestimación del mundo. En Heidegger, es muy importante. En los *Feldwege* hay un árbol; no nos encontramos con hombres.

—*Y, ¿qué decir de una estructura o un momento como el Fürsorge, el ocuparse de otro?*

—Sí, pero no creo que él piense que dar, alimentar a quien tiene hambre y vestir a quien está desnudo sea el sentido del ser o esté por encima de la tarea de ser.

—*Es una cuestión que queda abierta...*

—Sí, queda abierta. Esté usted seguro de que no quiero ponerme en ridículo, no podría ignorar la grandeza especulativa de Heidegger. Pero los acentos de su análisis están en otro lugar. Lo repito, se trata de análisis geniales. Pero, ¿qué significa, en su teoría de la *Befindlichkeit*, el temor por los demás? Para mí, es un momento esencial; pienso

incluso que temer a Dios significa ante todo tener miedo por los demás. El temor por los demás no cabe en el análisis heideggeriano de la *Befindlichkeit* porque, en esta teoría tan admirable de la doble intencionalidad, toda emoción, todo temor es finalmente emoción para sí, temor para sí, temor del perro pero angustia *para* sí mismo. ¿Y el temor por otro?... Evidentemente, podemos interpretarlo como el temor por sí mismo, pretextando que al temer por el otro puedo temer encontrarme en la misma situación que el otro. Pero esto no es todo, incluso no es nada de temor por el otro: la madre que teme por el hijo, o incluso cada uno de nosotros, al temer por un amigo, tememos por los otros.

(Pero todos los demás hombres son amigos, ¿me comprende?). Como al azar, en el capítulo 19 del Levítico algunos versículos terminan con: «Y temerás a Dios», aquellos que conciernen a las prohibiciones de las malas acciones referidas a los demás hombres. ¿No se queda demasiado corta en este punto la teoría de la *Befindlichkeit*?

—*¿Considera usted que Heidegger realiza una especie de sacralización del mundo, y que su pensamiento representa una culminación del paganismo?*

—Posee, en cualquier caso, un gran sentido para todo lo que crea paisaje; no paisaje artístico, sino un lugar en el que el hombre está arraigado. ¡No es en absoluto una filosofía de emigrado! Diría incluso que no es una filosofía de emigrante. Para mí, el emigrante no es el nómada. No hay nada más arraigado que un nómada. Pero el que emigra es íntegramente hombre, la migración del hombre no destruye, no devasta el sentido del ser.

—*¿Piensa usted que, en Heidegger, se trata de un arraigo geográfico? Por ejemplo, leyendo su texto en Difficile Liberté sobre Heidegger y Gagarin, se tiene la impresión de que el arraigo en Heidegger, tal y como usted lo interpreta, es un arraigo local, en un espacio geográfico. ¿Se trata de eso, o podría tratarse más bien de un arraigo en el Mundo?*

—No, pero lo humano se vive y se describe siempre en el mismo paisaje. Cuando se ha estado un poco en la luna, se vuelve sin duda a este mundo como a la propia aldea. Pero Heidegger ha dicho que no se puede vivir en el espacio geométrico. Gagarin no se instaló

en el espacio geométrico, puesto que volvió a la tierra, pero el espacio geométrico ha podido ser su lugar y el lugar de su actividad profesional.

—*¿Es efectivamente el Mundo en Heidegger otra cosa que el mundo terrestre, que la identificación con un paisaje?*

—Se dijo que mi artículo sobre Gagarin y Heidegger era violento. En Heidegger hay textos sobre el lugar del hombre en Europa Central. Esto es central para él, Europa y el Occidente alemán. Hay toda una geopolítica en Heidegger.

—*¿Cuál es la influencia de Rosenzweig en su pensamiento?*

—Lo que más me ha aportado ha sido su crítica de la totalidad, su crítica de Hegel, y he sido muy sensible a la idea de que la inteligibilidad inicial —esta es la gran idea de Rosenzweig— es la conjunción de Creación, Revelación y Redención. No se trata de nociones tardías y derivadas —importa poco el momento en el que aparecen en la historia—, sino de la fuente de todo sentido. Ya lo he dicho en el prefacio que escribí para el libro de Stephan Moses sobre Rosenzweig. En la obra de Rosenzweig, los momentos abstractos del tiempo —pasado, presente, futuro— están desformalizados; no se trata ya del tiempo, forma vacía con tres dimensiones formales. El pasado es la Creación. Como decía Rosenzweig: para pensar concretamente el pasado, hay que pensar la Creación. O el futuro: la Redención; el presente es la Revelación. Lo que yo quiero retener no es esta segunda o tercera identificación, sino la idea muy precoz de que ciertas nociones formales no son plenamente inteligibles más que en un acontecimiento concreto, que parece aún más irracional que ellas, pero en el que se piensan verdaderamente. Esta es también, sin duda, una de las ideas aportadas por la fenomenología husserliana que Rosenzweig no ha conocido.

—*¿Y la influencia de Buber y de Marcel?*

—He leído a Buber muy tarde, y también a Marcel, pero ya he dicho, en un pequeño artículo que aparecerá en breve, que cual-

quiera que haya caminado sobre el territorio de Buber debe fidelidad a Buber, incluso si no sabía dónde se encontraba. Es como si se atraviesa una frontera sin saberlo: se debe obediencia al país en el que uno se encuentra. Buber ha identificado este territorio, ha visto el tema del Otro, el *Du*, el Tú. También me siento muy cerca de Marcel; pero me parece que, finalmente, en Marcel el diálogo está desbordado por la ontología. Marcel está interesado en prolongar la ontología tradicional: Dios es el Ser. La idea de que Dios es de otro modo que ser, de que está más allá del ser, como dice Marion —¿ha leído usted el libro de Marion, *Dieu sans l'être?*—, le hubiera escandalizado.

—*Se han hecho diversas tentativas, sobre todo en América Latina, para establecer una síntesis entre su filosofía y el marxismo. ¿Qué piensa usted de ellas?*

—He conocido a Dussel, que en otra época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico. Por otra parte, he trabado conocimiento con un grupo sudamericano muy jovial que elabora una «filosofía de la liberación», en particular con Scannone. Hemos tenido una reunión aquí, con Bernhard Casper, mi amigo profesor de teología de Friburgo, y con filósofos católicos de América del Sur. Existe una tentativa interesante de retornar al espíritu popular sudamericano y, por otra parte, una gran influencia de Heidegger en el estilo, en el ritmo del desarrollo, en la radicalidad del planteamiento. Me siento muy feliz, incluso muy orgulloso, cuando encuentro eco en este grupo. Se trata de una aprobación de fondo. Quiere decir que hay personas que también han visto «eso».

—*Su pensamiento, que es un pensamiento del amor, ¿puede conciliarse con una filosofía de la conquista como el marxismo?*

—No, en el marxismo no hay únicamente conquista; hay también el reconocimiento del otro. Sin duda, consiste en decir algo así como: podemos salvar al otro si él reclama por sí mismo lo que se le debe. El marxismo invita a la humanidad a reclamar lo que es mi deber darle. Es algo diferente de mi distinción radical entre el yo y los demás, pero no puede condenarse al marxismo por ello. Lo impor-

tante no es que haya fracasado como lo ha hecho, sino que ha tomado en serio al Otro.

—En cuanto ideología política, el marxismo es al menos una filosofía del poder que predica la conquista del poder mediante la violencia.

—Ese es el caso de todas las ideologías políticas... Pero, en principio, quienes predicán el marxismo aspiran a que el poder político sea inútil. Esta idea está en las frases más sublimes, cuando Lenin decía, por ejemplo que llegaría un día en que una cocinera podría dirigir un Estado. Esto no significa en manera alguna que ella vaya a dirigir el Estado, sino que el problema político ya no se planteará en los términos actuales. En esto hay un mesianismo. En cuanto a lo que se ha convertido en la práctica... Para mí, una de las grandes decepciones de la historia del siglo xx ha sido que un movimiento como ése haya dado lugar al estalinismo. ¡Es la finitud!

—Ya en el siglo xix existía una fisura entre el socialismo anarquista y el socialismo marxista...

—Ciertamente. Pero la degeneración de la generosidad en estalinismo es infinitamente más grave.

—... En el marxismo moderno, la idea de decadencia, tan cara al marxismo inicial, ha desaparecido...

—Quizás, pero en lo que he dicho acerca de la relación con el otro hay lugar para un Estado justo. Nuestra conversación comenzó con ese tema.

—¿Piensa usted que podrá existir ese Estado?

—Sí, hay un acuerdo posible entre ética y Estado. El Estado justo surgirá de los justos y de los santos más que de la propaganda y la predicación.

—*Ese amor podría hacer innecesaria la existencia misma del Estado, como dice Aristóteles en el Tratado sobre la Amistad.*

—Pienso más bien, como he dicho al principio, que la caridad es imposible sin la justicia, y que la justicia se deforma sin la caridad.

LA CONCIENCIA NO-INTENCIONAL

1. EL MÉTODO

El sentido de un sendero filosófico varía, para quien lo recorre, de acuerdo con el momento o el lugar en el que intenta rendir cuentas de él. Solamente desde fuera puede abarcarse y juzgarse tal devenir. Al propio investigador no le queda sino el recurso de describir los temas que le preocupan en el momento en que intenta hacer balance.

En el origen de mis escritos está, sin duda, Husserl. A él debo el concepto de intencionalidad que anima la conciencia y, sobre todo, la idea de los *horizontes de sentido* que se difuminan cuando el pensamiento es absorbido por lo *pensado* que tiene siempre la significación del ser. Unos *horizontes de sentido* que el análisis llamado intencional vuelve a encontrar cuando se inclina sobre el *pensamiento* que «ha olvidado», en la reflexión, y revive esos horizontes del *ente* y del *ser*. Debo ante todo a Husserl —pero también a Heidegger— los principios de esos análisis, los ejemplos y los modelos de los que he aprendido a buscar y a recuperar tales horizontes. Esta es, para mí, la aportación principal de la fenomenología, añadida al gran principio del que todo depende: lo pensado —objeto, tema, sentido— remite al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina sus fenómenos.

Todo lo cual señala un modo nuevo de la concreción. Para la fenomenología, esta concreción engloba y soporta las abstracciones ingenuas de la conciencia cotidiana, y también de la científica, absorbida por el objeto, trabada en el objeto. De ahí surge una nueva forma de desarrollar los conceptos y de pasar de un concepto a otro, una nueva forma que no se reduce a un proceso empírico, ni a la deducción analítica, sintética o dialéctica.

Ello no obstante, en el análisis fenomenológico de esta concreción del espíritu, aparece en Husserl —conforme a una verdadera tradición occidental— un privilegio de lo teórico, un privilegio de la representación, del saber; y, por tanto, del sentido ontológico del ser. Y ello a pesar de todas las sugerencias opuestas que pueden encontrarse al mismo tiempo en sus obras: intencionalidad no teórica, teoría del *Lebenswelt* (del mundo de la vida) o el papel del cuerpo, que Merleau-Ponty ha sabido valorar. Esta —junto con los acontecimientos que se desarrollaron desde 1933 hasta 1945, que el saber no pudo evitar ni comprender— es la razón por la que mi reflexión se desvía de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, al menos, de sus formulaciones.

Estos son los puntos que querría señalar en primer lugar, para indicar enseguida las perspectivas que me abrió la afirmación de la prioridad de la *relación con otro*, tema en que me ocupo desde hace varios años y en el que no se trata de las estructuras de saber conformes a la *intencionalidad* que Husserl hace intervenir en el estudio de la intersubjetividad. Terminaré con una noción de *sentido* que, a partir de ahí, se impone al pensamiento de un modo radicalmente diferente.

2. FENOMENOLOGÍA Y SABER

La filosofía tradicional sitúa el origen o el lugar natural del sentido en el psiquismo como saber —hasta llegar a la conciencia de sí—, reconociéndolo como espíritu. ¿No termina por saberse todo aquello que adviene al psiquismo humano, todo lo que en él ocurre? Lo secreto y lo inconsciente, reprimido o alterado, se miden o se curan aún merced a la conciencia que han perdido o que les ha perdido. Todo lo vivido se llama legítimamente *experiencia*. Se convierte en «lecciones» que convergen hacia una unidad del saber, no importa cuáles sean sus dimensiones o sus modalidades: contemplación, voluntad o afectividad; sensibilidad o entendimiento; percepción externa, conciencia de sí o reflexión sobre sí; tematización objetivadora o familiaridad de lo no propuesto; cualidades primarias o secundarias, sensaciones kinestésicas o cenestésicas. Las relaciones con el prójimo, con el grupo social, con Dios, serían todavía *experiencias* colectivas y religiosas. Incluso reducido a la indeterminación del *vivir* y a la formalidad del puro *existir*, del puro ser, el psiquismo *vive* esto o aquello bajo el modo del *verlo*, del comprobarlo, como si *vivir* y *ser*

fueran verbos transitivos y *esto* y *aquello* complementos directos. No cabe duda de que este saber implícito justifica el empleo lato que Descartes hace del término *cogito* en las *Meditaciones*. Y este verbo en primera persona indica perfectamente la *unidad* del Yo en el que todo saber se sustancia.

En cuanto saber, el pensamiento se ocupa de lo pensable; de lo pensable que llamamos ser. Al ocuparse del ser, está fuera de sí mismo, pero permanece prodigiosamente en sí mismo o retorna a sí mismo. La alteridad o exterioridad del sí mismo se recupera en la inmanencia. Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su «experiencia» es al mismo tiempo lo *otro* del pensamiento y lo *propio* de él. Sólo aprendemos aquello que ya sabíamos y que se inserta en la interioridad del pensamiento a modo de recuerdo evocable, re-presentable. La reminiscencia y la imaginación garantizan la sincronía y la unidad de aquello que, en la experiencia sometida al tiempo, se pierde o aún no ha llegado.

Encontramos en Husserl un privilegio de la presencia, del presente y de la representación.

La dia-cronía del tiempo se interpreta casi siempre como una privación de sincronía. El advenimiento del futuro se comprende a partir de la protención, como si la temporalidad del futuro no fuera más que una especie de control, un intento de recuperación, como si el advenimiento del futuro no fuese más que la llegada de un presente.

En cuanto aprender, el pensamiento comporta un «prender», un tomar, un dominio y una posesión de lo aprendido. El «captar» del aprender no es puramente metafórico. Antes del interés técnico, es ya el esbozo de una práctica encarnada, ya «confiscada». La presencia se constituye a fuerza de «mantener».¹ ¿Puede la lección más abstracta prescindir de toda dominación manual de las cosas del «mundo de la vida», la famosa *Lebenswelt*? El ser que se aparece al yo del conocimiento no solamente le instruye, sino que *ipso facto* se *da* a él. La percepción es ya captación; y el *Begriff* conserva esta significación de dominación. El «darse» —sean cuales sean los esfuerzos exigidos por la distancia «de la mano a la boca»— está a la misma escala que el pensamiento que piensa, y le promete, a través de su «trascendencia», una posesión y un goce, una satisfacción. Como si el pensamiento lo pensase a su medida por el hecho de poder —al en-

¹ Levinas juega a menudo con la ambigüedad de *maintenant*, que en francés significa «ahora» y es también el participio de *maintenir* (conservar o mantener) [Nota del traductor].

carnarse— incorporarse aquello que piensa. Pensamiento y psiquismo de la inmanencia: de la autosuficiencia. Ahí reside precisamente el fenómeno del mundo: en el hecho de que, en el «captar», se garantice un acuerdo entre lo pensable y lo pensante, que su aparecer sea también un *darse*, que su conocimiento sea una satisfacción, como si colmase una necesidad. Es quizá esto lo que expresa Husserl cuando afirma la existencia de una correlación —que es *la* correlación— entre el pensamiento y el mundo. Husserl describe el saber teórico en sus formas más acabadas —el saber objetivante y tematizante— como si colmase todo el alcance de la mirada, como si llenase la intencionalidad vacía.

La obra hegeliana, en la que desembocan todas las corrientes del espíritu occidental y en la que se manifiestan todos sus niveles, es al mismo tiempo una filosofía del saber absoluto y del hombre satisfecho. El psiquismo del saber teórico constituye un pensamiento que piensa a su medida y que, en su adecuación a lo pensable, se iguala a sí mismo, es conciencia de sí. En lo Otro reaparece lo Mismo.

La actividad del pensamiento *da razón* de toda alteridad, y en ello reside, a fin de cuentas, su propia racionalidad. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de aquello que se da como diferente, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y de la apercepción trascendental del *yo pienso*. Hegel escribe (*Wissenschaft der Logik*, II, Lasson, p. 221): «La visión que conduce a reconocer la unidad que constituye la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, comunidad del *yo pienso* o de la conciencia de sí, es una de las más profundas y vastas de la *Crítica de la Razón Pura*». La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber, aunque haya de confundirse con el ser que conoce y de identificarse con el sistema del conocimiento.

La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Todas las cosas se reducen a esta unidad del *yo pienso* y constituyen su sistema. El sistema de lo inteligible es, en definitiva, una conciencia de sí.

Podemos plantear en este punto una pregunta: ¿Un pensamiento a la medida del pensador no es una tautología? A menos que signifique: un pensamiento incapaz de Dios.

Lo que preguntamos es esto: ¿Está la intencionalidad fundada siempre —tal y como afirman Husserl y Brentano— en una representación? ¿Es la intencionalidad el único modo de «donación de sentido»? ¿Lo sensato es siempre correlativo a una tematización y a una repre-

sentación? ¿Resulta siempre de la reunión de una multiplicidad y de una dispersión temporal? ¿Está el pensamiento desde el principio condenado a la adecuación y a la verdad? ¿Es únicamente captación de lo dado en su identidad ideal? ¿Es esencialmente el pensamiento relación con aquello que es su igual, es decir, es esencialmente ateo?

3. LA MALA CONCIENCIA Y LO INEXORABLE

1. A partir de la *intencionalidad*, la conciencia debe entenderse como una modalidad de lo voluntario. Así lo sugiere el término intención, y así se justifica el apelativo de actos conferido a las unidades de la conciencia intencional. Por otra parte, la estructura intencional de la conciencia se caracteriza por la representación. La representación sería la base de toda conciencia, teórica o no. Esta tesis de Brentano conserva su validez para Husserl, a pesar de todas las precisiones que éste aporta y de todas las precauciones de las que rodea la noción de actos objetivantes. Conciencia implica presencia, posición-ante-sí, es decir, la «mundanidad», el hecho-de-darse. Exposición a la captación, al apresamiento, a la comprensión, a la apropiación.

¿No es la conciencia intencional, en el ser, apresamiento activo de la escena en la que el ser de los entes se despliega, se reúne y se manifiesta? Conciencia como el escenario mismo del incesante esfuerzo del *esse* con vistas a ese mismo *esse*, ejercicio casi tautológico del *conatus*, al que se reduce la significación formal de ese verbo privilegiado al que, a la ligera, llamamos auxiliar.

Pero una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también —*indirectamente* y como por añadidura—, conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental. Una conciencia, no obstante, indirecta, inmediata pero sin perspectiva intencional, implícita y de mero acompañamiento. Esta no-intencionalidad ha de distinguirse de la percepción interior en la que sería susceptible de convertirse. Esta última, la conciencia refleja, *toma como objetos* al yo y a sus estados y actos mentales. Conciencia refleja en la cual la conciencia dirigida al mundo busca auxilio contra la inevitable ingenuidad de su dirección intencional, olvidadiza de la vivencia indirecta de lo no-intencional y de sus horizontes, olvidadiza de aquello que la acompaña.

Así pues, nos vemos conducidos —quizá demasiado rápido— a considerar, en filosofía, esta vivencia como saber aún no explícito o como representación aún confusa que la reflexión llevará a su plena luz. Contexto oscuro del mundo tematizado que la reflexión, conciencia intencional, convertirá en datos claros y distintos como los que representan el propio mundo percibido.

No obstante, tenemos derecho a preguntar si, bajo la mirada de la conciencia refleja tomada como conciencia de sí, lo no-intencional, vivido como contrapunto de lo intencional, conserva y entrega su verdadero sentido. La crítica que tradicionalmente se hace de la introspección ha sospechado siempre que la conciencia llamada espontánea sufría una modificación bajo el ojo escrutador y tematizante, objetivante e indiscreto de la reflexión, como una violación y un desconocimiento de cierto secreto. Es una crítica refutada una y otra vez, y que una y otra vez reaparece.

¿Qué sucede, pues, en esta conciencia no reflexiva que se considera únicamente pre-reflexiva y que implícitamente acompaña a la conciencia intencional enfocada intencionalmente en la reflexión hacia el sí mismo, como si el yo pensante apareciese en el mundo y perteneciese a él? ¿Qué sucede en esa disimulación original, en esa forma inexpresable, en ese replegarse-sobre-sí de lo no explícito? ¿Qué puede significar —en cierto sentido, positivamente— esta pretendida confusión, esta implicación? ¿No es posible distinguir entre la *envoltura* de lo particular en un concepto, el *sobreentendido* de lo presupuesto por una noción, la *potencialidad* de lo posible en un horizonte, por una parte, y, por otra, la *intimidación* de lo no-intencional en la conciencia pre-reflexiva?

2. ¿*Sabe* en sentido estricto el «saber» de la conciencia pre-reflexiva? En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención —o que resiste en toda intención—, no es acto, sino pura pasividad. No solamente por su ser-sin-haber-elegido-ser o por su caída en un entramado de posibilidades ya realizadas antes de toda asunción, como en la *Geworfenheit* heideggeriana. Se trata de una «conciencia» que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin enfoque, sin la máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo en su autopo-sición y en su certeza. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia que teme a la presencia, nuda de todo atributo. Esta desnudez no es la del desvelamiento o el descubrimiento de la verdad. En su no-intencionalidad, antes de todo querer, antes de toda falta, en su iden-

tificación no-intencional, la identidad retrocede ante su afirmación, ante lo que el retorno a sí misma de la identificación puede comportar de insistencia. Mala conciencia o timidez: sin una culpabilidad acusada y responsable de su propia presencia. Reserva de lo no situado, de lo no justificado, del «extranjero en la tierra», según la expresión del Salmista, del apátrida o del que carece de domicilio y que no se atreve a entrar. Quizá la interioridad de lo mental consiste originariamente en eso. No estar en el mundo, sino estar en cuestión. Por referencia a ello, bajo el «recuerdo» de ello, el yo que se pone y se afirma —y se consolida— en el mundo y en el ser, permanece lo bastante ambiguo —o lo bastante enigmático— como para reconocerse, según la expresión de Pascal, aborrecible en la manifestación misma de su identidad enfática como ipseidad, en el lenguaje, en el decir yo. La soberbia prioridad del *A es A*, principio de inteligibilidad y de significación, tal soberanía o libertad del yo humano es también, si puede decirse así, el advenimiento de la humildad. Cuestionamiento de la afirmación y de la firmeza del ser que reaparece incluso en la célebre —y tal fácilmente retórica— «búsqueda del sentido de la vida», como si el yo-en-el-mundo que ya ha adquirido sentido a partir de finalidades vitales, psíquicas o sociales, se remontase hasta su mala conciencia.

La conciencia pre-reflexiva, no-intencional, no puede describirse como toma de conciencia de esta pasividad, como si en ella pudiera distinguirse la reflexión de un sujeto situado en una suerte de «nominativo declinable», seguro de su derecho inalienable al ser y que «dominase» la timidez de lo no-intencional como una infancia del espíritu que habría que superar o un acceso de debilidad en un psiquismo impasible. Lo no-intencional es por principio pasividad, el acusativo es con toda seguridad su primer «caso». A decir verdad, esta pasividad, que no es correlato de ninguna acción, no es tanto la «mala conciencia» de lo no-intencional como lo que no se deja describir mediante ella. Se trata de una mala conciencia que no es la finitud de la existencia expresada por la angustia. Mi muerte, siempre prematura, hace fracasar al ser que, en cuanto ser, persevera en el ser, pero este escándalo no quiebra la buena conciencia de ser ni la moral fundada en el derecho inalienable del *conatus*. En la pasividad de lo no-intencional —en el modo mismo de su «espontaneidad» y antes de cualquier formulación de ideas «metafísicas» sobre este asunto— queda cuestionada la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional, saber y dominio de la manu-tención: ser como mala conciencia; estar en cuestión, pero también ser inte-

rrogado, tener que responder: nacimiento del lenguaje; tener que hablar, que decir yo, ser en primera persona, ser precisamente yo; y, en cuanto tal, en la afirmación de su ser de yo, tener que responder de su derecho a ser.

Ahí se revela el sentido profundo de la declaración pascaliana: el yo es aborrecible.

3. Tener que responder del propio derecho a ser, no ante la abstracción de una ley anónima, de alguna entidad jurídica, sino en el temor por los demás. Mi «en el mundo» o mi «lugar bajo el sol», mi hábitat, ¿no provienen de la usurpación del lugar que pertenece a otro hombre, de antemano oprimido y desposeído por mí? Sigamos citando a Pascal: «Mi lugar bajo el sol: tal es el comienzo y la imagen de la usurpación de la tierra toda». Temor por todo aquello que mi existir, a pesar de su inocencia intencional y consciente, puede representar de violencia y muerte. Temor que se remonta más allá de mi «conciencia de sí», por muy fuerte que sea la recuperación de la buena conciencia de la pura perseverancia en el ser. Temor que me llega desde el rostro del otro. Rectitud extrema del rostro del prójimo que desgarrar las formas plásticas del fenómeno. Rectitud de una exposición indefensa a la muerte; y, antes de todo lenguaje y de toda mímica, una demanda que se dirige a mí desde el fondo de una soledad absoluta; una llamada o una orden, cuestionamiento de mi presencia y de mi responsabilidad.

Responsabilidad y temor por la muerte de otro hombre, incluso si el sentido último de esta responsabilidad por la muerte de otro fuese el de una responsabilidad de lo inexorable y, en último término, la obligación de no abandonar a otro hombre a su soledad frente a la muerte. Incluso aunque, frente a la muerte —en la que la rectitud misma del rostro que apela a mí revela al fin plenamente tanto su exposición indefensa como su propio enfrentarse—, en último extremo, el no-dejar-solo-a-otro-hombre consista únicamente, en esta confrontación y en este impotente afrontar, en responder «aquí estoy» a la llamada que me interpela. Reside ahí, sin duda, el secreto de la socialidad, así como el del amor al prójimo —amor sin concupiscencia—, con toda su gratuidad y en su vanidad última.

El temor por lo demás, temor por la muerte del prójimo, es mi miedo, pero no es en absoluto temor *por* mí. Es por ello por lo que contrasta con el admirable análisis fenomenológico de la afectividad propuesto en *Sein und Zeit*: una estructura reflexiva en la que la emoción es siempre emoción de algo que conmueve pero también emoción *para* sí mismo, en donde la emoción consiste en emocio-

narse —asustarse, alegrarse, entristecerse, etc.—; doble «intencionalidad» del *de* y del *para* que participa de la emoción por excelencia: la angustia; ser-para-la-muerte en el que al ser finito le conmueve su finitud para sí mismo. El temor por otro hombre no se resume en la angustia ante *mi* muerte. Desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano. Perturbación ética del ser, más allá de su buena conciencia de ser «en vista de este ser mismo», de la que el ser-para-la-muerte es el fin y el escándalo, pero que no despierta escrúpulo alguno.

En la «naturalidad» del ser en-vista-de-este-ser-mismo en virtud del cual todas las cosas —incluyendo al otro hombre— parecen adquirir sentido como *Zubanden*, resulta cuestionada su naturaleza esencial. Hay un giro a partir del rostro del otro que, en el seno mismo del fenómeno, con toda su luminosidad, significa un *suplemento* de significación que se podría designar como gloria, que me interpela y me ordena. Lo que se llama palabra de Dios, ¿no me llega en la llamada que me interpela y me reclama y, antes de toda invitación al diálogo, desgarrando la forma de generalidad bajo la cual el individuo que se me asemeja se limita a aparecerseme y a mostrarse para convertirse en el rostro de otro hombre? ¿No me llega la idea de Dios en esta interpelación más que en una tematización cualquiera de algo pensable, más que en no sé qué invitación al diálogo? ¿No me hace penetrar la interpelación en un pensamiento no-intencional de lo inaprensible? En relación con toda la afectividad del estar-en-el-mundo, se trata de la novedad de una no-indiferencia para mí de lo absolutamente diferente, otro, no representable, no captable, es decir, lo Infinito que me señala —desgarrando la representación en la que se manifiestan los entes del género humano— designándome, en el rostro del otro, como aquel que no tiene escapatoria posible, el único y el elegido. La llamada de Dios no instaura una relación entre Él, que me habla, y yo mismo; no instaura lo que podríamos llamar una conjunción —una coexistencia, una sincronía, aunque fuera ideal— entre dos términos. Lo Infinito no puede tener significado para un pensamiento que persigue un fin, el a-Dios no es una finalidad. Quizá esta irreductibilidad del a-Dios o del temor de Dios a lo escatológico, que interrumpe en lo humano la conciencia que conducía al ser a su perseverancia ontológica o a la muerte, que confunde con el último pensamiento, es lo que significa la palabra «gloria», más allá del ser. La alternativa del ser y la nada no es la última. El a-Dios no es un proceso del ser: en la llamada, me remito al otro hombre para descubrir el significado de tal llamada, al prójimo por quien temo.

Tras la afirmación del ser que persiste analíticamente —o animalmente— en su ser y en el que el vigor ideal de su identidad se identifica, se afirma y se reafirma en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia vital, consciente y racional, está la maravilla del yo reivindicado por Dios en el rostro del prójimo —la maravilla del yo liberado de sí mismo y temeroso de Dios—, que es al mismo tiempo como la suspensión del retorno irreversible y eterno de lo idéntico a sí mismo y de lo inamovible de su privilegio lógico y ontológico. Suspensión de su prioridad ideal, negadora de toda alteridad y que excluye al tercero. Suspensión de la guerra y de la política que se hacen pasar por la relación del Mismo con el Otro. Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible, se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia antes que cometerla y la justificación del ser antes que su certeza. Probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia.

DEL UNO AL OTRO
TRASCENDENCIA Y TIEMPO

1. EL UNO Y LA INTELIGIBILIDAD

De las cuatro metáforas que, en la quinta Enéada (V, 1, 6), presentan el «movimiento de lo Inmóvil» —o la emanación del ser a partir del Uno— merced al cual se producen, según Plotino, los diversos grados de lo múltiple, la figura de la luz irradiada por el sol se impone a la del calor emanado del fuego, a la del frío irradiado por la nieve y a la de los perfumes que se desprenden del objeto oloroso. La multiplicidad primera es la luz de lo teórico, de la visión, la dualidad del ver y de lo visto, del pensamiento y de lo pensado. La primera exterioridad —la exterioridad respecto del Uno— es la inteligencia del Uno que, en cuanto conocer, no es múltiple solamente por la distancia que le separa del Uno; al estar distanciada del Uno, en lugar de relacionarse *en acto* con él se relaciona con una multiplicidad: la multiplicidad de ideas (platónicas) —la multiplicidad que dispersa la esencia del ser—. «Piensa rectamente este principio pero, al querer aprehenderlo en su simplicidad, se desvía de él para recibir en sí otras cosas que se multiplican... Estaba en posesión de un vago esbozo del objeto de su visión sin haberlo acogido en sí mismo, pero este objeto se ha transformado de uno en múltiple; así es como le conoce para verle y como se convierte en visión actual» (V, 3, 11). Carece de la unidad del Uno o la pierde al alcanzar las ideas en acto. En efecto, la unidad del Uno excluye toda multiplicidad, ya sea la que se insinúa en la distinción entre pensante y pensado, o incluso la que lo hace en la identidad de lo idéntico concebida a modo de conciencia de sí, en la cual, andando el tiempo, la historia de la filosofía pretenderá recobrarla algún día.

Pero la inteligencia, que es inteligencia de las ideas múltiples a las que accede en acto, no está absolutamente separada del Uno por esta multiplicidad en cuanto tal: esta multiplicidad sigue siendo nostalgia del Uno, añoranza. Lo que podríamos llamar movimiento del conocimiento —el ver o, quizá, en términos actuales, la intencionalidad noético-noemática del saber—, satisfecho aunque disperso, es, precisamente en cuanto dispersión, estado de privación en comparación con la unidad del Uno; pero, no obstante, es como si el Uno fuese sentido por esa misma privación; como si el conocimiento, que es aún aspiración debido a la dispersión misma de su ver, fuese más allá de aquello que ve y tematiza y, de ese modo, fuese una trascendencia gracias a la deficiencia propia de su racionalidad plural; como si su acceso disperso a la esencia múltiple fuese piedad —Plotino habla de *ruego* (V, 1, 6)— respecto del Uno inaccesible. Ambigüedad o riesgo aceptado como distanciamiento del Uno por el conocimiento de esa inteligencia cuya multiplicidad puede mantenerse lejos de la «patria» y, de ese modo, unirse a ella en forma de privación o «vacío». Tal y como sucede en el grado siguiente de la hipóstasis, cuando el alma, separada de la inteligencia y dispersa entre las cosas de este mundo, es capaz de recogerse y se apresta a «escuchar las voces de lo Alto». Este «recogerse», este «convertirse a sí misma», este saber de la conciencia de sí, es ya un aspirar-a-algo-más-elevado-que-sí-mismo, a la inteligencia y, por ello, al Uno.

De ahí la necesidad de una filosofía para perpetuar la nostalgia y el «amor» al Uno, localizados en esa «insatisfacción» de la inteligencia que es su no-indiferencia respecto del Uno del que está separada y del que aún difiere. Tal es el clasicismo del pensamiento griego que, a través del neoplatonismo, se transmitirá a la filosofía occidental impidiéndola, hasta Hegel, ignorar la in-satisfacción que se aloja en su aspiración. Se trata ya de una «infelicidad» de la conciencia. Todo «complacerse» en la insatisfacción, e incluso en el amor en cuanto aspiración, bajo el pretexto de que aportan «el molde» vacío de aquello de lo que carecen, toda renuncia a la sabiduría en favor del simple amor a la sabiduría o filosofía será calificada como romanticismo en su acepción peyorativa. La filosofía: ¡siempre insatisfecha por no ser más que filosofía! El retorno al Uno desde el que fuimos irradiados sin disminución —la coincidencia con la fuente del «más allá del ser»— sería la gran tarea tras la separación, la tarea de la filosofía surgida de ella. La aspiración *al retorno* es el impulso mismo del Espíritu; pero la unidad consumada del Uno vale más que el Espíritu y que la filosofía. Lo mejor es esta indivisibilidad del Uno,

pura identidad en donde toda multiplicidad y todo número quedan abolidos en los raros «instantes», testimoniados por Plotino, en los que incluso la distinción del conocer —aunque se trate de la distinción entre el conocer y lo conocido en la conciencia de sí— desaparece sin dejar huellas. El Uno al que piadosamente aspira la inteligencia más allá de las ideas que alcanza y aprende en su multiplicidad, y en el que, por tanto, ella misma se realiza, se cumple, es en acto, se satisface —el Uno situado más allá del noema igualado por la noesis de la inteligencia—, sería, según el esquema neoplatónico, preferible a esa aspiración y a esa aproximación de la que el Uno está aún ausente. Habría amor en la mirada del *conocer*, pero, debido a la ausencia que significa aún la dispersión de lo conocido, este amor sólo vale por la finalidad que busca y en la que queda absorbida la búsqueda, por el Uno en el que el amante coincide con el amado, por el término del éxtasis en el que el movimiento mismo del éxtasis queda abolido y olvidado. La unidad consumada del Uno, «saciedad de Cronos» (V. 1, 4), es preferible al amor que, como en el *Banquete* de Platón, de acuerdo con las enseñanzas de Diotima, se queda en semidiós.

2. LA INTELIGIBILIDAD DEL RETORNO Y EL TIEMPO COMO PRIVACIÓN

El neoplatonismo que exalta esta unidad consumada más allá del ser y del saber, *preferible* al ser y al saber, ofreció al monoteísmo que conquistaba Europa en los primeros siglos de nuestra era un itinerario con estaciones susceptibles de corresponder a los gustos místicos y a las necesidades de salvación. La piedad se concibió modelada por la actividad de la inteligencia, por su «visión en acto» de una multiplicidad de ideas: fracaso y, al mismo tiempo y en el fracaso en cuanto tal, éxito relativo; éxito, precisamente, en cuanto *relación* y, por ello, únicamente piedad: metáfora religiosa de una especie formal cuyo género lógico seguía siendo *la relación*, entendida ésta a partir de la unidad del Uno en la que se consume y se consuma, pero de la cual ella misma manifiesta la privación. Podemos, sin duda, preguntarnos con cierta razón *si la devoción que animaba esta religión originariamente inseparable del amor al prójimo y del cuidado de la justicia no debía encontrar en esa ética incluso el lugar de su nacimiento semántico y el sentido de su no indiferencia a la diferencia infinita del uno, en lugar de ir a buscarla en la no-satisfacción del conocer. ¿Tal es la distinción radical que se impone entre*

religión y relación! Pero la religión, al interpretarse a partir del neoplatonismo, entendió su piedad como nostalgia, como aventura de un retorno y de una coincidencia con el origen de la cual la inteligencia era la penúltima etapa. De hecho, recogía el racionalismo griego y se hallaba obligada de ese modo a responder a las exigencias de los modelos de *sentido* en los que éste se exponía, que eran los de lo teórico, los del conocer, la nostalgia de la unidad del Uno. El helenismo se transmitió así a la historia de la filosofía europea, que terminó por separarse de la religión para bastarse a sí misma como pensamiento autónomo.

¿Qué sentido puede tener esta separación —que, no obstante, ha permanecido fiel a la inteligibilidad del *retorno al Uno*— si no es su participación del modelo de la unidad del Uno incluso mediante la renuncia a la *trascendencia* del Uno y, por tanto, el colocar en primer plano el pensamiento del conocimiento de la Inteligencia? El acontecimiento teórico del conocimiento, en el que el acto de conocer se desvanece ante la verdad hallada —en el que la verdad se *re-encuentra*, desde que Sócrates nos ha enseñado que aprender no es más que *retornar* a un saber olvidado—, tal acontecimiento teórico, ¿no sigue siendo el analogon o el icono —el arquetipo inconfeso— del retorno al Uno, del cumplimiento de un éxtasis que se desvanece en la trascendencia alcanzada o recuperada? Conocimiento como retorno a la presencia, es decir, al ser, en el resplandor de la evidencia; como retorno a una multiplicidad de ideas, sin duda, pero también, siempre, a la reunión de estas ideas, a su síntesis, a la unidad de su apercepción, a su com-prensión; y, en tal copresencia comprendida, retorno al lugar mismo del sentido, a la significación de lo sensato en lo cual la dispersión personal se experimenta como una privación de la inteligibilidad o como su imagen degradada. De ahí, pues, el carácter secundario y de pura apariencia atribuido al tiempo conforme al esquema neoplatónico, en el que el tiempo sólo es una mera forma de hablar (V, 1, 6) y de exponer la «realidad eterna» en cuanto comporta «causalidad y orden», tiempo como mera privación de lo eterno; o como su imitación: «*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*». Plenitud de la herencia griega transmitida y que se impone a una filosofía que se separa de la religión. Pero, ¿por qué lo teórico como arquetipo inconfeso del Uno?, acabamos de preguntarnos tímidamente en una frase accidental a propósito del acontecimiento del conocer sintetizador y comprensivo. A esta frase accidental le confiere cierto crédito la evolución misma del pensamiento occidental, que se ha liberado de la trascendencia del Uno y se ha redescubierto como absoluto en la satis-facción del saber.

En el conocimiento en cuanto relación con la presencia, es decir, con el ser, en la ontología que se convierte en el lugar original o el punto de partida del sentido, se encuentran las estructuras vastísimas y casi formales del esquema neoplatónico del retorno a la unión, un esquema conservado por toda la filosofía moderna a partir de Descartes¹ —a pesar de todas sus variaciones— y cuyos contornos se distinguen aún con claridad en el otro extremo de su historia, en la temática hegeliana y husserliana a la que visiblemente conduce. Estas estructuras señalan, en efecto, el retorno a sí del pensamiento absoluto, la identidad de lo idéntico y lo no idéntico en la conciencia de sí que se reconoce, en Hegel, como pensamiento infinito, «sin otro». Y, en otra clave, gobiernan también la reducción fenomenológica de Husserl, en la que la identidad de la conciencia pura contiene en sí misma, a modo de «yo pienso» entendido como intencionalidad —*ego cogito cogitatum*—, toda trascendencia, toda alteridad: «toda exterioridad» queda reducida o reconducida a la inmanencia de una subjetividad que se exterioriza a sí misma y en sí misma.² La primera persona del presente, en el *Cogito* merced al cual Hegel o Husserl se reconocen en el terreno de la filosofía moderna, garantiza al saber su unificación congénita y su autosuficiencia, que prefiguran la unidad sistemática de la conciencia y la integración de todo lo que sea *otro* en el sistema y en el presente o en la sincronía —en lo intemporal— del sistema. En esta temática filosófica, el tiempo se encuentra subordinado a la eternidad, a un presente que no pasa, que no es superado por las leyes universales y eidéticas que rigen la dispersión de lo empírico en la idealidad intemporal, que subsiste inmóvil bajo la temporalidad inmediata de la paciencia humana, que perdura en la sustitución del rigor dialéctico por la duración «incomprimible» o inabarcable de la que no podemos liberarnos. O bien el tiempo se encuentra subordinado a la eternidad en otro sentido, en otro proyecto, cuando la «descripción fenomenológica» se

¹ El *cogito* de Descartes, inicialmente «acontecimiento» teórico de la duda, abarca todas las modalidades del pensamiento. Se recordará el texto de la segunda de las *Meditaciones Metafísicas* en el que se amplía el *cogito*: «¿Qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, que concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y que también imagina y siente... Podemos suponer que *sentir* significa aquí *sensación* y *sentimiento*. De acuerdo con nuestro modo actual de hablar, la significación coincide con el saber. Toda vivencia humana se considera experiencia, es decir, enseñanza o lección recibida. La relación con otro sería experiencia social. Los teólogos que desconfían de la deducción silogística y que no se atreven a citar la Escritura verifican esa hipótesis: Dios en la *experiencia* religiosa.

² Cf. especialmente Husserl, *Krisis des europäischen Wissenschaften*, p. 116: «... Innenbetrachtung der sich selbst in Aussen äusserenden Subjektivität» [trad. cast. J. Muñoz y S. Mas, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, *N. del T.*].

aventura detrás de o bajo la abstracción, la idealidad o lo formal del tiempo especulativo. El análisis husserliano de la temporalidad, ¿no vuelve a enunciar el tiempo en términos de presencia y de simultaneidad, de presentes retenidos o anticipados? ¡Saber del tiempo! Como si el tiempo se agotase en su forma de ser conocido o de conformarse a las exigencias de su manifestación. Es este un análisis en el que el sentido de lo significativo se confunde con su adecuación al presente y a la representación, con la simultaneidad de un conjunto que se introduce y se despliega en un tema; o, aún más radicalmente, con su aptitud para la *presencia*, es decir, para el ser (entendido como verbo); como si, en la noción de presencia —o en la noción de ser expresada por la presencia— se confundiese un modo privilegiado del tiempo con el nacimiento mismo del saber en la representación, la tematización o la intencionalidad. Como si el saber, concreción de la presencia, constituyese el psiquismo de todo pensamiento. La manifestación coincidiría con la significación del sentido y apelaría a su comprensión. La representación (*Ver-gegenwärtigung*) —remiscencia e imaginación— arrancaría al pasado y al futuro —simples modos del des-prendimiento, de la inaccesibilidad a la mano y, por ello, de lo incomprensible— la presencia ya o aún inaprensible de lo caduco o del porvenir. La representación sería su aprehensión primera a la que incluso el intelecto remite la comprensión que funda. Reduciría estos «presentes» del pasado y del futuro, en principio inaprensibles, a la simultaneidad del tema. Como si el tiempo, en su diacronía, se convirtiese en una eternidad fallida, en la «imagen móvil de la eternidad inmóvil» o del Uno consumado. Henri Bergson, quien por vez primera en la historia de las ideas intentó pensar el tiempo fuera de este fracaso de la eternidad, define, en efecto, el destino de esta noción en filosofía como el de un devenir que se confunde con una privación de la eternidad.

3. EL PENSAMIENTO COMO INTENCIONALIDAD

La racionalidad de conocer correspondería a lo absoluto del Uno: el conocimiento que reúne en este mundo —en la inmanencia de la manifestación evidente— lo conocido del ser o que reúne, en la reflexión, la concreción trascendental de sí mismo, resulta colmado o se realiza: *wird erfüllt*. La igualdad del Uno consigo mismo —una igualdad supuestamente prototípica— se convierte por ello, con el saber, en adecuación y, por tanto, en satisfacción; y, en cuanto satisfacción, en cuanto significación misma de lo sensato, es el secreto de una

civilización. El conocimiento como búsqueda es aún privación, pero no es ya impotencia o piadosa nostalgia de la trascendencia del Uno inalcanzable o alcanzado solamente a título excepcional. La presencia del ser en la verdad es aprehendida como apropiación, y conocer es una actividad teleológica. Lo que queda «en potencia» en el pensamiento es también un poder. Según la *Krisis* husserliana, la conciencia está animada por una teleología. La conciencia se dirige a un fin, a un término, a un dato, a un mundo. El conocimiento es intencionalidad: acto y voluntad. Un *auf-etwas-hinauswollen*, un «yo quiero» y un «yo puedo» sugeridos por el propio vocablo «intención». Un «yo quiero» y un «yo me presento» que al menos Husserl concibe en la intencionalidad. Un pensamiento que se agota en representar o en dominar la presencia. El ser en su presencia se ofrece a la mano, es donación. Las más abstractas lecciones de la ciencia comienzan en el mundo que habitamos, entre las cosas que se encuentran al alcance de la mano. Tales son las cosas dadas en un mundo dado que Husserl llama «mundo de la vida». La intencionalidad de la conciencia es aprehendida concretamente, percepción y concepto, práctica encarnada en todo conocimiento, promesa precoz de sus prolongaciones técnicas y de su consumo. El ser correlativo al conocimiento, que de este modo adquiere ya sentido a partir de una ontología que podríamos llamar idealista, es dato y donación, es algo que hemos de *a-prender*. El sentido de la satisfacción no se reduce a la simple adecuación abstracta de un percepto a la medida de la percepción. La concreción de la satisfacción es el goce. Una «vivencia» que no es simplemente «contenido de conciencia» sino *significante*: en ella se identifica la identidad del «yo soy», del *cogito* autocomplaciente y, por ello, perseverante en su ser. Identificación de la ipseidad libre del hombre occidental al límite de su poder.

Esta libertad sólo puede estar limitada por obstáculos: las fuerzas naturales y sociales y la muerte. Obstáculos de la Naturaleza y de la Sociedad de los que progresivamente puede el Saber dar razón. El obstáculo de la muerte, inasumible, in-comprensible, acredita la idea de una «libertad finita». Pero la libertad se mide siempre por el poder. Prodigio del hombre occidental en su modernidad, que le es probablemente esencial: ideal del hombre satisfecho a quien le está permitido todo lo posible.

Las preguntas que deseamos plantear pueden, en tal caso, formularse desde este momento: El pensar del pensamiento, ¿no es más que la apropiación de toda alteridad, que se desvanece en la unidad del resultado o en la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, englo-

bando el absoluto alcanzado o extinguiéndose en él, según los dos extremos del idealismo y del realismo filosóficos? ¿Significa el pensamiento del absoluto simplemente necesidad, carencia y nostalgia, o satisfacción, cumplimiento y goce? ¿Significa la diacronía del tiempo solamente defecto de presencia y nostalgia? ¿No puede el pensamiento aproximarse a lo absoluto de un modo distinto al conocimiento y disfrutar de una aproximación *preferible* al retorno al Uno y a la coincidencia con la unidad? Lo que intentamos poner en cuestión es la concepción dominante de la filosofía tradicional según la cual el pensamiento es fundamentalmente saber,³ es decir, intencionalidad —voluntad y representación—. Nuestro análisis tomará como punto de partida una reflexión sobre el acto intencional.

4. LA INTENCIONALIDAD Y LA MALA CONCIENCIA ⁴

Partimos de la intencionalidad tal y como se expone en la fenomenología husserliana. En ella se formula de la forma más directa la equivalencia del pensamiento con el saber en su relación con el ser. Cuando introduce la idea de una intencionalidad original, no teórica, de la vida afectiva y activa del alma, Husserl sigue manteniendo en su base la representación —el acto objetivamente—, adoptando en este punto la tesis de Brentano, a pesar de todas las preocupaciones de las que rodea su nueva formulación de esta tesis. Ahora bien, el saber es, por sí mismo, relación con algo *diferente* de la conciencia, una especie de mirada o de voluntad de ese otro que es su objeto. Interrogando a la intencionalidad de la conciencia, Husserl quiere saber «*worauf sie eigentlich hinauswill*». Esta voluntad, sugerida ya por la palabra «intención», justifica el calificativo de *actos* que se da a las unidades de la conciencia. En la intuición de la verdad, el saber se describe como cumplimiento, como satisfacción de una aspiración al objeto. Dominio sobre el ser que equivale a su constitución: la reducción trascendental, al suspender toda independencia del *ser* que no

³ Llevar a cabo la puesta en cuestión del saber en un pensamiento filosófico que, de nuevo, es saber, no significa que este cuestionamiento sea refutable por ello. El cuestionamiento del saber como origen del sentido no es la tentativa absurda de mostrar su falsedad, ni siquiera de ignorar su papel en el pensamiento. El Saber revela el sentido y permite decirlo. Pero no es, sin embargo, el lugar de la articulación última de lo sensato. No deja huellas en el sentido que revela. Las formas necesarias para la revelación no transforman lo revelado.

⁴ Recogemos aquí, más extensamente, las ideas acerca de la mala conciencia desarrolladas en el contexto del anterior ensayo (cf. p. 103).

sea la de la propia conciencia, recupera este ser suspendido como noema y conduce —o así debería hacerlo— 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 y del universo» y capaz de esclarecer todos los rincones sombríos en los que este señorío del yo pudiera ser puesto en entredicho. Cuando el yo constituyente se tropieza con una esfera en la que se encuentra carnalmente implicado en lo que, por otra parte, habría constituido, está en el mundo como en su piel, de acuerdo con la intimidad de una encarnación que no tiene ya la exterioridad del mundo objetivo.

Pero una conciencia reducida —que, en la reflexión sobre sí misma, recupera y domina sus propios actos de percepción y de ciencia como objetos del mundo, que se afirma de ese modo como conciencia de sí y saber absoluto— permanece, como por añadidura, como una conciencia no intencional de sí misma, sin ninguna mirada voluntaria; una conciencia no intencional que se ejerce a sus espaldas como saber del yo activo que se representa el mundo y los objetos. Acompaña a todos los procesos intencionales de la conciencia del yo que «actúa» y «quiere» mediante esta conciencia y que tiene intenciones. Conciencia de la conciencia, «indirecta» e implícita, sin una iniciativa que procediese de un yo, sin perspectiva. Conciencia pasiva como el tiempo que pasa y me envejece, carente de todo «yo». Conciencia inmediata de sí, no intencional, que ha de distinguirse de la reflexión, de la percepción interior en la cual, sin duda, lo no intencional sería susceptible de ofrecerse como objeto interior, una conciencia que la reflexión estaría tentada de sustituir, para explicar sus mensajes latentes.

La conciencia intencional de la reflexión que toma por objeto al yo trascendental, a sus estados y actos mentales, puede también tematizar y aprehender o explicitar todos sus modos de *vivencia* no intencional llamados implícitos. A ello le invita la filosofía en su proyecto fundamental, que consiste en esclarecer la inevitable ingenuidad trascendental de una conciencia olvidadiza de sus horizontes, de lo implícito y del tiempo mismo que ella dura.

Nos vemos así arrastrados —sin duda demasiado pronto— a considerar en filosofía toda conciencia inmediata únicamente como saber no explícito o como representación aún confusa que ha de ser plenamente iluminada. Contexto oscuro del mundo tematizado que la reflexión, la conciencia intencional, convertirá en datos claros y distintos como los que presentan el mundo percibido en cuanto tal o la conciencia absoluta reducida.

No obstante, nada impide preguntarse si, bajo la mirada de la conciencia refleja, que se toma por conciencia de sí, lo no intencional vivenciado como contrapunto de lo intencional conserva y entrega su verdadero sentido. La crítica tradicional que se dirige a la introspección siempre ha tenido la sospecha de que la conciencia llamada espontánea sufre una modificación bajo el ojo escrutador, tematizante, objetivante e indiscreto de la reflexión, una especie de violación y una ocultación de cierto secreto. Se trata de una crítica siempre refutada y que resurge una y otra vez.

Preguntamos: ¿qué sucede, pues, en esta conciencia no reflexiva que simplemente se concibe como pre-reflexiva y que, en cuanto implícita, acompaña a la conciencia intencional que contempla intencionalmente en la reflexión el sí mismo pensante, como si el yo pensante apareciese en el mundo y perteneciese a él? ¿Qué puede significar —en cierto modo de forma positiva— esta presunta confusión, esta implicación? No basta con remitir a la noción formal de lo potencial. ¿No es preciso distinguir entre, por una parte, la envoltura de lo particular en el concepto, el sobreentendimiento de lo presupuesto por una noción, la potencialidad de lo posible en un horizonte, y, por otra, la intimidad de lo no intencional de la llamada conciencia pre-reflexiva, que es la duración misma?

El «saber» de la conciencia pre-reflexiva de sí, ¿es saber propiamente hablando? Conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención, no es acto sino pasividad pura. No solamente por su *ser-sin-haber-elegido-ser* o por 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 desvanecimiento o una disimulación de la presencia. Pura duración del tiempo que el análisis fenomenológico describe sin duda, en la reflexión, como estructurada intencionalmente según un juego de re-tenciones y de pro-tenciones que, en la duración misma del tiempo, permanecen al menos explícitas; duración que se sustrae a toda voluntad del yo, absolutamente ajena a la actividad del yo y que —como envejecimiento— es probablemente la efectuación misma de la síntesis *pasiva* a partir de la pasividad del *lapso* cuya irreversibilidad no puede eliminar ningún acto de memoria que restituya el pasado. La temporalidad del tiempo que escapa *a limine*, por su lapso, a toda actividad de representación. ¿No es cierto que, aquí, la implicación de lo implícito tiene *otro* sentido que el de un saber simplemente oculto, no es algo más que una forma de representarse la presencia o la no presencia del porvenir y del pasado? Duración como

pura duración, como no intervención, como ser-sin-insistencia, como estar-de-puntillas, como ser sin atreverse a ser: instancia del instante sin la insistencia del yo y, en sí misma, lapso que «pasa desapercibido». Mala conciencia es esta implicación de lo no intencional: sin intenciones, sin objetivos, sin la máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo en su autoposición y en su certeza. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia que teme a la presencia, que teme a la insistencia del yo idéntico, desnuda de todo atributo. En su no intencionalidad, antes 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 propia presencia. Es la reserva propia del que carece de títulos y justificaciones, del «extranjero en la tierra», del que habla el Salmista, del apátrida o del que carece de domicilio, del que no se atreve a entrar. Tal es probablemente, en su origen, la interioridad de lo mental, esa falta de audacia a la hora de afirmarse en el ser y en la propia piel. No el estar-en-el-mundo, sino el estar-en-cuestión. Referido a él y en su memoria, el yo que se pone y se afirma —o se confirma— en el ser, permanece lo bastante ambiguo —o lo bastante enigmático— como para reconocerse, según la expresión de Pascal, como aborrecible en la manifestación misma de su identidad enfática de ipseidad, en el «decir yo». La soberbia prioridad del A es A, principio de inteligibilidad y de significación, esa soberanía, esa libertad del yo humano es también, podríamos decir, el advenimiento de la humildad. Cuestionamiento de la afirmación y del reafirmarse del ser que se encuentra en la célebre —y tan fácilmente retórica— búsqueda del «sentido de la vida», como si el yo absoluto que ha adquirido ya sentido a partir de las fuerzas vitales psíquicas o sociales o a partir de su soberanía trascendental, se remontase hasta su mala conciencia.

La conciencia pre-reflexiva, no intencional, no puede alcanzar una toma de conciencia de esta pasividad como si, en ella, se distinguiese ya la reflexión de un sujeto en «nominativo declinable», seguro de su derecho inequívoco a ser y capaz de «dominar» la timidez de lo no intencional, como una infancia del espíritu que habría que superar, como un acceso de debilidad en un psiquismo impasible. Lo no intencional es pasividad por principio, el acusativo es inequívocamente su «primer caso» (a decir verdad, esta pasividad, que no es correlato de ninguna actividad, no describe tanto la «mala conciencia» de lo no intencional como su incapacidad de ser descrita por ella). Se trata de

una mala conciencia que no es la finitud de la existencia expresada por la angustia. Mi muerte, siempre prematura, supone quizá el fracaso del ser que, en cuanto ser, persevera en el ser, pero, en la angustia, este escándalo no desgarrar la buena conciencia de ser ni la moral fundada en el derecho inalienable del *conatus*, que es también el derecho y la buena conciencia de la libertad. En la pasividad de lo intencional —en el modo mismo de su «espontaneidad» y antes de toda formulación de ideas metafísicas a este respecto—, al contrario, se *pone en cuestión* la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional, saber y aprehensión de la manu-tención. Tal es, en este cuestionamiento, el ser como mala conciencia; estar-en-cuestión, pero también estar cuestionado, ser preguntado, tener que responder: nacimiento del lenguaje a partir de la responsabilidad; tener que hablar, tener que decir *yo*, ser en primera persona. Ser precisamente yo; pero, por ello, en la afirmación de su ser de yo, tener que responder de su derecho a ser. Hay que pensar hasta ese extremo la afirmación de Pascal «el Yo es aborrecible».

5. EL ROSTRO Y LA MUERTE DEL OTRO

Tener que responder del derecho a ser, no por referencia a la abstracción de una ley anónima, ante alguna entidad jurídica, sino en el temor por los demás. Mi estar-en-el-mundo o mi «lugar bajo el sol», mi domicilio, ¿no son usurpación de lugares que pertenecen a otros oprimidos o desposeídos por mí, expulsados a un tercer mundo? Un rechazo, una exclusión, un exilio, una desposesión, un asesinato. «Mi lugar bajo el sol» —decía Pascal—, «comienzo e imagen de la usurpación de la tierra toda». Temor por todo aquello que mi existir —a pesar de su inocencia intencional y consciente— puede comportar de violencia y de asesinato. Un temor anterior a mi «conciencia de sí», no importa cuánta buena conciencia me reporte mi pura perseverancia en el ser. Temor a ocupar, en el *Da* de mi *Dasein*, el lugar de otro; incapacidad de tener un lugar, utopía profunda. Un temor que me llega desde el rostro del otro.

En mis ensayos filosóficos, he hablado mucho del rostro del otro hombre como lugar original del sentido. Me permitiré aquí retomar brevemente la descripción —tal y como hoy la entiendo— de la irrupción del rostro en el orden fenoménico del aparecer.

La proximidad de otro es significación del rostro. Una significación que rebasa de entrada las formas plásticas que sin cesar la recubren como una máscara de su presencia en la percepción. El rostro traspasa incensantemente esas formas. Antes de toda expresión particular —y bajo toda expresión particular que, ubicada y disimulada en cuanto tal, la recubre y protege—, desnudez y desembozo de la expresión en cuanto tal, es decir, la extrema exposición, lo indefenso, la vulnerabilidad misma. Exposición extrema —anterior a toda mirada humana—, como un disparo «a quemarropa». Extradición del acosado y acorralado, acorralado antes de toda batida y de todo ojeo. Rostro en su literalidad de hacer-frente-a..., literalidad de la exposición a la muerte invisible y a un misterioso abandono. Mortalidad —más allá de la visibilidad de lo desvelado—, y, ante todo, saber de la muerte. Expresión que tienta y conduce a la violencia del primer crimen: su dirección asesina se ajusta ya singularmente en su mirada a la exposición o a la expresión del rostro. El primer asesino ignoraba quizá el resultado del golpe que asestaba, pero su mirada de violencia le ayudó a encontrar la línea recta merced a la cual la muerte afecta inapelablemente al rostro del prójimo, trazada como la trayectoria del golpe asestado y de la flecha mortal.

Pero este en-frentar del rostro en su expresión —en su mortalidad— me señala, me llama, me reclama: como si la muerte invisible afrontada por el rostro del otro —pura alteridad, separada en cualquier caso de todo conjunto— fuera «asunto mío». Como si, ignorada por el otro a quien concierne en la desnudez de su rostro, la muerte «tuviese que ver conmigo» antes de su confrontación conmigo, antes de ser la muerte que me hace perder a mí mismo el rostro. La muerte de otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; y como si, incluso antes de ser invocado en cuanto tal, tuviese que responder de esa muerte de otro, como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad mortal. Y ahí, precisamente en esa apelación a mi responsabilidad respecto del rostro que me señala, que me llama, que me reclama, en ese cuestionamiento, el otro es mi prójimo.

Esta forma de reclamarme, de acusarme y de apelar a mí, a mi responsabilidad de la muerte de otro, es una significación de tal modo irreductible que el sentido de la muerte ha de entenderse a partir de ella, más allá de la dialéctica abstracta del ser y su negación, en la que la muerte se dice a partir de la violencia que acompaña a la negación y a la aniquilación. La muerte tiene sentido en la con-

creción de lo que para mí es el abandono imposible del otro a su soledad, en la prohibición de este abandono que se dirige a mí. Su sentido comienza en lo interhumano. La muerte cobra sentido ante todo en la proximidad misma de otro hombre o en la socialidad, del mismo modo que el mandamiento merced al cual Dios adviene a mí como idea adquiere sentido para mí a partir del rostro del otro.

El temor por lo demás, el temor por la muerte de otro hombre es mi temor, pero nada tiene que ver con un asustarse. Por ello, rebasa el admirable análisis fenomenológico de la afectividad propuesto en *Sein und Zeit*, el análisis de la *Befindlichkeit*: estructura refleja que se expresa en un verbo en forma pronominal, por lo que la emoción es siempre emoción *de* algo que conmueve, pero también emoción *para* sí mismo; en donde la emoción consiste en conmoverse, en asustarse *de* algo, pero también en regocijarse *para* sí, en entristecerse *para* sí, etc. Me inquieto y me preocupo por mi muerte. Doble intencionalidad del *de* y del *para* y, por ello, retorno a sí, retorno a la angustia para sí, a la angustia por su finitud: en el miedo al perro percibo la angustia por mi muerte. El temor por la muerte de otro hombre no se reduce a la angustia por mi muerte. Desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano y su buena conciencia de ser en vista de este ser mismo. En esta perturbación afectiva hay una alerta y una vigilancia ética. El ser-para-la-muerte de Heidegger señala sin duda, para el *ente*, el fin de su ser-en-vista-de-este-ser-mismo y el escándalo de tal fin, pero ese fin no despierta ningún escrúpulo de ser.

6. LA ÉTICA O EL SENTIDO DEL SER

Se cuestiona de este modo el carácter esencial de la naturalidad del ser-en-vista-de-este-ser-mismo, en relación con el cual todas las cosas —incluso el otro hombre— parecen adquirir sentido. Viraje a partir del rostro del otro que, en el seno mismo del fenómeno, a su propia luz, significa un exceso de significación que podría denominarse gloria. Me llama, me reclama, me señala. ¿No deberíamos llamar «palabra de Dios» a esta demanda o interpelación, a esta asignación de responsabilidad? ¿No acontece la idea de Dios precisamente en esta asignación más que en la tematización de un objeto pensable, incluso más que en una invitación cualquiera al diálogo? ¿No desgarrar esta asignación de responsabilidad las formas de la generalidad en las que mi saber, mi conocimiento de otro hombre me lo re-pre-

senta como semejante? ¿No me designa en el rostro del otro como responsable sin excusa posible y, al mismo tiempo, como el único elegido?

La orientación de la conciencia hacia el ser en su perseverancia ontológica o en su ser-para-la-muerte, donde la conciencia está segura de llegar al final, queda interrumpida ante el rostro de otro hombre. Tal es quizá ese más allá del ser y de la muerte que significa la palabra gloria, a la que acabo de recurrir al hablar del rostro.

¡Lo humano se oculta tras la perseverancia del ser! Tras la afirmación del ser que persiste analíticamente —o animalmente— en su ser y en la que el vigor ideal de la identidad se identifica, se afirma y reafirma en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia vital —consciente o inconsciente— y racional, se oculta el prodigio del yo reivindicado en el rostro del prójimo o el prodigio del yo liberado de sí mismo y que teme por otro; es, también, como la suspensión, como la *epoché* del retorno eterno e irreversible de lo idéntico a sí mismo y del carácter insuperable de su privilegio lógico y ontológico. Suspensión de su prioridad ideal, negadora de toda alteridad mediante el asesinato o mediante el pensamiento englobante y totalizante. Suspensión de la guerra y de la política que se hacen pasar por las relaciones entre el Mismo y el Otro. La deposición, por parte del yo, de su soberanía de yo, en la modalidad del yo aborrecible, significa la ética, pero también probablemente la espiritualidad misma del alma, y sin duda la cuestión del sentido del ser, es decir, su apelación a una justificación. Significa —a través de la ambigüedad de lo idéntico que se dice yo [*je*] en el apogeo de su identidad incondicional e incluso lógicamente indiscernible, autonomía por encima de todo criterio— que, precisamente en ese apogeo de identidad incondicional, puede también revelarse como yo aborrecible.

El yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse aún en su secreto semántico, apelando así a la ontología, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar de otro.

Esta mala conciencia me llega desde el rostro del otro que, en su mortalidad, me arranca de mi suelo sólido en el que, como simple individuo, me ubico y persevero ingenuamente —naturalmente— en mi posición. Una mala conciencia que me pone en cuestión. Una cuestión que no requiere una respuesta teórica a modo de información. Una cuestión que apela a una responsabilidad que no es un

remedio práctico para consolarnos del fracaso del saber, incapaz de igualar al ser. Una responsabilidad que no es la privación del saber de la comprensión y la aprehensión, sino la excelencia de la proximidad ética en la socialidad, 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 rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia antes que comerla y de anteponer la justificación del ser a su certidumbre.

7. ÉTICA Y TIEMPO

Hemos intentado hacer una fenomenología de la socialidad a partir del rostro del otro hombre que expresa, antes de toda mímica y en su literalidad de rostro, una exposición indefensa al misterioso abandono de la muerte, que escucha en él, antes de toda expresión verbal, desde el fondo de esta debilidad, una voz que ordena, una orden dirigida a mí para que no permanezca indiferente ante esa muerte, para que no deje al otro morir solo, es decir, para que responda de la vida de otro hombre y evite hacerme cómplice de su muerte. El hacer-frente del otro, en su literalidad, significaría tanto la indefensión como la oposición de la alteridad, una alteridad que trasciende la simple alteridad lógica, esa que identifica individuos y conceptos y los distingue unos de otros o que opone —recíprocamente— las nociones mediante la contradicción o la contrariedad. La alteridad del otro es la expresión extrema del «no cometerás homicidio» y, en mí, es el temor por todo aquello que en mí existir, a pesar de su inocencia intencional, corre el riesgo de cometer violencia y usurpación, de todo lo que se arriesga a ocupar, en el *Da* del *Dasein*, el lugar de otro y, de ese modo y en concreto, a exiliarle, a condenarle a la condición miserable de un «tercer» o un «cuarto» mundo, a asesinarle. De este modo, en ese temor por otro hombre, se presenta una responsabilidad ilimitada, de la que nunca nos libraremos, que no cesa ni siquiera en el momento último del prójimo, incluso aunque tal responsabilidad no consista sino en responder, arrojando impotentemente la muerte de otro, «aquí estoy».⁵ Una responsabilidad que sin duda contiene el secreto de la socialidad cuya total gra-

⁵ Este cuidado caritativo es también, probablemente, el origen de la medicina, requerida antes de todo saber por el rostro o por la mortalidad del otro hombre.

tuidad, incluso aunque fuese finalmente vana, se llama amor al prójimo, amor sin concupiscencia tan irrefragable como la muerte.

No hemos de confundir esta socialidad con una suerte de déficit o de privación de la unidad del Uno. Desde el fondo de la perseverancia natural en el ser de un ente cierto de su derecho a existir, desde el corazón de la identidad originaria del yo⁶ —y contra esa perseverancia, y contra esa identidad— se erige, despertada al enfrentarse al rostro del otro, una responsabilidad respecto de otro a la que estoy condenado *antes* de todo deseo, antes de serme presente a mí mismo o de retornar a mí mismo.

¿Qué significa *antes*? ¿Se trata de la anterioridad de un *a priori*? Si se tratase de eso, ¿no volvería a ser una idea previa que habría sido, en la «antigüedad profunda» de lo innato, presencia correlativa al *yo pienso*, y que —retenida, conservada o resucitada en la duración del tiempo, en la temporalidad concebida como encadenamiento de instantes— sería representada por la memoria? De ese modo se mantendría aún el privilegio del presente cuya expresión soberana es la teoría platónica de la reminiscencia, y se garantizaría una referencia del pensamiento a la percepción; de ese modo se afirmaría aún el privilegio de la eternidad como un presente-que-no-pasa, en la idealidad de la idea; una eternidad de la cual la duración o la diacronía del tiempo no serían más que disimulación, deformación o privación en la conciencia finita del hombre. Y también el privilegio del *yo pienso*, más «fuerte» que el tiempo y capaz de reunir la dispersión de las sombras temporales en la unidad de la apercepción trascendental, la más firme y formal de las formas, más fuerte que toda heterogeneidad de contenidos, para identificar lo diverso de la experiencia englobándolo y reapropiándose lo identificado en el saber del ser en el que penetra. Resonancias del antiguo Uno. El *yo [je]* o el *pienso* que identifica sería la razón y el logos de la racionalidad. La ontología debería entonces interpretarse, no solamente como un saber que duplica el ser, sino como el retorno último de la identidad del ser a sí misma, como retorno al Uno.

Pero se trata, en cambio, de un pasado irreductible al presente que parece cobrar sentido en la anterioridad ética de la responsabilidad-respecto-de-otro, sin referencia a mi identidad segura de su derecho. Heme aquí, en esta responsabilidad, arrojado en la que nunca

⁶ Identidad originaria, pues se identifica sin recurso a ningún signo particular distintivo. Tal signo no resolvería, en efecto, el problema de la identificación, puesto que exigiría a su vez ser reconocido como idéntico. El yo se reconoce incluso en ausencia de todo signo: es una identidad lógicamente indiscernible.

ha sido mi culpa, en lo que nunca he hecho, en aquello que no ha estado jamás en mi poder ni en mi libertad, en aquello de lo que no guardo recuerdo. Significado ético de un pasado que me concierne, que «tiene que ver conmigo», que es «asunto mío» más allá de toda reminiscencia, de toda retención, de toda representación, de toda referencia a un presente rememorado. Expresión ética de un pasado puro, irreducible a mi presente y, por ello, de un pasado originario. Significación originaria de un pasado inmemorial a partir de la responsabilidad respecto de otro hombre. Mi participación no intencional en la historia de la humanidad, en el pasado de los demás que tiene que ver conmigo.

La responsabilidad respecto de otro no se reduce a un pensamiento que se remontaría a una idea dada en otro tiempo a un «yo pienso» y que él mismo reencuentra. El *conatus essendi* natural de un Yo soberano se pone en cuestión ante el rostro del otro, en el desvelo ético en el que la soberanía del yo se reconoce como «abhorrecible» y su lugar bajo el sol «imagen y comienzo de la usurpación de la tierra toda». La responsabilidad respecto de otro, *manifestada* como una orden en el rostro del prójimo, no es en mí una simple modalidad de la «apercepción trascendental».⁷

Hemos dicho: «ante el rostro del otro». Pero, hablando propiamente, ¿es lícito utilizar aquí la preposición *ante*? Al hablar así, ¿no confundimos la significación del rostro con las formas plásticas de la representación que lo enmascaran, puesto que, en su desnudez formal —la desnudez de las formas—, el rostro expresa la mortalidad y significa una orden? ¿No queda de ese modo ignorado el incesante exceso de sentido que des-hace esas formas plásticas? Se trata de un exceso que no se representa —que no se presenta—, sino que se significa en imperativo con autoridad o gloria. Hemos de retornar —aunque no sea más que de forma muy rápida y general— al *cómo* de esa significación gloriosa del mandato, a la «imperatividad», si puede decirse así, de ese imperativo original.

⁷ La identidad del yo que justifica la presencia del pronombre «me» en una expresión como «Heme aquí arrojado hacia un pasado inmemorial» significa, en su «acusativo» de «me», una identidad que se debe a la fraternidad histórica instaurada por la responsabilidad respecto de otro hombre. En efecto, la idea de la humanidad y de su unidad no es puramente genérica como la *animalidad*. Supone de entrada la historia que se esboza a partir de la responsabilidad respecto de otro y que responde a un pasado inmemorial. Es una responsabilidad en la que se trama el «espíritu de un pueblo» y, por tanto, de la humanidad. ¿No expresa la historia —pasado no rememorado— la concreción originaria del pasado?

El rostro del otro me concierne sin que la responsabilidad-respecto-de-otro que ordena me permita remontarme hasta la presencia temática de un ente que sería la causa o la fuente de tal orden. No se trata aquí, en efecto, de recibir una orden percibiéndola primero y obedeciéndola después mediante una decisión o un acto de voluntad. La sujeción a la obediencia precede, en esa proximidad del rostro, a la comprensión de la orden. Es una obediencia que antecede al entendimiento de la orden, lo que da la medida y el testimonio de la extrema urgencia del mandato, por la que se aplazan *sine die* las exigencias deductivas que podría presentar un «yo pienso» que entrase en conocimiento de la orden. Y es una urgencia que convierte al imperativo —«dejando a un lado todas las cosas»— en categórico y en sumisión irreversible, es decir, que no se presta a la inversión de la pasividad en actividad, a la inversión que caracteriza la receptividad intelectual que se convierte siempre en espontaneidad de recepción.

Pero, hablar de «la sujeción a una obediencia que antecede a la escucha de la orden», ¿es únicamente una insensatez y un anacronismo absurdo? ¿No se trata más bien de la descripción de la modalidad paradójica de la inspiración, que rompe justamente con el intelectualismo del saber y que diseña, en la obediencia a un mandato absoluto, la diacronía misma del futuro? ¿No se trata de la forma singular en la que, de modo por completo irreversible, el futuro ordena el presente sin que esta forma de concernir, sin que esta «afección» mediante el mandato y esta pasividad o paciencia se reduzcan a una «simultaneidad» cualquiera, a una superposición, aunque fuese parcial o puntual, del «presente» y del futuro, sin que el futuro quede dominado por el por-venir o el aprehender de una anticipación —de una pro-tención—, sin que la representación del miedo o de la esperanza ofusque la dia-cronía del tiempo y el exceso y la autoridad del imperativo? La inspiración rompe precisamente con el intelectualismo del saber: como si la orden se formulase en la voz del mismo que la obedece. Tal sería, más allá de toda metáfora, la voz de la conciencia ética, que no es la simple condición innata de un instinto ni la intencionalidad en la que el *yo pienso* se reservaría la última palabra apropiándose de aquello que se le impone, convirtiendo impacientemente, mediante la «toma de conciencia», su pasividad en iniciativa que iguala a aquello que acoge y destruye toda autoridad. La conversión del *para-sí* en para-otro efectuada por la responsabilidad no podría ya tener lugar en un *para-sí* autónomo —aunque fuese a modo de un simple descubrimiento hecho por el «yo pienso» inflexi-

ble, pero que aún reflexionaría sobre sí mismo, que hallaría una modalidad secreta y hasta entonces insospechada de cierta «naturaleza profunda».

Heteronomía de la obediencia ética que, en forma de inspiración, no es ya el despliegue de un *vis a tergo*; adviene *de cara*: sometimiento a la orden significada en el rostro del otro hombre al que no nos dirigimos como a un tema. Obediencia a la orden absoluta —a la autoridad por excelencia—, obediencia originaria a la autoridad por excelencia, a la palabra de Dios, a condición de nombrar a Dios únicamente a partir de esta obediencia. ¡Un Dios des-conocido que no toma cuerpo ni se expone a las denegaciones del ateísmo!

Pero la significación o el contenido de la orden es inseparable de la obediencia que se somete a esa orden inspirada: lo ordenado es la responsabilidad respecto de otro hombre, la bondad que arranca al yo de su irresistible retorno a sí, de la perseverancia incondicional del ente en su ser. Se ha de subrayar la unidad que vincula esta ética de sumisión a un mandamiento que ordena responsabilidad respecto de los demás con la *diacronía* del futuro de esta sumisión irreversible que, al ser inspiración del *más allá*, no se convierte en saber acerca de aquel que se representa y se presenta a través de la obediencia. Este *más allá* significaría en la obediencia la «imperatividad» misma del mandato y su bondad. Concreción paradójica de la idea del infinito de la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes.

Inspiración ética y futuro —significación de la profecía—. Intentamos sugerir la diacronía del futuro a partir de la inspiración profética que no se reduce a la impaciencia de la anticipación en la idea husserliana de perspectiva, de intencionalidad y de pro-tención. Es la idea del Infinito que Descartes muestra en todo su carácter paradójico, pensamiento singular que piensa más de lo que puede contener, y cuya sabiduría concreta hemos intentado expresar como obediencia a la orden que, en el rostro del otro, me condena al otro hombre: tal es la «perspectiva de futuro», más allá del porvenir, tal es la verdadera «fenomenología». Un pensamiento que piensa más de lo que piensa, o un pensamiento que, al pensar, hace *algo más* que pensar, puesto que se descubre como responsabilidad respecto de otro cuya mortalidad —y, en consecuencia, cuya vida— tiene que ver conmigo. Un pensamiento constreñido al imperativo categórico, inspirado por un Dios desconocido,⁸ constreñido a cargar con responsabilidades inac-

⁸ El Dios des-conocido se sustrae al tema y a la pura inmediatez del tuteo, como si Él se elevase o se trascendiese hacia la tercera persona, hacia Él.

cesibles pero que, al mismo tiempo, consagra mi unicidad personal, mi primogenitura y mi elección. Des-interés de una responsabilidad respecto de otro y de su *pasado* —un pasado para mí inmemorial— a partir del *futuro* de la profecía: sin ellos, el Dios desconocido permanecería inaudible en su gloria, pues quiebran su teología negativa sin palabras; tal es la temporalidad en la que se despliega, a través de la ética, la intriga del ser y de la ontología.

DIACRONÍA Y REPRESENTACIÓN

LA ESFERA de la inteligibilidad —del sentido—, en la que se mantienen tanto la vida cotidiana como la tradición de nuestro pensamiento filosófico y científico, se caracteriza por la visión. La estructura del *ver* que toma por objeto y tema a lo visto —la llamada estructura intencional— se repite en todos los modos de la sensibilidad que accede a las cosas; se repite en el acceso *intelectual* a los estados de cosas o a las relaciones entre cosas y también aparentemente en el contacto de los seres humanos entre sí, seres que se hablan y de los que decimos que se ven. De este modo se anuncia la prioridad del *conocer* en el que se comprende todo lo que llamamos pensamiento, inteligencia o, más simplemente, psiquismo.

1. SABER Y PRESENCIA

Pensamiento, inteligencia, espíritu, psiquismo, todo ello sería *conciencia* o estaría en el umbral de la conciencia. Y la conciencia del hombre sería una modalidad perfecta de ello: conciencia de un yo *idéntico* en su *yo pienso* que contempla, engloba y se apercibe, bajo su mirada tematizante, de toda alteridad. Esta perspectiva del pensamiento se llama intencionalidad. Palabra notable que indica en principio la tematización del *ver* y, en cierto modo, el carácter contemplativo del psiquismo —su estar-a-distancia de lo contemplado— que se toma fácilmente por un modelo del des-interés; pero intencionalidad indica también la aspiración, la finalidad y el deseo, un momento de egoísmo o de egotismo y, en todo caso, de egología. Momento que anima sin duda todo lo que se llama «pulsiones», por poco que se distingan de un fenómeno puramente kinésico en el objeto del

físico. En este sentido, la conciencia —de la cual el inconsciente mismo no sería más que un modo deficiente— permanece en verdad como el rasgo dominante de nuestra interpretación del espíritu. Lo otro, «intencionalmente» contemplado, aprehendido y convocado por la apercepción del *yo pienso*, a través del *pensamiento* en cuanto pensamiento, a través del *noema*, viene a colmar, a llenar o a satisfacer la perspectiva —o el deseo, o la aspiración— del *yo pienso* o de su *noesis*. De ese modo, lo otro me es presente. Y este «estar presente» o esta *presencia* a mí del «yo pienso» equivale al *ser*.

Se trata de una presencia o ser que es también una modalidad temporal. Pero, concretamente, significa también una ex-posición de lo otro para mí y, por ello, justamente un *ofrecerse*, un *darse*, una *Gegebenheit*. Donación de la alteridad en la presencia, no solamente en el sentido metafórico del término, sino donación que cobra sentido en el horizonte concreto de un aprehender referido ya a un «tener entre manos». Manu-tención esencial, si puede decirse así, la presencia del presente como temporalidad es promesa de algo aprehensible, de un sólido. Y ello es seguramente el erigirse mismo de la *cosa* y del «algo», de la configuración del *ente* en el ser, en la presencia. Este esbozo prototípico del conocimiento de las cosas es el presupuesto de las abstracciones de los saberes idealizados del entendimiento, como lo muestra la fenomenología de la *Krisis* husserliana —y como ya lo habían hecho ante todo las *Investigaciones Lógicas*.

Las posibilidades técnicas del conocer y del ver no suponen, entonces, una ruptura radical con la pretendida pureza teórica y con la presunta serenidad contemplativa de la verdad y del tiempo de la pura presencia y de la pura representación. Estas posibilidades y tentativas técnicas son su horizonte. No se contradicen con el presunto desinterés de la teoría tanto como pretenden los críticos de la modernidad industrial denunciada como desviación y corrupción. El ver y conocer, por una parte, y el manipular, por otra, están anudados en la estructura de la intencionalidad, que sigue conteniendo la intriga del pensamiento que se reconoce en la conciencia: la manu-tención del presente subraya tanto su inmanencia como la excelencia misma de este pensamiento.

Pero, entonces, la inteligibilidad y la inteligencia, situadas en el pensamiento entendido como visión y como conocimiento, e interpretadas a partir de la intencionalidad, consiste en privilegiar, en la propia temporalidad del pensamiento, el presente respecto del pasado y del futuro. Comprender la alteración de la presencia en el pa-

sado y en el porvenir equivaldría a reducir y reconducir el pasado y el porvenir a la presencia, es decir, a su re-presentación. Y, de modo similar, se trataría de entender toda alteridad como unificada, acogida y sincronizada en su presencia en el interior del *yo pienso* que, de ese modo, la subsumiría en la identidad del *Yo* —entendiendo esta alteridad como asumida por el pensamiento de lo idéntico— como *suya* y, por ello mismo, reduciría su *otro* a lo *mismo*. Lo otro se convierte en propiedad del yo en el saber cierto del prodigio de la inmanencia. La intencionalidad de la perspectiva y la tematización del ser —es decir, de la presencia— es tanto retorno a sí como salida de sí.

En el pensamiento que se entiende como visión, conocimiento e intencionalidad, la inteligibilidad significa, pues, la reducción del Otro a lo Mismo, la sincronía como *ser* en su unificación egológica. En lo *conocido* se expresa la unidad de la apercepción trascendental del *cogito* o del *yo pienso* kantiano, la egología de la presencia que se afirma desde Descartes hasta Husserl; y hasta Heidegger, que, en el parágrafo 9 de *Sein und Zeit*, afirma que el «ser relativamente a» del *Dasein* es la fuente de la *Jemeinigkeit* y, en consecuencia, del *Yo*.

El «verse entre humanos» —lo que significa, evidentemente, el lenguaje—, ¿no remite también a un ver y, por tanto, a esa significación egológica de la intencionalidad, a esa egología de la síntesis, de la unificación de toda alteridad en la presencia y en la sincronía de la representación? Así es como frecuentemente se interpreta el lenguaje.

Está sin duda que el saber y el ver recurren, en el habla, a los signos, y se comunican a otro mediante signos verbales, cosa que desborda la pura unificación egológica de lo significado como presencia tematizada. Pero el problema es el motivo de esta comunicación. ¿Por qué dirigimos un discurso a otro? Porque tenemos algo que decir. Pero, ¿por qué ha de ser dicho eso que conocemos o representamos? Y, sin embargo, el recurso a los signos no supone necesariamente esta comunicación. Puede justificarse mediante la necesidad que tiene el yo —en su solitaria síntesis de apercepción— de darse a sí mismo signos antes de hablar a nadie: en su obra egológica de unificación de lo diverso como presencia o como representación, puede, trascendiendo la presencia inmediata, buscar la presencia de lo que ya ha pasado o de lo que aún no ha sucedido y, por tanto, recuperarlo, preverlo o apelar a ello mediante signos. También es posible escribir para sí mismo. El hecho de que no haya pensamiento sin lenguaje, sin recurso a los signos verbales, no sig-

nificaría entonces una ruptura definitiva con el orden egológico de la presencia. Significaría únicamente la necesidad de un discurso interior. El pensamiento finito se escinde para interrogarse y responderse, pero el ciclo se cierra. El pensamiento reflexiona sobre sí mismo interrumpiendo su continuidad de apercepción sintética, pero procede aún del mismo «yo pienso» al que vuelve. Puede incluso —en esa misma reunificación— pasar de un término a otro aparentemente excluyente del primero, siempre que sea un término que estuviera ya anunciado y recuperado por su propia exclusión. La dialéctica que escinde al yo termina en una síntesis y en un sistema en los que el desgarramiento es invisible. La dialéctica no es un diálogo con otro, se queda como mucho en «diálogo del alma consigo misma que procede mediante preguntas y respuestas»: tal era la definición platónica del pensamiento. De acuerdo con la interpretación tradicional del discurso, que se remonta hasta esa definición, el espíritu, al expresar su pensamiento, no deja por ello de ser uno y único, el mismo en la presencia, sincronía a pesar del vaivén en el que el yo puede oponerse a sí mismo.

Tales unidad y presencia se mantienen en la realidad empírica del habla interhumana. El hablar consistiría, para cada uno de los interlocutores, en entrar *en* el pensamiento de otro, en coincidir con él. Esta coincidencia es Razón e interioridad. Sujetos pensantes, múltiples puntos oscuros y empíricamente antagónicos sobre los que se hace la luz cuando se ven, hablan y coinciden. El intercambio de ideas se convertiría en presencia o representación en la unidad de una declaración o de un relato que nombra o expone el saber. Consistiría en una sola conciencia, en una *cogito* que retiene la Razón. Razón universal e interioridad egológica.

El lenguaje puede considerarse como discurso interior y ser siempre referido a la unificación de la alteridad en la unidad de la presencia por el *ego* del *yo pienso* intencional. Incluso aunque el otro penetre en este lenguaje —puesto que puede hacerlo—, su entrada no interrumpe la referencia a la obra egológica de la representación, ya que la presencia, más allá de la representación realizada en la memoria y la imaginación, está certificada por la investigación del historiador y del futurólogo y, en una humanidad cultural, la escritura reúne el pasado y el futuro en la presencia de un libro —encuadernado— o en una biblioteca unida por los anaqueles de los armarios. ¡Tal es la unificación de una historia en la presencia de una cosa, unificación del ser del ente en un ente, momento capital de la representación y de la visión como esencia del pensamiento! Y ello

a pesar del tiempo que pueda ocupar la lectura del libro mediante la cual se restituye a la duración esta textura de la presencia. Y a pesar, sobre todo, de ese pasado que para nadie habrá sido presente ni representado —pasado inmemorial o an-árquico—, y del futuro inspirado que nadie anticipa; pasado y futuro se consideran como si significasen el tiempo a partir de la hermenéutica de los «versículos» del texto, sin referencia cronológica previa a la metáfora del flujo ni a las imágenes —aún espaciales— del «más acá» y del «más allá».

¿Revelaría *de ese modo* el tiempo su incomprensible intriga? Ya lo habría hecho así en algunos claroscuros de la fenomenología del tiempo, de los que Husserl nos dio un magistral ejemplo, y en los que la intencionalidad de la retención y de la protención, por una parte, habría reducido a la re-presentación del presente vital el tiempo de la conciencia entendido como conciencia del tiempo, es decir, aún como representación de la presencia —del «ser de los entes» que significa— y en la que, por otra parte, el *retener* de la retención no difiere del anticipar de la protención más que por la comprensión del tiempo ya dado y presupuesto en la propia constitución, un tiempo que se desencadena como un flujo. Metáfora viva de la temporalidad, tomada del *ente* que es un líquido cuyas partículas están en movimiento, un movimiento que ya se realiza en el tiempo.

Hemos de preguntarnos, entonces, si incluso el discurso llamado interior —que por tanto sigue siendo egológico y adecuándose a la medida de una re-presentación, a pesar de su escisión en preguntas y respuestas que el yo se dirige a sí mismo, y en el que la asociación de varios es posible a condición de que «los unos quepan en el pensamiento de los otros»—, en cuanto tal y a pesar de sus escisiones supuestamente interiores, no se apoya de antemano en una socialidad previa con otro en la que los interlocutores sí son distintos. Hay que preguntarse si esa socialidad efectiva, olvidada, no es sin embargo el presupuesto de la ruptura —aunque sea provisional— del yo consigo mismo que abre la posibilidad de llamar diálogo al diálogo interior; una socialidad irreductible a la inmanencia de la representación, una socialidad diferente de aquella que puede reducirse a un saber acerca de otro susceptible de adquirirse como se hace con un objeto conocido que de antemano comportase la inmanencia de un yo experimentando el mundo. ¿No presupone el diálogo interior, más allá de la *representación* del otro, una relación con otro hombre en cuanto diferente y no una relación con el *otro* percibido de entrada como el *mismo* por una razón radicalmente universal?

Ha llegado el momento de preguntar si este haber de los unos en la representación de los otros —si este acuerdo entre pensamientos en la sincronía de lo dado— es la racionalidad única, original y última del pensamiento y del discurso; si esta unificación del tiempo como presencia mediante la intencionalidad —y, por ende, la reducción del tiempo a la *esancia* [*essance*] del ser, su reductibilidad a la presencia y a la re-presentación— es la intriga primordial del tiempo; y si la manifestación de la presencia —si el aparecer— equivale a la racionalidad. ¿Tiene únicamente sentido el lenguaje en sus *dichos*, en sus proposiciones en indicativo (latentes al menos en todas partes), en lo teórico de los juicios positivos o virtuales, puras comunicaciones de informaciones, en todo aquello que se puede escribir? ¿No tiene también sentido en la socialidad del *decir*, en la responsabilidad con respecto a otro que ordena las preguntas y respuestas del decir mediante la «no-presencia» o la «apresentación» del interlocutor, que se distingue en ese sentido de la presencia de las cosas en la simultaneidad profunda del universo dado? Hay una temporalidad distinta que va de mí a ese interlocutor, una temporalidad que difiere de la que se deja unificar como presencia de lo *dicho* y de lo *escrito*, la temporalidad concreta de ese «desde mí hacia otro», petrificada como abstracción de la sincronía en la síntesis del «yo pienso» que la aprehende temáticamente.

¿Es preciso atribuir a esta aprehensión tematizante y teórica —y al orden que le es *noemáticamente* correlativo, el orden de la presencia, del ser en cuanto ser y de la objetividad— una prioridad incondicional en la significación del sentido? ¿Es en ella en donde nace el sentido? ¿No debe el conocimiento interrogarse sobre esa aprehensión misma y sobre su justificación? Y la justificación —en su contexto semántico de derecho y de justicia—, ¿no remite pues a la responsabilidad respecto de otro —es decir, a la proximidad del prójimo— como al dominio mismo de la inteligibilidad y la racionalidad original en el que, antes de toda explicación teórica, en lo humano, el ser, que hasta ese momento estaba justificado en su despliegue natural en cuanto ser y se tenía por el comienzo de toda racionalización, queda bruscamente cuestionado por mí y requiere un derecho previo?

Hemos intentado mostrar en otro lugar¹ que el juicio del saber verdadero y del pensamiento temático se invoca o se inventa a partir o a propósito de ciertas exigencias que derivan de la significación

¹ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 205 ss. [trad. cast. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Madrid, 1987, N. del T.].

ética del otro, inscrita en su rostro; son imperativos en el rostro del otro que se me revela como incomparable, que es único; hay exigencias que obligan a la concreción de la justicia. Que la justicia sea de este modo la fuente de la objetividad del juicio lógico, y que tenga que apoyarse en ella todo el plano del pensamiento teórico, no equivale a denunciar la racionalidad o la estructura del pensamiento intencional ni la sincronización de lo diverso que comporta, ni la tematización del ser mediante el pensamiento sintético, ni la problemática de la ontología. Pero pensamos también que nos encontramos en estos casos ante una racionalidad de rango derivado y que la responsabilidad respecto de otro significa una temporalidad original y concreta presupuesta ya por la universalización de la presencia. Creemos también que la socialidad o la responsabilidad, concretada en la justicia, convoca y funda la objetividad del lenguaje teórico que «reúne» la diacronía del tiempo en la presencia y la representación mediante el relato y la historia, y que —*basta cierto punto*— permite entender la razón mediante la *comparación* —con vistas a la propia justicia—, en el pensamiento-saber, de personas «incomparables y únicas»; comparándolas como *entes*, es decir, como individuos de un género. Y pensamos finalmente que, en ese orden de racionalidad derivada de la racionalidad original, deben aparecer concretamente instituciones, tribunales y Estado.

Pero si, a partir de este análisis, no se trata de denunciar como alienación la estructura intencional del pensamiento, mostrando su procedencia a partir de la «proximidad del prójimo» y de la «responsabilidad respecto de otro», importa sin embargo insistir en esa procedencia. El Estado, las instituciones, e incluso los tribunales que sostienen, se exponen esencialmente a un determinismo —eventualmente inhumano— propio de la política. Así pues, interesa poder controlar ese determinismo remitiéndonos a su motivación en la justicia y en lo interhumano fundante. Lo que hemos hecho hasta ahora es dar algunos pasos en esa dirección.

2. ALTERIDAD Y DIACRONÍA

Comencemos por preguntarnos si la alteridad de otro hombre significa en principio para un yo una alteridad lógica: esa que señala las partes en el *todo* unas en relación con otras y en la que, de un modo completamente formal, lo uno es otro respecto de aquello y aquello es, igualmente, otro con respecto a lo primero; una alteridad

en la que, entre los hombres comprendidos mediante tal reciprocidad, el lenguaje no sería más que un intercambio recíproco de informaciones o anécdotas intencionalmente contempladas y reunidas en el enunciado de cada uno de los participantes. O si, al contrario, como nosotros nos inclinamos a pensar, la alteridad de otro hombre respecto al yo es, de entrada —y me atrevería a decir que «positivamente»—, el rostro del otro hombre con el que el yo está obligado, y del cual, también de entrada —sin deliberación—, tiene que responder el yo. *De entrada* significa que ha de responder «gratuitamente» y sin esperar reciprocidad. La gratuidad del *para otro*, respuesta de responsabilidad que se adivina en el simple saludo, en el *hola*, en el *adiós*; lenguaje anterior a los enunciados de proposiciones que comunican relatos e informaciones. Se trata de un *para otro* que responde del prójimo, en la proximidad del prójimo, y de una responsabilidad significada —u ordenada— precisamente por el rostro del otro en su alteridad y en la autoridad imborrable e inasumible de su *hacer frente*. (¿A quién se hace frente? ¿De dónde proviene la autoridad? ¡No perdamos de vista estas preguntas!) Pero el *para-otro* de la proximidad del rostro —un para-otro más antiguo que la *conciencia de...*— precede, en su obediencia, a todo *aprehender* y es previo incluso a la intencionalidad del yo-sujeto que, en su estar-en-el-mundo, se presenta y se da un mundo sintetizado y sincrónico. El *para-otro* comienza en el yo; es una orden que él percibe en su misma obediencia, como si la propia obediencia misma fuese el acceso a la escucha de la prescripción, como si el yo obedeciese antes de haber oído o entendido, como si la intriga de la alteridad fuese anterior al saber.

Pero es el caso que la simplicidad de esta obediencia primera se halla perturbada por el tercer hombre, que surge junto al otro; el tercero, también él, es un prójimo que incumbe asimismo a la responsabilidad del yo. Así es que nos hallamos, a partir de ese tercero, en la proximidad de una pluralidad humana. En esta pluralidad, ¿quién precede? Tal es el momento y el lugar del nacimiento de la pregunta: de una reclamación de justicia. Surge aquí la obligación de comparar a los otros, únicos e incomparables; tal es el momento del *saber* y, por tanto, de la objetividad que está más allá —o más acá— de la desnudez del rostro; tal es el momento de la conciencia y de la intencionalidad. La objetividad surge de la justicia y está fundada en ella, que a su vez viene exigida por el *para otro* que da órdenes al yo mediante la alteridad del rostro. Reclamación que apela a la representación que no cesa de recubrir la desnudez del rostro y de

otorgarle un contenido y un continente en un mundo. Objetividad de la justicia —y, por ello, objetividad rigurosa— que ofusca la alteridad del rostro que originalmente tiene sentido —u ordena— al margen del contexto del mundo, y que, en su enigma o en su ambigüedad, no cesa de violentar y de infringir las formas plásticas de la presencia y de la objetividad a la que, no obstante, apela al apelar a la justicia. Exterioridad extra-ordinaria del rostro. Extra-ordinaria, pues el mandamiento es justicia; extra-ordinaria o absoluta en el sentido etimológico de este adjetivo, en cuanto separable siempre de toda relación y de toda síntesis, escapando a la propia justicia en la que penetra esta exterioridad. Lo absoluto —palabra abusiva— no podría probablemente adquirir sentido o tener lugar más que en la fenomenología —o en la ruptura con la fenomenología— que apela al rostro del otro.

Un rostro del otro que —*bajo* todas las formas particulares de la expresión en las que el otro, ya en la piel de un personaje, representa su papel— es en cuanto tal *expresión pura*, extradición sin defensa ni disfraz: extrema literalidad y precisión del *frente a...* que es, en esta desnudez, la exposición a la muerte: desnudez, pasividad y vulnerabilidad pura. El rostro como la *mortalidad* misma del otro hombre.

Pero, a través de esta mortalidad, también, asignación y obligación que conciernen al yo —que «me conciernen», un «hacer frente» de la autoridad, como si la muerte invisible a la que se expone el rostro del otro hombre fuera, para el Yo que le es próximo, asunto *suyo*, como si le acusara antes de su culpabilidad o de su inocencia o, al menos, de su culpabilidad intencional. El Yo como rehén de otro hombre, llamado precisamente a responder de esa muerte. Responsabilidad respecto de otro en el yo, independientemente de todo compromiso adquirido en algún momento por ese yo y de todo lo que haya sido en cualquier momento accesible a su iniciativa y a su libertad; independientemente de todo aquello que haya podido «contemplar» este yo en los demás. Pues he aquí que, a través del rostro del otro —a través de su mortalidad—, todo aquello que de los demás no me compete, «tiene que ver conmigo». Responsabilidad respecto de otro: el rostro como queriéndome decir «no matarás» y, en consecuencia, también: «eres responsable de la vida de ese otro absolutamente otro», responsabilidad respecto del único. El único, es decir, el *amado*, siendo el amor la condición de posibilidad misma de ese único.

La condición —o la falta de condición— de rehén se acusa en el Yo cuando se aproxima al prójimo. Pero también su *elección*, la unicidad de aquel que no puede ser sustituido. No es ya «el individuo de un género» llamado Yo, no es «un caso particular» del «Yo en general». Es el Yo que habla en primera persona, como aquel a quien Dostoievski hace decir: «Soy el más culpable de todos»; en la obligación de cada uno hacia los demás, el más obligado, el único. Aquel cuya obligación para con los demás es infinita; aquel que, sin preguntarse por la reciprocidad, sin plantearse preguntas acerca del otro en la proximidad de su rostro, jamás puede liberarse del prójimo.

Se trata de una «relación» asimétrica entre el yo y el otro, sin correlación noemática de ninguna presencia tematizable. Un despertar al otro hombre que no es un saber: proximidad de otro hombre —el «cualquiera», en su *proximidad* de prójimo— que es justamente irreductible al conocimiento, por mucho que lo invoque ante la pluralidad de los otros a través de la exigencia de justicia. Es un pensamiento que no es adecuación a otro, que ya no es a la medida del yo; es un otro que, precisamente en su unicidad, es refractario a toda medida, es una no-indiferencia para con otro, el amor que rompe el equilibrio del alma impasible. Cuestionamiento, en mí, de la posición natural del sujeto, de la perseverancia del yo —de su perseverancia de buena conciencia— en su ser, cuestionamiento de su *conatus essendi*, de su insistencia de ente. Tal es la presencia indiscreta —o «injusta»— de la que trata quizá la «proposición de Anaximandro» en la interpretación que de ella hace Heidegger en los *Holzwege*: cuestionamiento de esta «positividad» del *esse* en su *presencia* que, bruscamente, adquiere el sentido de una invasión o una usurpación. ¿No se le ha escapado aquí a Heidegger —a pesar de todo lo que él cree enseñar acerca de la prioridad del «pensamiento del ser»— la significación original de la ética, la ofensa hecha a otro por la «buena conciencia» de ser, ofensa hecha al extranjero, a la viuda, al huérfano que, en el rostro del otro, conciernen al yo?²

² ¡Qué lenguaje más confuso o qué ambigüedad la del yo! Es el caso que hablamos del yo como de un concepto, cuando en cada yo la «primera persona» es unicidad y no individuación de un género. Si puede decirse así, el yo es yo no allí donde se habla de él, sino allí donde él habla en primera persona: un yo que se escapa del concepto a pesar del poder que el concepto tiene sobre él cuando se habla de esa evasión, de esa unicidad, de esa elección.

3. TIEMPO Y SOCIALIDAD

Hemos intentado hacer una «fenomenología» de la socialidad a partir del rostro del otro hombre —a partir de la proximidad—, escuchando en él, antes de toda mímica y de toda expresión verbal, en su literalidad de rostro, en su mortalidad, una voz que ordena desde el fondo de esa debilidad: una orden dirigida a mí para que no permanezca indiferente ante esa muerte, para que no deje al otro morir solo; es decir, una orden para que responda de la vida de otro hombre, o en caso contrario sería cómplice de su muerte. El hacer-frente a otro, en su literalidad, significa tanto la precariedad del otro como una autoridad que rebasa la simple *alteridad* lógica que, como contrapartida de los hechos y los conceptos, distingue a unos de otros oponiendo recíprocamente las nociones mediante la contradicción o la contrariedad. La alteridad del otro es la expresión extrema del «no matarás» y, en mí, el temor por todo aquello que en mí existir, pese a la inocencia de sus intenciones, corre peligro de convertirse en violencia y usurpación. Todo lo que amenaza con ocupar —en el *Da* de mi *Dasein*— el lugar de otro y, de ese modo, concretamente, con exiliarle, condenarle a la condición miserable en un «tercer» o «cuarto» mundo, arrastrarle a la muerte. De ese temor por otro hombre se desprende una responsabilidad ilimitada, de la que jamás podremos liberarnos, que no cesa ni siquiera en el último momento del prójimo —a pesar de la fórmula despiadada y realista del médico que «condena» a un enfermo—, incluso aunque la responsabilidad no consista en tal caso sino en responder —arrostrando impotentemente la muerte de otro— «heme aquí», o bien en la vergüenza de sobrevivir rumiando el recuerdo de las propias culpas. ¡Y ello a pesar de todas las denuncias hechas por nuestra civilización contra la ineficacia y la facilidad de la «mala conciencia»! Esta responsabilidad contiene sin duda el secreto de la socialidad, cuya total gratuidad —aunque en último extremo fuera vana— se llama amor al prójimo, es decir, la posibilidad misma de la unicidad del único (por encima de su particularidad de individuo perteneciente a un género). Amor sin concupiscencia, pero tan irrefragable como la muerte.

Es preciso no confundir esta socialidad con un déficit o privación de la unidad del Uno o de la «perfección» y la unicidad de la coincidencia, caídas en la separación y que aspirarían a una integridad. Desde el fondo de la perseverancia natural del ser de un ente seguro de su *derecho a ser* —hasta el punto de ignorar tanto el concepto de ello como su problema—, desde el núcleo de una identidad lógicamente indiscernible —puesto que reposa sobre sí misma sin

necesidad de un signo distintivo necesario para la identificación—, precisamente desde el fondo de la identidad del yo, y contra esa perseverancia de buena conciencia, condenando esta identidad del reposar, se erige, despertada por el lenguaje mudo e imperativo que habla el rostro del otro (sin tener la fuerza coactiva de lo visible), la inquietud de una responsabilidad que no tengo que decidir, del mismo modo que no tengo que identificar mi identidad de mí-mismo. Una responsabilidad anterior a la deliberación y a la que estoy expuesto y condenado antes de estar condenado a mí mismo. ¿Voto o devoción?

4. PASADO INMEMORIAL

Se trata de una responsabilidad anterior a toda deliberación lógica que apele a la decisión racional. Pues esa deliberación sería ya la reducción del rostro del otro a una representación, a la objetividad de lo visible, a esa fuerza coactiva que caracteriza al mundo. La responsabilidad es anterior, pero no como una idea a priori interpretada a partir de la reminiscencia, es decir, referida a la percepción, a la presencia que se adivina intemporal a partir de la idealidad de la idea, a partir de la eternidad de una presencia que no pasa y con respecto a la cual la duración o la diacronía del tiempo no serían sino disimulación, disminución, deformación o privación en la conciencia finita del hombre.

Tal es —en la anterioridad ética de la responsabilidad— el «para-otro», su prioridad sobre la deliberación: un pasado irreductible al presente que él mismo «habría sido». Un pasado sin referencia a una identidad ingenuamente —naturalmente— segura de su derecho a la presencia y con la cual todo tendría que haber comenzado. En esta responsabilidad, me encuentro enfrentado a lo que no ha sido jamás culpa mía, a lo que yo no he hecho, a lo que nunca ha estado en mi poder ni en mi libertad, a lo que nunca ha sido en mi presencia y de lo que no guardo ningún recuerdo. Hay una significación ética en esta responsabilidad —en esta responsabilidad anárquica—, que no es el recuerdo presente de un compromiso cualquiera. Se significa en ella un pasado que me concierne, que «tiene que ver conmigo», que es «asunto mío» al margen de toda reminiscencia, de toda retención, de toda re-presentación, de toda referencia a un pasado rememorado. A partir de la responsabilidad respecto de otro hombre, cobra sentido un pasado inmemorial, que me llega en la heterono-

mía de un mandato: mi participación *no intencional* en la historia de la humanidad, en el pasado de los demás que «tiene que ver conmigo» desde el fondo de la concreción de un tiempo que es el tiempo de mi responsabilidad respecto de otro, la diacronía de un pasado que no se unifica en la representación.

La responsabilidad respecto de otro no se reduce a un pensamiento que remitiría a una idea a priori, dada anteriormente al «yo pienso» y que él reencuentra. El *conatus essendi* natural de un yo soberano se halla cuestionado por la muerte o la mortalidad del otro, en la vigilancia ética merced a la cual la soberanía del yo puede reconocerse como «abhorrecible» y su «lugar bajo el sol» como «imagen y comienzo de la usurpación de la tierra toda». La responsabilidad respecto de otro, expresada como un mandamiento en el rostro del prójimo, no es en mí una simple modalidad de la «apercepción trascendental». El mandamiento me concierne sin que me sea posible remontarme hasta la presencia temática de un ente que sería la causa o la voluntad de ese mandato. Ya lo hemos dicho: no se trata ni siquiera de recibir una orden percibiéndola primero para después someterse a ella tras una decisión que se tomaría previa deliberación. En esta proximidad del rostro, la sumisión precede a la decisión racional de asumir la orden que el rostro comporta. Es una sumisión en la cual la pasividad no se asemeja a la receptividad de la operación intelectual que se invierte en acto de asumir —espontaneidad de acogida y de aprehensión—. Se da aquí la extrañeza absoluta de la alteridad no asumible, refractaria a su asimilación a la presencia, ajena a la apercepción del «yo pienso» que siempre la asume y la elimina representándola. Diacronía sin semejanza del pasado. Sumisión que precede a la escucha y a la comprensión de la orden, lo que prueba su infinita autoridad. Y el futuro tampoco está ya dado en un por-venir en el que la aprehensión de una anticipación —o de una protensión— vendría a borrar la dia-cronía del tiempo que comporta la autoridad del imperativo.

Se trata de un pasado que se articula —o «se piensa»— sin recurrir a la memoria, sin el retorno de los «presentes vividos»; un pasado que no está hecho de re-presentaciones. Un pasado que cobra sentido a partir de una responsabilidad irrecusable que incumbe al yo y que precisamente se le revela como un mandamiento y, por tanto, sin remitir a un compromiso que habría contraído en un pasado olvidado. Se trata de un pasado que significa una inveterada obligación, más antigua que todo compromiso, un pasado que adquiere

todo su sentido en el imperativo que, bajo la forma del rostro del otro, manda al yo. Imperativo categórico: no toma en consideración —si puede decirse así— una decisión cualquiera adoptada libremente y que «justificaría» la responsabilidad; no toma en consideración una posible *coartada*. Pasado inmemorial, manifestado sin haber sido nunca presente, que adquiere sentido a partir de la responsabilidad respecto de otro y en el cual la obediencia es el modo adecuado de escucha de su mandato. Escucha de un mandato que no es, pues, el recuerdo, por parte del otro hombre, de ciertas generosas disposiciones previas olvidadas o secretas y que pertenecerían a la constitución del *ego*, reveladas como un a priori por el rostro del otro. La escucha de la orden es ya obediencia, no es una decisión que resulte de una deliberación —aunque fuese dialéctica— que se abriría en el rostro del otro y cuya prescripción cobraría necesidad gracias a una conclusión teórica. Es un mandamiento cuya potencia no significaría ya una fuerza más fuerte que la mía. El mandato no procede aquí de una fuerza. Procede —bajo la forma del rostro del otro— de una renuncia a la coacción, de una renuncia a su fuerza y a toda omnipotencia. Es una autoridad insumisa al determinismo de lo formal y a las estructuras ontológicas, una autoridad en la que la heteronomía no significa inevitablemente servidumbre. Es la heteronomía de una autoridad irrecusable —a pesar de las necesidades del ser y de su marcha imperturbable, precoupada por su propio ser—. Tal es justamente la novedad de la ética: la desobediencia y la transgresión no refutan la autoridad y el bien que, impotente aunque soberano, retorna en la mala conciencia. Esta última no es testimonio de un pensamiento inacabado, visible en su no violencia generosa, ni de la inmadurez de una razón infantil. Significaría más bien —más allá de las aportaciones de la memoria, de la deliberación y de la violencia de la fuerza— una resonancia excepcional que, en su carácter irreductible, sugiere la eventualidad de la palabra de Dios.

5. FUTURO PURO

La autoridad tiene sentido *después y a pesar de mi muerte*: significa para el Yo finito, para el Yo condenado a la muerte, una orden cuya significación tiene sentido más allá de esa muerte. No se trata por cierto de una promesa de resurrección, sino de una obligación de la que no nos libera la muerte y de un futuro que trasciende el

tiempo sincronizable de la re-presentación, que trasciende el tiempo que se ofrece a la intencionalidad y en el que el *yo pienso* conservaría la última palabra, apropiándose de lo que se impone a su potencia de asumir.

¡Responsabilidad respecto de otro que llega incluso hasta morir por otro! Tal es el modo en el que me afecta la alteridad del otro —extraño y próximo—, a través de mi responsabilidad como yo, el extremo presente que, para la identidad de mi *yo pienso*, se unifica aún, como toda mi duración, en la presencia o en la representación; pero es también el fin de toda donación egológica de sentido mediante el pensamiento intencional; un fin al que esta donación estaría ya condenada en mí «ser-para-la-muerte», y que se anticipa en la inquebrantable inmanencia de su existir consciente. Paroxismo de esta proximidad del prójimo en la que el rostro de otro hombre —que se hizo bien, pues, en no interpretar como re-presentación— conserva su forma propia (imperativa) de significar un sentido a un yo mortal, por encima del agotamiento eventual de su *Sinngebung* egológica y del hundimiento anticipado de todo sentido procedente de esta *Sinngebung*. Encuentro, en el otro, un sentido y una obligación que me obliga más allá de la muerte: tal es el sentido original del futuro. Es la futurición de un futuro que no me llega como un porvenir, como horizonte de mis anticipaciones o protenciones. ¿No es forzoso ver esta significación *imperativa* del futuro que me concierne como una no-in-diferencia hacia otro hombre, como mi responsabilidad para con el extraño? ¿No hay que ver en esta ruptura del orden natural del ser lo que —impropiamente— se llama sobre-natural? ¿No hay que oír en ello un mandamiento que sería la palabra de Dios o, más exactamente aún, el advenimiento mismo de Dios a la idea y su inserción en el vocabulario, aquello a lo que reconocer y llamar Dios en toda Revelación posible? Futurición del futuro, no como «prueba de la existencia de Dios», sino como «advenimiento de Dios al sentido». Intriga singular de la duración del tiempo al margen de su significación de presencia o de su reductibilidad a la presencia, como en el propio San Agustín: ¡el tiempo como el a-Dios de la teología!

La responsabilidad respecto de otro hombre, al responder de la muerte de otro, se condena a una alteridad que no pertenece ya al registro de la representación. Esta forma de estar condenado —o esta devoción— es el tiempo. Sigue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo. Es trascendencia. No se trata de la finitud del tiempo esbozada en el «ser-para-la-muerte» de *Sein*

und Zeit, pues en ella —a pesar de toda la renovación de la filosofía tradicional que aporta esta obra genial— el sentido queda confinado en la inmanencia de la *Jemeinigkeit* del *Dasein* que es *relativamete al ser* y que, por ende, y a despecho de la denuncia del ser como presencia, pertenece aún a una filosofía de la presencia. El hacerse responsable de la muerte de otro —el temor por otro que no cabe ya en la fenomenología heideggeriana de la emoción, de la *Befindlichkeit*—, ¿no consiste en comprender, en el ser finito del Yo mortal, a partir del rostro del otro, el sentido de un *futuro* que se sitúa más allá de aquello que me acontece, más allá de aquello que está por-venir para un Yo? ¡Ni siquiera al morir habremos llegado al final del pensamiento y del sentido! El sentido continúa más allá de mi muerte. ¿Es preciso dar aún a esta noción de no-in-diferencia de la responsabilidad respecto de otro el nombre de *relación*, teniendo en cuenta que los términos de toda relación son ya —o aún— simultáneos en la idealidad del sistema? ¿No es la dia-cronía —más formal que la trascendencia, pero también más significativa— irreductible a toda correlación noético-noemática gracias a la concreción de la responsabilidad de uno por la muerte de otro?

6. A-DIOS

Sumisión al mandamiento que ordena al hombre —al yo— responder de otro: tal es el seguramente la denominación severa del amor. Un amor que no es el significado de esa manida expresión de nuestra literatura y de nuestra hipocresía, sino el hecho mismo de la proximidad del único y, por ende, del absolutamente *otro* que rebasa aquello que solamente se *muestra*, es decir, que se queda en «individuo de un género». Un amor que implica enteramente el orden —o el desorden— de lo psíquico o de lo subjetivo, que no sería ya el abismo de lo arbitrario en el que se pierde el sentido de la ontología, sino el lugar indispensable para la promoción de la categoría *lógica* de *unicidad*, por encima de la jerarquía de los géneros, las especies y los individuos o, si se prefiere, por encima de la distinción entre lo universal y lo particular.

Sumisión a una orden absoluta, a la autoridad por excelencia o a la autoridad de la excelencia o del Bien. ¿No se da aquí la ocasión —o la circunstancia— para que, sobrepasando la perseverancia del *ente* en su ser, la autoridad adquiera pleno sentido? No aporta promesa alguna, ni auxilio, sino únicamente una exigencia absoluta. Quizá

pudiéramos llamarlo palabra de Dios, a condición de nombrar a Dios exclusivamente a partir de esa autoridad que es su único modo de advenimiento a la idea. Dios «desconocido», que, gracias a esa trascendencia —a esa no-presencia— no toma cuerpo en un tema ni se expone a las denegaciones del ateísmo. ¿Podemos afirmar que la tematización conviene al Infinito, que la visión es la excelencia suprema del espíritu y que, a través del egoísmo y de la egología del ser, accede al modo original del pensamiento?

Se trata de una idea de Infinito en la que el pensamiento piensa más de lo que puede contener y en la que, a partir de la Tercera Meditación de Descartes, Dios se piensa en el hombre; ¿no es una suerte de noesis sin noema? Y la concreción de la responsabilidad, en ese su futuro extra-ordinario de lo no totalizable, ¿no está ordenada por su Palabra en el rostro del otro?

Esta sumisión que precede a la deliberación acerca de lo imperativo de una orden da la medida y el testimonio —por así decirlo— de una autoridad infinita y, al mismo tiempo, de un rechazo extremo de la coacción, de una no violencia que se niega a la fuerza, que reniega de ella con toda su retractación de trascendencia, con todo su infinito. Retracción de trascendencia y autoridad indeclinable, ¿no se trata ahí de la diacronía del tiempo? Es una autoridad infinita e indeclinable que no impide la desobediencia, que deja tiempo para ella, es decir, que no impide la libertad. Ambigüedad de la autoridad y de la no violencia. Lo humano, como mala conciencia, es el nudo gordiano de esta ambigüedad de la idea de Infinito, del Infinito en cuanto idea. La mala conciencia no es únicamente el signo de una razón inacabada y la justificación precipitada y tranquilizadora del pecado, con toda la buena conciencia de la hipocresía: es también la oportunidad de la santidad en una sociedad de hombres justos sin buena conciencia e infatigablemente preocupados por la justicia, el consentimiento otorgado al rigor de la justicia humana.

7. DESFORMALIZACIÓN DEL TIEMPO

Esta significación de un pasado que no ha sido jamás mi presente y que no me concierne como reminiscencia, así como la de un futuro del que recibo órdenes a través de la mortalidad o del rostro del otro —más allá de mis poderes, de mi finitud y de mi estar-condenado-a-muerte— no articulan ya el tiempo representable de la inmanencia y de su presente histórico. Su dia-cronía, la «diferencia» de la

dia-cronía, no significa una mera ruptura, sino también una no-in-diferencia y un acuerdo no fundados en la unidad de la apercepción trascendental, la forma más formal que, a través de la reminiscencia y de las expectativas, religa el tiempo re-presentándolo a la vez que lo deniega. Nada más diremos de estos acuerdos de la dia-cronía, del a-Dios del tiempo, de su pro-fecía, de la que el tiempo, incluso en su paciencia, es la concreción última. Su «aventura» o su «intriga», que hemos intentado ante todo distinguir de la presencia del ser, y que hemos abordado a partir de la ética en lo humano, no puede constituirse ni decirse de forma más perfecta a partir de ninguna categoría, de ningún «*existenciario*». Todas las figuras y palabras que pretenden expresarla —tales como trascendencia o más allá— derivan ya de ella. El *a-Dios* no es la tematización de las teologías; no es una finalidad —la finalidad se dirige hacia un término, no al Infinito—; no es la escatología que se ocupa de los fines últimos y de las promesas antes que de las obligaciones con respecto a los hombres. Pero las proposiciones mismas —incluyendo el «a» y el «pro»— no son más que metáforas del tiempo que no pueden explicar su constitución.

Lo que estimamos más importante en este estudio es expresar el modo en el que, en la intriga humana, el pasado, el presente y el futuro se anudan en el tiempo sin poder deducirse de la simple degradación de la unidad del UNO, una degradación que habría sufrido nadie sabe cómo, dispersándose en un *movimiento* que desde —o según— Aristóteles nos daría acceso al tiempo en su diacronía, una unidad que se pierde en el encadenamiento de los instantes y que se recupera —aunque sin recobrase verdaderamente— en la representación, en la cual el pasado reúne los instantes en forma de imágenes del recuerdo y del porvenir a modo de adelantos y de promesas. Hemos investigado el tiempo como desformalización de la forma, por muy formal que sea, de la unidad del *yo pienso*. Una desformalización cuya problemática fue inaugurada en el pensamiento moderno por Bergson, Rosenzweig y Heidegger, partiendo —cada uno a su manera— de una concreción más «antigua» que la forma pura del tiempo; libertad de la invención y de la novedad (a pesar de la persistencia de la imagen kinésica de la *corriente*) en Bergson; conjunción bíblica de la «Creación, de la Revelación y de la Redención» en Rosenzweig; «cabe las cosas», *Geworfenheit* y *Sein-zum-Tode* (a pesar del «ex», aún kinésico, de los éxtasis) en Heidegger. ¿Qué nos impide relacionar, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la duración del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y de *Materia y Memoria*, pensada en *La Evolución Creadora* como «impul-

so vital», con lo que significa amor al prójimo y con lo que nosotros hemos llamado «a-Dios»? ¿Tenemos derecho a evitar esta aproximación, a pesar de todas las enseñanzas del medio siglo que nos separa de la publicación de *Las dos fuentes*?

Lo que, en efecto, parece abrirse en las tentativas para pensar el tiempo a partir del rostro del otro, en el que «Dios adviene a la idea» —autoridad que ordena de forma indeclinable, pero que al mismo tiempo rehúsa toda coacción y que ordena renunciando a la omnipotencia—, es la necesidad de pensar el tiempo en la devoción a una teología sin teodicea. Es ésta, sin duda, una religión que es imposible proponer a otros y que resulta, por ello, imposible de predicar. Contrariamente a la que se nutre de representaciones, no comienza con promesas. ¿Hemos de reconocer en ella la difícil piedad —plena de certidumbres y de riesgos personales— del siglo xx, tras los horrores de sus genocidios y de su holocausto?

Podemos sin duda preguntarnos si el tiempo de las promesas está al principio sólo en un sentido pedagógico, y si el servicio sin promesas es el único que puede merecer —e incluso cumplir— esas promesas. Pero estas dos preguntas parecen ya sospechosas de predicación.

DETERMINACIÓN FILOSÓFICA DE LA IDEA
DE CULTURA

1. LA CULTURA COMO INMANENCIA

Podemos, en principio, interpretar la cultura —de acuerdo con la dimensión privilegiada por el Occidente greco-romano (y su posibilidad de universalización)— como una intención de superar la *alteridad* de la Naturaleza que, extraña y anterior, sorprende y amenaza a la identidad inmediata que es lo *Mismo* del yo humano.

De ahí provienen la idea de lo humano como el yo del «yo pienso» y de la cultura como *saber* que se eleva hasta la *conciencia de sí* y hasta la identidad «de lo idéntico y lo no idéntico» *en sí mismo*. Descartes amplía el «yo pienso», derivado del «yo dudo» (que es una peripecia del conocimiento), a la totalidad del alma humana, y Kant descubre en él la unidad de la apercepción trascendental que es la unificación de lo *sentido* en el saber. En toda la cultura occidental, el lugar del sentido y de lo inteligible se mantendrá en el saber, que se considerará como la verdadera aventura del espíritu. Incluso las relaciones del hombre con los demás o con Dios se comprenderán como experiencias colectivas o religiosas, es decir, como contribuciones a la verdad. En el saber, la exterioridad radical de la naturaleza indiferente u «hostil» al hombre, el ser, se convierte en *presencia*, una presencia que significa al mismo tiempo el ser de lo real y su disponibilidad y accesibilidad para el sujeto pensante en la modalidad temporal del presente, que es precisamente lo que arranca al ser impenetrable los secretos del pasado y del futuro. La reminiscencia y la imaginación serán interpretadas como capacidad de traer a la presencia lo que está disimulado —traerlo a la presencia como re-presentación, como unificación y sincronización de la diacronía en la «eternidad» del presente ideal— mediante lo pensable de la ley del

sistema y de su expresión matemática. Incluso lo ausente de la ciencia inacabada estará sin embargo presente en la apertura del mundo a la investigación.

El saber sería, de ese modo, la relación del hombre con la exterioridad, la relación de lo Mismo con lo Otro, una relación en la que lo Otro es finalmente despojado de su alteridad, en la que se hace interior a mi saber, en la que su trascendencia deviene inmanencia. ¡No en vano decía Léon Brunschvicg que las matemáticas son nuestra vida interior! El saber es la cultura de la inmanencia. Esta adecuación del saber al ser es lo que nos hace declarar, desde el inicio de la filosofía occidental, que no se aprende más que lo que ya se sabe y que ha sido olvidado en la interioridad. Nada trascendente podría afectar a un espíritu o ensancharlo verdaderamente. Cultura de la autonomía humana y, probablemente, en primera instancia, cultura profundamente atea. Pensamiento de lo que es igual-al-pensamiento.

2. LA PRÁCTICA COMO MOMENTO DEL SABER

Pero el ser del mundo, en su exposición al saber, en la apertura y la franquicia de la presencia, es *ipso facto* un *darse*, un *dejarse-aprender* al que en principio responde la comprensión de la verdad. Mas en la plenitud de lo concreto, el «darse» de la presencia en el saber es un «ofrecerse-a-la-mano-que-aprehende» y, en consecuencia, el propio saber es ya contracción muscular de la mano que capta y dispone de una materia que ella misma encierra o que el dedo de la mano señala. Y así, en la *percepción*, aun cuando es «teórica», se descubre una «perspectiva», una referencia a un objetivo, a una cosa, a un «algo», a un término, a un *ente*. El ente pertenece a la concreción de la comprensión del ser. La percepción es aprehensión, apropiación, adquisición y promesa de satisfacción que se hace al hombre; así surge en el yo un sujeto interesado y activo. En una cultura de la inmanencia, la satisfacción es la hipérbole de esa misma inmanencia. Tomemos en serio estas metáforas: una cultura en la que nada puede ser diferente, en la que nada puede ser otro, es de antemano una cultura volcada hacia la práctica. Antes de la tecnología de la era industrial y de la supuesta corrupción de la que se acusa a esta época, la cultura del saber y de la inmanencia es el esbozo de una práctica encarnada, de la dominación, de la apropiación y de la satisfacción. Las lecciones más abstractas de la ciencia posterior se

apoyan en esta familiaridad manual con las cosas en la que la presencia de las cosas es, por así decirlo, «manu-tención». Husserl nos lo enseña en su noción de «mundo de la vida». A esta «manu-tención» hemos de remitir incluso —como a una base olvidada u oculta— la «vida interior» del matemático de la que hablaba Léon Brunschvicg.

Pero, en esa «manu-tención», se añade a la «manipulación» una formación mediante una mano que modela o esculpe lo que contiene, es decir, mediante un pensamiento que se expresa en la carne de la mano. Es una mano que forma, acto del artista, o que, al modelar o manejar un pincel, hace surgir una forma en la materia de las cosas, una mano en la que —paradójicamente por lo que respecta al saber— el pensamiento reconoce su modelo, que hasta entonces le era desconocido. Saber o no saber, movimiento artístico, otra forma distinta del saber para otorgar *sentido* al *ser*, la dimensión artística de la cultura de la que en seguida hablaremos.

Pero, en la cultura del saber —del saber absoluto que será glorificado por Hegel como libertad y triunfo de la razón en la que se realiza el pensamiento que iguala e interioriza lo otro en el *satis* de la satisfacción—, la cultura da razón de las cosas y de los hombres. Tal es el sentido del ser. Como sucede en Husserl cuando, en la intencionalidad, la conciencia humana sale de sí misma, pero continúa adecuándose al *cogitatum* al que se iguala y que la satisface. Cultura como pensamiento de lo igual en la que se garantiza la libertad humana, se confirma su identidad, en la que el sujeto persiste en su identidad sin que lo *otro* pueda ponerle en cuestión o «desconcertarle».

3. LO SIGNIFICATIVO COMO PENSAMIENTO ENCARNADO

Pero la cultura como saber que *reduce* la diferencia entre la identidad de lo Mismo y la alteridad del ser «ya dado», que interpreta la experiencia como dominación de lo dado y como un recobrar —de acuerdo con el ideal de inmanencia— el ser en sí como mundo interior, como presencia y constitución del ser exterior en el *noema* de la *noesis*, ¿consigue llevar hasta el fin su confinamiento de lo *otro*? En efecto, ya la percepción de las cosas, en su objetividad de algo pensable, no puede realizarse como pura inmanencia. No es posible sin el movimiento de los ojos, por ejemplo, y de la cabeza, sin desplazar las manos y las piernas, sin que el cuerpo todo tome parte en el acto de «conocimiento» en el que el análisis usual no distingue

más que un contenido representativo. No se trata, en este caso, de la mera consideración de las condiciones fisiológicas de la sensibilidad, nunca ignoradas por la psicofisiología. La presencia y la vida orgánica, en su espontaneidad de movimientos que se adaptan a lo real, no pueden invocarse como causas naturales o «naturalistas» del saber: pertenecen en cierto modo al «contenido» sensorial mismo de lo que la percepción aporta de objetivo y de inteligible, que ya Husserl analizó como condiciones trascendentales de la percepción.

Estaríamos, pues, en este caso, ante un anacronismo singular de la estructura inmanente del saber: el mundo, o una parte del mundo englobada en el *yo pienso* o comprendida en la experiencia, se encuentra ya, de hecho, entre los elementos englobantes, pertenece en cierto modo a la carne del *yo pienso*. Y esto tampoco es una metáfora, sino la paradoja propia de un *yo pienso* encarnado que la noción de síntesis mental que «asocia» pensamiento y corporeidad no llega a justificar. La «apercepción trascendental» no sería, en este caso, suficiente. Por ello surge la noción de *cuerpo propio* como algo *diferente* del cuerpo objetivamente identificable como una parte del mundo, el cuerpo tal y como se me aparece en el espejo y como puede verlo un médico que me examine, y que es, a pesar de todo, lo *mismo* que ese cuerpo. La cultura, como saber, no puede dar cuenta de esta relación entre lo *Mismo* del *yo pienso* y lo Otro de la *Naturaleza*. La mano como articulación del saber aprehendido y dominado por la «contemplación» —de la que hablábamos más arriba—, ¿sería ya una encarnación del sujeto más antigua que el estado de pura interioridad de la *res cogitans* de Descartes, una encarnación absolutamente distinta de la *res extensa* y que no podríamos llegar a *conocer* «sin la ayuda de Dios» más que mediante la *cogitatio* del ser pensante?

4. LA CULTURA COMO EXPRESIÓN EN EL ARTE

¿Se trata del simple fracaso de la sabiduría universal entendida como esfuerzo sostenido que hace un pensamiento para penetrar en sí mismo y recobrar ahí el ser como *dado* en su presencia, cosa que parece haber pretendido toda la Cultura occidental? ¿O bien —según la expresión de Merleau-Ponty en *Signos* (p. 204)— habría «algo nuevo entre la Naturaleza trascendente, el en-sí del naturalismo y la inmanencia del espíritu, de sus actos y normas»? Estado inmemorial de carne viva o de encarnación, concreción anterior a la pura espiritualidad del sujeto idealista y a la pura materialidad de la naturaleza,

ambas constructos abstractos. En la sensibilidad concreta, la relación inicial entre el yo y lo «otro» del yo no sería de oposición o de distinción radical, sino de *expresión*, expresión del uno en el otro, acontecimiento cultural, fuente de todo arte. Entre el pensamiento del «yo» [*je*] y la exterioridad de la materia estaría el *sentido* de la expresión que expresa la significación, diferente de la interiorización del saber y de la dominación de lo Otro por lo Mismo. Cultura en el sentido etimológico del término —habitación de un mundo que no es una simple inherencia espacial, sino la creación de formas expresivas sensibles en el *ser* mediante una sabiduría no tematizante de la carne que llamamos arte o poesía—. Ya en el gesto técnico que se aplica a alcanzar un fin propuesto se esbozan la destreza y la elegancia; en la voz se dibuja un lenguaje signifiante junto con las posibilidades del canto y del poema. Las piernas que saben caminar saben ya bailar; las manos que tocan y cogen también palpan, peinan, esculpen y accionan un teclado, con la sorpresa de quien se conforma a un ideal nunca adivinado. Encarnación precoz u *original* del pensamiento, nacimiento, en toda su diversidad, de una cultura artística en la que el sentido no remite a la estructura nóético-noemática de la constitución trascendental del saber ni tiene ninguna regla en común con ella, pero en la que se producen acuerdos o desacuerdos en lo humano sin recurso ni reducción a lo universal, perseverando en el extremo exotismo de esta variedad. ¡Sobre gustos no hay nada escrito! La materia o la naturaleza del ser revelarían, expresarían o —como dice Merleau-Ponty— celebrarían su alma en la diferencia entre personas distintas y entre colectividades dispersas, y lo humano (o el hombre mismo) significaría para ese ser el *lugar* propio de tal expresión y todo el dispositivo indispensable para la manifestación de lo Bello, para el arte y para la poesía que son los modos activos de esa celebración o de la encarnación original de lo Mismo en lo Otro que también es una manifestación. Una manifestación al margen de la inteligibilidad del saber del pensamiento de lo igual y que, sin salir de la cultura de la inmanencia, ocupa —en el seno ateísmo del saber de nuestra cultura occidental— el lugar de un dios desconocido y merece el nombre de vida espiritual.

Pero la alteridad del ser, ¿es suficientemente medida y apreciada como lo *otro* de lo humano? ¿No es aún demasiado natural? La cultura del habitar, en su expresión artística, ¿no está amenazada de ruptura a partir de una alteridad absoluta que no se deja reducir a lo Mismo y que invita a otra Cultura distinta de la del saber y la poesía?

5. LA ALTERIDAD DEL OTRO

En la dimensión de la cultura abierta por el saber, en la que lo inhumano es asimilado y dominado por lo humano, el sentido se afirma y se confirma como retorno de lo Mismo y de lo Otro a la unidad del Uno; de forma análoga, la unidad del Uno se afirma y se confirma —se trata aún del sentido— entre el alma y el cuerpo en la expresión artística que se presenta ya en la ambivalencia de lo carnal y lo mental y en la comunicación del gusto a través de las propias diferencias. Todo esto sitúa a la Cultura, saber y arte, como «devoción» al ideal neoplatónico del Uno al que lo múltiple del mundo vuelve piadosamente para devenir inmanente a la unidad del Uno o para imitarla mediante la autonomía o la libertad del saber y de la técnica y mediante la soberbia autosuficiencia de lo Bello. El propio Estado, al unificar la multiplicidad humana, se interpreta en consecuencia, en esta cultura del saber y del arte, como la forma esencial de tal unidad, y la política, participación común en esa unidad, se toma por el principio de la proximidad interhumana y de la ley moral que vincula recíprocamente a los ciudadanos en cuanto miembros de la previa unidad del Todo. La mitad de la cultura occidental consiste en pensar y presentar el Estado universal y el despliegue de la sensación hasta el saber absoluto como resultados de la historia misma o del Logos, e incluso de la fenomenología.

6. LA RELACIÓN CON LA ALTERIDAD DEL OTRO: LA ÉTICA

No obstante, hay que preguntarse si la inteligibilidad, entendida como solución al antagonismo de lo Mismo y lo Otro, no puede tener otro sentido que no sea la reducción o la conversión de lo Otro en lo Mismo mediante la subordinación de lo otro a lo Mismo. Hemos de preguntarnos si acaso, justamente en la multiplicidad humana, la alteridad de otro hombre no significa otra cosa que la alteridad lógica de las partes —unas frente a otras— en un todo fraccionado cuyas relaciones rigurosamente recíprocas se gobiernan exclusivamente por la unidad de ese Todo, de ese Uno degradado en sus partes; dicho de otro modo: hemos de preguntarnos si, en la multiplicidad humana, la alteridad del Otro hombre tiene originariamente sentido a partir de un saber —saber político, pero saber esencialmente— en el que el yo se reconoce como fracción de un todo que ordena la solidaridad humana, a imagen de un organismo cuya unidad garantiza la

solidaridad de los miembros. O bien —y este sería el segundo término de la alternativa— hemos de hacernos la siguiente pregunta: la alteridad de otro hombre, la alteridad de los demás, ¿no tiene para el yo un carácter absoluto, en el sentido etimológico de este término, como si el otro no lo fuera solamente en el sentido lógico y formal (es decir, una alteridad que no sería superable lógicamente, ni siquiera trascendentalmente, y que por tanto no sería susceptible de la síntesis de la unidad del «yo pienso» kantiano), como si fuera *otro* de un modo irreducible, con una alteridad y una separación refractarias a toda síntesis, anteriores a toda unidad y que posibilitan la relación del yo con un otro de una indeseable extrañeza, una relación en la que la socialidad es independiente de todo reconocimiento previo y de toda formación de totalidades? Tal es la relación ética. Proyecto de una cultura que precede a la política y que, en la aproximación del yo al prójimo que significa, no se reduce a una deficiencia o «privación» respecto de la unidad del Uno. Relación con el otro en cuanto tal, no relación con un otro previamente reducido al mismo, «parecido» a mí. Cultura de la trascendencia, pese a las excelencias supuestamente exclusivas de la inmanencia, que en Occidente pasa por ser la suprema gracia del espíritu.

7. LA EPIFANÍA DEL ROSTRO Y LA CULTURA COMO RESPONSABILIDAD RESPECTO DE OTRO

Esta alteridad, esta separación absoluta se manifiesta en la epifanía del rostro, en el cara a cara. Se trata de una unificación completamente distinta de la síntesis, pues instauro una proximidad diferente de la que regula la síntesis de los datos y los reúne en un «mundo» de partes en un todo. El «pensamiento» que ha despertado al rostro —o que ha sido despertado por él— está gobernado por una diferencia irreducible: un pensamiento que no es pensamiento de..., sino de entrada pensamiento para..., una no-in-diferencia hacia el otro que rompe el equilibrio del alma ecuánime e impasible del conocer. Significación del rostro: despertar al otro hombre en su identidad indiscernible para el saber, aproximación de «cualquiera» en su proximidad de prójimo, comercio con él que resulta irreducible a una experiencia. Antes de toda expresión particular del otro —y bajo toda expresión que, siendo de antemano un continente dado a sí mismo, nos protege—, desnudez y desembozo de la expresión como tal. Exposición a quemarropa, extradición del acosado y acorralado antes

de toda batida y de todo ojeo. El rostro como la mortalidad misma del otro hombre.

Pero en este cara a cara del rostro, en esta mortalidad hay una designación y una reclamación que conciernen al yo, que me conciernen. Como si la muerte invisible encarada por el rostro del otro fuese asunto *mío*, como si esta muerte «tuviese que ver conmigo». La muerte del otro hombre me acusa y me cuestiona como si el yo, merced a su indiferencia, se convirtiese en cómplice de esa muerte y tuviese que responder de ella, como si estuviese obligado a no abandonarle a su soledad en la muerte. Y el otro es el prójimo del yo justamente en esa apelación a la responsabilidad del yo por parte del rostro que le señala, que le llama, que le reclama.

A partir de esa inmediatez entre el otro y el yo, hemos escrito en otro lugar que el rostro es, para el yo —que el rostro es para mí— la tentación de matar y, al mismo tiempo, el «no matarás» que le acusa de antemano, que al mismo tiempo es prohibición y sospecha pero que me reclama y me llama. La proximidad del prójimo es la responsabilidad del yo para con otro. La responsabilidad respecto de otro hombre, la imposibilidad respecto de otro hombre, imposibilidad de dejarle solo ante el misterio de la muerte es, concretamente, trascendiendo todas las modalidades del *dar*, la capacidad de ese último don que consiste en morir por otro. La responsabilidad no es, en este caso, una fría exigencia jurídica. En esto consiste la gravedad del amor al prójimo —del amor sin concupiscencia— en que se apoya la significación congénita de esta palabra desgastada y que presuponen toda la cultura literaria, todas las bibliotecas y toda la Biblia, pues en ella se relatan tanto su sublimación como su profanación.

8. LA CULTURA COMO IRUPCIÓN DE LO HUMANO EN LA BARBARIE DEL SER

Cultura universalmente significativa como, en la modernidad, lo es la del saber y la técnica, y como la que, a partir de la universidad, se abre a otras formas culturales que no pertenecen a la herencia greco-romana. Pero es una cultura en la que, contrariamente a lo que sucede en la del saber, de la técnica y de las artes, no se trata de que lo Mismo del Yo humano se confirme en su identidad absorbiendo lo otro de la Naturaleza o expresándose en ello, sino de poner en cuestión esa misma identidad, su libertad ilimitada y su potencia, sin que por ello pierda su significación de *único*. Cultura ética en la que el rostro del otro —de quien es absolutamente otro— despierta,

en la identidad del yo, la responsabilidad intransferible respecto de otro hombre y la dignidad del elegido.

Hay un nuevo sentido del *espíritu* en esta significación, y no reside en el pensamiento que se apropia de lo *otro* de la naturaleza o que, en la poesía y el arte, celebra o manifiesta el habitar en el mundo. La amenaza de la barbarie del ser parte de una exterioridad más radical, de la extrañeza y la trascendencia de otro hombre. Una exterioridad más exterior que toda distancia espacial. La Cultura no es una superación ni una neutralización de la trascendencia sino una relación con la trascendencia en cuanto trascendencia mediante la responsabilidad ética y la obligación hacia los demás. Podemos llamarlo amor. Es un mandamiento que procede del rostro del otro hombre, un rostro distinto de un dato de la experiencia, algo que no procede del mundo.

Irrupción de lo humano en la barbarie del ser, incluso aunque ninguna filosofía de la historia nos proteja contra el retorno a la barbarie.



DE LA UNICIDAD

1. EL ORDEN FORMAL

Se supone, en principio, que hemos de pensar al individuo humano en el cuadro formal de su pertenencia a un género —el género humano—. Es parte de un todo que se divide en especies y conduce a la unidad indivisa, a la identidad lógicamente última del Individuo situado entre los datos empíricos y reconocible por signos determinados de espacio y tiempo en los que esta unidad *se pone* como «ente», en su particularidad, y que, según Aristóteles, «simplemente existe», más allá de la existencia ideal o abstracta de los géneros.

Un individuo es otro para otro individuo. Es ésta una alteridad formal: el uno no es el otro, sea cual sea su contenido. Cada uno es otro para todos los demás. Cada uno excluye a todos los demás, existe aparte de ellos, existe por su parte. Negatividad puramente lógica y recíproca en la comunidad del género.

En la humanidad del Individuo humano creemos descubrir, exaltadas o acusadas, esta positividad del ser que se pone y esta negatividad de la exclusión. La positividad del individuo particular es una perseverancia en el ser que llamamos vida; el Individuo humano vive en la voluntad de vivir, es decir, en la libertad, en *su* libertad, que se afirma como egoísmo del yo cuya identidad, indiscernible desde el exterior, se identifica precisamente en el Individuo humano como una identidad desde el interior, una identidad que *se experimenta*. Pero el Individuo humano es también negatividad en su libertad, que excluye las libertades de los demás que limitan la suya. Una alteridad nuevamente recíproca de los yoes: guerra eventual de todos contra todos.

2. LA AUTONOMÍA DEL INDIVIDUO RAZONABLE

Pero, si seguimos la sabiduría de la tradición y del pensamiento occidentales, los Individuos superan la violencia excluyente de su *conatus essendi* y de su mutua oposición en una paz establecida por el *saber* y cuya verdad está garantizada por la Razón. Los Individuos humanos serían humanos por la conciencia. Los «yoes» diversos convergen en la verdad racional a la que obedecen sin coacción, sin renunciar a su libertad. La voluntad particular del Individuo se eleva a auto-*nomía* de la persona en la que el *nomos*, la ley universal, obliga al ego, consciente y racional, sin forzarle. La voluntad es razón práctica. Las personas, diferentes o extrañas unas a otras, se asimilan. Así se satisface —tal es al menos la intención— la unificación libre de las personas particulares en torno a verdades ideales, especialmente las de la Ley. El Individuo se abre a la paz humana a partir del Estado, de las instituciones, de la política. Incluso en lo religioso, la autoridad se impone a la libertad del Yo a través de la teología mediante la verdad de la Razón. La Razón que supera la alteridad de la naturaleza exterior mediante la ciencia y la técnica, preside también el reparto igualitario de las cosas. Y, por tanto, la conciencia, el saber, la verdad y la sabiduría de la que la conciencia es posibilidad, así como el amor —y en consecuencia la filosofía, en el sentido griego del término, madre de toda ciencia y de toda política—, serían la espiritualidad misma del Individuo humano, la humanidad del hombre, la personalidad del Individuo, fuente de los derechos humanos y principio de toda justificación. Espiritualidad que significa la igualdad entre personas en paz. Paz del Individuo humano en cuanto existencia para sí, en cuanto seguridad del hombre satisfecho en el bienestar y la libertad. Tranquilidad de un reposo en su positividad y en su posición: garantía para el yo de la substancialidad de la substancia. Y es ésta una igualdad a la que el Estado aspira a lo largo de toda su historia, y en la que se promete a los Individuos humanos, mediante la Razón, la igualdad formal de todos los Individuos —por muy desigualmente que la Naturaleza les haya dotado— de su género. Los Individuos humanos, en el género humano, se prestan al juicio y a la objetividad necesaria para el ejercicio de la justicia que restablece en cada caso la paz. Este es el esquema al que todos nosotros, los europeos, referimos la condición humana y los célebres derechos humanos, principio y criterio de toda justificación. El derecho humano queda así referido al Estado y a la

lógica de lo Universal y lo Particular, los derechos del hombre son, sin duda, el orden ineluctable de la humanización del Individuo, de su justicia y de su paz. ¿Es este, sin embargo, el momento original de esta humanización del Individuo? Al apoyarse su destino político en su ponerse y reafirmarse en la paz de lo particular, ¿no ha de remitirse a otro origen del derecho y a una modalidad de paz más antigua? Tal es el problema que deseo plantear.

3. LA MALA CONCIENCIA DEL EUROPEO

Pero la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad, esencial a Europa, que es también el momento de los balances. Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber; pero al final, también, de milenios de luchas políticas fraticidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo, de las dos guerras mundiales, de la opresión, los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo, e incluso de la paradoja suprema, la inversión de la defensa de la persona en estalinismo. ¿Ha convencido siempre la Razón, a las voluntades? ¿Han sido siempre las voluntades razón práctica, impenitentes en una cultura en la que la Razón triunfal de las ciencias animaba la historia misma y no podía cometer paralogismo alguno? Europa tiene mala conciencia, y su contestación a esas preguntas conduce a cuestionar su centralidad y la excelencia de su lógica, y a exaltar —hasta la cumbre de sus universidades— pensamientos que en otros tiempos pasaban por primitivos o salvajes. Europa misma pone en cuestión su privilegio filosófico, el que debía garantizar la paz. ¿No se ha espantado la misma Europa de la insuficiencia social de su propia verdad o de una ciencia que, en su apogeo, amenaza al Individuo humano en su «ser en cuanto ser», cuyo problema, planteado en Grecia, motivó y alumbró su filosofía?

Pero, entonces, es preciso preguntarse también si estos elementos de mala conciencia no son, en cuanto tales, revelación y denuncia de la humanidad europea que otorga al Individuo humano un sentido que no es únicamente helénico, por muy grande que sea su necesidad —como veremos—, a partir de cierto momento, como impulso esencial. Ruptura de la universalidad de la razón teórica que se había encumbrado en el «conócete a ti mismo» para rebatir al uni-

verso entero en su conciencia de sí. Testimonio de una vocación que proviene de un espíritu cuyo amor a la sabiduría no agota todos los poderes del amor ni siquiera, quizá, sus poderes originales.

4. NO MATARÁS

Esta mala conciencia no traduce, en efecto, una simple decepción inspirada por la contradicción entre cierto proyecto de cultura, confortable y tranquilo, y la insuficiencia de los «resultados obtenidos». El escepticismo o la dialéctica cínica siempre están dispuestos a denunciar, en toda crisis cultural, la pereza del pensamiento y el temor a la muerte; pero en la problemática de la humanidad europea hay algo más que pereza y temor: hay una especie de terror ante el asesinato. Hay una inquietud en cuanto a la legitimidad de los sufrimientos infligidos a algunos por la lógica irrefutable de las cosas, incluso aunque pudiese darse un consentimiento filosófico en lo que hace a las pruebas autoimpuestas. Existe una inquietud en cuanto a la legitimidad de todo lo que es aparentemente lógico, en cuanto a la legitimidad de los sufrimientos infligidos en la simple perspectiva de lo que Hegel llama «identidad de lo idéntico y lo no idéntico». Existe la angustia de una responsabilidad que incumbe a los individuos que sobreviven a la muerte violenta de las víctimas. Como un escrúpulo de sobrevivir a los peligros que amenazan a los demás. Como si cada cual, con sus manos limpias y en la inocencia cierta o presunta, tuviese que responder de las hambrunas y de los crímenes. El temor de cada cual por sí mismo, en su propia mortalidad, no basta para absorber el escándalo de la indiferencia ante los sufrimientos ajenos.

En nuestra vocación de hombres de Europa, ¿no hemos escuchado, como algo más elevado aún que la «buena nueva» del conocimiento verdadero que dispondría nuestras voluntades sin coaccionarlas y las orientaría hacia la paz, el imperativo del Decálogo: «No matarás»? Tras la alteridad recíproca y formal de los individuos que forman parte de un género, tras su negatividad recíproca, en el género humano —individuos semejantes entre sí gracias a su comunidad de género y dotados de razón, a cada uno de los cuales la Razón le ha prometido la paz «por su parte»— se insinúa otra alteridad. Es como si, en la multiplicidad humana, el otro hombre se tornase, de forma brusca y paradójica —contra la lógica del género— aquello que *me* concierne por excelencia; como si, siendo uno entre otros, me convirtiese —precisamente yo— en aquel que, señalado, ha escucha-

do el imperativo a título de destinatario exclusivo, como si tal imperativo se dirigiese solamente a mí, a mí sobre todo; como si yo, elegido y único en ese sentido, tuviese que responder de la muerte y, en consecuencia, de la vida de otro. Este es un privilegio que la lógica del género y los individuos parecía impedir: «no matarás» —ambigüedad extraordinaria de los individuos y del género—. Ambigüedad extraordinaria del Yo: es al mismo tiempo el punto mismo en el que el ser y el esfuerzo con vistas a ser se crispan en un *sí mismo*, ipseidad vuelta hacia sí misma, primordial y autárquica, y el punto en el que se hace posible una extraña abolición o suspensión de esta urgencia de existir, así como una abnegación en la preocupación por los «asuntos» de los demás: tales asuntos «tienen que ver conmigo» y me están confiados, como, si el otro fuese ante todo un rostro. De este modo, la alteridad-del-individuo-de-un-género ha escapado a su formalidad y a su banalidad lógica, merced a la cual esta relación, como idea clara y distinta, conducía simultánea e indiferentemente de mí al otro y del otro a mí. Como si la conciencia, aquí, hubiese perdido su simetría en relación a la conciencia de otro.

5. LO ÚNICO, ANTERIOR A LO INDIVIDUAL

Planteemos la pregunta: la situación semántica original en la que el Individuo humano recibe su sentido o se reviste de derechos, ¿equivale al esquema lógico género/individuo en el que la alteridad de un individuo respecto a otro es recíproca y en el que la noción de Individuo humano se fija mediante la objetivación de un individuo cualquiera del género, pues cada uno es otro para el otro? La alternativa consistiría en sostener que el acceso original al individuo en cuanto Individuo humano, lejos de reducirse a una mera objetivación de un individuo entre otros, es un acceso característico en el cual el que accede pertenece él mismo a la concreción del encuentro, sin poder tomar las distancias necesarias para la mirada objetivante, sin poderse desprender de la relación, y en el que ese no-poder-desprenderse, esa no-in-diferencia respecto a la diferencia o a la alteridad de otro —esa irreversibilidad— no es el simple fracaso de una objetivación sino justamente el *derecho* a la diferencia de otro que, en esa no-in-diferencia, no es una alteridad formal y recíproca, insuficiente en la multiplicidad de individuos de un género, sino la alteridad del *único*, exterior a todo género, trascendente a todo género. Esta trascendencia no sería meramente un *defecto* de inmanencia, sino

la excelencia irreductible de lo social en su proximidad, la paz misma. No la paz de la simple seguridad y de la no agresión, que garantiza a cada cual su posición en el ser, sino la paz que es ya esa misma no-in-diferencia. Una paz en la que, gracias a la no-in-diferencia, no se escucha, la neutralidad de una curiosidad impasible, sino el «para-otro» de la responsabilidad. La respuesta como lenguaje primordial; bondad primordial presupuesta ya por el odio en su solitud, amor sin concupiscencia en el que adquieren sentido los derechos humanos, el derecho del amado, es decir, la dignidad del único.

Esta proximidad de lo trascendente en el hombre significa precisamente una primacía de la socialidad por encima de toda la soledad en la que permanece el conocimiento de los individuos diseminados en un género. Es un incremento de socialidad por *amor*. No pronunciamos a la ligera esta palabra tan a menudo abusiva. En la paz ética, la relación se dirige a un otro inasimilable, incomparable, a un otro irreductible, a un otro único. Sólo el único es absolutamente otro. Pero la unicidad del único es la del amado. La unicidad del uno *cobra sentido* en el amor, y en nada se parece a una unicidad de la alteridad pensada al modo de ciertas ilusiones subjetivas de enamorado. Al contrario, lo subjetivo como tal sería precisamente, en la esencia impasible del ser y en la diversidad genérica de lo objetivo, la condición de posibilidad del único. Mediante lo subjetivo —que no es solamente el conocer sino que deviene amor—, es decir, rebasando el rigor de las formas lógicas y de sus géneros e individuos, se da un quebrantamiento que conduce al único. Hay un más allá de la violencia sorda de la perseverancia en el ser. Más allá del conocimiento del individuo, es decir, en lo absolutamente otro, se hallan la paz y la proximidad humanas. Una paz distinta de la simple unidad de lo diverso en la síntesis que lo integra; la paz como relación con otro en su alteridad absoluta, como reconocimiento de la unicidad de la persona en el individuo. ¡El amor como operación lógica!¹

¹ En el *para-otro* del amor, la subjetividad no es ya —o no es aún— ni el yo del *yo pienso* fichteano, ni el yo trascendental. Pero es posible que estos últimos deban a la responsabilidad intransferible e irrenunciable su excepcionalidad ontológica, la unicidad que equivale a su carácter de «no intercambiables» o a su «elección» de ese carácter. La ética sería anterior a la tematización del *conocer* emanada de tal estatuto, como si la ética fuese «la individuación» del Yo *[Je]*, la consagración de su extrañeza a todo ser.

6. LA JUSTICIA Y EL ÚNICO

Este análisis de la relación interpersonal, que tiende a mostrar la significación original del derecho del individuo mediante la proximidad y la unicidad del *otro* hombre, no es en modo alguno un desprecio de lo político. Digamos, para terminar, algunas palabras para indicar el modo en que este derecho original conduce por sí mismo al Estado liberal, a la justicia política, debido a la pluralidad de los individuos que pertenecen a la «extensión» del género humano; pero también para expresar el modo en que la referencia al rostro del otro preserva a la ética de tal Estado.

La multiplicidad humana no permite al Yo —digamos mejor: no *me* permite— olvidar al *tercero* que me saca de mi proximidad al otro, de la responsabilidad anterior a todo juicio, de la responsabilidad prejudicial por el prójimo, en su inmediatez de único e incomparable, de la socialidad original. El *tercero*, que difiere del prójimo, es también mi prójimo. Y es también el prójimo de mi prójimo. ¿Qué hacen los únicos? ¿Qué se han hecho ya el uno al otro? Sería faltar a mi responsabilidad como yo —a mi responsabilidad prejudicial respecto de uno y de otro, respecto de mis prójimos— el ignorar, a causa de esa responsabilidad anterior a todo juicio, a causa de la proximidad, los daños que uno puede causar al otro. No se trata aquí de tener en cuenta posibles prejuicios que hubieran podido afectarme con respecto a uno o al otro, y que desmentirían mi des-interés; se trata de no ignorar el sufrimiento del otro que incumbe a mi responsabilidad.

Es la hora de la justicia. El amor al prójimo y su derecho original de único e incomparable, del que he de responder, apelan por sí mismos a una Razón capaz de comparar a los incomparables, a una sabiduría del amor. Hay que imponer una medida a la generosidad «extravagante» del «para-otro», a su infinitud. El derecho del único, el derecho original del hombre postula aquí el juicio y, por ende, la objetividad, la objetivación, la tematización, la síntesis. Se precisan instituciones que arbitren y una autoridad política que las mantenga. La justicia exige y funda el Estado. Es cierto que, de ese modo, la unicidad humana se reduce indispensablemente a la particularidad de un individuo del género humano, se reduce a la condición de ciudadano. Se trata de una derivación, aunque su motivación imperativa esté inscrita en el propio derecho del otro hombre, único e incomparable.

Pero la justicia en cuanto tal no puede hacernos olvidar el origen del derecho y la unicidad del otro recubierta a partir de ese instan-

te por la particularidad y la generalidad de lo humano. No puede abandonar esta unidad a la historia política comprometida en el determinismo de los poderes, las razones de Estado y las tentaciones o deformaciones totalitarias. Ella escucha las voces que recuerdan a los juicios de los jueces y de los hombres de Estado el rostro humano disimulado en sus identidades de ciudadanos. Tales serían, quizá, las «voces proféticas».

¡Ridículo anacronismo! Pero las voces proféticas significan probablemente la posibilidad de bondades imprevisibles de las que aún es capaz el Yo en su unicidad que precede a todo género o que libera de todo género. Se escuchan a veces en los gritos que penetran por los intersticios de lo político y que, independientemente de las instancias oficiales, defienden los «derechos humanos»; otras veces en los cantos de los poetas; a veces, simplemente, en la prensa o en las plazas públicas de los Estados liberales en los que la libertad de expresión tiene rango de libertad primera y en los que la justicia es siempre revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor.

«MORIR POR...»

Damas y caballeros, señor Director:

Les agradezco cuanto han dicho. Mi intervención, al prolongar su discurso, estará sin duda lejos de responder a lo que, con generosa confianza, parecen ustedes esperar de mí. Es posible que encuentren en mi discurso el eco de una crisis más profunda y antigua que la que comporta el relato de un conflicto entre la admiración juvenil —que hoy es aún irresistible—, inspirada por una inteligencia filosófica que se encuentra entre las más grandes y raras, y la irreversible abominación hacia el nacional-socialismo, en que aquel hombre genial tomó parte de un modo u otro (¡poco importa ahora cuál fuera el modo!). Una crisis más profunda y más antigua. Esta forma de acoger el *Sein* —la aventura de ser— en el pensamiento, en una interrogación acerca del ser y de su sentido, esta acogida del ser en el pensamiento, en el modo del *estar-abí* humano, en el modo del *Da-sein*, descrita con tal genialidad, ¿está exenta de ambigüedades? ¿Es la aventura del ser, como estar-ahí —como Da-sein—, pertenencia inalienable a sí misma, ser *propio* —*Eigentlichkeit*, autenticidad que nada altera ni sostiene, sin apoyos ni influencias— y conquistador que desdeña ese intercambio por el que una voluntad se somete al consentimiento del extranjero, que es virilidad de un poder-ser libre como una voluntad de la raza y de la espada? ¿O más bien, al contrario, el verbo *ser* significaría, en el estar-ahí, no indiferencia, obsesión por *el otro*, búsqueda y deseo de paz? De una paz que no fuera el silencio del dejar hacer en que se complace la libertad del acto artístico —en el que lo bello silencia, guarda silencio y protege—, de una paz que busca los ojos del otro en cuya mirada despierta la responsabilidad. Una paz en la que no ha dejado de quererse y de reconocerse el hom-

bre occidental, tanto como en la independencia o en el acto artístico. El recuerdo de los valores éticos —quizá «adormecido» en las «Escrituras», denunciadas como «anticuadas»—, ¿no apela a la humanidad, incluso en la modernidad, a partir de las «bellas letras» animadas por ese recuerdo y que están en manos de todos?

Tales son las preguntas. Nunca olvidaré el año en el que, hace casi medio siglo, fui estudiante en Friburgo y en el que la enseñanza de Heidegger sucedió al último semestre del profesorado de Husserl, un año en el que aún no era pensable 1933 y en el que viví bajo la impresión de asistir al Jucio Final de la Historia de la filosofía en presencia de Husserl y de Heidegger, con mi memoria llena de los acordes perfectos del bergsonismo que había aprendido de mis maestros de Estrasburgo como contrapunto de todo cuanto era para ellos verdadero o podía añadirse sin compromiso a sus evidencias. ¿No era el bergsonismo, a su manera, una valoración del sentido verbal de la palabra *ser* precisamente en lo concreto de la duración, allí donde el tiempo ya no es forma pura, según la herencia de la filosofía trascendental? ¿No consiste la significación más profunda de la no estabilidad diacrónica de esa duración en que alumbra en la representación de todos los *entes*, de todas las cosas sólidas, extensas y estables emanadas del acto técnico y que, de entrada, tenemos a mano —*zuhanden*—? ¿No se trata de una diacronía que despunta incluso en esos conceptos estereotipados y eternos de la ciencia, una diacronía que, en la duración de «Las dos fuentes de la moral y la religión», se revelará como amor al prójimo? Sea como fuere, jamás he abandonado la certeza de la importancia filosófica primordial de estos prestigiosos discursos de la fenomenología y de aquellas iluminaciones bergsonianas. Y, a pesar de todo el horror que después se asociaría al nombre de Heidegger —y que nada puede disipar—, la convicción de que *Sein und Zeit*, de 1927, es tan imprescriptible como esos pocos libros eternos de la historia de la filosofía —aunque estén en desacuerdo entre sí—, no ha abandonado jamás mi espíritu. Nada permite olvidar que en sus páginas hay una búsqueda relevante —por los senderos borrosos a causa de las idas y venidas y los pasos de estudiantes y profesores en el curso de los años— de las vías e intenciones originales de la filosofía y de los filósofos, del pensamiento de occidente abierto a todos los hombres.

Las posiciones de *Sein und Zeit* son bien conocidas, y no resumiré aquí su encadenamiento. No me ocuparé sino de los puntos relativos a la ambigüedad o a la crisis que he evocado al principio de mi intervención. A pesar de ser una obra y un tratado de onto-

logía, su proyecto no es ya una empresa del saber conocido y manifestado con ocasión de una posibilidad cualquiera y relacionado con la célebre «curiosidad» del hombre, ni tiene la ambición de abarcar el universo, la totalidad de las cosas y los seres vivos, de las relaciones y las ideas, de todo lo que es. Pero, sin embargo, en cuanto ontología, remite a la razón primordial de la interpretación del sentido verbal de la palabra *ser*. Como se sabe, es el verbo mejor comprendido y el menos definible. El sentido verbal de la palabra *ser* designa el ser como acontecimiento, como aventura o como gesta. Es inteligible: se ubica como *en su propia casa* en la forma gramatical del verbo, sin significar estrictamente ni acto, ni movimiento, ni historia, ni acontecimiento, ni aventura; pero sin confundirse no obstante con la estabilidad puntual de una eternidad inmóvil, completamente distinto de su «secreto inteligible», que pierde al hallarse a plena luz y que ilumina a los sustantivos y a los entes. Según *Sein und Zeit*, su comprensión no se reduce a una operación lógica.

En este caso, comprender el sentido pertenecería ya al acontecimiento mismo del ser cuyo sentido se busca, a la aventura, a la «gesta» de estar tramado en el *existir*, en el *estar-abí* o en la *intriga humana* que es su modalidad esencial.

A modo de una *preocupación de ser*, a modo de un *estar-abí*, de un *estar-en-el-mundo*, de un *estar-con-los-demás*, a modo de un *enca-minarse-a-la-muerte*, su ser le va a este mismo ser en el «acontecimiento» de ser. Sin recurso o reducción a un «sujeto objetivante», a un sujeto trascendental, el ser se adelanta y se retrae a su modo en el pensamiento, en forma de la preocupación de ser propia de su «acontecimiento» de ser. Nudos ineluctables del acontecimiento de ser en cuanto tal, ora conocido como pensamiento, ora recogido como pregunta sobre el sentido del ser sin posible delegación o aplazamiento hasta un acto de pensamiento ulterior o diferente del ser. *Estar-abí, ser hombre*, tal es el planteamiento de esta pregunta, el persistir en el ser o el preocuparse de ser. Se trata de un modo de entender el ser que no sería ya objetivación de quiddidad ni representación de sustantivos calificados mediante adjetivos que pudiesen contestar a la pregunta: «¿qué es lo que es?». La comprensión del «acontecimiento» de ser se piensa en las modalidades adverbiales que se perciben justamente en «existir», «estar-ahí», «estar-en-el-mundo», «estar-con-los-demás», «ser-para-la-muerte»: las modalidades del ser, su «cómo». Extraños adverbios de existencia que Heidegger llama «existenciaros», y que no pueden reducirse a objetivaciones incluso oscuras de algún dato interior. El *estar-ahí* —el *Da-sein*— no significa una propiedad

o un conjunto de propiedades de una realidad presente que tenga tal o cual aspecto, la esencia del hombre que aquí se entrevé es un *modo de ser*, una *existencia*. Lo teórico pierde entonces el privilegio que mantiene en la inteligibilidad de lo sistemático, sin cedérselo no obstante a una axiología. La propia objetivación y la ciencia serían posibles, y podrían mostrarse en su nivel existencial, pero no serían ya fundamento. La inteligibilidad ontológica se revela como fundamento de toda racionalidad.

El hombre ya no representa el papel de subjetividad trascendental. Se dice a partir de su *estar-abí* y de su *estar-en-el-mundo*, modalidad de lo *verdadero* o del acontecimiento de ser. La filosofía no dirige ya su atención al hombre del humanismo, debido a una excelencia o a una dignidad que, en cuanto ente, le vendrían de alguna tradición o alguna doctrina no filosófica, ni de una parcialidad del hombre por «todo lo humano», ni de la evidencia privilegiada que comporta la reflexión sobre sí en la búsqueda de las verdades seguras y en la que el hombre se sitúa ya como sujeto del idealismo trascendental. En cuanto *estar-abí* en su preocupación de ser, la fenomenología heideggeriana sitúa en el corazón de la ontología esta *articulación esencial del acontecimiento de ser* que es también inteligencia de tal acontecimiento, pensamiento en el sentido fuerte del término, frente a la ciencia que se prolonga en técnicas absorbentes que pervierten al hombre.

La distinción radical entre el *ente* y el *ser* en el sentido verbal de la palabra, que domina *Sein und Zeit*, la audacia y la potencia especulativa de Heidegger en su búsqueda del logos de aquello que pudiera tomarse por lógicamente vacío en ese sentido verbal de la palabra *ser*, el descubrimiento del acontecimiento que significa tal vacío y, a fin de cuentas, de la temporalidad y la historicidad que, según la «construcción fenomenológica», de *Sein und Zeit*, se piensan a partir de él (tema éste del que hoy no hablaremos), el virtuosismo triunfal del análisis existencial de Heidegger, la suspensión de la quiddidad de la esencia del hombre para concebir esta *esencia* como *existencia*, como modalidad adverbial del acontecimiento de ser, la nueva función a la que lo humano se encuentra llamado en la significación del sentido, todo ello, como aproximación nueva al sentido, me parece de primerísima importancia, incluso aunque —como en seguida mostraremos, pues tal es el tema principal de mi intervención de esta noche bajo el título «Morir por...»— lo humano permita en este caso cobrar sentido a un *más-allá-del-ser*.

Sea dicho todo lo anterior para subrayar la humildad intelectual con la que yo reflexiono sobre algunos temas de *Sein und Zeit* acerca de las cuestiones planteadas en ellos: *el pensamiento* —modalidad del acontecimiento de ser o interrogación acerca del sentido de este acontecimiento—, ¿se cierra a toda axiología primordial que fuese filosofía primera? ¿Es fundamental la ontología, incluso cuando el hombre se entiende como *estar-abí* —a la vez *ser* y *ente*— y cuando la forma en que su substancia adopta los modos de un verbo es muy diferente de la confusión materialista de la substancia corporal con el juego físico de las causas y los efectos? ¿No preceden a esta ontología primordial las alternativas axiológicas, no ha optado ya entre valores, respetando lo auténtico y desdénando lo cotidiano que, no obstante, la precede? Y ello aunque, en principio, la caída —el *Verfallen*— se exponga como un existenciario.

Desde el comienzo de mi discurso, antes de recordar ante ustedes algunos de los movimientos característicos de la fenomenología y de la ontología de *Sein und Zeit*, he insistido en la alternativa entre lo idéntico en su autenticidad, en su *propiedad* o su *mí* inalterable de humano, en su *Eigentlichkeit*, independencia y libertad, y el ser como consagración humana a otro, a los demás, en una responsabilidad que es también una elección, principio de identificación y apelación a un yo, a un no-intercambiable, al único. En la interrogación sobre el sentido del ser, tal y como aparece en el análisis de este libro desde sus primeros párrafos, se instala la búsqueda de la autenticidad en la que tiene lugar *el acontecimiento de ser*. Todo sentido se remite a la *Eigentlichkeit*, y se atribuye una importancia primordial al ser *propio*. La *Eigentlichkeit* es lo *verdadero* del ser o del pensamiento que recoge y articula el acontecimiento de ser. Se trata de un acontecimiento, de una aventura o advenimiento del *ser preocupado de ser* —del ser al que le conviene ser—. Es como una plenitud del «mí», una «yoidad» [*«mienneté»*] o una *Jemeinigkeit*, según la expresión heideggeriana cuya concreción original implica un *yo [je]* y un *tú*. Cualquier alienación que pueda sufrir esta autenticidad remite, como hemos dicho, a ella. Pero, ¿de dónde procede tal alienación?

Permítanme recordar las primeras páginas de *Sein und Zeit* en las que la preocupación de ser, interpretada de forma *existenciaria*, se formula como *estar-en-el-mundo*, estar cabe las cosas que, antes de mostrarse con la «neutralidad» de objetos de conocimiento o de cosas que son sólo cosas —como *Vorhandenheit*— perceptibles, cosas puramente presentes susceptibles de representación, se ofrecen, según

Heidegger, como apelación original al saber de una mano que aprehende ya tal cosa como martillo, tal otra como materia para trabajar o como alimentos que llevarse a la boca. Estar al alcance de la mano —*Zu-bandenheit*— no sería ya, aquí, una simple propiedad de lo real, sino su *cómo*, su manera de ser. Pero, por ende, los demás hombres cobran sentido a partir de entonces en el trabajo implicado en las cosas que son en consecuencia «asuntos» o «nuestros asuntos» y en un mundo común. Estar-en-el-mundo significa así estar junto a las cosas que tienen sentido y cuya significación coherente a partir de la *preocupación de ser* constituye justamente el *mundo*. Y estar-en-el-mundo es también, en *Sein und Zeit*, inmediatamente, estar *con* otros. Estar-con-otro pertenece, según Heidegger, a lo existencial del *estar-ahí*, del *estar-en-el-mundo*.

La fenomenología del párrafo 26 de *Sein und Zeit* expone las modalidades de este *estar-con*. Se trata de aquellos *otros* cuyo modo de existencia —distinto siempre del de las cosas que no son más que cosas, cosas que se ofrecen a la mano— es el modo del estar-ahí humano, que comparten el mismo mundo, comprendido precisamente a partir del trabajo y en torno al orden instrumental de esas cosas del mundo, en el que «son lo que hacen». Pero la preocupación-de-ser del estar-ahí humano comporta también la preocupación por el otro hombre, la solicitud del uno hacia el otro. No es que se añada al estar-ahí, sino que es una articulación constitutiva de este *Dasein*. Preocupación por otro hombre, solicitud por su hambre y su sed, por su vestido, por su salud, por su techo. Una preocupación que no queda desmentida por la soledad fáctica del solitario ni por la indiferencia que puede inspirar el prójimo, pues la soledad y la indiferencia son modos deficientes del *para-otro* que lo confirman, así como la ociosidad o el desempleo son modos deficientes de la existencia entendida como trabajo y confirman esta significación a partir del trabajo.

El estar-ahí al que le conviene siempre ser, sería entonces, en su autenticidad misma, *ser-para-otro*. El *ahí* del estar-ahí es un mundo que no se reduce a un punto de un espacio geométrico, es la concreción de un lugar poblado en el que unos están *con* otros recíprocamente. El existencial *Miteinandersein* es un estar-junto con otros en una relación de reciprocidad. ¿Me he apresurado al afirmar —al comienzo de mi intervención— que la alternativa a la severidad de lo auténtico era la paz y el amor al prójimo?

Y, sin embargo, precisamente en esta relación con los demás como *Miteinandersein*, expresada por el estar-en-el-mundo, el estar-ahí humano, en su autenticidad, se expone a confundirse con el ser de todos

los demás y a comprenderse a partir del anonimato impersonal del *Se*, a perderse en la mediocridad de lo cotidiano o a caer bajo la dictadura del *Se*, de acuerdo con la expresión heideggeriana. El *Se*, «Don Nadie», el personaje impersonal, tal es el legislador de las costumbres, las modas y las opiniones, los gustos y los valores. El *Se* está presente sutilmente incluso en su propia denuncia, sospechosa por la unanimidad de sus decisiones. «El *Se* *descarga* de este modo, en cada caso, al estar-ahí humano en su cotidianidad. Es más: con esta descarga de ser el *Se* subviene al *Dasein* [al estar-ahí] en la medida en que se da en él la tendencia a la ligereza y a la comodidad, y precisamente porque el *Se* subviene de este modo constantemente al *Dasein* [al estar-ahí], mantiene y consolida su obstinado dominio» (*Sein und Zeit*, pp. 127-128¹ [trad. Gaos, p. 144]).

Por tanto, el retorno a lo auténtico no se busca ya en un recurso a la identidad sustantiva y sustancial del yo, fuera del *Se*, ni por mediación de cualesquiera relaciones con los demás, sino por una vía distinta a las del *con* y el *para* —el *mit-einander* y la *Für-sorge*—, una vía que comporta justamente el estar-en-el-mundo. En efecto, en el proyecto filosófico de Heidegger, la relación con los demás está condicionada por el estar-en-el-mundo y, por ende, por la ontología, por la comprensión del «ser del ente» cuyo fundamento existencial es el estar-en-el-mundo. La *Eigentlichkeit* —la salida del *Se*— se reconquista mediante una conmoción interior a la existencia cotidiana del *Se*, mediante una determinación libre y resuelta tomada por el estar-ahí que, por ello es ser-para-la-muerte que anticipa la muerte en el denuedo de la angustia: en el denuedo de la angustia, y no en el miedo o en las evasiones de la cotidianidad. ¡Autenticidad por excelencia! «Con la muerte, el ser humano se precede a sí mismo en su poder-ser *más propio*. En esta posibilidad le va al *Dasein* pura y simplemente su estar-en-el-mundo... Mientras se precede como esta posibilidad de sí mismo, está completamente referido a su poder-ser más propio. Debido a esta precedencia, rompe toda relación con otro *Dasein*. ¡Autenticidad del poder-ser más propio y disolución de toda relación con los demás! Y Heidegger continúa: «Esta posibilidad que es la más propia y absoluta, es al mismo tiempo la posibilidad última. En cuanto poder-ser, el *Dasein* no puede nunca superar la posi-

¹ Para no romper la unidad terminológica, hemos vertido directamente a partir de la edición francesa de *Sein und Zeit*, de E. Martineau (p. 108), que utiliza Levinas, si bien ofrecemos entre paréntesis la referencia a las páginas de la traducción castellana de José Gaos, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1951, segunda ed., 1971 [N. del T.].

bilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad de estar-ahí, de Dasein». «Pre-ser-se», «precedencia» (*Vorstand*), «antecedencia insuperable» que se calificará como «enseña» (*ausgezeichnete*). Es una terminología expresiva: podría servir para la apertura de la «trascendencia» en la alteridad de un único sin género, hacia el Afuera absoluto. Una relación imposible mediante la muerte, que no describe sino el momento estructural de la preocupación abierta a sí misma «en la forma de un pre-ser-se». La preocupación «encuentra su concreción más originaria en el ser-para-la-muerte». La *Eigentlichkeit* por excelencia del estar-ahí no es un más allá del ser (Para los textos citados, Cf. *Sein und Zeit*, pp. 250-251 [trad. Gaos, páginas 273-274]).

He titulado mi intervención sobre Heidegger «Morir por...», o «morir por otro», y en ello se expresan algunas cuestiones que creo que plantea su relevante obra. Nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia el otro. Una solicitud que está, sin duda, garantizada, pero también condicionada por el estar-en-el-mundo; innegable proximidad al otro, pero a partir de las ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos. Sería ingenuo por mi parte pretender, tras haber expuesto algunas posiciones y aspectos —siempre notables— de *Sein und Zeit*, y tras haber invocado los puntos que siempre me han interesado en tales posiciones, proponer una «doctrina mejor»: ¡ambición insensata! Pero, como quizás saben ustedes, es también cierto que mis investigaciones personales, y en especial la meditación sobre *Sein und Zeit*, me han conducido a pensamientos que, sin perder nunca de vista este libro primordial, me han alejado de su tesis sobre la prioridad fundamental de la ontología. No quiero que tales pensamientos ocupen el lugar de la presentación de las ideas heideggerianas, que son nuestro tema principal esta noche, pero diré, para terminar y muy brevemente, unas palabras acerca de mi interés en este asunto.

«Morir por...», «morir por otro». En cierto momento, pensé en titular mi ponencia «morir juntos». Y ello a pesar de la separación que comúnmente significa la muerte, y pese a los textos de *Sein und Zeit* antes citados, en los que la muerte, «el poder-ser más propio», «el más auténtico», es también la ocasión en que «se rompe toda relación con otro Dasein —con otro estar-ahí—, con otros hombres».

Pensaba en un versículo bíblico: Samuel, II, 1, 23, en el que un canto fúnebre del profeta se lamenta de la muerte en combate del rey Saúl y de su hijo Jonathan: «Queridos y amados en vida, tampoco la muerte los separó, más ligeros que águilas, más fuertes que leones». Como si, contrariamente al análisis heideggeriano, en la muerte no se disolviese toda relación con los demás. No interpreto este versículo como alusión a «la otra vida» que, tras la muerte, pueda unir a los que ya no están ahí. Tampoco creo que estas palabras acerca de la «no separación en la muerte» sean una simple metáfora del versículo para hablar exaltadamente del amor entre padres e hijos, que podría considerarse «más fuerte que la muerte», y del cual la impresionante simultaneidad de sus últimos momentos en el combate sería un símbolo o un signo. O, en tal caso, los términos de esa metáfora son tan rigurosos que nos dicen la esencia de esta fuerza del amor que rebasa el concepto cuantitativo de intensidad. «Más ligeros que águilas, más fuertes que leones» —superación, en lo humano, del esfuerzo animal de la vida que es sólo vida—, superación del *conatus essendi* de la vida y emergencia de lo humano en lo vivo: lo humano, cuya novedad no se reduciría a un esfuerzo más intenso en su «perseverar en el ser»; lo humano que, en el estar-ahí al que «siempre le va el ser», se revelaría como responsabilidad respecto de otro hombre; lo humano, en donde el «para-otro» desborda la mera *Fürsorge* que se ejerce en un mundo en el que los otros, alrededor de las cosas, *son* lo que hacen; lo humano, en donde la inquietud por la muerte de otro importa más que la preocupación por sí mismo. Lo humano de morir por otro que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad respecto del prójimo y, quizás, la inflexión primordial de lo afectivo como tal. Apelación a la santidad que precede a la preocupación de existir, de estar-ahí y de estar-en-el-mundo, una utopía y un desinterés que son más profundos que el con-otro o el para-otro de la *Für-sorge* implicada en el estar-en-el-mundo, en la que el ser del otro equivale a su hacer y no se comprende sino a partir de los «asuntos» y del interés. Preocupación como santidad, lo que Pascal llamaba amor sin concupiscencia. No-lugar previo al *abí* de *estar-abí*, previo al *Da* del Dasein, a ese lugar bajo el sol en el que Pascal veía «la imagen y el comienzo de la usurpación de la tierra toda».

Son éstos un lenguaje y unas fórmulas que remiten a toda una fenomenología con la que no les aburriré, a un discurso acerca del rostro, acerca del yo responsable del otro convocado por el rostro en un quebrantamiento del estar-ahí humano preocupado por su estar-en-el-mundo. Unas fórmulas cuya significación, tras las duras pruebas

del siglo xx, no puede reducirse a las ridículas buenas intenciones de una charlatanería idealista. Lo que tales fórmulas enuncian —sea cual sea su audacia especulativa— designa lo que hay de serio en la intriga humana, lo contrario de la vanidad, lo contrario de la vanidad de vanidades.

Heidegger evoca el «*Sterben für*» en el parágrafo 47 (p. 240) de *Sein und Zeit* [trad. Gaos, p. 260]. El filósofo busca de ese modo un existenciario del ser-para-la-muerte y encuentra su significación «*auténtica*» en la anticipación (*Vorweg*) libre y valerosamente angustiada, no susceptible de ser compartida ni transferida, pero en la que «morir por...» no se le presenta sino como «simple sacrificio», sin que la «muerte por otro» pueda verdaderamente liberar al otro de morir y sin cuestionar la verdad del «cada uno muere para sí». La ética del sacrificio no llega a conmover el rigor del ser y de la ontología de lo auténtico.

El sacrificio no puede tener sentido en un orden dividido entre lo auténtico y lo inauténtico. La relación con otro mediante el sacrificio, en la que la muerte de otro preocupa al estar-ahí humano antes que su propia muerte, ¿no indica justamente un más allá de la ontología —o un antes de la ontología— que determina o revela una responsabilidad respecto de otro y, por ende, un «yo» humano que no es ni la identidad substancial de un sujeto ni la *Eigentlichkeit* de la «yoidad» del ser? El yo del elegido para responder del prójimo *también* es idéntico a sí, *también* es sí mismo: unicidad de la elección. Más allá de la humanidad que se define aún como vida y *conatus essendi*, como preocupación de ser, hay una humanidad des-interesada. La prioridad del otro sobre mí, merced a la que el estar-ahí humano es único y elegido, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad. Ahí es donde la preocupación por su muerte o el «morir por él» y morir «su muerte» importa más que la prioridad relativa a la muerte «auténtica». No se trata de una vida *post-mortem*, sino de la desmesura del sacrificio, la santidad de la caridad y la misericordia. Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, por encima de toda metáfora.

**DERECHOS HUMANOS
Y BUENA VOLUNTAD**

I

EL DESCUBRIMIENTO de unos derechos que, a título de derechos humanos, se asignan al hecho mismo de ser hombre, independientemente de cualidades tales como el rango social, la fuerza física, intelectual o moral, las virtudes y talentos por los que los hombres difieren unos de otros, y la elevación de esos derechos al rango de principios fundamentales de la legislación y del orden social, señala sin duda un momento esencial en la conciencia occidental. Y ello aunque los imperativos bíblicos «No matarás» y «Amarás al prójimo» hayan tenido que esperar durante milenios su introducción como derechos conferidos a la humanidad del hombre en el discurso jurídico primordial de nuestra civilización. El hombre en cuanto hombre tendría derecho a un lugar excepcional en el ser y, por ello, sería exterior al determinismo de los fenómenos; tal sería el caso del derecho a una independencia o a la libertad de cada cual reconocida por todos los demás. Es el derecho a una posición que le ponga a salvo del orden inmediato de las necesidades inscritas en las leyes naturales que gobiernan a las cosas, a los seres vivos y a los seres pensantes en una Naturaleza que, no obstante, también engloba y comprende en cierto sentido a los humanos. Lugar excepcional, derecho a la libre voluntad garantizado y protegido por las leyes establecidas por los hombres. Un derecho que se manifiesta en la obligación —que incumbe, pues, a los hombres libres en cuanto tales— de evitar al hombre una dependencia en la que no sería más que un mero medio para una finalidad de la que él no sería en ningún caso el fin. Obligación de evitar al hombre los sufrimientos y humillaciones de la miseria, del vagabundeo, e incluso los dolores y tormentos que comportan los

mismos encadenamientos de fenómenos naturales —físicos y psicológicos—, así como de preservarle contra la violencia y la crueldad de las malas intenciones de los seres vivos.

La esencia formal de los derechos humanos, considerada a partir del lugar excepcional del hombre en el determinismo de lo real, por el que se abre camino una voluntad libre, recibe así un contenido concreto y una caracterización. Para la defensa de los derechos humanos, no siempre es fácil —se trata de un problema práctico pero importante— establecer un orden de prioridad en estos derechos concretos. Este orden puede variar en función de las situaciones de hecho de cada país.

Ello explica, en todo caso, el notorio trabajo —revolucionario, con sus inevitables conmociones— en favor de los derechos humanos. Un trabajo posibilitado por la ciencia moderna, ciencia de la naturaleza de las cosas, los hombres y las colectividades y que alienta el acceso a los procedimientos técnicos abiertos por la ciencia. Perfeccionamiento de un orden humano de libertad mediante la eliminación de numerosos obstáculos materiales contingentes y de estructuras sociales que impiden y falsean la aplicación y el ejercicio de los derechos humanos. Unos derechos que quizá no puedan hacer desaparecer los rigores últimos de lo Inhumano en el ser que, por la firmeza insuperable de las costuras que consolidan su tejido —material, fisiológico, psicológico y social—, contraría y limita siempre la voluntad libre del hombre.

De un hombre que puede también obstinarse en existir en la renuncia a obtener y preservar estos difíciles derechos. Como si su libertad estuviera limitada en cuanto tal por la libertad, como si la libertad fuera en sí misma una necesidad obligatoria. ¿Qué significa el deber ser de este derecho?

II

Incluso aunque la posibilidad de concreción y expansión de los derechos humanos ligada al progreso científico de la modernidad parezca explicar el carácter relativamente reciente de su actualidad y el carácter que diríamos adquirido de su origen profundo, como ya hemos advertido, queda abierta la cuestión de la justificación o del *debe ser* mismo de estos derechos en el corazón de nuestro destino occidental. La respuesta no puede reducirse a una necesidad obtenida por inducción a partir del interés relevante de los derechos huma-

nos y del consentimiento general que tal expansión supone. ¿No remite la «energía normativa» de los derechos humanos al rigor de lo racional? ¿De qué modo y con qué modelo puede imponerse efectivamente la voluntad libre o autónoma que reivindican los derechos humanos a otra voluntad libre sin que esta imposición implique un *efecto*, una violencia sufrida por tal voluntad? Ello es posible sólo si la decisión de una voluntad libre concuerda con una máxima de actuación que puede universalizarse sin contradicción y si, al revelar de este modo la razón que habita en la voluntad libre, esta voluntad se hace *respetar* por todas las demás voluntades libres de acuerdo con su racionalidad. Tal es la voluntad que Kant habría llamado razón práctica. Pero puede que el «sentimiento intelectual» del *respeto* designe en este caso el respeto como *modalidad* del verdadero sentido de la situación. Un «sentimiento intelectual» que, precisamente en cuanto intelectual, no procedería ya de la sensibilidad, considerada por Kant como fuente de heteronomía, y que en lugar de una herida infligida por una voluntad a la libertad de otra voluntad, testimonia la plenitud de la paz en la razón. La voluntad que obedece al mandato de una voluntad libre sería, pues, una voluntad libre, como una razón de la que se da razón. El imperativo categórico sería el principio último de los derechos humanos.

III

No obstante, ¿es cierto que la voluntad libre se somete enteramente a la noción kantiana de razón práctica como peraltación del pensamiento universal que también llamamos buena voluntad? ¿Se reduce sencillamente a ella? ¿Aplaca el respeto conferido a la universalidad el dominio incoercible de la espontaneidad, que no puede reducirse meramente a los impulsos pasionales y sensibles? Esta espontaneidad incoercible permite siempre distinguir entre el racionalismo riguroso de la inteligencia y los riesgos de una voluntad razonable. Pero, ¿sería esta espontaneidad incoercible del querer la bondad misma que, al ser sensibilidad por excelencia, contendría también el proyecto original y generoso de la universalidad infinita de la razón requerida por el imperativo categórico? Un impulso generoso, y no esa patología que descalifica toda libertad en su santa imprudencia y que fue denunciada por Kant.

Bondad: virtud pueril; pero, en cuanto tal, caridad, misericordia y responsabilidad respecto de otro, posibilidad del sacrificio en el que

irrumpe la humanidad del hombre, quebrantando la economía general de lo real y trascendiendo la perseverancia de los entes que se obstinan en su ser hacia un *estado* en el que los demás están antes de mí mismo. Desinterés de la bondad: el otro, en su llamada —que es un mandamiento—, el otro como rostro, el otro que «tiene que ver conmigo» incluso cuando no me mira, el otro como prójimo siempre extranjero: la bondad como trascendencia; y yo, el que está conminado a responder, el insustituible y, por ello, el elegido y el verdaderamente único. Bondad para con cualquiera, derechos humanos. Derechos, ante todo, del otro hombre. Cuando Descartes habla de la generosidad, la relaciona a la vez con la «libre disposición de la voluntad» (Cf. *Las pasiones del alma*, artículo 153) y con el hecho de «no considerar nada más grande que hacer el bien a los demás hombres despreciando el propio interés» (*id.*, artículo 156).

IV

En la religión o en la teología, se dice que los derechos humanos responden a la voluntad de Dios. Tales fórmulas atestiguan, en cualquier caso, el carácter incondicional y extraordinario de tales derechos en comparación con todas las fórmulas jurídicas que reposan en las convenciones humanas o en el examen de la «naturaleza humana». Pero, sin necesidad de aportar la célebre «prueba de la existencia de Dios», los derechos humanos constituyen una coyuntura en la que Dios adviene a la idea, en la que la noción de trascendencia deja de ser puramente negativa y en la que el «más allá» abusivo de nuestras conversaciones usuales se piensa positivamente a partir del rostro del otro. Lo que hemos llamado interrupción o ruptura de la perseverancia de los seres en su ser, del *conatus essendi* mediante el desinterés de la bondad, no significa que los derechos humanos pierdan su estatuto de absolutos para recaer en el nivel de las decisiones que han de tomar algunas subjetividades benevolentes. Significa más bien todo lo absoluto de lo social, del para-otro, que es probablemente el designio de lo humano. Significa eso que Descartes llama «lo más grande». Sin duda, en rigor filosófico, es importante no pensar los derechos humanos a partir de un Dios desconocido. Pero es posible aproximarse a la idea de Dios partiendo de lo absoluto que se manifiesta en la relación con los demás.

DIALOGO SOBRE EL PENSAR-EN-OTRO

—Como es sabido, la dimensión ética es central en su pensamiento, y esta dimensión se inscribe en el cara a cara con otro. Pero, ¿podemos contentarnos con un discurso abstracto acerca de la ética cuando la situación dual que usted privilegia, en la que son posibles el perdón, el olvido y el darse a sí mismo, no es la situación social real? En resumen, ¿no nos arriesgamos de ese modo a pedirle demasiado a la ética?

—No nos dejemos impresionar por la falsa madurez de los modernos, que no encuentran lugar para la ética —denunciada bajo el nombre de moralismo— en un discurso racional. No nos inquietemos tampoco por la importancia que ha llegado a tener en una reflexión el carácter extra-ordinario de la ética sin darnos cuenta del sentido expresado en este abandono del orden establecido de la realidad. La realidad —los seres—, de eso se trata. Pero la palabra ser tiene una forma verbal que debería significar en principio un hacer o una historia. En efecto, la forma verbal de la palabra ser no expresa sustantivos, expresa el advenimiento, el hecho mismo o el acontecimiento de ser; dice que en el ser nos jugamos ser, conservarnos, que hay en él una obstinación y un esfuerzo por ser, como si en el hecho de ser resonase de algún modo, de forma amenazadora, una especie de inolvidable primacía del no-ser contra la que el ser habría de luchar. Hay por ello, en el ser en cuanto vida, una contracción sobre sí mismo, un para-sí, un «instinto de conservación» que está ya en lucha por la vida y, en el ser pensante, hay una voluntad de ser, un interés, un egoísmo. Podríamos preguntarnos si acaso la materialidad de la materia, en sus «confines» últimos, en la solidez del átomo de

la que hablan los físicos, no es análoga a la interioridad del puro ser sin ética (o anterior a ella), absorto en su *conatus essendi* a modo de yo-substancia, análogo a la solidez de los sólidos, a la dureza de lo duro que es ya una metáfora de la crueldad del cruel en la lucha por la vida y en el egoísmo de las guerras: ¡tentación permanente de una metafísica materialista! La ética, la solicitud dirigida al ser de quien es diferente de mí mismo, la no indiferencia a la muerte de otro y, por tanto, la posibilidad de morir por otro, la oportunidad de la santidad, sería la distensión correspondiente a esa contracción ontológica expresada por el verbo ser, el des-interés que quiebra la obstinación de ser, que inaugura el orden de lo humano, de la gracia y del sacrificio.

Esta inversión humana del en-sí y del para-sí, del «cada cual para sí mismo» en un yo ético, en la prioridad del para-otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica por un yo que en tal caso es sin duda único, pero único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre —irrecusable e intransferible—, esta inversión radical se produce en lo que llamamos encuentro con el rostro del otro. Tras la compostura que se da —o que soporta— en su aparecer, me invoca y me ordena desde el fondo de su desnudez indefensa, de su miseria y de su mortalidad.

En la relación personal del yo con otro, el «acontecimiento» ético —caridad y misericordia, generosidad y obediencia— conduce más allá o eleva por encima del ser.

¿Qué sucede con la humanidad en su multiplicidad? ¿Qué decir del que está al lado del otro, del tercero y, con él, de todos los demás? ¿Puede esta responsabilidad frente a otro que me hace frente, puede esta respuesta al rostro del prójimo ignorar al tercero que también es mi prójimo? ¿No me incumbe también él?

En una espiritualidad que yo defino por esta responsabilidad respecto de otro —para la que el yo ha sido elegido o a la que ha sido condenado, invocado a responder de otro (lo que quizás es ya incluso misericordia y caridad)—, es preciso también comparar; comparar a los incomparables, a los únicos. No se trata de una vuelta al «para-sí» de cada cual, se trata de que hay que juzgar a los demás. En el encuentro con el rostro no había que juzgar: el otro, el único, no soporta juicio alguno, se antepone de entrada a mí, estoy obligado para con él. El juicio y la justicia se hacen necesarios cuando aparece un tercero. En el propio nombre de los deberes absolutos para con el prójimo es preciso un cierto abandono de la obligación que el otro me exige. Tal es el problema de un nuevo orden, para

lo que hacen falta instituciones y política, todo el armazón del Estado. Pero de un Estado liberal: siempre preocupado por su retraso en la obediencia al rostro del otro. Estado liberal —categoría constitutiva del Estado— que no es en absoluto una posibilidad empírica contingente; un Estado que admite, más allá de sus instituciones, una legitimidad incluso transpolítica de la búsqueda y la defensa de los derechos humanos. Un estado que se extiende más allá del Estado. Más allá de la justicia: exigencia imperiosa de todo aquello que debe añadirse a sus necesarios rigores, y que procede de la unicidad humana de cada uno de sus ciudadanos reunidos como nación, que procede de recursos que no son deducibles de y que son irreducibles a las generalidades de una legislación. Los recursos de la caridad que no tienen por qué desaparecer en la estructura política de las instituciones: la inspiración religiosa o el espíritu profético del hombre.

—El yo, en cuanto sujeto de la ética, es responsable de todo y de todos, su responsabilidad es infinita. ¿No implica ello decir que esta situación es insufrible para el propio sujeto tanto como para el otro, a quien me arriesgo a aterrorizar con mi voluntarismo ético? ¿No se deriva de ello una impotencia de la ética en su voluntad de hacer el bien?

—No sé si esa situación es insufrible. No es lo que llamaríamos agradable, sin duda, no es placentera, pero es el bien. Lo importante —puedo sostenerlo sin ser yo mismo un santo, y no me tengo por tal— es poder decir que el hombre que es verdaderamente hombre, en el sentido europeo del término, procedente de los griegos y de la Biblia, es el hombre que comprende la santidad como valor último, como valor inatacable. Sin duda es difícil predicar todo esto, no resulta ya muy popular el hecho de predicar, del que se ríe la sociedad evolucionada.

—Frente a lo que usted llama «la extravagante generosidad del para-otro», ¿no es la política, y en un sentido más preciso el derecho, el único medio de instituir la sociedad? Por otra parte, ¿no es una de las lecciones políticas del Talmud esta necesidad de la Ley, esta limitación de un derecho infinito?

—No me he opuesto al derecho ni a la política, incluso he intentado deducir su necesidad —y he mostrado también sus límites éti-

cos—. Lo que usted dice del Talmud es exacto, pero el Talmud no se atiene jamás al concepto, aunque lo considera importante. Cuando utiliza los conceptos no se olvida nunca del ejemplo del que se ha extraído el concepto. «He aquí la Ley: es perfecta; pero, ¿qué pasaría si...?» Este «¿Qué pasaría si...?» es un caso particular. La discusión no lo deja jamás de lado, y a menudo el concepto se invierte y revela una significación completamente distinta de la que al principio aparentaba.

—*En definitiva, de la ética a la política, la primera cuestión de lo interhumano es una cuestión de justicia. Usted dice acerca de esto, y vuelvo a citarle, que «el fundamento de la conciencia es la justicia, no al contrario». ¿Podría explicitar esa fórmula?*

—Cuando se habla de conciencia se habla de saber: tener conciencia es saber; para hacer justicia es preciso saber: objetivar, comparar, juzgar, formar conceptos, generalizar, etcétera. Ante la multiplicidad humana se imponen estas operaciones, en las que la responsabilidad respecto de los demás —que es caridad y amor— se extravía y, por ello, busca una verdad. Me he atrevido a escribir que la misma búsqueda de objetividad surge en el conflicto ético, cuya gravedad queda apaciguada por la justicia fundada en el juicio. Lo que ahora he intentado reiterar es que la conciencia es una espiritualidad del saber, una espiritualidad de la verdad, no es en cuanto tal una espiritualidad del amor. Se dice que la filosofía es amor a la sabiduría; y pensamos la sabiduría en términos de conocimiento. Me han pedido un prefacio para la edición alemana de mi libro *Totalidad e Infinito*:¹ he dicho que mi enseñanza es, a fin de cuentas, clásica; repite, con Platón, que no es la conciencia la que funda el Bien sino el bien el que apela a la conciencia. La sabiduría es «que el Bien gobierne. Todo alma hace cuanto hace con vistas al Bien» (*República*, 505 e).

—*El Estado de derecho, la sociedad igualitaria y el individualismo, ¿no suponen en cierto modo la muerte de la preocupación ética, tal*

¹ Cf., p. 263.

como temía Tocqueville?, ¿no es la igualdad la muerte del otro en beneficio del Mismo, en el sentido de que amenaza con reducir a todos los individuos a un mismo estándar?

—Para Tocqueville la sociedad es, sin duda, un mal necesario, y tiene de ella una visión de aristócrata. ¡Pero no podemos desear que existan pobres para garantizar su lugar a la caridad! El igualitarismo es ciertamente una concepción de la justicia. ¿Es suficiente la democracia? Ricoeur, en *Le Monde*, hablando de las recientes elecciones inglesas, manifiesta su desolación por el hecho de que, en Inglaterra, una mayoría de personas que tiene todo lo que necesita vota como propietaria mientras nadie se ocupa de los pobres. Ricoeur ve ahí uno de los peligros de la democracia: la exclusión perpetua de una minoría que aún existe.

—¿Hasta qué punto puede la política conservar el «encanto ético» o, al contrario, destruir el «desinterés»? ¿Puede el derecho ser una realización de la relación ética?

—Sí, cuando es completamente moral... He hablado hace un momento del Estado liberal: ¿no significa tal cosa un permanente retorno al derecho mismo, una reflexión crítica acerca del derecho político que no es una ley de hecho? Los juristas que fundan tal reflexión son sin duda morales en alto grado. El hombre que presidía el proceso contra Barbie es un ser moral, pero sólo aplica el derecho establecido. Pero el Estado liberal es también un Estado capaz de ponerse a sí mismo en cuestión. No tengo conocimiento de los aspectos más o menos técnicos de la vida y el devenir de la judicatura. Mi problema consiste en preguntarse: ¿cómo conciliar lo que yo llamo la exigencia ética infinita del rostro con el que me encuentro, disimulado por su aparecer, con el aparecer del otro como individuo y como objeto? ¿Cómo proceder a esta comparación de los incomparables sin alienar los rostros? Porque los seres no se comparan como rostros sino como ciudadanos, como individuos, como una multiplicidad en un género, no como «unicidades».

—El otro es único en su rostro, por ello es incomparable...

—Cuando hablo de unicidad, me refiero también a la alteridad del otro: el único es el otro en sentido eminente, no pertenece a un

género o no está en su género. Hay un antiguo texto talmúdico que siempre me ha impresionado: Dios es extraordinario en todo lo que hace. En efecto, los Estados usan un molde para imprimir moneda. Con un único molde fabrican muchas piezas semejantes. Con el molde que imprime su imagen, Dios es capaz de crear una multiplicidad disímil: los yoes, únicos en su género. Un rabino lituano del siglo XVIII, Rabbi Haim de Volozine, concluye de ello que cada uno —cada hombre único en el mundo— es responsable del universo entero. Con ello quiere probablemente sugerir también que, más allá del derecho —y toda vez que el derecho es respetado en todo su rigor—, la misericordia de cada cual contiene recursos infinitos, no deducibles, imprevisibles: los poderes del único.

—El profesor Y. Leibovitz insistía recientemente en el error que cometería Israel si pretendiese otorgar un valor mesiánico a la realización histórica del Estado del pueblo judío. ¿Comparte usted ese juicio?

—El profesor Leibovitz representa el pensamiento estrictamente ortodoxo, para el que el judaísmo consiste en el cumplimiento de los mandatos de la Tora. Se opone al sionismo como forma puramente política en la que tal cumplimiento se realizaría y mediante la cual se podría esperar el cumplimiento del destino de Israel. Según Leibovitz tal visión contendría un error teológico fundamental. Para Leibovitz, el problema judío seguiría siendo un problema sobrenatural: hemos de tomar literalmente la promesa del Mesías, la escatología no es política. El descendiente de David reunirá la dispersión de Israel, pondrá fin a la opresión y transformará el mundo.

Mi posición es diferente. Auschwitz fue una crisis profunda que concierne a la propia relación del hombre con Dios; se plantea ahí el problema mismo de la promesa. ¿Se es fiel a la Tora siendo fiel a la promesa? ¿No hemos de seguir siendo fieles a sus enseñanzas incluso aunque no haya promesa alguna? Es preciso querer ser judío sin que la promesa hecha a Israel sea la razón de esa fidelidad. El judaísmo es válido no por el «happy end» de su historia, sino por la fidelidad de esta historia a las enseñanzas de la Tora. Se trata de una historia que es —como siempre fue— una Pasión de fidelidad. Una historia que sigue siendo Pasión tras la resurrección aún no perdonada del Estado de Israel. Pero es una historia que no puede atravesar nuestra época ni dar testimonio de su verdad si no se dan, en

algún lugar, las condiciones políticas pertinentes. Por ello es importante hoy el Estado de Israel para la Tora de Israel y de cara a su significación para todos los hombres.

*(Declaraciones recogidas por Joël Doutreleau y
Pierre Zalio)*

SOBRE LA IDEA DE INFINITO
EN NOSOTROS

LA IDEA de infinito —aunque deba ser nombrada, reconocida y, en cierta manera, operativa a partir de su significación y de su uso en la matemática— conserva, para la reflexión, el nudo paradójico trabado en la revelación religiosa. Esta revelación está de entrada ligada, en su concreción misma, a ciertos mandamientos dirigidos a los seres humanos, es conocimiento de un Dios que, ofreciéndose en esa apertura, permanece sin embargo como absolutamente distinto o trascendente. ¿No sería la religión el originario concurso de circunstancias en las que lo infinito adviene a la idea en su ambigüedad de verdad y de misterio? Pero, ¿es seguro, pues, que el advenimiento de lo infinito a la idea es un hecho de conocimiento, una manifestación cuya esencia consistiría en establecer el orden de la inmanencia? Sobre todo, ¿es seguro —según tienden a admitir un cierto consenso y una venerable tradición— que la inmanencia es la gracia suprema de la energía espiritual,¹ que la revelación de Dios termina con la adecuación de la verdad en la aprehensión que el *pensamiento* ejerce sobre *lo pensado* y, por ello, que el sentido o la inteligibilidad representa una economía en el sentido etimológico del término, la casa en la que se habita, la propiedad, una cierta manera de apropiarse, de captar, de poseer y de disfrutar?

Según Descartes, el pensamiento finito del hombre no puede extraer de sí mismo la idea del infinito, que el filósofo identifica con la idea de lo perfecto y con la idea de Dios. Sería preciso que Dios mismo la hubiese puesto en nosotros. Pero, ¿cómo puede un pensamiento finito contener esta idea? Sea lo que fuere de la «prueba de

¹ Esta interrogación no pretende contradecir los valiosos análisis de Michel Henry en su admirable —e inabarcable— *Essence de la Manifestation*.

la existencia de Dios» que Descartes pretende deducir de esta introducción de la idea de infinito en nosotros, el advenimiento, la ubicación o la contracción del infinito en un pensamiento *finito* designa, en cualquier caso, un acontecimiento que describe el sentido de lo que se nombra como existencia divina mucho más que el dato mediato de un objeto adecuado —equivalente— a la intención de un saber, mucho más que la presencia de un *ente* en el mundo, un ente que *se afirma*, es decir, que se asienta con firmeza en la superficie «inquebrantable» de la tierra bajo la bóveda del cielo estrellado. De acuerdo con una expresión de la sabiduría rabínica, allí donde se habla de la elevación de Dios se enuncia asimismo su humildad.

Pero la excepción de la idea de infinito implica el despertar de un psiquismo que no se reduce a la pura correlación y al paralelismo noético-noemático, que el análisis menos prevenido encuentra en el pensamiento humano abordado como saber. Es una excepción que invierte la tesis aristotélica de una teología reservada a Dios, que sería su propio y único teólogo, el único capaz de pensarse, tal y como lo ha subrayado Pierre Aubenque. Es una excepción que indica que el pensamiento humano se trama justamente como teología. Pero el *logos* de esta teología diferiría de la intencionalidad teórica y de la adecuación del pensamiento a lo pensado, garantizada a partir de la unidad de la apercepción trascendental de un yo soberano en su aislamiento exclusivo de *cogito* y en su reino unificador y sintético. Se trata de una excepción a la fenomenología del pensamiento comúnmente admitida, que, en un sentido esencial, es precisamente atea en cuanto que el pensamiento se iguala a lo pensado que la colma y *satis-face*, aprehendiendo lo dado mediante la inevitable inversión de toda la pasividad de la experiencia en la actividad de la conciencia que admite aquello que la afecta, que jamás es violada.

Con la idea de infinito, que es también la idea de Dios, se produce precisamente la *afección* de lo finito por lo infinito, que es algo más que la simple negación del uno por el otro, algo más que la mera contradicción que les opondría o separaría o que expondría al otro a la hegemonía del Uno entendido como un «Yo Pienso». Es una afección que habría que describir de forma distinta a un aparecer o a la participación de un contenido, de forma distinta a una concepción o una comprensión. Es la afección irreversible de lo finito por lo infinito: una pasividad que no se recobra mediante la tematización pero en la cual, al ser amor y temor de Dios —o esa adoración y ese deslumbramiento de los que habla Descartes en la última línea de la Tercera de las *Meditaciones Metafísicas*—, la idea de Dios es

por entero afectividad; una afectividad que no se reduce a la *Befindlichkeit* de *Sein und Zeit*, pues en esta última la angustia de la *Jemeinigkeit* ante su finitud de *ser-para-la-muerte* duplica siempre la intencionalidad del sentimiento emotivo mediante un ente que pertenece al mundo. Es una afección irreductible de lo finito por lo infinito. Con la idea de infinito, con la afección teológica, salimos de la *Jemeinigkeit* del *cogito* y de su inmanencia que se toma por autenticidad hacia un pensamiento que piensa más de lo que piensa o que hace algo más que pensar. Una afectividad des-interesada cuya pluralidad en forma de *proximidad*² no se unifica en la unidad del Uno; no significa tampoco una mera privación de coincidencia, una pura y simple falta de unidad: es la excelencia del amor, de la socialidad y del «temor por los demás» que no se confunde con mi angustia ante mi propia muerte. La trascendencia no es aquí una inmanencia defectuosa, sino que posee la excelencia propia del Espíritu, precisamente la perfección o el Bien.

Esta afectividad de la adoración y esta pasividad del deslumbramiento pueden admitir una interpretación fenomenológica más ambiciosa y se pueden retomar a partir de un análisis que se sitúe antes del orden impersonal, en la alteridad del otro hombre como mi prójimo y de mi responsabilidad respecto de otro, pero ello no pertenece ya al registro de los textos cartesianos, y no lo desarrollaremos aquí.³ Pero hacer fenomenología no es solamente garantizar la significación del lenguaje contra la subrepción, el deslizamiento y la subrogación del sentido, amenazado en su abstracción o en su aislamiento; no es solamente controlar el lenguaje interrogando mediante la reflexión aquellos pensamientos que oculta u olvida. Hacer fenomenología es, ante todo, investigar y convocar la «intriga humana» —o interhumana— en los horizontes inaugurados por las «intenciones» primeras del dato abstracto, pues tal intriga es la concreción de su impensado, la inevitable escenificación de la que se han extraído las abstracciones de lo dicho por las palabras y las proposiciones. Es investigar la intriga humana o interhumana como tejido de la inteligibilidad última. Y tal es también, quizá, la vía de retorno de la sabiduría del cielo a la tierra.

² Véase la elaboración de este concepto por parte de J. Libertson, *Proximity*, en la colección «Phaenomenologica» publicada por Nijhoff en La Haya, 1982.

³ Cf. nuestro libro *De Dieu qui vient à l'idée*, especialmente el estudio «Dios y la filosofía», Ed. Vrin, París, 1982.

Pensar que la idea de infinito, en su pasividad, no ha de entenderse sino como el dominio de la incertidumbre de la finitud humana preocupada por sí misma e incapaz de abarcar lo infinito, que el hecho de verse afectada por Dios no es más que un consuelo de la finitud, todo ello significa probablemente desdeñar la originalidad irreductible de la alteridad y de la trascendencia mediante una interpretación puramente negativa de la proximidad ética y del amor, y la obstinación de nombrarlos en términos de inmanencia, como si la posesión y la fusión —ideal de la conciencia intencional— agotasen la energía espiritual. Que la proximidad del infinito y la socialidad instaurada y ordenada por ella pueden ser *preferibles* a la coincidencia y a la unidad, que la socialidad tiene, por su misma pluralidad, una excelencia propia e irreductible, inexpresable en términos de riqueza sin arrastrar en su enunciación una cierta miseria; que la relación o la no indiferencia frente a otro no consiste en que el otro se convierta en el mismo, que la religión no es el momento de una economía de ser, que el amor no es un semidiós —también esto es, sin duda, lo que significa la idea de infinito en nosotros o la humanidad del hombre comprendida como teología—. Pero quizá esta misma idea se anuncia ya, cuando el propio psiquismo despierta al insomnio, antes de que la finitud del ser herido por lo infinito llegue a retraerse en un Yo hegemónico y ateo.

«TOTALIDAD E INFINITO»
Prefacio a la edición alemana

ESTE LIBRO, que se reconoce y se reclama de inspiración fenomenológica, procede de una prolongada frecuentación de textos husserlianos y de una incesante atención a *Sein und Zeit*. Ni Buber ni Gabriel Marcel son ignorados en este texto que evoca desde el prefacio a Franz Rosenzweig. El libro reivindica también para el pensamiento contemporáneo una fidelidad a la obra renovadora de Henri Bergson, quien entre otras cosas hizo posibles muchas de las posiciones esenciales de los maestros de la fenomenología: mediante la noción de duración, Bergson liberó al tiempo de su obediencia a la astronomía y al pensamiento de su apego a lo sólido y a lo espacial, a sus prolongaciones tecnológicas e incluso a su exclusivismo teórico.

Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad, aparecido en 1961, abre un discurso filosófico que se prolongará en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en 1974, y en *De Dieu qui vient à l'idée*, en 1982. Algunos temas de la primera obra se reelaboran, se renuevan o se recobran de modo distinto en las dos últimas; se precisan en ellas algunas intenciones de la primera. Con respecto a ese discurso abierto hace veinticinco años, que es un todo, se trata de variaciones no contingentes y sin duda instructivas, pero cuyo balance no puede hacerse en los límites de un prefacio. Señalemos, sin embargo, dos puntos, para evitar malentendidos. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se evita ya el lenguaje ontológico —o, más exactamente, eidético— al que recurre incesantemente *Totalidad e Infinito*, para impedir que aquellos de sus análisis que ponen en cuestión el *conatus essendi* del ser se consideren sustentados en una psicología empírica. El estatuto de necesidad de estos análisis queda sin duda indeterminado, a pesar de su analogía con el nivel de lo esencial. Por otra parte, en *Totalidad e Infinito* no hay ninguna dife-

rencia terminológica entre la misericordia y la caridad, por una parte, como fuentes de un derecho del otro que antecede al mío, y la justicia o el derecho del otro, por otra parte, cuando se obtiene tras la investigación y el juicio, cuando se impone ante todo el derecho de un tercero. La noción ética general de justicia se evoca indiferentemente en ambos dominios.

Daré a continuación algunas indicaciones acerca del espíritu general que caracteriza el discurso inaugurado con *Totalidad e Infinito*.

Este libro cuestiona que la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcada por el *yo trascendental*, la presencia aprehendida en la representación y en el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser —inevitables estasis de la Razón— sean las instancias últimas del *sentido*. ¿Conducen tales instancias a la capacidad de garantizar el acuerdo en un mundo, manifestando así la Razón hasta su fin? La razón hasta el final: la paz entre los hombres. Quizá para esta paz no basta con des-velar todas las cosas afirmándolas y confirmándolas en su lugar, *en sí* y *para sí*, en lo verdadero en donde se presentan como originalmente, *en ellas mismas* como garantizadas, allí donde se muestran en su exterioridad y, por ello mismo, se ponen al alcance de la mano, se cogen, se comprenden y se las disputan los hombres, poseyéndolas e intercambiándolas, allí donde pueden ser útiles a unos y otros. Pero, ¿cómo llegan los unos a los otros? En *Totalidad e Infinito* se aborda el problema de la paz y de la razón a partir de una coyuntura diferente y ciertamente más antigua.

Más allá del *en-sí* y del *para-sí* de lo desvelado está la desnudez del hombre, más exterior que el afuera del mundo —paisajes, cosas e instituciones—, una desnudez que clama su carácter de extraña al mundo, su soledad, la muerte disimulada en su ser: pregona, en el aparecer, la vergüenza de su miseria escondida, pregona *la muerte del alma*; la desnudez humana me interpela —interpela al yo que soy—, me interpela en su debilidad desprotegida e indefensa de desnudez; pero me interpela también con una extraña autoridad imperativa y desarmada, palabra de Dios y verbo del rostro humano. Rostro, lenguaje anterior a las palabras, lenguaje original del rostro humano despojado de la compostura que le aportan los nombres propios, los títulos y géneros del mundo. Lenguaje original, llamada, ruego y, precisamente en cuanto tal, miseria del en-sí del ser, mendicidad pero también imperativo que me obliga a responder del prójimo, a pesar de mi propia muerte; mensaje de la difícil santidad, del sacrificio; origen del valor y del bien, idea del orden humano en el mandato que se da al ser humano. Lenguaje inaudible, lenguaje inaudito, lenguaje de lo no-dicho... ¡Escritura!

Se trata de una orden que atañe al *yo* en su individualidad de *ente* aún confinado en el género al que pertenece de acuerdo con el ser, un ente que aún es intercambiable en el seno de la comunidad lógica de la extensión del género, pero que ya ha despertado a su unicidad de ser insustituible, ordenado a la unicidad lógicamente indiscernible de la mónada, a una unicidad de elegido para una responsabilidad irrecusable que es amor más allá de toda concupiscencia, amor que vincula al amado, es decir, al «único en el mundo».

De unicidad a unicidad: trascendencia; por encima de toda mediación —de toda motivación que pudiera provenir de una comunidad genérica—, por encima de todo parentesco previo y de toda síntesis *a priori*, amor del extranjero al extranjero, preferible a la fraternidad en el seno de la propia fraternidad. Gratuidad de la trascendencia-de-otro que interrumpe el ser siempre preocupado de ese mismo ser y de su perseverancia en el ser. Interrupción absoluta de la ontología, pero en el uno-para-otro de la santidad, de la proximidad, de la socialidad, de la paz. Socialidad utópica que gobierna sin embargo toda humanidad en nosotros y en la que los griegos percibieron la ética.

Mandato de la desnudez y la miseria del otro, que ordena hacerse responsable del otro: más allá de la ontología. Palabra de Dios. Teología que no proviene de especulación alguna acerca del más allá de los trasmundos, que no proviene de ningún saber que trascienda el saber. Fenomenología del rostro: ascensión necesaria a Dios que permite reconocer o rechazar esa voz que, en las religiones positivas, habla a los niños o a la infancia de cada uno de nosotros, de antemano lectores del Libro e intérpretes de la Escritura.

La investigación en la que se compromete *Totalidad e Infinito* no consiste por cierto en poner en cuestión la fenomenología del objeto a la que adhiere su ciencia, la fenomenología de la presencia que se presta a su aprehensión, del ser que se refleja en su idea, de este *objeto pensado* que es siempre a la medida de su pensamiento, de la correspondencia del riguroso paralelismo noético-noemático de la intencionalidad que anima la conciencia trascendente en la admirable obra de Husserl. No cuestiona tampoco lo teórico, que sigue siendo el fundamento indispensable o el modo privilegiado de toda conciencia en todas las formas de esta conciencia (pensadas de acuerdo con el testamento filosófico de Brentano), ya sea afectiva, axiológica o volitiva. Pero el discurso de *Totalidad e Infinito* no olvida el hecho memorable de que, en la tercera de sus *Meditaciones de filosofía primera*, Descartes encuentra un pensamiento, una noesis que no se

ajusta a la medida de su noema, de su cogitatum. Una idea que confiere a la filosofía un *deslumbramiento* en lugar de acomodarse en la *evidencia* de la intuición. Un pensamiento que piensa más —o *mejor*— de lo que piensa según la verdad. Un pensamiento que responde también *con adoración* al infinito del cual es pensamiento. Para el autor de *Totalidad e Infinito*, tal fue el lugar de un gran asombro, tras la lección acerca del paralelismo noético-noemático en las enseñanzas de su maestro Husserl, que se consideraba a sí mismo discípulo de Descartes. Por ello, se preguntó entonces si el amor del «amor a la sabiduría», ese amor que es la filosofía que procede de los griegos, no se alimenta más que de la certeza de los saberes que se apropian del objeto o de la certeza aún mayor de la reflexión acerca de tales saberes; si esta sabiduría que los filósofos aman y a la que aspiran no sería acaso, más allá de la sabiduría del conocer, la sabiduría del amor o la sabiduría en forma de amor. Filosofía como amor al amor. Una sabiduría que se aprende en el rostro del otro hombre. ¿No era esto lo que anunciaba el Bien más allá de la esencia y por encima de las Ideas en el libro IV de la *República* de Platón? Un Bien con respecto al cual aparece el ser mismo. Un Bien al cual debe el ser la claridad de su manifestación y su fuerza ontológica. Un Bien en vista del cual «hace todo alma cuanto hace» (*Rep.*, 505 e).

EL OTRO, LA UTOPIA Y LA JUSTICIA

—Sus primeros trabajos filosóficos versan sobre la fenomenología. ¿Se ha formado su reflexión exclusivamente en contacto con esa tradición?

—He publicado uno de los primeros libros sobre la fenomenología que aparecieron en Francia, y he escrito, un poco más tarde, uno de los primeros artículos sobre Heidegger. Es una verdad meramente cronológica, pero me divierte recordarlo. He narrado en otro lugar mi encuentro con la fenomenología en el curso de mi formación en Estrasburgo, en el excelente Instituto de Filosofía, lugar sagrado cuyos profesores se llamaban Pradines, Carteron, Charles Blondel y Halbwachs —Maurice Halbwachs, un miembro de la resistencia que no volvió de la deportación—. En cambio, he subrayado poco la importancia —para mí capital— de la referencia a Bergson como trasfondo de la enseñanza de aquellos maestros.

Hoy se cita poco a Bergson. Se ha olvidado el gran acontecimiento filosófico que constituyó para la universidad francesa y que aún sigue siendo para la filosofía mundial, así como el papel que le corresponde en la constitución de la problemática de la modernización. La tematización ontológica que Heidegger hace del *ser* distinguiéndolo del *ente*, la investigación del ser en su significación verbal, ¿no está todo ello presente en la noción bergsoniana de duración, irreductible a la sustancialidad del ser tanto como a la sustantividad del ente? ¿Podemos seguir presentando a Bergson según esa banal alternativa que opone la filosofía del devenir a las filosofías del ser? Por otra parte, ¿no encontramos en las últimas obras de Bergson la crítica del racionalismo técnico, tan importante en la obra de Heidegger? *La Evolución Creadora* es un alegato en favor de una espiritualidad libe-

rada del humanismo maquinista. Y en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, la intuición, es decir, el *vivir* mismo o la vivencia del «tiempo profundo», conciencia y saber de la duración, se interpreta como relación con otro y con Dios.

La afección y amor se concretan en esas relaciones. Me siento muy cercano a algunos temas bergsonianos: la duración o lo espiritual no se reduce a un acontecimiento de mero «saber», en ella se daría la trascendencia de la relación con alguien, con otro: amor, amistad, simpatía. Una proximidad irreductible a las categorías espaciales o a los modos de objetivación y tematización. En el rechazo a investigar el sentido de la realidad de acuerdo con la persistencia de los sólidos encontramos, mediante la referencia de Bergson al *devenir* de las cosas, casi el enunciado del *ser-verbo*, del *ser-acontecimiento*. Bergson es el origen de toda una trama de nociones filosóficas contemporáneas; le debo, sin duda, mis modestas iniciativas especulativas. Debemos mucho a la impronta del bergsonismo en la enseñanza y en las lecturas de los años veinte.

—*Volvamos a la fenomenología. Su encuentro con ella tuvo lugar también durante sus años de formación en Estrasburgo. Escuchó usted el nombre de Husserl a Mlle. Pfeiffer, que leía las Investigaciones lógicas, aún no traducidas en aquella época. Después, usted tradujo con ella las Meditaciones Cartesianas. Su primer artículo en la Revue Philosophique trataba sobre las Ideas de Edmund Husserl (su obra de 1913). En 1928, usted había seguido en Friburgo el último semestre de la enseñanza de Husserl y el primero de Heidegger. ¿Cómo interpreta usted hoy la transición del fundador de la fenomenología al que tenía fama de ser su discípulo más original?*

—¿Qué entiende usted por esa transición, el hecho de que tanto uno como otro hablan de fenomenología, o el hecho de que los lectores de Husserl se encontraban preparados para la lectura de Heidegger? Sin duda, los husserlianos que leyeron *Sein und Zeit* en 1927, cuando acababa de aparecer, tuvieron al mismo tiempo la sensación de novedad del cuestionamiento y de los horizontes y la certeza de que se había llegado brillantemente a aquel prodigio de análisis y proyectos gracias a la preparación de la obra fenomenológica de Husserl.

Las críticas del propio Husserl, tardaron en llegar. Al principio, el maestro debió quedar deslumbrado por la riqueza de los análisis fenomenológicos de *Sein und Zeit*, aún referidos a los gestos, a las posi-

bilidades y a las vías características del método husserliano, a pesar de todo aquello que, de forma genial, inauguraban de inesperado, por mucho que estuviese, por otra parte, inspirado en él. Fue más tarde, merced a la relectura del libro, cuando Husserl comprendió o se apercibió del distanciamiento. Disponemos hoy, según parece, de las anotaciones marginales que testimonian esta lectura crítica. Husserl seguía convencido de que Heidegger había sido el más dotado de sus discípulos, pero también era sensible a los desacuerdos. De aquel a quien deliberadamente había elegido como sucesor, le dijo al profesor Max Muller: «Heidegger siempre me ha impresionado mucho, pero nunca me ha influenciado».

—*Tras el libro de Víctor Farías, la escena mediática francesa ha sido copada por una discusión acerca del nazismo de Heidegger. Sea lo que sea lo que pensemos de la fecundidad de tal polémica, la cuestión que es pertinente plantearle a usted es la siguiente: Tras su precoz descubrimiento de la obra de Heidegger, ¿podía preverse todo aquello?*

—Todo lo que Farías dice era conocido. Las posiciones políticas de Heidegger se conocieron en Francia antes de 1933. En París, tras el final de la guerra, hubo algunas discusiones, luego apaciguadas o suavizadas, que Farías ha vuelto a despertar. ¡Era difícil prever en 1930 las tentaciones que podía representar el nacionalsocialismo para alguien como Heidegger! En mi reciente intervención —pero aún anterior al libro de Farías— en el coloquio organizado por el *Collège international de philosophie*, yo recordé, a pesar de mi admiración por *Sein und Zeit*, este problema moral. Farías ha precisado algunos detalles, pero nada era esencialmente inédito.

Lo esencial es la obra misma o, al menos, *Sein und Zeit*, que sigue siendo uno de los libros más importantes de la Historia de la filosofía, incluso para quienes lo rechazan o critican. Ciertamente, no hay en sus páginas ninguna fórmula que pueda referirse expresamente a las tesis del nacionalsocialismo, pero su construcción comporta zonas de ambigüedad donde podrían ubicarse. Por mi parte, me limitaré a evocar la noción, primordial en el sistema, de autenticidad, de la *Eigentlichkeit*, pensada a partir del «mí», de lo estrictamente propio, a partir de la *Jemeinigkeit*, la contracción original del yo en la yoidad (*Sein und Zeit*, parágrafo 9), a partir de un *a sí* y *para sí* en su autopertenencia inalienable. En efecto, podemos asombrarnos de

que, en la antropología de *Sein und Zeit*, en la que todas las articulaciones características de la concreción humana —no solamente los atributos tradicionales del «animal racional»— se reducen, a título de *existenciarios*, a su nivel ontológico, no esté presente la filosofía del intercambio comercial, en la que se confrontan los deseos y preocupaciones de los hombres y de la que el dinero —¿se trataría de mera *Zubandenheit*?— es la medida que hace posibles la igualdad, la paz y el «justo precio» en tal confrontación, antes de su *Verfallen* en capitalismo esclavista y en Mammon. Pensada a partir de la yoidad, la autenticidad debe permanecer pura frente a toda influencia posible, sin mezcla, sin deuda alguna, lejos de todo lo que pudiera comprometer el carácter no-intercambiable, la unicidad del yo de la «yoidad». Se trata de un yo al que hay que preservar de la banalidad vulgar del pronombre indefinido «se» con el que el yo se arriesga a degradarse, incluso si el vehemente desprecio que inspira su banalidad mediocre puede extenderse de inmediato a la justicia común en el carácter universal de la democracia.

Recientemente he sabido que el filósofo Adorno denunciaba ya este lenguaje de la autenticidad. Tal lenguaje expresa, sin embargo, una «nobleza», la nobleza de la sangre y de la espada. Comporta asimismo otras amenazas para una filosofía sin vulgaridad. La unicidad del yo humano, a la que nada debería alienar, se piensa aquí a partir de la muerte: que cada uno muera para sí, inalienable identidad del morir. Sacrificarse por otro no hace inmortal a ese otro. El yo, ciertamente, está en el mundo en relación con otros, pero nadie podría verdaderamente morir por otra persona. Y, en este existir-hasta-morir, en este *ser-en-la-muerte*, la lucidez de la angustia accede a la nada sin evadirse de ella en la vanidad del miedo. Autenticidad originaria y sin más en la que, según Heidegger, se disuelven o se liberan todas las «relaciones con los demás» y en la que se interrumpe el sentido del *estar-abí*: temible autenticidad. Ya se ve lo que yo rechazaría de ello.

¿Quiere esto decir que soy partidario de lo inauténtico? Pero, ¿consiste la autenticidad del yo, su unicidad, en esa «yoidad» posesiva y sin mezcla, de sí a sí mismo, la feroz virilidad «más preciosa que la vida», más auténtica que el amor o que la inquietud por los demás? La unicidad no se obtiene en la diferencia que manifiesta *tal* o *cual* distinción de individuos que pertenecen a la extensión del mismo género lógico, puesto que, como miembros de tal extensión, no son precisamente únicos en su género.

Creo que la unicidad cobra sentido a partir de la impermutabilidad que origina al yo o vuelve a él en la concreción de una responsabilidad respecto de otro: una responsabilidad que le incumbe de entrada en la misma percepción del otro, pero como si en esa representación, en esa presencia, precediese a la percepción, como si fuera de antemano más antigua que el presente y, por ello, una responsabilidad indeclinable, de un orden ajeno al saber; como si en toda la eternidad el yo fuese el primero a quien se exige esta responsabilidad; impermutable y, por ello, único, también yo, hecho rehén, elegido. Ética del encuentro, socialidad. Desde la eternidad, un hombre responde de otro. De único a único. Me vea o no, «tiene que ver conmigo»; tengo que responder de él. Llamo rostro a aquello que en otro tiene que ver con el yo —le concierne— pues recuerda, tras la compostura que ofrece de sí mismo en su retrato, su abandono, su indefensión y su mortalidad, así como su apelación a mi antigua responsabilidad, como si fuera único en el mundo: el amado. Llamada del rostro del prójimo que, en su urgencia ética, aplaza o desplaza las obligaciones que el «yo interpelado» se debe a sí mismo y en la cual la inquietud por la muerte de otro puede importar al yo más que su propia muerte. La autenticidad del yo sería esta escucha de la invocación primordial, la atención a otro sin subrogación y, por ende, la fidelidad a los valores a despecho de su propia mortalidad. La posibilidad del sacrificio como aventura humana. Posibilidad de un sentido, a pesar de la muerte, y aunque sea una muerte sin resurrección. Tal es el sentido último del amor sin concupiscencia y de un yo que ya no es aborrecible.

Apparentemente, utilizo una terminología religiosa: hablo de la unicidad del yo a partir de una *elección* de la que le sería difícil escapar, pues constituye una deuda del yo más antigua que todo préstamo. Esta forma de abordar una noción haciendo valer la concreción de la situación en la que adquiere sentido originalmente me parece esencial a la fenomenología. Está presupuesta en todo cuanto acabo de decir.

En todas estas reflexiones se perfila el valor de la santidad como el más profundo trastorno del ser y del pensamiento merced al advenimiento del hombre. Frente al interés del ser, a su esencia primordial que es *conatus essendi*, perseverancia frente a todo y contra todos, obstinación de estar-ahí, lo humano —amor a otro, responsabilidad del prójimo, eventualmente morir-por-otro, sacrificio hasta el punto de ese loco pensamiento en el que morir por otro puede preocuparme antes que (y más que) mi propia muerte— significa el

comienzo de una racionalidad nueva más allá del ser. Racionalidad del Bien superior a toda esencia. Inteligibilidad de la bondad. Esta posibilidad de otorgar un sentido al otro y al mundo en el sacrificio, posibilidad que, aunque sin mí, cuenta para mí, y de la que respondo (a pesar de la total disolución de las relaciones con todos los demás en la muerte, anunciada por Heidegger en el parágrafo 50 de *Sein und Zeit*), no es la supervivencia. Es un éxtasis hacia un futuro que *cuenta* para el yo y del que tiene que responder: futuro sin-yo, futuro pleno de sentido que no es ya el por-venir de un presente pre-tendido.

Estos análisis, reducidos a sus datos primordiales, no agotan la fenomenología de la alteridad. No puedo hacer más que mencionar la problemática que ya había entrevisto, hace cuarenta años, en un librito titulado *Le Temps et l'Autre* mediante la reflexión sobre el erotismo y la paternidad, y en el que la meditación acerca de la ambigüedad de la sexualidad y del amor sin concupiscencia de la santidad abría perspectivas susceptibles de exploración.

—*Esta definición de la santidad nos sitúa en lo absoluto. Se comprende sin dificultad que se trata de la exigencia ética, mediante la insistencia en la noción de gratuidad y no ya en la de recompensa. Sin embargo, al poner el acento en este aspecto, aceptando como usted lo hace el carácter de imposibilidad, ¿no teme usted que se reproche a su concepción el ser utópica, y que se acuse al filósofo que usted es de desdeñar la inscripción política de esta exigencia? En ese punto, sin duda, interviene la idea de un «tercero».*

—La exigencia de lo que llamo responsabilidad respecto de otro o amor sin concupiscencia no puede el yo encontrarla más que en sí mismo; reside en el «heme aquí» del yo [*je*], en su unicidad no intercambiable de elegido. Carece originalmente de reciprocidad, pues la reciprocidad amenazaría su carácter gratuito, su gracia o su caridad incondicional. Pero el orden de la justicia de los individuos responsables unos frente a otros no surge para establecer una reciprocidad entre el yo y su otro, surge del hecho del tercero que, junto a aquel que es mi otro, es para mí «otro otro».

El yo, precisamente en cuanto responsable frente al otro y al tercero, no puede permanecer indiferente a sus interacciones y, en la caridad debida al uno, no puede desembarazarse de su amor por el otro. El yo, la subjetividad [*le je*], no puede conformarse con la uni-

cidad incomparable de cada cual que expresa su rostro. Tras las singularidades únicas es preciso entrever individuos del mismo *género*, hay que compararlos, juzgar y condenar. Ambigüedad sutil de lo individual y de lo único, de lo personal y de lo absoluto, de la máscara y del rostro. Es el momento de la justicia inevitable que viene sin embargo exigida por la propia caridad.

El momento de la Justicia, de la comparación de los incomparables «asimilándolos» en especies y en el género humano. Y es el momento de las instituciones habilitadas para juzgar, el momento de los Estados cuyas instituciones se consolidan, el momento de la Ley universal que es siempre la *dura lex*, la hora de los ciudadanos iguales ante la ley.

Es preciso que estos elegidos, por encima de su comunidad, encuentren, como todas las cosas, un lugar en la jerarquía de los conceptos, se precisa la reciprocidad de los deberes y los derechos. Es preciso añadir a la Biblia —que enseña la singularidad primera e inimitable, la unicidad «asimiladora» de cada alma— los escritos griegos, expertos en especies y géneros. Es la hora de Occidente. La hora de la justicia que, no obstante, exige también la caridad. Ya lo he dicho: el discurso de la justicia se pone en marcha en nombre de la responsabilidad frente a otro, de la misericordia y de la bondad a las que apela el rostro del otro hombre, sean cuales sean las limitaciones y los rigores que la *dura lex* aporte a la benovolencia infinita frente a otro. Infinito inolvidable, rigores que siempre hay que suavizar. Una justicia que siempre ha de hacerse más sabia en nombre y en recuerdo de la bondad original del hombre ante el otro en la que el des-interés ético interrumpe el esfuerzo interesado del ser bruto que persevera en su ser: palabra de Dios. Una justicia que ha de ser constantemente protegida contra su propia dureza.

Tal es, quizá, la excelencia propia de la democracia, cuyo liberalismo fundamental corresponde a un incesante remordimiento profundo por parte de la justicia: legislación siempre inacabada, siempre corregida, legislación abierta a una mejora. Ello da prueba de una excelencia ética y de su origen en la bondad, del que le alejan sin embargo —quizás cada vez un poco menos— los cálculos necesarios impuestos por una sociedad múltiple, cálculos que vuelven a empezar una y otra vez. De ese modo, habría —en la vivencia del bien a través de la libertad de la revisión— un progreso de la Razón: la mala conciencia de la Justicia, que sabe que no es justa aunque la bondad de la que procede sí es buena. Cuando ella, no obstante, la olvida, amenaza con hundirse en un régimen totalitario y esta-

linista y con perder, en las deducciones ideológicas, el don de la invención de formas nuevas de coexistencia humana.

Vassilij Grossmann, en *Vida y Destino* —un libro impresionante tras las grandes crisis de nuestro siglo— ha ido aún más lejos. Piensa que la «bondad pequeña» entre un hombre y su prójimo se pierde y se deforma cuando se busca organización, universalidad y sistema, cuando se convierte en doctrina, tratado de política y de teología, Partido, Estado, incluso Iglesia. Sería, sin embargo, el único refugio del Bien en el Ser. Sufre invicta la violencia del Mal al que, por ser una bondad pequeña, no puede vencer ni disipar. Se trata de una bondad pequeña que sólo subsiste de hombre a hombre, sin atravesar los espacios y lugares en los que se desarrollan los acontecimientos y se despliegan las fuerzas. Es la utopía del Bien o el secreto de su más allá.

Utopía, trascendencia. Inspirada en el amor al prójimo, la justicia racional se atiene a los expedientes y no puede igualar a la bondad que la anima y que apela a ella. Pero, al haber surgido de los recursos infinitos del yo singular, la bondad, que responde sin razones ni reservas a la llamada del rostro, sabe encontrar senderos hacia ese otro que sufre sin desmentir no obstante el veredicto. Siempre he admirado el apólogo talmúdico que, en el tratado *Roch Hachana*, 17 b, se presenta como un intento de reducir la aparente contradicción entre dos versículos de la Escritura: *Deuteronomio*, 10, 17, y *Números*, 6, 25. El primer texto enseñaría el rigor y la imparcialidad estricta de la justicia querida por Dios: queda excluida toda *aceptación del rostro*. El versículo de *Números*, 6, 25, utiliza otro lenguaje. Prevé que la cara luminosa de Dios se volverá hacia el hombre sometido a juicio, iluminándolo con su luz y acogiéndolo en su gracia. La contradicción la resuelve la sabiduría de Rabbi Aquiba. Según este eminente doctor rabínico, el primer texto concierne a la justicia tal y como se desarrolla antes del veredicto, y el segundo precisaría las posibilidades tras el veredicto. Justicia y caridad. Este post-veredicto, con sus posibilidades de misericordia, pertenece aún plenamente —y con pleno derecho— al trabajo de la justicia. ¿Tendríamos entonces que pensar que la pena de muerte no pertenece con el mismo derecho a las categorías de la justicia?

Toda la vida de una nación, más allá de la adición formal de individuos que se establecen *para sí*, es decir, que habitan y que luchan por su tierra, por su lugar, por su Dasein, disimula o revela —o, al menos, deja entrever— a unos hombres que, antes de todo préstamo, tienen deudas, que se deben al prójimo, que son responsables

—elegidos y únicos— y que, en esa responsabilidad, quieren la paz, la justicia, la razón. ¡Utopía! Esta manera de comprender el sentido de lo humano —el des-interés mismo de su ser— no empieza por pensar en la preocupación que los hombres manifiestan por aquellos lugares en los que se atienen a ser-por-ser. Pienso ante todo en su *para-otro*, en el que lo humano interrumpe la pura obstinación de ser y sus guerras con la aventura de una santidad posible. No puedo olvidar aquel pensamiento de Pascal: «Mi lugar bajo el sol. Tal es el comienzo y la imagen de la usurpación de la tierra toda».

—*«La ética sería el recordatorio de esa célebre deuda que jamás hemos contraído.» Usted ha desarrollado esta idea de que el rostro del otro hombre me recuerda mi responsabilidad. Pero, ¿es todo hombre ese «otro» hombre? ¿No existe a veces falta de sentido, en los rostros brutales?*

—Jean-Toussaint Desanti preguntaba a un joven japonés, que comentaba mis trabajos en el curso de la defensa de una tesis doctoral, si un SS tendría eso que yo llamo un rostro. Es una pregunta muy turbadora que merece, a mi modo de ver, una respuesta afirmativa, una dolorosa respuesta afirmativa. A propósito del caso Barbie, yo puedo decir: ¡Honra a Occidente! La justicia sigue ejerciéndose incluso respecto de aquellos cuya «crueldad» no ha estado jamás ante un tribunal. El acusado a quien se considera inocente tiene derecho a una defensa, tiene derecho a consideración. Es admirable que la justicia haya funcionado así en este caso, a pesar de la atmósfera apocalíptica (*Les Dossiers du Globe*, p. 21).

Digamos también que, en mi modo de expresarme, la palabra *rostro* no ha de entenderse en sentido estricto. Esa posibilidad que tiene lo humano de significar —en su unicidad, en la humildad de su desembozo y de su mortalidad— el señorío de su llamada —palabra de Dios— a mi responsabilidad respecto a él, esa posibilidad de mi elección de único para esa responsabilidad puede proceder de la desnudez de un brazo esculpido por Rodin.

Grossmann cuenta en *Vida y Destino* que en la *Loubianka*, en Moscú, la gente guardaba cola ante el famoso postigo mediante el que se podían enviar cartas o paquetes a los parientes o amigos detenidos por «delitos políticos» u obtener noticias de ellos, leyendo cada uno en la nuca de quien le precedía los sentimientos y las esperanzas de su miseria.

—*Y la nuca es un rostro...*

—Grossmann no dice que la nuca sea un rostro, sino que en ella se lee toda la debilidad, toda la mortalidad, la mortalidad desnuda y desarmada del otro. No lo dice de esta forma, pero el rostro puede aparecer en aquello que es «lo contrario» del rostro. El rostro no es, en definitiva, el color de los ojos, la forma de la nariz o la frescura de las mejillas.

—*Una última pregunta: ¿cuál es, en este momento, su preocupación primordial en su trabajo?*

—Mi tema esencial de investigación es la desformalización de la noción de tiempo. Kant designa el tiempo como forma de toda experiencia. Toda experiencia humana reviste, en efecto, una forma temporal. La filosofía trascendental surgida de Kant rellenoó esta forma con contenidos sensibles procedentes de la experiencia o bien, con Hegel, condujo dialécticamente esta forma hasta su contenido. Estos filósofos no han exigido nunca la *condición* de una cierta *coyuntura* de «materia» o de acontecimientos, de un contenido significativo que fuese en cierto modo previo a la forma, con objeto de dar cuenta de la constitución de esta forma de la temporalidad. La constitución del tiempo en Husserl es aún una constitución del tiempo a partir de una conciencia ya efectiva de la presencia en su desvanecimiento y en su «retención», en su inminencia y en su anticipación —un desvanecimiento y una inminencia que implican ya aquello que va a construirse, sin que se haya suministrado siquiera una indicación acerca de la situación empírica privilegiada a la que están ligados estos modos de desvanecimiento en el pasado y de inminencia del futuro.

Lo que parece, pues, relevante en Heidegger, es precisamente el hecho de plantear la cuestión de saber cuáles son las situaciones o las circunstancias características de la existencia concreta a las que se encuentran esencial y originalmente vinculados el «paso» del pasado, la «presentificación» del presente y la futurición del futuro —llamados *éxtasis*—. El hecho de ser sin haber tenido que elegirlo, de tener que vérselas con posibilidades que siempre han comenzado ya sin nosotros —el éxtasis del «ya sido»—; el hecho de un dominio de las cosas, cabe las cosas, en la representación o el conocimiento —éxtasis del presente—; el hecho de existir-para-la-muerte —éxtasis del futuro—. Tal es aproximadamente —pues la filosofía es más sabia— la apertura heideggeriana.

Franz Rosenzweig, por su parte, sin recurrir a la misma terminología ni referirse a las mismas situaciones, buscó igualmente las «circunstancias privilegiadas» de la vivencia en las que se constituye la temporalidad. Piensa el pasado a partir de la idea y de la conciencia religiosa en la creación; el presente a partir de la escucha o la admisión de la revelación, y el porvenir a partir de la esperanza de redención, elevando de este modo esas referencias bíblicas del pensamiento al rango de condiciones de la temporalidad misma. Las referencias bíblicas se reivindican como modos de la conciencia humana original, comunes a una gran parte de la humanidad. La audacia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente en referir el pasado a la creación y no la creación al pasado, el presente a la Revelación y no la Revelación al presente, el futuro a la Redención y no la Redención al futuro.

Quizás mi discurso acerca de esa obligación frente a otro que es anterior a todo contrato —referencia a un pasado que nunca ha sido presente—, y acerca del morir por otro —referencia a un futuro que jamás será mi presente— pueda parecerle, tras esta última evocación de Heidegger y de Rosenzweig, como el prefacio de posibles investigaciones.

(Declaraciones recogidas por J. M. y J. R.)

ANEXO

PREFACIO

Texto publicado bajo el título «De l'être à l'autre» [Del ser al otro] en *le Temps de la Responsabilité*, entrevistas sobre la ética bajo la dirección de Frédéric Lenoir, Fayard, 1990.

¿ES FUNDAMENTAL LA ONTOLOGÍA?

Texto publicado en la *Revue de métaphysique et de morale*, número 1, enero-marzo de 1951.

EL YO Y LA TOTALIDAD

Texto publicado en la *Revue de métaphysique et de morale*, número 4, octubre-diciembre de 1954.

LÉVY-BRUHL Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Texto aparecido en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, número 4, octubre-diciembre de 1957.

¿UN DIOS HOMBRE?

La conferencia que aquí se reproduce fue pronunciada en la Semana de los intelectuales católicos celebrada en París en abril de 1968; se publicó ese mismo año bajo el título *Qui est Jésus-Christ?* en las ediciones Desclée de Brouwer, a quien expresamos aquí nuestro agradecimiento.

UNA NUEVA RACIONALIDAD

Alocución pronunciada por Emmanuel Levinas el 13 de enero de 1975 en la sesión inaugural de la asociación Gabriel Marcel.

HERMENÉUTICA Y MÁS ALLÁ

Texto publicado por el Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1977.

LA FILOSOFÍA Y EL DESPERTAR

Esta exposición, presentada en el Coloquio de Chantilly en septiembre de 1976, fue objeto de una Comunicación al Centro de Estudio de las Religiones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Gand (9 de marzo de 1977) y al *International Center for advanced research in Phenomenology* en Perugia, en el Monasterio de Monteripido (10 de agosto de 1977).

EL SUFRIMIENTO INÚTIL

Texto publicado en el *Giornale di Metafisica*, número 4, en 1982, páginas 13-26.

FILOSOFÍA, JUSTICIA Y AMOR

Declaraciones recogidas por R. Fornet y A. Gómez los días 3 y 8 de octubre de 1982.

LA CONCIENCIA NO INTENCIONAL

Aparecido en *Philosophes critiques d'eux mêmes*, que se publicó bajo los auspicios de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, vol. 10, Berna, 1983. Para la presente Comunicación se han utilizado, por una parte, textos tomados del estudio de E. Levinas sobre el *Diálogo* que apareció en *Christlicher Glaube in der modernen Gesellschaft*, publicado por Herder en Friburgo de Brisgovia y, por otra, una comunicación publicada por la revista *Exercice de la patience* en el número dedicado a Blanchot.

DEL UNO AL OTRO

Texto publicado en *Archivio di Filosofia*, números 1-3, 1983, modificado en la *Enclopedia Filosofica Universal*, P. U. F., 1989.

DIACRONÍA Y REPRESENTACIÓN

Texto de una conferencia pronunciada en honor a Paul Ricoeur, en Canadá, publicada en la *Revue de l'Université d'Ottawa*, número 4, octubre-diciembre de 1985.

DETERMINACIÓN FILOSÓFICA DE LA IDEA DE CULTURA

Texto extraído de las actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Montreal en 1983 y aparecido en Éditions du Beffroi/Éditions de Montmorency, en 1986.

DE LA UNICIDAD

Texto publicado en *Archivio di Filosofia*, números 1-3, 1986.

«MORIR POR...»

Texto de una conferencia pronunciada en marzo de 1987 en el *Collège international de philosophie*, presidido por el profesor Miguel Abensour —entonces director del Collège—, que presentó la conferencia refiriéndose a los horizontes dramáticos abiertos por la reflexión sobre Heidegger.

DERECHOS HUMANOS Y BUENA VOLUNTAD

Texto publicado en *Indivisibilité des droites de l'homme*, Ed. Universitaires, Fribourg (Suiza), 1985.

TOTALIDAD E INFINITO ENSAYO SOBRE LA EXTERIORIDAD

Prefacio a la edición alemana del 18 de enero de 1987.

DIÁLOGO SOBRE EL PENSAR-EN-OTRO

Cité: Revista de la Nueva Ciudadanía, 17, rue des Petits-Champs. El texto apareció en 1987.

SOBRE LA IDEA DE INFINITO EN NOSOTROS

Texto aparecido en *la Passion et la Raison*, P. U. F., 1988.

EL OTRO, LA UTOPIA Y LA JUSTICIA

Entrevista con la revista *Autrement*, número 102, noviembre de 1988.

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	7
¿Es fundamental la ontología?	11
El Yo y la Totalidad	25
Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea	53
¿Un Dios hombre?	69
Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel	79
Hermenéutica y más allá	85
La Filosofía y el Despertar	99
El sufrimiento inútil	113
Filosofía, Justicia y Amor	127
La conciencia no intencional	149
Del Uno al Otro. Trascendencia y Tiempo	161
Diacronía y representación	185
Determinación filosófica de la idea de cultura	207
De la unicidad	219
«Morir por...»	229
Derechos humanos y buena voluntad	241
Diálogo sobre el pensar-en-otro	247
Sobre la idea de Infinito en nosotros	257
<i>Totalidad e Infinito</i> . Prefacio a la edición alemana	263
El Otro, la Utopía y la Justicia	269
<i>Anexo</i>	283

Esta edición de
ENTRE NOSOTROS
(*ENSAYOS PARA PENSAR EN OTRO*)
de Emmanuel Levinas,
se terminó de imprimir
el día 14 de febrero de 2001

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 2787





En los estudios reunidos en el presente volumen Emanuel Levinas investiga acerca de la racionalidad del psiquismo humano, de la intersubjetividad, de la relación de unos con otros, de la trascendencia del «*para-otro*» que instaura el «sujeto ético», el «*entre nosotros*».

Para Levinas «no hay urgencia alguna en apelar a la ética para elaborar algún nuevo código en el que se inscribirían las estructuras y las reglas de buena conducta de las personas, del dominio público y de la paz entre las naciones, por muy fundamentales que puedan parecer los valores éticos implicados bajo esos títulos». Lo que el autor pretende es «intentar contemplar la ética en relación con la racionalidad del saber inmanente al ser, que es primordial para la tradición filosófica de Occidente, ya que la ética puede acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar la sabiduría».

ISBN 84-87101-77-1



9 788487 101779