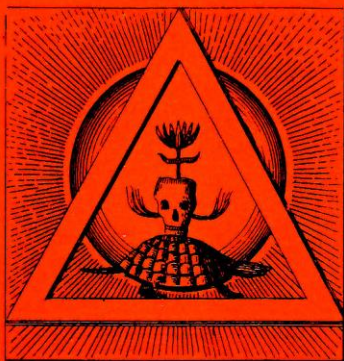


Emmanuel Levinas

DIOS, LA MUERTE Y EL TIEMPO



CATEDRA
colección teorema

Dios, la muerte y el tiempo

Colección Teorema

Emmanuel Levinas

Dios, la muerte y el tiempo

Texto fijado, notas y epílogo
de Jacques Rolland

TERCERA EDICIÓN

CATEDRA

TEOREMA

Título original de la obra:
Dieu, la Mort et le Temps

1.^a edición, 1994
3.^a edición, 2005

Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Editions Grasset & Fasquelle, 1993
Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 1994, 2005
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 50.162-2005
ISBN: 84-376-1280-8
Printed in Spain
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)

Índice

ADVERTENCIA	9
LA MUERTE Y EL TIEMPO	15
Primeras preguntas	17
¿Qué sabemos de la muerte?	22
La muerte del prójimo y la mía	27
Un paso obligado: Heidegger	34
La analítica del <i>Dasein</i>	40
El <i>Dasein</i> y la muerte	46
Muerte y totalidad del <i>Dasein</i>	52
El «existir para la muerte» como origen del tiempo	56
Muerte, angustia y miedo	60
El tiempo concebido a partir de la muerte	64
Antes de Heidegger: Bergson	69
La cuestión radical. Kant contra Heidegger	72
Lectura de Kant (continuación)	78
¿Cómo imaginar la nada?	83
La respuesta de Hegel: <i>La ciencia de la lógica</i>	88
Lectura de la <i>Lógica</i> (continuación)	94
De la <i>Lógica</i> a la <i>Fenomenología</i>	97
Lectura de la <i>Fenomenología</i> (continuación)	103
El escándalo de la muerte de Hegel a Fink	108
Otra concepción de la muerte: a partir de Bloch ...	112
Lectura de Bloch (continuación)	117
Lectura de Bloch (fin). Hacia una conclusión	121
Concebir la muerte a partir del tiempo	127
Para concluir: Interrogar de nuevo	134

DIOS Y LA ONTO-TEO-LOGÍA	141
Empezar con Heidegger	143
Ser y sentido	149
Ser y mundo	155
Pensar sobre Dios a partir de la ética	161
El mismo y el otro	166
La correlación del sujeto-objeto	172
La cuestión de la subjetividad	178
Kant y el ideal trascendental	183
El significado como decir	187
La subjetividad ética	191
Trascendencia, idolatría y secularización	195
Don Quijote, el embrujo y el hombre	200
La subjetividad como an-arquía	206
Libertad y responsabilidad	211
La relación ética como salida de la ontología	216
Lo extra-ordinario de la responsabilidad	222
La sinceridad del Decir	227
Gloria del infinito y testimonio	232
Testimonio y ética	236
De la conciencia al profetismo	240
Elogio del insomnio	245
Fuera de la experiencia: La idea cartesiana del in- finito	251
Un Dios «trascendente hasta la ausencia»	257
EPÍLOGO	265
Del otro hombre	267

Advertencia

Los textos que vamos a leer aquí reproducen dos cursos impartidos por Emmanuel Lévinas durante el año académico 1975-1976, su último año de docencia regular en la Sorbona. Uno de ellos lo dictaba de 10 a 11 de la mañana y el otro de 12 a 1, todos los viernes. Esta proximidad en el tiempo representa la concreción de su proximidad filosófica. Es necesario hacer ciertas observaciones, algunas de las cuales recuperaremos y explicaremos en el epílogo de este volumen.

La proximidad de los dos cursos se explica por el hecho de que, si bien uno aborda el tema cruzado de la muerte y el tiempo y el otro investiga esa «palabra desmesurada» que es el Nombre de Dios, ambos lo hacen al hilo de una explicación del filósofo sobre la cuestión que constituye el núcleo de su pensamiento: la relación interhumana, entendida como relación ética. A partir de ésta, los tres conceptos que acabamos de nombrar constituyen *una cuestión* en la obra escrita y determinan la progresión de la palabra pronunciada en estas dos series de lecciones. Es decir que, aunque no las haya redactado el filósofo, pueden y deben ser consideradas como parte integrante de su obra. Por lo demás, precisemos que pertenecen a la manera (en el sentido que le da un pintor) que, iniciada inmediatamente después de la publicación de *Totalité et Infini* (1961), encontró su expresión más turbadora, desde el punto de vista filosófico, en la ruda e intrépida *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (1974) y en varios ensayos más breves que, en su mayor parte, han sido recogidos en

De Dieu qui vient à l'idée (1982)¹. El lector tiene derecho a saber (una cuestión de honradez metodológica, diría Maurice Blanchot) que los dos cursos deben estudiarse en muy estrecha relación con los textos de *este* periodo.

Cursos que hay que estudiar: detengámonos un instante en este punto. Para subrayar, en primer lugar, que, en la presente edición, nos hemos obligado minuciosamente a conservar su carácter de cursos (con la mención de las fechas, las recuperaciones de una lección a otra, a veces las síntesis, los resúmenes y las digresiones y, en el caso de «Dios y la onto-teo-logía», la incansable repetición de la pregunta); y también porque constituyen una de las escasas huellas de las enseñanzas filosóficas del profesor Levinas. No creamos, sin embargo, que esta «enseñanza oral» contiene alguna novedad radical, a la manera de Platón, a quien se atribuye una doctrina «esotérica» oral, diferente de la doctrina «exotérica» que nos ha transmitido la tradición textual. No; el caso se acercaría más al de Husserl, cuyos inéditos, según considera Levinas, no aportan nada *nuevo* respecto a la obra publicada². Pero señalemos inmediatamente que el *mismo* pensamiento que se expresa en los libros y ensayos antes mencionados se encuentra aquí. Lo cual tiene no poca importancia, *en otras palabras*, cuando se trata de un pensador tan atento a la cuestión del len-

¹ A mi juicio, la perspicacia y la agudeza filosófica de Jacques Derrida, primer lector de Levinas en el sentido en el que éste lo fue de Husserl (ver pág. 259), no se equivocaron respecto a la naturaleza y la importancia de este «giro», iniciado a partir de la publicación de *Totalité et Infini*. Valgan como prueba de ello —o, al menos, como signo— las últimas palabras de la primera nota del importante «Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas» —«Violence et métaphysique»— publicado ya en 1964 en la *Revue de métaphysique et morale* (núms. 3 y 4): «Este ensayo estaba ya escrito cuando aparecieron dos textos importantes de Emmanuel Levinas: «La trace de l'Autre», *Tijdschrift voor Filosofie*, septiembre 1963, y «La significación et le sens», *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, núm. 2. Desgraciadamente no podemos aludir aquí a ellas más que brevemente.» (Véase *L'Écriture et la Différence*, París, Le Seuil, 1967, pág. 117.)

² La palabra *nuevo* se emplea aquí en el sentido que le da Levinas: aquello de lo que el viejo no sabía nada, ni siquiera lo preveía; aquello cuya idea no se le había ocurrido.

guaje y a la maravilla de la lengua³, y puede sorprender cuando se piensa en Heidegger, en el que es difícil, y quizá incluso inútil, distinguir lo que es libro de lo que es curso o, para recordar un título, lo que es ensayo de lo que es conferencia.

En otras palabras, sí, pero doblemente. Porque hay que anunciar al lector, antes de que se sumerja en las páginas de este libro, lo que *diferencia* ambos cursos, tan próximos entre sí que, a veces, parecen entrar en competencia. Cada uno de ellos plantea, replantea, recupera y repite la *cuestión del otro* como pregunta dirigida a *mí* en el *rostro* del otro hombre: el verdadero corazón de la obra. Pero el primero lo hace para articular los dos conceptos cuya dureza se mitigó en el mismo momento en que se hicieron conceptos, cuando la filosofía se los apropió —*la muerte, el tiempo*—, y que después volvieron como cuestiones fundamentales con Hegel y, sobre todo, con Heidegger, obligando a la tarea de pensar a algunos a quienes, a diferencia de Levinas, los heideggerianos no reconocen como filósofos: Kierkegaard, Rosenzweig, Buber, Bergson y otros. Ésa es la razón de que el curso se desarrolle, en gran parte, como un *diálogo* con la tradición filosófica, es decir, en primera persona, con los filósofos acogidos, cada uno, en su (nombre) propio. Caso excepcional en Levinas que, como profesor, quiso enseñar fundamentalmente la *historia de la filosofía*, pero que, como escritor, so-

³ El segundo curso plantea en cada línea la cuestión del *lenguaje*, de la cual Richard A. Cohen afirmó con razón, en el prefacio a su traducción de *Le Temps et l'Autre*, que es el elemento en el que se pretenden resolver las preguntas de *Autrement qu'être* (*Time and the Other*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987). Respecto a la *lengua* —sin hablar del hebreo, el ruso o el alemán—, me gustaría decir solamente que una frase de Merleau-Ponty en *Signes* (París, Gallimard, 1960, pág. 99) me ha parecido muchas veces, aun fuera de contexto, escrita para definir la relación de Levinas con el francés: «Es como si ella (la lengua) estuviera hecha para él (el escritor) y él para ella, como si la tarea de hablar, a la que se ha consagrado al aprender la lengua, fuera él mismo, incluso más que los latidos de su corazón, como si la lengua establecida, con él, llamase a la existencia a uno de sus posibles.» ¡Qué mejor manera de definir la lengua de *Autrement qu'être*!

brentendió esta historia, como si dijéramos, sin «conversar» (por utilizar una expresión sorprendente del segundo curso) con sus interlocutores. El segundo se centra en un concepto único —¡único por excelencia! y, para toda la filosofía, el más alto de los conceptos— del que Heidegger, una vez más, supo demostrar que había apartado el pensamiento de su propia tarea y de su verdadera morada: *Dios*. Que *es* por excelencia, pero que *es* en tal medida que oculta el ser y la pregunta que este último entraña; *summum ens* —según la denominación clásica o tradicional— que aplasta y ofusca el *esse* o, más bien, el εἶναι de toda su supremacía. Indudablemente, responde Levinas. Pero surge una pregunta: ¿quién ha perdido en este juego? ¿El ser? ¿Dios? Si Heidegger se obstina en demostrar que la respuesta acertada es la primera, Levinas trata de preguntarse acerca de la segunda posibilidad. Como precursor, en cierto modo; porque, aunque la filosofía ha conocido ciertos «instantes de luz» (expresión que figura en la página 10 de *Autrement qu'être*) en los que Dios ha parpadado como un enigma, la filosofía de origen griego se ha dedicado, sobre todo, a traicionarlo tomándolo por un *fundamento*, tomándolo como fundamento. Por ello este segundo curso no avanza disfrazado de diálogo o en forma de conversación sino que, dirigiéndose a la historia de la filosofía tal como hace Levinas en su «enseñanza escrita», despliega fundamentalmente, o intenta articular, esta cuestión *única*. ¡Cara a cara con lo único delante del Único!

Ello explica, asimismo, por qué cada uno de los dos cursos ha necesitado un aparato de notas de distinto carácter. Para el primero era necesario principalmente localizar y situar las palabras de los pensadores con quienes Levinas se entrevista hasta el infinito, con el fin de restituirles su texto y su nombre. Para el segundo se trataba, ante todo, de explicar algunos de los nudos, giros, posiciones y resplandores de ese paciente ejercicio *del pensamiento que es la interrogación*. Es necesario advertir al lector (siempre pensando en la «honradez filológica», por recordar a Nietzsche, o, con el espíritu de la escalera, a Gers-

hom Scholem) que éste es el *en otras palabras* de uno de los ensayos más arriesgados y temiblemente difíciles de toda la obra: *Dieu et la philosophie*⁴.

Una última palabra, obligada para quien ha aprendido de Levinas lo que quiere decir un nombre propio. Este trabajo ha sido posible sólo gracias a algunos amigos que me han prestado sus notas, a veces sus recuerdos, y me han dedicado el tiempo que necesitaba con su ayuda y sus consejos. Es preciso darles las gracias aquí, uno tras otro: Alain David, Harita Valavanidis-Wybrands, Francis Wybrands, Marlène Zarader.

JACQUES ROLLAND

⁴ Publicado en 1975 en *Le Nouveau Commerce*, y reproducido en *De Dieu qui vient à l'idée* (París, Vrin, 1982).

La muerte y el tiempo

Primeras preguntas

Viernes 7 de noviembre de 1975

Éste es, ante todo, un curso sobre el tiempo, la *duración* del tiempo. He escogido el término *duración* del tiempo por varias razones:

—Indica que aquí no hay que plantear la pregunta «¿qué es?». Del mismo modo, en una conferencia inédita anterior a *Sein und Zeit*¹, Heidegger afirmaba que no se puede plantear la pregunta «¿qué es el tiempo?» porque, en ese caso, se considera el tiempo como un ser;

—no hay ninguna acción en la pasividad del tiempo, que es la propia paciencia (es lo contrario del enfoque intencional);

—esta palabra evita las ideas de flujo y curso que hacen pensar en una sustancia líquida y anuncian la posibilidad de medir el tiempo (el tiempo medido, el tiempo del reloj, no es el auténtico tiempo). Como *temporalización* —*Zeitigung*—, la palabra *duración* evita todos esos malentendidos y la confusión entre lo que transcurre en el tiempo y el tiempo en sí;

—es un término que, sobre todo, pretende dejar al tiempo el modo que le es propio.

¹ Una traducción francesa de este texto de 1924, «El concepto de tiempo», apareció posteriormente en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Heidegger (núm. 45, reed. en *Le Livre de Poche*, «Biblio/essais», páginas 33-54); la traducción se debe a los cuidados de M. Haar y M. B. de Launay. (Hay una traducción al español de *Conceptos fundamentales*, de Heidegger, en Madrid, Alianza, 1989.)

En la duración del tiempo, cuyo significado no puede referirse al par ser-nada como referencia última del sentido, de todo sentido y de todo pensamiento, de todo lo humano, la muerte es un punto cuyo tiempo conserva toda su paciencia, en una espera que rechaza su intención de espera: «paciencia y extensión de tiempo», dice el proverbio, paciencia como énfasis de la pasividad. De ahí la dirección de este curso; la muerte como paciencia del tiempo.

Este estudio de la muerte en la perspectiva del tiempo (del tiempo no pensado como horizonte del ser, de la *esancia*² del ser) no significa una filosofía del *Sein zum Tode*. Es diferente, por tanto, del pensamiento de Heidegger, al margen de la deuda que cualquier estudioso contemporáneo tenga respecto a él, una deuda que se le reconoce, en muchas ocasiones, a disgusto. Pero si el *Sein zum Tode*, planteado como equivalente del ser respecto a la nada, no parece situar exactamente la muerte en el tiempo, esta negativa a hablar del tiempo y la muerte en relación con el ser no se reserva, pese a ello, la facilidad del recurso a la vida eterna. La muerte: algo irreversible (véase el libro de Jankelevitch³ en el que sé, desde el primer párrafo, que tengo que morir mi muerte).

² «Escribimos *esancia* con una *a* para designar, con esta palabra, el sentido verbal de la palabra *ser*: la realización del ser, el *Sein*, distinto del *Seiendes*.» (*De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, pág. 78 n.) La «Nota preliminar» de *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (La Haya, M. Nijhoff, 1974 [trad. esp., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sigüeme, 1987]) era, desde el punto de vista léxico y ortográfico, menos audaz, si bien la idea era exactamente la misma: «La nota dominante necesaria para entender este discurso y su título debe quedar destacada en el umbral de este libro, aunque se repita a menudo dentro de la obra: el término *esencia* expresa el *ser*, diferente del *ente*, el *Sein* alemán, diferente del *Seiendes*, el *esse* latino, diferente del *ens* escolástico. No hemos osado escribir *esancia*, como exigiría la historia de la lengua, en la que el sufijo *ancia*, procedente de *antia* o de *entia*, ha producido nombres abstractos de acción» (pág. IX). Se advertirá, como simple curiosidad, que sólo una vez en el transcurso de la obra se puede descubrir la grafía *esancia* (pág. 81). ¡Como simple curiosidad, desde luego, porque es evidente que se trata de una errata!

³ Jankelevitch, *La Mort*, París, Flammarion, 1966.

Pero lo que se abre con la muerte ¿es la nada, o lo desconocido? ¿Estar en el artículo de la muerte se reduce al dilema ontológico entre ser y nada? Ésa es la pregunta que planteamos aquí. Porque la reducción de la muerte a este dilema ser-nada es un dogmatismo a la inversa, sea cual sea el sentimiento de toda una generación que desconfía del dogmatismo positivo sobre la inmortalidad del alma, considerado como el más suave «opio del pueblo».

En un primer momento, parece que todo lo que podemos afirmar y pensar sobre la muerte y el morir, con su plazo inevitable, nos llega de segunda mano. Lo sabemos de oídas o por conocimiento empírico. Todo lo que sabemos de estos asuntos procede del lenguaje que los nombra, que enuncia proposiciones: dichos, proverbios, frases poéticas o religiosas.

Este saber nos viene de la experiencia y la observación de los demás hombres, de su comportamiento como moribundos y mortales que conocen y que olvidan su muerte (lo cual no quiere decir, aquí, distracción: hay un olvido de la muerte que no es distracción). ¿Acaso la muerte está separada de la relación con los demás? El carácter *negativo* de la muerte (anonadamiento) está inscrito en el odio o el deseo de morir. Es en la relación con el prójimo como concebimos la muerte y su carácter negativo.

Llegamos a este conocimiento mediante informaciones comunes o científicas. La muerte es la desaparición, en los seres, de esos movimientos expresivos que les hacen aparecer como seres vivos, esos movimientos que siempre son *respuestas*. La muerte afecta, sobre todo, a esa autonomía o expresividad de los movimientos que llega a cubrir el rostro de alguien. La muerte es el *sin respuesta*. Tales movimientos ocultan, informan los movimientos vegetativos. El hecho de morir desnuda lo que estaba cubierto y lo ofrece al examen de los médicos.

La muerte, comprendida a partir del lenguaje y la observación de la muerte del otro, designa la interrupción de esos movimientos y la reducción de una persona a algo

descomponible: una inmovilización. No hay transformación, sino anonadamiento, fin de un ser, cesación de esos movimientos que eran otros tantos signos (véase, en el *Fedón*, 117e-118a, la muerte de Sócrates⁴). El anonadamiento de un modo de ser que domina a todos los demás (el rostro), más allá del residuo material objetivo que subsiste aunque la materia se descomponga y se disperse. La muerte aparece como el paso del ser al dejar de ser, entendido como el resultado de una operación lógica: la negación.

Pero, al mismo tiempo, la muerte es partida: es el deceso. (Aunque en esta idea de partida permanece el carácter negativo.) Partida hacia lo desconocido, partida sin retorno, partida sin «dejar dirección». La muerte —la muerte de los otros— no se separa de este carácter dramático, es la emoción por excelencia, la afección por excelencia. Véase, en este sentido, la evocación de la muerte de Sócrates en el *Fedón*. Junto a aquellos que encuentran, en su muerte, todos los motivos para tener esperanza, algunos (Apolodoro, «las mujeres») lloran más de lo debido, lloran sin medida: como si la humanidad no estuviera consumida por la medida, como si la muerte fuera un exceso. No es más que un paso, una partida y, no obstante, es una fuente de emociones que se opone a cualquier esfuerzo consolador.

Por otro lado, *mi* relación con la muerte no se limita a este conocimiento de segunda mano. Para Heidegger (véase *Sein und Zeit*), es la certeza por excelencia. Hay un *a priori* de la muerte. Heidegger afirma que la muerte es cierta hasta el punto de ver, en esa certeza de la muerte, el propio origen de la certeza, y rechaza que ésta surja de la experiencia sobre la muerte de los demás.

No está claro, sin embargo, que se pueda considerar la

⁴ Para ambos cursos, las citas de Platón se dan en la traducción de L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, 1950. (Pueden consultarse las citas de Platón en español en las *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977, o en las múltiples ediciones sueltas que hay disponibles en el mercado.)

muerte como certeza, ni tampoco que tenga el significado de anonadamiento. *Mi* relación con la muerte está formada también por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás. Pero es una relación desproporcionada respecto a toda experiencia de segunda mano. Lo cual nos lleva a la pregunta: la relación con la muerte, la forma en la que la muerte afecta nuestra vida, su impacto sobre la duración del tiempo que vivimos, su irrupción en el tiempo —o su erupción fuera del tiempo—, presentida con temor o con angustia, ¿puede seguir siendo asimilable a un conocimiento, es decir, a una experiencia, a una revelación?

La imposibilidad de reducir la muerte a una experiencia, esa perogrullada de que es imposible tener una experiencia de la muerte, de la falta de contacto entre vida y muerte, ¿no representa una afección más pasiva que un traumatismo? Como si hubiera una pasividad más allá del choque. Una ruptura que afecta más que la presencia, un *a priori* que es más *a priori*. La mortalidad como esta modalidad del tiempo que no debe reducirse a una anticipación, ni aunque sea pasiva, una modalidad irreducible a la experiencia, a la comprensión de la nada. Y no conviene apresurarse a decidir que no hay nada tan temible como la nada, como en una filosofía en la que el hombre es un ser que tiene que ser, que persiste en su ser, sin plantearse la cuestión de saber qué son lo temible y lo temido.

Aquí, la muerte adopta un sentido distinto al de la experiencia de la muerte. Un sentido que procede de la muerte de los demás, de lo que de ella nos concierne. Una muerte sin experiencia y, sin embargo, temible, ¿no significa que la estructura del tiempo no es intencional, que no está compuesta de protenciones y retenciones, que son modos de la experiencia?

¿Qué sabemos de la muerte?

Viernes 14 de noviembre de 1975

¿Qué sabemos de la muerte, qué es la muerte? De acuerdo con la experiencia, es la interrupción de un comportamiento, la cesación de movimientos expresivos y de movimientos o procesos fisiológicos envueltos en esos movimientos expresivos, disimulados por ellos, que forman «algo» que se exhibe o, más bien, *alguien* que se exhibe o, mejor aún, que se expresa. Esta expresión es más que una exhibición, más que una manifestación.

La enfermedad es ya una separación entre esos movimientos expresivos y los movimientos biológicos; es ya una llamada a la medicación. La vida humana es la envoltura de los movimientos fisiológicos: es la decencia. Es un «ocultar», un «vestir», que es, al mismo tiempo, un «desnudar», porque es un «relacionarse». (Hay una gradación enfática entre exhibir, vestir, relacionarse.) La muerte es la separación irremediable: los movimientos biológicos pierden toda dependencia respecto al significado, la expresión. La muerte es descomposición: es la no respuesta.

En virtud de esta expresividad de su comportamiento —que reviste al ser biológico y lo desnuda más allá de toda desnudez: hasta convertirlo en un rostro— se expresa alguien, otro que no soy yo, diferente de mí, que se manifiesta hasta el punto de no serme indiferente, de ser alguien que me afecta.

Alguien que muere: un rostro que se convierte en máscara. La expresión desaparece. La experiencia de una muerte que no es la mía es la «experiencia» de la muerte de *alguien*, uno que, de golpe, está más allá de los procesos biológicos, que se relaciona conmigo en forma de alguien.

El alma, substancializada como una cosa, es, desde el punto de vista fenomenológico, lo que se muestra en el rostro no cosificado, en la expresión, y, en este manifestarse, posee el esqueleto, el remate de alguien. Lo que Descartes substantifica, pese a protestar contra la imagen del piloto en su barco, lo que Leibniz convierte en mónada, lo que Platón expone como alma que contempla las Ideas, lo que Spinoza concibe como modo del pensamiento, se define, desde el punto de vista fenomenológico, como *rostro*. Sin esta fenomenología, nos vemos empujados a la substancialización del alma. Pero lo que se plantea aquí es un problema distinto al ser o no ser, un problema anterior a esta pregunta.

La muerte de alguien no es, a pesar de lo que parezca a primera vista, una factualidad empírica (muerte como hecho empírico cuya universalidad sólo podría sugerirse por inducción); no se agota en esta aparición.

Lo que se expresa en la desnudez —el rostro— es alguien hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él. Todos los gestos de los demás son signos dirigidos a mí. Recuperando la gradación antes mencionada: exhibirse, expresarse, relacionarse, *confiárseme*. El otro que se expresa se me confía (y no hay ninguna deuda respecto al otro, porque es una deuda impagable; no estamos nunca libres de ella). El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable. El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte. Constituye, en mi relación,

mi deferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente.

Esta relación queda reducida a una experiencia de segunda mano con el pretexto de que no posee la identidad, la coincidencia de lo vivido consigo mismo, y de que sólo se objetiva en formas exteriores. Ello implica que la identificación del Mismo consigo es el origen de todo sentido. Pero ¿no remite la relación con el prójimo y con su muerte a otro origen del sentido? El morir, como morir del otro, afecta a mi identidad como Yo, tiene sentido en su ruptura del Mismo, su ruptura de mi Yo, su ruptura del Mismo en mi Yo. Con lo cual, mi relación con la muerte de los otros no es ni únicamente conocimiento de segunda mano, ni experiencia privilegiada de la muerte.

En *Sein und Zeit*, Heidegger concibe la muerte como certeza por excelencia, como posibilidad segura, y limita su sentido al anonadamiento. *Gewissheit*: lo que hay de propio, de no enajenado en la muerte, lo que en ella hay de *eigentlich*. La *Gewissheit* de la muerte es tan *Gewissheit* que es el origen de toda *Gewissen* (véase núm. 52).

El problema que planteamos aquí es el siguiente: ¿acaso la relación con la muerte del prójimo no revela su sentido, no lo articula por la profundidad de la repercusión, del miedo que se siente ante la muerte de otros? ¿Es acertado medir ese temor con arreglo al *conatus*, la perseverancia en mi ser, su comparación con la amenaza que pesa sobre mi ser, una amenaza que se presenta como única fuente de afectividad? En Heidegger, el origen de toda afectividad es la angustia, que es una angustia por el ser (el miedo está supeditado a la angustia, es una modificación de ella). Pregunta: ¿el miedo es algo derivado? La relación con la muerte está concebida como experiencia de la nada en el tiempo. Aquí buscamos otras dimensiones de sentido, tanto para el sentido del tiempo como para el sentido de la muerte.

No se trata de que nos opongamos al aspecto negativo atribuido a la relación con la muerte de otros (el odio ya es negación). Pero el acontecimiento de la muerte desborda la intención que parece satisfacer. Y la muerte in-

dica un sentido que sorprende, como si el anonadamiento pudiera introducirse en un sentido que no se limita a la nada.

La muerte es la inmovilización de la movilidad del rostro que, por adelantado, reniega de la muerte; es la lucha entre el discurso y su negación (véase, en el *Fedón*, la descripción de la muerte de Sócrates), una lucha en la que la muerte confirma su poder negativo (véanse las últimas palabras de Sócrates). La muerte es, al mismo tiempo, curación e impotencia; ambigüedad que señala, quizá, una dimensión de sentido distinta a aquella en la que la muerte se concibe en la alternativa ser/no ser. Ambigüedad: enigma.

La muerte es partida, deceso, negatividad cuyo destino se desconoce. ¿No debemos, pues, concebir la muerte como pregunta con tal indeterminación que no podemos decir que se plantea como problema a partir de sus datos? La muerte como viaje sin regreso, pregunta sin datos, puro signo de interrogación.

El hecho de que, en el *Fedón*, destinado a afirmar la omnipotencia del ser, Sócrates sea el único perfectamente feliz, el hecho de que sobrevenga un acontecimiento dramático, que el espectáculo de la muerte no sea soportable —o no lo sea más que para la sensibilidad masculina—, todo ello subraya el carácter dramático de la muerte de los otros. La muerte es escándalo, crisis, incluso en el *Fedón*. Esta crisis y este escándalo ¿se reducen al anonadamiento sufrido por alguien? En el *Fedón* falta un personaje, Platón. No toma partido, se abstiene. Ello añade una ambigüedad suplementaria.

¿No es la muerte algo distinto a la dialéctica ser/nada en el flujo del tiempo? ¿Acaso el fin, la negatividad, agotan la muerte de los otros? El fin es solamente un *momento* de la muerte; un momento cuya otra vertiente no sería la conciencia o la comprensión, sino la *pregunta*, pregunta distinta de todas las que se plantean como problemas.

La relación con la muerte del prójimo, una relación exterior, entraña una interioridad (que, sin embargo, no se remonta a la experiencia). ¿Es distinto el caso de la rela-

ción con *mi* muerte? En filosofía, la relación con mi muerte se describe como angustia y remite a la comprensión de la nada. Es decir, en el problema de la relación con mi muerte se conserva la estructura de la comprensión. La intencionalidad conserva la identidad del Mismo, se concibe pensando en su medida, sobre el modelo de la representación de lo que está dado, una correlación noético-noemática. Pero la afección de la muerte es afectividad, pasividad, efecto de la desmesura, conmoción del presente por el no presente, más íntima que cualquier intimidad, hasta la ruptura, en un *a posteriori* más antiguo que todo *a priori*, diacronía inmemorial que no se puede remitir a la experiencia.

La relación con la muerte, más antigua que cualquier experiencia, no es una visión del ser o la nada.

La intencionalidad no es el secreto de lo humano. El *esse* humano no es *conatus*, sino desinterés y adiós.

Muerte: la mortalidad exigida por la duración del tiempo.

La muerte del prójimo y la mía

Viernes 21 de noviembre de 1975

La descripción de la relación con la muerte del prójimo y con nuestra propia muerte conduce a proposiciones singulares en las que hoy habrá que profundizar.

La relación con la muerte del prójimo no es *saber* sobre la muerte del otro, ni la experiencia de esta muerte en su misma forma de anonadar el ser (si, como se suele pensar, el hecho de esa muerte se reduce al anonadamiento). No existe ningún conocimiento de esta relación *ex-cep*cional (*ex-cep*ción: aprehender y sacar de la serie). Tal anonadamiento no es fenoménico ni provoca ningún encuentro de la conciencia con él (aunque éstas son las dos dimensiones del saber). El saber puro (= lo vivido, la coincidencia) no conserva, de la muerte del prójimo, más que las apariencias externas de un *proceso* (de inmovilización) en el que termina alguien que, hasta ahora, podía expresarse.

La relación con la muerte en su *ex-cep*ción —y, sea cual sea su significado respecto al ser y la nada, la muerte es una *excepción*—, que le otorga su profundidad, no es ni visión ni objetivo (ni ver el ser, como en Platón, ni tender hacia la nada, como en Heidegger), es una relación puramente emocional, que mueve con una emoción no producida por la repercusión, en nuestra sensibilidad y nuestro intelecto, de un saber previo. Es una emoción, un movimiento, una inquietud en lo *desconocido*.

Esta emoción no tiene como base, como desearía Hus-

serl, la representación (Husserl, por primera vez, introduce en la emoción un sentido, pero sigue haciendo que se apoye en el conocimiento). Pero tampoco estaría animada por una intencionalidad específicamente axiológica como quiere Scheler, que mantiene así, en la emoción, una apertura reveladora específicamente ontológica. En Scheler, la emoción se centra, para empezar, en un valor, pero conserva una apertura, se entiende aún como revelación (del valor); es decir, mantiene la estructura ontológica.

Aquí nos encontramos con una afectividad sin intencionalidad (como muy bien destacó Michel Henry en su *Essence de la manifestation*⁵). Sin embargo, el estado emocional aquí descrito difiere radicalmente de la inercia del estado sensible del que hablaba el empirismo sensualista. Es una «no intencionalidad», pero, al mismo tiempo, un «no estado» estático.

¿No sería la inquietud de la emoción la pregunta que, en la proximidad de la muerte, se encontraría precisamente en su origen? Emoción como deferencia hacia la muerte, es decir, emoción como *pregunta* que no implica, en su posición de pregunta, los elementos de su respuesta. Pregunta que se incorpora a esa relación más profunda con el infinito que es el tiempo (el tiempo como relación con el infinito). Una relación emocional con la muerte del otro. Miedo o valor, pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, la responsabilidad hacia él en lo desconocido. Lo desconocido que, sin embargo, no se convierte en objetivo ni en tema, no se ve ni se prevé, sino que es la inquietud con la que se plantea una interrogación que no puede transformarse en respuesta, una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del interrogante o del interrogador.

El otro me afecta como prójimo. En cualquier muerte se acusa la cercanía del prójimo, la responsabilidad de superviviente, responsabilidad que el acceso a la proximi-

⁵ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, París, P.U.F., 1963, 2 vols.

dad mueve o conmueve. Inquietud que no es tematización, no es intencionalidad, por significativa que sea ésta. Una inquietud que, por tanto, es refractaria a toda apariencia, a todo aspecto fenoménico, como si la emoción atravesara la pregunta hasta la agudeza de la muerte sin topar con nada material e instituyera lo desconocido, no de forma puramente negativa, sino en la proximidad sin conocimiento. Como si la pregunta fuera más allá de las formas manifiestas, más allá del ser y el parecer y, precisamente por ello, pudiera considerarse profunda.

Nos encontramos de nuevo aquí, por tanto, con la cuestión del sentido de lo emocional, que Heidegger nos ha enseñado a reducir al enfrentamiento con la nada en la angustia. Esta irreductibilidad de lo emocional se observa incluso en el esfuerzo socrático del *Fedón*, diálogo que tiende a reconocer en la muerte el propio esplendor del ser (muerte = el ser despojado de todos los velos, el ser tal como se le promete al filósofo, que sólo resplandece en su divinidad con el fin de la corporeidad). Incluso allí, el acercamiento a Sócrates moribundo no pierde su resonancia afectiva, mientras que el reconocimiento, al morir, de ese anuncio del ser (Sócrates será visible, por fin, en la muerte), pretende ser el discurso racional del conocimiento, la teoría. Ésa es toda la intención del *Fedón*: la teoría, más fuerte que la angustia de la muerte. Pero en este diálogo se encuentra también el *exceso* de la emoción: Apolodoro llora más que los demás, llora fuera de toda medida; y hay que expulsar a las mujeres.

¿Cuál es el sentido de esa afectividad, de tales lágrimas? Quizá no hay que interpretar directamente esta emoción como intencionalidad ni, por tanto, reducir la emoción a una apertura hacia la nada —o hacia el ser en su conexión con la nada—, la apertura de una dimensión ontológica. Como se ha podido poner en tela de juicio la aparente afectividad-representación de Husserl, hay que preguntarse si toda afectividad remite a la angustia entendida como inminencia de la nada; si la afectividad sólo se despierta en un ser que persevera en su ser (el *conatus*), si el *conatus* es la humanidad del hombre, si la humanidad del

hombre es su «tener que ser». Y ello conduce, inevitablemente, a una discusión con Heidegger.

Si la emoción no está enraizada en la angustia, vuelve a ponerse en duda el sentido ontológico de la emoción y, aún más, la función de la intencionalidad. Tal vez no sea necesario sostener que la intencionalidad es el secreto último del psiquismo.

El tiempo no es la limitación del ser, sino su relación con el infinito. La muerte no es anonadamiento, sino la pregunta necesaria para que esa relación con el infinito o el tiempo se produzca.

Los mismos problemas reaparecen cuando hablamos de la muerte como mi muerte. La relación con mi propia muerte no tiene el sentido de saber o experiencia, ni siquiera como presentimiento, como presciencia. No se sabe, no se puede asistir al propio anonadamiento (si es cierto que la muerte es anonadamiento); y ello se debe, no sólo a la nada que puede darse como acontecimiento tematizable (véase Epicuro: «Si tú estás, no está la muerte; si está ella, no estás tú.»). Mi relación con mi muerte consiste en no saber sobre el hecho de morir, un no saber que, sin embargo, no es una ausencia de relación. ¿Se puede describir esta relación?

Lo que el lenguaje denomina muerte —y que se percibe como el final de alguien— sería además una eventualidad transferible a uno mismo. Una transferencia que no es mecánica, sino que pertenece a la intriga o intrincación del Yo mismo y logra cortar el hilo de mi propia duración, o hacer un nudo en él, como si el tiempo que dura el yo no acabase nunca.

Un paréntesis sobre la comprensión del tiempo que aquí exponemos:

La duración del tiempo como relación con el infinito, con lo incontenible, con lo Diferente. Relación con lo Diferente que, sin embargo, no es indiferente, y donde la diacronía es como el *en* del «otro *en* el mismo», sin que el Otro pueda entrar en el Mismo. La consideración de lo

inmemorial hacia lo imprevisible. El tiempo es, a la vez, ese «Otro en el Mismo» y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo.

Lo agudo de esta transferencia depende del conjunto de los significados de la muerte del otro y el contexto en el que se transfiere la muerte. Transferencia; pero una transferencia que no se hace de manera indiferente, sino que se incluye en la intriga del Yo, la identificación del Yo.

¿Cómo concebir el Yo en su identidad, su unicidad, o cómo concebir ese carácter único del Yo? ¿Se puede concebir como cosa identificada (identidad de la cosa: serie de objetivos confirmados unos por otros, acuerdo de las intenciones)? ¿Debe pensarse en el Yo como identificación en la reflexión sobre sí mismo, que asimila al otro consigo mismo, y a cambio no puede ya distinguirse de la totalidad así conseguida? Ninguna de estas dos soluciones es conveniente; hace falta una tercera.

El Yo —o yo en mi singularidad— es alguien que escapa a su concepto. El Yo no despunta, en su unicidad, más que respondiendo por los otros, con una responsabilidad de la que no hay escapatoria, de la que yo no podría librarme. El yo es la identidad de uno mismo, que estaría constituida por la imposibilidad de hacerse reemplazar —un deber más allá de cualquier deuda— y, por tanto, la paciencia cuya pasividad no podría desmentir ninguna suposición.

Si el carácter único del Yo reside en esa paciencia —paciencia que debe arriesgarse en la eventualidad del sinsentido, paciencia obligada, incluso, ante un descubierto de lo arbitrario—, entonces es posible una paciencia no redimible. Es necesaria la apertura a una dimensión que sea un descubierto, ridiculizando la nobleza o la pureza de la paciencia, mancillándola. Si bien la paciencia posee sentido como obligación inevitable, dicho sen-

tido se convierte en suficiencia e institución si no existe, por encima, una sospecha de sinrazón. Es necesario, por consiguiente, que en el egoísmo del Yo esté presente el riesgo de un sinsentido, de una locura. Si ese riesgo no existiera, la paciencia tendría un estatuto, perdería su pasividad.

La posibilidad del sinsentido capaz de perseguir cualquier empresa que pudiera entrar en la pasividad de la paciencia es esta deferencia hacia la muerte que no tiene sentido, no es situable, localizable, objetivable; es vertiente de una dimensión impensable, insospechable. El no saber, el sinsentido de la muerte, la deferencia hacia el sinsentido de la muerte, constituyen lo necesario para la unicidad del Yo, para la intriga de su unicidad. Un no saber que se traduce, en la experiencia, por mi ignorancia del día de mi muerte, ignorancia en virtud de la cual el yo emite cheques en descubierto como si dispusiera de toda la eternidad. En este caso, la ignorancia y la despreocupación no deben interpretarse como diversión o como caída en la degradación.

La muerte, en lugar de dejarse definir en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo (= nuestra relación con el infinito) es un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser.

Las afirmaciones precedentes se basan en una serie de presupuestos que debemos explicar aquí:

—Si no hay experiencia de la muerte, debe ponerse en tela de juicio la interpretación de la muerte como intencionalidad;

—Afirmar la afectividad en las relaciones con la muerte del prójimo y con mi propia muerte sitúa dichas relaciones dentro de la relación con lo Diferente, lo que no tiene medida común, que no puede reagruparse en sincronía a través de ninguna reminiscencia ni anticipación;

—El hecho de que, dentro de esa relación, la asocia-

ción con la muerte se plantee como interrogación ante los demás, ante su desmesura, constituye el punto donde buscamos la asociación entre la muerte y el tiempo;

—La intencionalidad que, en Husserl, tejía el encaje del tiempo, no es el secreto último del psiquismo;

—El *esse* humano no es primordialmente *conatus* sino rehén, rehén de los demás;

—La afectividad no echa sus raíces en la angustia como angustia de la nada.

Todo esto debe recuperarse en un diálogo con Heidegger, autor junto con el que, en otra modalidad, afirma la estrecha relación entre la muerte y el tiempo.

Un paso obligado: Heidegger

Viernes 28 de noviembre de 1975

La muerte: pregunta inquietante en su sin reposo, más que en su condición de problema. La inquietud: lo no reposado. La inquietud no es una modalidad de la intencionalidad; al contrario, es la intencionalidad la que constituye una modalidad de ese no reposar de la inquietud. La emoción provocada por esta pregunta no debe interpretarse inmediatamente en relación con el par ser-nada, contrariamente a la corriente de pensamiento que ve en el ser del hombre el *conatus*, la muerte como amenaza para este último y, en la angustia, la fuente de toda afectividad.

Aquí se propone algo humano más humano que el *conatus*, que sería el mantenerse despierto, la vigilancia (vigilancia que no es una vigilancia de...); el despertar del «para sí», autosuficiente en su identidad por la alteridad inabsorbible del otro, desengaño incesante del Mismo embriagado de sí mismo. Dicho despertar debe concebirse como un despertar en el despertar: el despertar se convierte en un estado en sí mismo y, por consiguiente, es necesario despertar de ese despertar. Hay una iteración del despertar. Despertar por la desmesura o lo infinito del otro.

Este mantenerse despierto, imaginado de forma concreta y hasta su énfasis, es la responsabilidad hacia los demás, una responsabilidad de rehén. Es un despertar que no termina nunca: no se está en *deuda* hacia los demás.

Despertar por lo infinito, pero que se produce de manera concreta en forma de una llamada irresistible a la responsabilidad. De ahí la pasividad: en ningún momento puedo estar tranquilamente para mí.

Una pasividad o paciencia que se estira como extensión del tiempo. El tiempo sería una forma de diferirse hasta el infinito sin poder jamás contenerlo o comprenderlo. Este jamás sería como el siempre del tiempo, la duración del tiempo. (Una pasividad como ésta, la pasividad del rehén, no puede existir en una sociedad organizada, un Estado, etc.)

Se trata de un despertar en el que lo desconocido, el sinsentido de la muerte, impide toda instalación en una virtud cualquiera de la paciencia, y en el que lo temido surge como la desproporción entre yo y el infinito, como el estar ante Dios, como el propio «a Dios».

Estas afirmaciones equivalen a concebir de determinada forma la relación entre la muerte y el tiempo. Dicha relación ha sido sostenida, con otra intención pero con un rigor y un vigor extremos, por Heidegger. En primer lugar, hay que examinar el contexto en el que se plantea la cuestión, los apartados 1 a 44 de *Sein und Zeit*. (Se habla menos de la muerte en los últimos escritos de Heidegger.) Esta primera parte de la obra introduce, renovada por el filósofo, la pregunta de la ontología fundamental sobre el significado verbal del ser. Al hacerlo, Heidegger despierta la sonoridad verbal del ser en su diferencia con el ente (ente: el sentido sustantivo del ser, lo que se puede mostrar y convertir en tema; en términos gramaticales, el nombre, el sustantivo)⁶.

Los hombres comprenden ya, antes de toda ontología explícita, el verbo ser. Lo comprenden de manera preontológica y, por tanto, sin entenderlo plenamente sino, por el contrario, con una subsistencia de preguntas. Es decir, en la comprensión preontológica del ser está la

⁶ Véase *Autrement qu'être*, págs. 49-55 (trad. esp., véase n. 2).

cuestión del ser, que es una pregunta con respuesta previa. Por ello hay que acercarse al sentido del ser a partir del hombre, que es un ente que comprende el ser y que se pregunta y se interroga por él. Pero preguntarse por el ser no es plantear una pregunta cualquiera sobre la constitución de algún ente. Esta interrogación no es una particularidad psicológica sino que, al contrario, sería esencial al hombre (aunque no en el sentido del atributo esencial de Spinoza). Dicha pregunta sería esencial en la medida en que es precisamente la manera de ser del hombre. El atributo esencial del hombre consiste en ser de una manera determinada.

La forma de ser del hombre, de llevar a cabo su oficio de ser, de recorrer su trayectoria de ser, es su ser en el sentido verbal del término y consiste precisamente en interrogarse sobre el sentido del verbo ser. Dicha interrogación no es una representación, sino ese avanzar en su trayectoria de ser, tener que ser: no hay que confundirse con el ser que hace falta comprender, sino captar sus posibilidades.

El ser y su significado conciernen de tal manera al hombre que constituyen lo propio de él. La relación entre lo que es objeto de interrogación y la interrogación misma es una relación única; es el hecho de tener un interés propio, la cualidad de mío, la *Jemeinigkeit*. Esta estrecha relación entre la pregunta y lo preguntado permite que, por primera vez con tal rigor, el Yo se «deduzca» de la ontología, se «deduzca» del ser, que lo personal se «deduzca» de lo ontológico. Véase el apartado 9: el *Dasein* tiene una *Jemeinigkeit* y, gracias a tener esa *Jemeinigkeit*, es *Ich*. Esta cualidad de mío mide la forma de sentirse afectado por el ser y, concretamente, significa el poder ser⁷.

Si el hombre posee como interés propio (en el sentido de *Sache*, aunque la palabra no figure en *Sein und Zeit*) el ser que debe hacerse, llevarse a cabo, progresar según su forma de ser, su esencia consiste en tener que ser. Por consiguiente, va a estar presente en las preguntas sobre él, va a

⁷ Véase *De Dieu qui vient à l'idée*, págs. 81-82.

interrogar. Es necesario que haya cierta distancia entre su ser y el ser que aprehende: por eso va a ser una existencia.

El hombre es el ser para quien, en su ser, lo importante es su propio ser, y que debe captar su ser. Además no se le designa como *Daseiende*, sino como *Dasein*. Comprender el ser es tener que ser. De modo que su ser y el ser que debe comprender son prácticamente el mismo ser (véase la *Lettre sur l'humanisme*).

Es preciso definir esta cualidad de mío, este tener que llevar a cabo su ser, tenerlo ante sí como posibilidad que puede captar, existir. Y definir dicha existencia es definir la interrogación sobre el ser. O, a la inversa, definir la humanidad del hombre a partir de su existencia, de su *Dasein*, es exactamente definir la interrogación del hombre sobre el ser.

La fórmula «el *Dasein* es un ser para el que, en su ser, lo importante es su ser» resultaba seductora en *Sein und Zeit*, donde se refería al *conatus*. Pero el *conatus*, en realidad, se deduce del grado de sujeción al ser de ese ente. Aquí no hay existencialismo. Aquí, el hombre es interesante porque ha quedado sujeto al ser, y su sujeción al ser es su interrogación. El *conatus* mide la obediencia al ser, el carácter integral de ese estar al servicio del ser que es responsabilidad del hombre (*Lettre sur l'humanisme*). El interés de ser es hasta tal punto suyo que el significado de este ser es *su interés*.

El hombre es y está asimismo *Da, allí*, porque esta manera de estar a cargo del ser no es un trabajo intelectual, sino toda la concreción del hombre. El *Da* es la manera de estar en el mundo, que es interrogar sobre el ser. La búsqueda del significado del ser no procede de la misma forma que en Aristóteles. Igual que este último (véase *Metafísica*, A, 2), Heidegger habla de asombro, pero, para Aristóteles, el asombro no es más que la conciencia de la propia ignorancia: el saber viene de lo que quiero saber; hay una separación total entre la *Sorge* y las interrogaciones, un desinterés total del saber. No ocurre así en Heidegger.

En *Sein und Zeit* puede verse la explicación —con el fin de responder a la pregunta de la ontología fundamental— del *Da* del *Dasein* como ente que se preocupa por ser y debe ser previamente aclarado para plantear la cuestión del ser. De ahí la analítica del *Dasein*. En realidad, el hecho de que el *Dasein* del hombre convierta al ser en su interés, su pregunta, el hecho de que tenga la responsabilidad de interrogar, es lo propio del ser: lo propio del ser es someterse a juicio. La analítica del *Dasein* es ya, por tanto, un paso en la definición del ser. *Sein und Zeit* no es una preparación de la ontología, sino ya un paso dentro de ella.

La primera característica del ser es estar ya en tela de juicio. Acabar él mismo sometido a preguntas, controvertido. Ponerse en tela de juicio, es decir, ser de tal manera que siempre tenga «que ser», gracias a un ente que tiene que ser, ser de tal manera que haya un ente que tenga que dársele en propiedad, que *sich zu ereignen*. Estar en tela de juicio es ser *Ereignis* (esto no se vio en Francia en los años 30, porque se tradujo *eigentlich* por *authentique*). Surge, pues, el problema de saber si el ser, en el sentido verbal, no vuelve a dejarse apoderar, a ser acontecimiento y a suscitar, de ese modo, lo humano y lo personal (véase el apartado 9, donde todos los modos del *Dasein* son *eigentlich*, incluidos los llamados *uneigentlich*).

En *Sein und Zeit*, Heidegger explica lo que significa concretamente ese estar allí en el que el ser está comprendido, preso, apropiado. Este análisis fenomenológico conduce a la siguiente fórmula: estar allí es estar en el mundo como ser, al lado de las cosas de las que es necesario cuidar. De ahí la preocupación. De ahí los elementos existenciales. La preocupación posee una estructura interrogativa de *cómo*, no de *qué*. Los elementos existenciales se reúnen en una fórmula única: estar ya por delante de sí mismo y en el mundo (= al lado de las cosas). Aquí surge el problema: ¿estos existenciales constituyen una totalidad, forman algo entero, original?

La fórmula «estar ya por delante de sí mismo como ser

en el mundo» contiene fórmulas temporales: «ya», «por delante de», «al lado de». Hay un intento de describir la temporalidad sin hacer intervenir la sucesión de instantes, el tiempo que transcurre. La preocupación de buscar un tiempo original que no se defina como un río que fluye.

En una conferencia inédita, anterior a *Sein und Zeit*⁸, Heidegger advertía la imposibilidad de plantear la pregunta «¿qué es el tiempo?». Si se plantea, se responde: es un ente. Esta pregunta debe ser sustituida, pues, por otra: ¿Quién es el tiempo? Por otro lado, recuperando a Aristóteles («El tiempo es la cantidad del movimiento»)⁹, advertía que accedemos al tiempo midiéndolo, que nuestro acceso primitivo al tiempo se hace a partir del reloj. Aquí, con las fórmulas temporales «ya», «al lado de», «por delante de», hay un intento de acceder al tiempo de manera que no sea a partir de lo que lo mide. Heidegger va a deducir el tiempo mensurable a partir del tiempo original.

⁸ Véase más arriba, pág. 17, nota 1.

⁹ Aristóteles, *Physique*, IV, 11, 219b.

La analítica del *Dasein*

Viernes 5 de diciembre de 1975

Podríamos preguntarnos cuál es la relación entre los enunciados que se abren paso en este curso y el estudio que se lleva a cabo en las ciencias.

Los conceptos de naturaleza y ciencia natural, fuera de su elaboración dentro de la ciencia, proceden de una metaciencia, una inteligibilidad, una significación que tiene sentido en las relaciones humanas e interhumanas concretas. La ciencia no trabaja nunca sin que resuenen en ella los ecos de esta infraestructura de inteligibilidad o de significación, este horizonte de sentido que conviene explicar.

Si se trata de la vida y la muerte, traducidas de forma objetiva, hay que despejar esos horizontes de sentido, tanto en la relación del hombre y la muerte como en el impacto de la muerte sobre el tiempo humano, el impacto de la muerte en su posibilidad, siempre abierta, en su necesidad inevitable cuya hora sigue siendo una incógnita. Reconocer esta codeterminación, reconocer que el ser humano no es una razón universal simplemente encarnada o individualizada, sino que significa una intriga propia, una ruptura en la cual la gesta de ser se cubre de sentido o, tal vez, se deshace en sentido; una ruptura sin la cual el objetivo presenta la amenaza de subrepción (de «deslizamiento de sentido», según el término de Husserl).

«Se deshace en sentido»: el surgimiento del ser humano es quizá la ruptura de la epopeya del ser por la relación

entre uno y otro (terreno de la ética), que no sería un nivel superior al ser, sino la gratuidad en la que el *conatus*, la perseverancia en el ser, se des-hace.

Unas precisiones:

—El tiempo debe considerarse en su espera sin el objetivo de lo esperado, como si hubiera sepultado su intencionalidad de espera, esperando como paciencia o pasividad pura, puro experimentar sin suposiciones (al contrario que el sufrimiento, en el que hay una presunción). No presunción de algo que no es igual a ningún contenido. No presunción del infinito, inquietud: una relación sin el querer de la intencionalidad, que es querer a su medida. Así, habría una deferencia sin que nunca pudiese alcanzarse el objetivo. El *jamás* de la paciencia sería el *siempre* del tiempo.

—Deferencia en la inquietud y, de ese modo, despertar, y despertar como despertar hacia el prójimo en la responsabilidad por él. Una responsabilidad a la que no se escapa: el hecho de ser insustituible en la responsabilidad por los demás me define, a mí, y a mí solo. Un despertar en el cual el despertar no se complace en su estado de vigilia y no se duerme de pie.

—Dado que es necesaria una fenomenología de los conceptos naturalistas (aunque sólo sea para trabajar y tomar notas), nos volvemos hacia la que elabora Heidegger.

La lección anterior pretendía mostrar el sentido que posee la analítica del *Dasein* para el problema de la ontología. No es sólo un sentido propedéutico. El ser está en tela de juicio en el *Dasein* y estar en tela de juicio es, por así decir, el *estatuto* del verbo ser, la forma de realizarse su epopeya, su gesta. Estar sometido a juicio es una parte fundamental de esta *esancia*. El *Da* del *Dasein*, que es al mismo tiempo pregunta y comprensión del ser como verbo, es un fundamento sin fondo y se ha elaborado en la estructura de la preocupación.

La existencia humana (o *Da-sein*) se deja definir en su *Da* (estar en el mundo) mediante tres estructuras: *estar por delante de sí* (proyecto), *estar ya en el mundo* (facticidad), *estar*

en el mundo como *estar al lado de* (al lado de las cosas, al lado de lo que se encuentra dentro del mundo).

Es la estructura de la preocupación, en la que se encuentra una referencia temporal definida únicamente a partir de las relaciones en el *Dasein*.

proyecto — futuro
Tiempo ya — pasado
al lado — presente

(Heidegger presenta esta estructura como co-originaria, que surge del mismo *Ursprung*, de la misma forma espontánea. Es la simultaneidad paradójica de la diacronía.)

La cuestión del ser, que equivale a la comprensión del ser, no es un saber desinteresado como aquel del que habla Aristóteles en la *Metafísica*, A, 2 (desinterés digno de los dioses). La analítica del *Dasein* no es una aproximación cualquiera al sentido verbal de la palabra ser por parte de una humanidad venida de no se sabe dónde y ávida de conocimientos. Esta antropología revela la forma exacta en la que se desarrolla la aventura de ser, aventura que no tiene la seguridad de un acontecimiento con base en la tierra ni de ningún principio, absoluto o divino, que se imponga por sí solo (nótese que la palabra «absoluto» no aparece por ninguna parte en *Sein und Zeit*). Pero, precisamente, se trata de una aventura que constituye el escenario donde se la juega el ser, una aventura sujeta a los riesgos que implica esta forma de ponerse en tela de juicio en el *Dasein*, para quien es un interés propio hasta el punto de exigir su *cualidad de mío* (la posibilidad del «mío» y de «poseer» todo). Esta aventura de ser es como una aventura en otra aventura (precariedad). El ser se entrega aquí con una generosidad extrema, con una gratuidad y un desinterés extremos. Obsérvese que hay numerosas virtudes cristianas en el ser «presocrático» (generosidad, pudor, humildad, etc.), y Heidegger querrá enseñar que estas estructuras o estas virtudes tienen sus raíces en el propio ser. *La única pregunta es la siguiente:* estos significa-

dos éticos, ¿no *presuponen* lo humano en el sentido de (lo que es) *ruptura* del ser?

La estructura de la preocupación designa la comprensión del ser en el *Da* como algo siempre referido al encuentro con las cosas y que comprende a partir de dichas cosas. Lo cual corresponde, en Heidegger, a la vida cotidiana en toda su trivialidad, en su estilo común de vida que se extiende en la sucesión de los días y las noches, de los «trabajos y los días», llena de ocupaciones y distracciones (la vida como serie interminable de comidas, decía Pushkin). Este modo de existencia está preso en la propia realidad de la vida. Esta manera de ser, esa vida cotidiana, es una posibilidad que, para Heidegger, no es ajena a lo mío, al propio interés, a la autenticidad (y, por consiguiente, a la comprensión y la interrogación). De ellos procede, a ellos remite, y parece hacer irreconocible ese primer salto (esa espontaneidad), ese *Ursprung* de la existencia hacia los intereses del ser que es *pregunta*.

En *Sein und Zeit*, el análisis se hace a partir de la vida cotidiana, a partir de esta existencia no mía aunque derivada de lo propiamente mío. ¿Puede encontrarse el carácter co-originario de las estructuras de la preocupación en algo que no sea la simultaneidad de lo cotidiano?

Si lo cotidiano se arroga el privilegio de significar el *Dasein*, ya no permite comprender la estructura del proyecto, el «por delante de sí», que define el *Dasein* como la tarea de ser, como posibilidad que debe aprovecharse. En el tiempo cotidiano, la unidad del yo sólo aparece cuando transcurre el tiempo de cada vida; el *Dasein* no es total más que en su necrología, «tal como finalmente lo transforma en sí mismo la eternidad». La totalidad se completaría en el mismo momento en el que la persona deje de ser persona. A este respecto escribe Heidegger: «A la preocupación, tal como da forma a la totalidad del conjunto estructural del *Dasein*, le repugna manifiestamente, de acuerdo con su sentido ontológico, un posible “ser todo” de este ente»¹⁰.

¹⁰ Heidegger, *Être et temps*, trad. de E. Martineau (elegida para toda

El momento primario de la preocupación, estar por delante de sí, ¿no significa que el *Dasein* está «a la vista de» (a la vista de sí mismo)? En la medida en que se relaciona con su fin, se relaciona *con su poder de ser*; incluso cuando, existiendo aún, no tiene ya nada ante él, su ser permanece determinado por el «por delante de sí». Incluso la desesperación, la falta de esperanza, no es más que un modo propio del ser respecto a sus posibilidades. Del mismo modo un ser dispuesto a todo, sin distancia respecto a su futuro, sin ilusiones, sigue encubriendo un «por delante de sí».

En la definición de la preocupación hay una exclusión de la totalidad. «Así, este momento estructural de la preocupación indica inequívocamente que sigue habiendo en el *Dasein* un *excedente*, algo que, al constituir su poder ser, no se ha hecho aún efectivo»¹¹. Hay, pues, en la estructura de la preocupación, un no-cierre permanente del *Dasein*. La no totalidad significa el «fuera» del *Dasein*. La desaparición de la distancia, de *esta* distancia, equivale a la desaparición del *Dasein*. En la estructura del *Dasein* se encuentra la imposibilidad de captar todo, la imposibilidad de ser una totalidad para un ente que siempre está en lo posible.

Pero Heidegger se pregunta si, aquí, no ha hablado del *Dasein* siguiendo el modelo de la realidad en exposición (*Vorhandenes*), de la realidad puramente presente. Pero se trata del *Dasein*. ¿Qué significa entonces ser una totalidad para el *Dasein*?

En el *Dasein*, tal como es, falta algo, hay algo aún ausente, con una ausencia que pertenece al propio ser, y esa ausencia es la muerte. De modo que gracias a cierta relación con la muerte es cómo va a ser posible el tiempo, tiempo respecto al cual se plantea la pregunta de la posibilidad de la totalidad.

esta edición, a pesar de que es posterior al curso), Paris, Authentica, 1985 (ed. fuera de circulación), § 46, pág. 176 (pág. 236 del texto alemán) (trad. esp., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 1989).

¹¹ *Ibid.*

Dos preguntas surgen simultáneamente:

—¿Qué significa entonces el tiempo «auténtico»?

—¿Es posible la totalidad?

La próxima lección intentará examinar estas dos preguntas: ¿cómo concebir el *Dasein* como una totalidad? ¿Ello puede llevarnos a concebir un tiempo auténtico?

El *Dasein* y la muerte

Viernes 12 de diciembre de 1975

Existe una imagen corriente del tiempo en la que la muerte aparece como *final* de la duración de un ser en el flujo ininterrumpido del tiempo. La muerte es la destrucción de la cosa. La aportación de Heidegger, para quien la muerte conserva el sentido inequívoco de final, consistirá en revisar el propio tiempo a partir de ese anonadamiento y, por tanto, en sustituir los conceptos vulgares de muerte y tiempo por conceptos filosóficos. Ésa es la razón de que hayamos expuesto aquí la relación de dichas nociones en Heidegger. Es necesario el paso por la lectura de este autor, incluso aunque nos parezca que la muerte no se reduce al anonadamiento, ni a la presentación del ser puro como en el *Fedón*. En la pregunta sin datos, modalidad de una exclusión, que hace pensar en un tercero excluido (fuera de la alternativa ser-nada), la muerte parece evocar un pensamiento —pensamiento o inquietud— difícil o imposible, pero al que habrá que aferrarse, habrá que enfocar como pregunta sin datos y habrá que sustentar.

Para Heidegger, el problema de la antropología no es primordial. Heidegger no se interesa por el significado de la existencia humana en sí misma. Lo humano no surge en su reflexión más que como el hecho de que el ser se someta a juicio en la epopeya del ser. El *Sein* está en tela de juicio en el hombre, y el hombre es necesario porque el ser está en tela de juicio. El hombre es una modalidad del

ser. El *Dasein* es precisamente el hecho de que el ser se someta a juicio.

La forma de dirigirse Heidegger hacia la muerte está completamente regida por la preocupación ontológica. El sentido de la muerte del hombre lo gobierna esta preocupación por el ser en su *epos*. Por consiguiente, para Heidegger, es necesario asegurarse de que el análisis del estar allí, elaborado como análisis de la pregunta en la que el ser está en tela de juicio, desarrolle el *esse*, el ser en su sentido propio, según su propio sentido y no con arreglo a cualquier deformación derivada (propio que se traduce por «auténtico», es decir, por una palabra que oculta lo que hay en propio: *eigentlich*).

¿Dónde hallar el criterio de esta originalidad, de esta «auténticidad», sino precisamente en la aprobación de la cuestión de ser por el estar allí? Un sentido propio en la apropiación, en lo que Heidegger denominará más tarde la *Ereignis*. Donde el interés del ser se impone al estar allí hasta el punto de hacerse suyo, hasta el punto de que alguien afirme, en primera persona: éste es mi interés. Así, lo propio surge espontáneamente como cualidad de mío, en la que, a fuerza de someterse a juicio por cuenta propia, el interés del ser en tela de juicio se convierte en un juicio sobre mí. (La *Ereignis* de *Zeit und Sein* está ya en *Sein und Zeit*.) El hecho de que este supuesto de la cuestión del ser implique el fin, que la muerte sea, entonces, lo más mío que puede producirse, constituirá más adelante el análisis heideggeriano. En el surgimiento de lo propio se anuncia ya la muerte.

Esta apropiación, este *Ereignis*, este «que ser» en el que la misma apropiación aparece como originaria, en el que se origina y surge espontáneamente, en el que la relación con el ser interesa al *Dasein* como propia, es ahí donde el *Dasein* se agrupa en su sentido propio. Es ahí donde adquiere sentido la distinción entre lo propio y lo derivado.

Ahora bien, en los apartados 1 a 44 de *Sein und Zeit*, todo el análisis del *Da* (=el poner en tela de juicio al ser que es comprensión) como preocupación se hace a partir

de las formas del ser que presupone esa cualidad de mío. El *Da* se analiza en lo cotidiano. Por consiguiente, el estar allí no se muestra en su apropiación sino en su alienación, huyendo de su tarea de ser y, por tanto, a la deriva, alejándose de su adscripción indenunciable a la tarea de ser.

¿Puede reclamarse ese estar allí, así definido, hacia su sentido de ser? Y, a la inversa, el *Dasein* reagrupado en una totalidad, si es que pudiese agruparse así, ¿no perdería su estructura de «tener que ser», de «estar por delante de sí»? ¿Y no perdería así su propia existencia (tener que ser) para exponerse como en una vitrina (según la traducción dada por Maldiney¹² a la *Vorhandenheit*)? Reagrupado, llegado a su fin y a sus fines, el *esse* del *Dasein*, una vez recorrida su vida, ¿no estaría muerto, próximo al objeto y, en la vitrina, expuesto como objeto de museo?

En el *Dasein*, mientras está, hay siempre algo ausente que es, precisamente, lo que puede ser y en lo que puede convertirse. En esa ausencia se incluye el final; pero el final del estar en el mundo es la muerte. Se trata de desarrollar de una vez la cuestión del «poder ser una totalidad» del *Dasein*, mientras que el final del «estar en el mundo» es la muerte. Gracias a una relación determinada con la muerte, el *Dasein* será una totalidad.

Surge la pregunta: ¿estar al final puede seguir conciéndose como estar a distancia de sí mismo? ¿Puede existir un significado del estar allí como algo que desborda completamente la biografía? ¿Es posible una persona como totalidad?

A no ser que el tiempo, como relación con la muerte, se pueda concebir de manera distinta al puro y simple flujo o raudal de instantes. Sólo se puede salir de la aporía reexaminando la noción del tiempo.

La pregunta «¿de qué manera puede captarse el *Dasein* como totalidad y como algo que lleva su curso de manera apropiada?», que, en la sistemática de *Sein und Zeit*, está

¹² Véase Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'homme, 1973.

destinada a elaborar el ser como algo sometido a juicio, nos lleva a una temporalidad o duración del tiempo en la que la ipseidad como totalidad no se destruye debido a su historia temporal, en la que dicha totalidad no significa la totalidad de una cosa sin vida temporal. (Es el problema, en realidad, de qué es la persona. Biografía o sustancia que ayuda a su biografía, aquí se rechazan ambas soluciones.)

Se hallará que esta ipseidad del *Dasein*, constituida a partir de la apropiación del interés del ser por el estar allí en el hombre, es auténtica al apoderarse de una posibilidad en la que dicha apropiación es la más propia, la más intransferible, hasta el punto de ser inevitable: la muerte. El tiempo será precisamente, en su calidad de «por delante de sí», esa apropiación o ese enfrentamiento con la muerte, donde la ipseidad del *Dasein* permanece entera. Así, el *Dasein* será propio, o propiamente concebido; la preocupación del ser que en su ser, por el que se preocupa, está condenado a la nada. Por consiguiente, igualmente angustiado por el ser y ante el ser (esa nada que espanta es también la nada que se desea). Angustia, al mismo tiempo, por y ante: ese *por qué* estamos angustiadados es, al mismo tiempo, ese *ante qué* estamos angustiadados, contrariamente al miedo, que hace que tenga miedo *del perro* y miedo *por mí* (véase el apartado 30).

Así, la totalidad del ser humano y de su propio estar allí se investiga sin ninguna intervención de los otros, únicamente dentro del *Dasein* como ser en el mundo. El sentido de la muerte se interpreta, desde el principio, como *final* del estar en el mundo, anonadamiento. El enigma queda borrado del fenómeno¹³. La temporalidad o duración del tiempo, sin identificarla con la interpretación vulgar (flujo), se interpreta como «por delante de sí», ser un «que ser» que es también pregunta porque es comprensión previa: pregunta con datos. Es decir, de un ex-

¹³ No podemos dejar de recordar aquí el título de un importante ensayo de Levinas, «*Enigme et phénomène*» (1965), reproducido en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (2.^a ed.).

tremo a otro, la ontología, la comprensión del ser y la nada, sigue siendo la fuente de todo sentido. Mediante este análisis no se sugiere de ninguna forma el infinito (que quizá aproxima el pensamiento a la diacronía, la paciencia y la extensión del tiempo). Desde Kant, la filosofía es finitud sin infinito.

No es posible dejar de ver el final y el anonadamiento en el fenómeno de la muerte. Pero no coincide con la destrucción de un objeto inanimado o de un ser vivo cualquiera, con la erosión de una piedra o la evaporación de unas aguas en las que siempre, tras la destrucción de las configuraciones, subsisten los materiales, y en las que la propia destrucción está situada entre un antes y un después que pertenecen, con la destrucción, a la misma línea del tiempo, la misma aparición, el mismo mundo. ¿El final de la muerte coincide con la destrucción de una forma o una mecánica, o es que no nos sentimos inquietos por un exceso o una falta de sentido cuando se trata de la muerte del hombre? Muerte del hombre a partir de la cual, quizá, se comprende cualquier muerte de un ser vivo (ahí podría haber también un exceso o una falta de sentido en relación con el anonadamiento).

Nos encontramos con un final que posee siempre la ambigüedad de un viaje sin retorno, un deceso, pero también el escándalo («¿es posible que esté muerto?») de la falta de respuesta y de mi responsabilidad. Partida sin que yo pueda asignarle ningún punto de acogida. Como una exclusión distinta a la negación —la misma que descarta la contradicción entre ser y nada— en forma de tercero excluido (en absoluto un mundo pretendido): el propio planteamiento de la pregunta, que no se deduce de las modalidades del ser, de ninguna manera, y que es por antonomasia la pregunta sin respuesta, y aquella de la que toda pregunta toma prestada su modalidad de interrogación.

Es preciso detenerse aquí y sostener con ideas esta pregunta que no se plantea como problema, esa pregunta paradójica, hay que empeñarse en esta pregunta para hablar

de la muerte y el tiempo y, donde sea posible tal paradoja, definir todos aquellos de sus significados que no se basen en ningún dato relativo al más allá.

Un infinito que lo finito no puede extraer de sí mismo pero que sí concibe.

¿El tiempo de nuestra vida que aprehende la muerte toma su sentido, en primer lugar, de esta emoción (la angustia), o esta emoción procede de esa pregunta sin posibilidad de respuesta? Hay que sostener esta interrogación que se pregunta si el final marca nuestro tiempo a través de su nada y si esa angustia es la verdadera emoción de la muerte, si el tiempo toma su significado como duración de ese final o si la interrogación procede de la incógnita sin respuesta.

Muerte y totalidad del *Dasein*

Viernes 19 de diciembre de 1975

Fenómeno de la muerte, tras el cual se encierra la muerte como pregunta sin datos, irreductible a una modalidad dóxica de las categorías kantianas. Más allá o al lado de la posición de pregunta, en la que es preciso mantenerse para hablar de la muerte y para concebir el tiempo en el que puede darse este imposible. Una modalidad que no toma nada prestado de ninguna información sobre el más allá, sino a partir de la cual, por el contrario, las «informaciones sobre el más allá» pueden tener sentido. El tiempo debe comprenderse en su duración y su diacronía como deferencia a lo desconocido.

Heidegger se pregunta si la experiencia del estar allí como totalidad no puede obtenerse mediante la experiencia de la muerte del otro. Ésta tiene la ventaja de venirme dada, mientras que mi propia muerte es la supresión de la experiencia que yo pudiera tener de ella. Pero este intento de abordar la muerte en el otro se enfrenta a las mismas dificultades que las existentes en relación con mi propia muerte. La muerte del otro es una terminación real y no puede dar acceso a la experiencia de la totalidad del *Dasein* como *Dasein* (todo sucede como si la experiencia fuera lo más profundo que puede sucedernos).

Aunque no tenga salida, este rodeo por la muerte del otro tiene, no obstante, un aspecto positivo para la investigación: en él, todo ocurre como si pensáramos encon-

trar la experiencia de la muerte en la experiencia de algo que sucede a todo el mundo. *Pero entonces nos falta nuestra propia muerte.* En ese caso, no vemos en la muerte la posibilidad más nuestra. No se ajustaría a cada uno como su posibilidad más propia. La muerte se muestra, pues, como posibilidad sin sustitución posible. Se puede, sin duda, «für einen Anderen in den Tod geben», pero no se puede «dem Anderen sein Sterben abnehmen»¹⁴. En el hecho de morir se revela la estructura ontológica que constituye la cualidad de mío, la *Jemeinigkeit*.

(La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o «morir mil muertes» por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin *como si se fuera culpable*. Es la proximidad definitiva. *Sobrevivir como culpable*. En este sentido, el sacrificio por el prójimo crearía, con la muerte de los otros, una relación distinta: una responsabilidad que quizá sería la razón de que se pueda morir. En la culpabilidad de superviviente, la muerte del otro es asunto mío. *Mi* muerte es *mi participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía. La muerte del otro no es solamente un instante de mi función ontológica como algo mío.)

En realidad, es con respecto a mi propio *Dasein* como se puede concebir la muerte como concepto que no traiciona su sentido existencial. Heidegger delimita la noción del «estar allí» a partir de un grupo de nociones derivadas (fin y totalidad), para mostrar cómo puede imaginarse el fin dentro del orden del *Dasein* y no como *Vorhandenes*, es decir, cómo puede concebirse el fin en su modo de estar allí, cómo el hecho de acabar puede constituir una totalidad, cómo puede reagruparse dicha totalidad.

¹⁴ Heidegger, *Être et temps*, § 47, pág. 178: «Nada puede arrebatarse al prójimo su muerte. Se puede, desde luego, "ir a la muerte por otro", pero ello no significa más que esto: sacrificarse por el otro "en una situación determinada". Por el contrario, semejante morir no puede nunca significar, en absoluto, que se le haya quitado su muerte al otro» (pág. 240 del texto alemán). (Para la traducción española véase n. 10.)

1. El *Dasein* implica una distancia respecto a sí mismo (un *Ausstand*, un «tener en el exterior», en el sentido de poseer dinero fuera).

2. Su «estar al límite», su «llegar al final», ya no parece estar presente (pérdida de su estructura de *Dasein*).

3. Resultado del análisis: llegar al final es la posibilidad más propia, más intransferible, más inalienable del *Dasein*.

La originalidad de Heidegger consiste en poner en tela de juicio la idea de «estar por delante de sí» como «tener en el exterior» (en el mismo sentido en el que se posee dinero fuera). El agrupamiento del ente que constituye el *Dasein* en su trayectoria no se realiza añadiendo fragmentos que están o han estado juntos. El *Dasein* es de una manera tal que su «todavía no» le pertenece y, sin embargo, no es todavía. No como el dinero que está «en otro lado», que está «fuera», que ha «salido». Pero tampoco como el cuarto que le «falta» a la luna (de hecho, no le falta: no está comprendido).

¿Hay que imaginarlo, pues, según el modelo del devenir orgánico, de la madurez, que corresponde al fruto? Heidegger no se opone a la similitud: el fruto va a madurar, no está aún maduro, puesto que está verde, pero la madurez le pertenece. Lo que constituye la no totalidad del *Dasein* es un «todavía no» que el *Dasein* tiene que ser, como la madurez para el fruto. Pero la muerte no es la madurez. La culminación del fruto en su transformación no es la muerte, que va más allá de esa culminación. El *Dasein*, al morir, no ha agotado todas sus posibilidades como el fruto al madurar. Cuando muere se le arrebatan sus posibilidades. Terminar no es alcanzar la plenitud. El final de la muerte no espera forzosamente un número de años.

¿En qué sentido, entonces, hay que tomar la muerte como final del *Dasein*? El final de la muerte no puede entenderse ni como remate, ni como desaparición, ni como el cesar de la lluvia que se termina, ni como el final del trabajo hecho, ni como una deuda que se devuelve. Para el *Dasein*, el final no es el punto final de un ser sino una

manera de asumir el final en su propio ser. Es una posibilidad que el *Dasein* aprovecha (*übernimmt*), no un rapto. «*Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist*»: «La muerte es una forma de ser que el *Dasein* asume desde que es»¹⁵. La muerte no debe concebirse en un futuro aún no alcanzado con arreglo a un tiempo que se extiende en una serie de días y noches, minutos y segundos; al contrario, a partir del «que ser» de la existencia debe captarse el «hasta la muerte» que es el *Dasein*. «*Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*»: «Desde que el hombre viene al mundo es ya suficientemente viejo para morir»¹⁶. Tener que ser es tener que morir. La muerte no es una parte del tiempo, sino que el tiempo es originariamente *zu sein*, es decir, *zu sterben*.

Si la muerte termina con el *Dasein*, la *Eigentlichkeit* y la totalidad están juntas. Nos encontramos, al deshacernos de toda noción cosificadora, con la coincidencia de lo total y lo propio. La muerte es un modo de ser y a partir de ese modo de ser surge el «todavía no».

¹⁵ *Ibid.*, § 48, pág. 182 (pág. 245 del texto alemán).

¹⁶ Frase de *Der Ackermann aus Böhmen* (El paisano de Bohemia), citada por Heidegger, *loc. cit.*

El «existir para la muerte» como origen del tiempo

Viernes 9 de enero de 1976

La muerte como fin, pero igualmente como pregunta, y hacia ahí se encamina nuestra investigación. Como la manera en la que contrasta la puesta en tela de juicio con el positivismo de la experiencia, la fenomenalidad de la aparición, la comprensión, la adquisición de datos, no sólo en mi conciencia sino en todas las manifestaciones que confirman lo positivo de cualquier positivismo. La pregunta es la forma de invertirse radicalmente la creencia —la *doxa*— a la que remite el universo, la forma de transformarse esa *doxa* en pregunta. Una pregunta que no sería una modalidad de juicio, sino que estaría más allá del juicio, que no es otro juicio, sino una pregunta sin planteamiento de problema. Una pregunta en la que se hace la versión hacia el otro (toda pregunta es ruego y oración). Versión hacia el otro en la cual la propia idea teórica o dóxica se mantiene en la medida en que se interroga (¿no es posible el diálogo del alma consigo misma a través del interrogatorio de los demás, aunque, en su funcionamiento, el pensamiento teórico no tenga en cuenta tal dimensión?). Versión hacia el otro, no para colaborar con él, y versión que, en su interrogatorio, no se plantea la cuestión previa de la existencia (la existencia no precede a la pregunta).

La muerte que supone el final no podría medir todo su

alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte. Esto se ve mejor quizá en otra proposición más aceptable: «Soy responsable del otro en la medida en que es mortal.» La muerte del otro es la primera muerte.

A partir de esta relación, esta deferencia hacia la muerte del otro y este interrogatorio que constituye una relación con el infinito, es cómo va a tener que exponerse el tiempo. Sobrepassando a Heidegger, que busca una experiencia de la muerte y para quien el final de la muerte se confirma como nada, sin que ningún elemento del otro lado de la nada penetre en la manera de actuar la nada de la muerte sobre el *Dasein*.

Heidegger quiere captar el «estar allí», es decir, el hombre, es decir, el hecho de que el ser está en tela de juicio. Desea captarlo en su totalidad, no sólo en uno de sus aspectos (y, sobre todo, no en el aspecto en el que el *Dasein* es la pérdida de sí mismo en lo cotidiano). Quiere captarlo en el aspecto en el que está en posesión de sí mismo, en el que es verdaderamente *eigentlich*. Y esta posesión de sí mismo se mostrará como «existir para la muerte» o «ser *hasta* la muerte» (en el sentido en el que se ama hasta la locura, lo cual significa amar de una manera que implica ir hasta la sinrazón).

Morir, para el *Dasein*, no es esperar el punto final de su ser, sino estar cerca del final en todo momento de su ser. La muerte no es un momento de su ser. La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el *Dasein* desde que existe, de modo que la fórmula «tener que ser» significa además «tener que morir». La muerte no debe concebirse en un futuro sin consumar, sino que, por el contrario, a partir de ese «que ser» que es también «que morir», debe concebirse inicialmente el tiempo. Si el *Dasein*, como tal, es siempre un «todavía no», es también siempre su final. Es su final o es *hasta* su final: significación del carácter transitivo del verbo ser (este ca-

rácter transitivo del verbo ser es el mayor descubrimiento de Heidegger).

El tiempo es el modo de ser del ser mortal y, por consiguiente, el análisis del «existir para la muerte» nos servirá de origen para una nueva concepción del tiempo. Tiempo como futuro del «existir para la muerte», futuro definido exclusivamente por la relación única de «ser hasta la muerte» como «estar fuera de sí», que es también ser todo, ser propiamente uno.

El final que debe verse en la muerte no significa que el *Dasein* esté agotado, sino que es un ente que existe para el final, que lo que hay de acontecimiento en dicho ente es el hecho de ir hacia su final. La energía, o la misma capacidad de ser, es ya el poder de su final. Nos encontramos ante una relación nueva e irreductible: irreductible a una distancia respecto a lo que permanece fuera y distinta de una maduración.

¿Qué significa «existir para la muerte», algo distinto de la maduración? Originariamente, el futuro es la inminencia de la muerte. La relación con la muerte se concibe a partir de la estructura formal de la preocupación que constituye la modalidad propia del «estar allí» (del ente que es porque tiene que ser su ser). Esta manera de ser se formula mediante tres estructuras: estar por delante; ya en el mundo (facticidad); al lado de las cosas (en las que el mundo se olvida). ¿Cómo pueden unirse estas tres estructuras en el *Sein zum Tode*?

Existir para el final es un «todavía no», pero ese «todavía no» es el todavía no al que se remite el «estar allí» *acogiéndolo* como inminencia. No se lo representa, no lo considera, y esa acogida no es tampoco una espera. Es algo ligeramente parecido a la «protensión» de Husserl, pero con la dimensión de la amenaza. Heidegger habla aquí de un poder: yo soy capaz de un poder inminente. Ahora bien, la muerte es una posibilidad de la que debe hacerse cargo el propio *Dasein* y que es intransferible. Me encuentro aquí con un poder que es mío propio. (Para Heidegger, la palabra «poder» es aplicable también a la muerte.) Con la muerte, el *Dasein* se «pro-tiende» hacia la inminen-

cia de su posibilidad más propia. En el «existir para la muerte», la posibilidad inminente afecta al mismo «ser en el mundo» que está amenazado, pero amenazado por ese «estar en el mundo hasta la muerte». El poder, que es la modalidad con arreglo a la cual afecta la inminencia al *Dasein*, es la posibilidad —o la eventualidad— de no estar ya allí. Existir para la muerte es, para el *Dasein*, estar por delante de sí. Es una posibilidad que cada *Dasein* puede materializar por su cuenta.

Esta posibilidad extrema, insuperable, es la inminencia del no ser: la muerte es la posibilidad de la imposibilidad radical de estar allí. Así, es una inminencia privilegiada, en la medida en la que puedo llevarla a cabo: este poder es una posibilidad marcada por su carácter intransferible, exclusivo, insuperable. La relación con la muerte como posibilidad es un *hasta* excepcional, un *para* excepcional, privilegiado.

Pero una relación así no es posible sino gracias a la estructura del *Dasein*, que tiene que ser su ser, es decir, que es a partir de ese «por delante de sí». El «estar por delante de sí» se concreta en el «existir para la muerte». De la misma manera, la facticidad y el «estar al lado de las cosas» están contenidos en el «existir para la muerte». El *Dasein*, en la ipseidad implícita en su cualidad de mío, es posible sólo como mortal. Una persona inmortal es algo contradictorio en los términos.

Muerte, angustia y miedo

Viernes 16 de enero de 1976

Tiempo y muerte son temas subordinados a la búsqueda del significado que posee el ser del ente, búsqueda que, a su vez, no procede de una curiosidad de explorador, búsqueda que es esencial al hombre, característica de su esencia, de su *esse*. Estar como ser es ya estar en tela de juicio. Dicho estar en tela de juicio equivale al «estar allí» como humanidad del hombre, que es un ente cuyo ser equivale a estar en tela de juicio. Este someter a juicio implica además una comprensión previa del ser y se realiza haciéndose cargo, haciéndose cargo en el *Dasein* y con una carga impuesta de la manera más irrecusable, hasta convertirla en verdaderamente mía. Este superlativo adquiere, así, el sentido de mío, de manera que el ser, como «ser sometido a juicio», es un problema de ipseidad. Esta asunción de responsabilidades es el modo de «tener que ser» del ser humano, que se muestra como «estar allí», como «ser el lugar», lo cual se explicita como «estar en el mundo» y esto, a su vez, se explica como preocupación, que se analiza en una triple estructura: «estar por delante de sí» (ek-sistencia), en calidad de «ya en el mundo» (facticidad), «al lado de las cosas» (dispersión o abandono en las cosas).

A partir de ahí, Heidegger intenta encontrar la totalidad o la integridad de los diversos momentos señalados por el análisis. Y, en esta preocupación por reflexionar sobre el conjunto de las estructuras del *Dasein*, hallamos

nociones como el tiempo y la muerte. La totalidad del ser humano ¿no es su vida, del nacimiento a la muerte?, ¿no es, por tanto, el tiempo que ocupa?, y este tiempo que ocupa, ¿no es la suma de los instantes transcurridos? La muerte, que marca el final del tiempo, ¿es la totalidad y el ser propio del *Dasein*? ¿O acaso no hemos utilizado conceptos vulgares (elaborados de acuerdo con un modo no auténtico, no el modo propio del *Dasein*)?

Hemos visto que el morir, entendido como término de una serie de unidades temporales, no es aplicable a las estructuras estrictamente existenciales del «estar allí», e incluso las contradice. En el morir entendido así, el «estar allí» se interpreta como una realidad expuesta «en escaparaté» y conforme al modo de ser de un ente intramundano. De ahí el intento de reexaminar la muerte, el final del *Dasein*, en función de su estructura existencial. La muerte no es, entonces, el final de una duración compuesta de días y noches, sino una *posibilidad* siempre abierta. Posibilidad siempre abierta que es la posibilidad más propia, excluyente de los otros, aislante, y posibilidad extrema o insuperable. «La más propia» indica su nexo con la cualidad de mío que, del «que ser», lleva a la ipseidad. Llevado hasta el extremo, lo mío es la mortalidad: sólo el Yo muere, y sólo lo mortal es el Yo.

Esta posibilidad «más propia» no es algo que le ocurra al *Dasein* «llegado el caso». Es una posibilidad a la que el *Dasein* está *ya* sujeto. De ese *ya* da fe una *Stimmung*: el «entregarse a la muerte» pertenece ya al «estar en el mundo» sin que el *Dasein* tenga conciencia expresa de ello. Este pasado que es ya pasado está presente en la *angustia*.

La angustia es emoción y la emoción, en Heidegger, posee siempre dos intencionalidades: un *de* y un *por*. Tengo miedo *del* perro y tengo miedo *por* mí. Ahora bien, en la angustia, ambos aspectos coinciden. La angustia es angustia *de* la muerte *por* un ser que es precisamente un «existir para la muerte». El «poder ser» corre peligro de muerte, pero el poder ser es precisamente la amenaza.

Tal emoción no es el miedo a acabar la vida, es la apertura del hecho de que el *Dasein*, arrojado al ser, existe

orientado hacia el final. El *Dasein* tiene que ser, pero «tener que ser» es también «tener que morir». Así encontramos de nuevo la facticidad. Pero nos vemos otra vez ante el momento de la caducidad: la ignorancia de la muerte que caracteriza la vida cotidiana es una modalidad del «existir para la muerte», una huida que atestigua la relación con esa angustia. El *Dasein* muere realmente, en la medida en que existe, pero según el modo de la huida, la caducidad. Se huye de la muerte manteniéndose al lado de las cosas e interpretándose a partir de las cosas de la vida cotidiana.

Heidegger muestra así la determinación originaria del «estar allí» por el «existir para la muerte». Lleva más allá el análisis cuando parte del ser cotidiano que es huida ante la muerte y que, por tanto, es verdadero reconocimiento de ella. Dicha huida es más propiamente un «existir para la muerte» que la forma de calmarse para pensar en esa muerte.

¿Cómo se muestra el «existir para la muerte» en lo cotidiano? El «sí mismo» no ha desaparecido en la huida porque, en ese caso, habría desaparecido también el «estar allí», sino que está en la pérdida de sí (que es otra forma de ser uno mismo, de ser algo mío): en el *Se* (*das Man*). Un *Se* que no es posible sin la referencia a la cualidad de mío, que es una modificación de ella.

A partir de ahí se recupera la pregunta, ampliándola: ¿El *Se* en el que lo propio se hace impropio sigue siendo el «existir para la muerte»? Heidegger responde que huir, ocultarse la muerte, es un modo deficiente que implica lo positivo de un «existir para la muerte». El *Se* se caracteriza por el hecho de *charlar*, y su charla (*Gerede*) es una interpretación de este «existir para la muerte» que es un «huir de la muerte», una distracción. Existe una afectividad especial que caracteriza a esta huida, la angustia reducida al miedo. La angustia se convierte en miedo. La muerte se convierte en *caso* de muerte. Se muere, pero no muere nadie. Mueren los otros, pero es un acontecimiento intramundano (para Heidegger, la muerte de los demás es también un acontecimiento intramundano). La muer-

te es algo que puede producirse pero que, por el momento, no ha llegado aún. Se muere, pero no yo, no inmediatamente. Es el lenguaje equívoco en el que el morir, en su cualidad de mío, se convierte en un acontecimiento público neutro, un suceso. Se borra el carácter de la muerte como algo siempre posible al atribuirle la realidad efectiva del objeto. Nos consolamos como si pudiéramos escapar de la muerte. La vida pública no quiere dejarse perturbar por la muerte, a la que considera falta de tacto. «El Se impide abrirse paso al valor de la angustia de la muerte», escribe Heidegger¹⁷: «*Das Man lässt den Mut zu Angst vor dem Tode nicht aufkommen.*»

La *Stimmung* de la afectividad de lo cotidiano es el temor ante el acontecimiento. El Se, en su huida ante la muerte, habla de la necesidad y la certeza de ésta, pero tal certeza es puramente empírica, mientras que la certeza de la auténtica relación con la muerte es *a priori*, es una certeza respecto a la cual la certeza empírica es una huida. La muerte es una posibilidad absolutamente cierta; es la posibilidad que hace posible toda posibilidad.

¹⁷ *Être et temps*, § 51, pág. 187 (pág. 254 del texto alemán). (Véase n. 10 para la traducción española.)

El tiempo concebido a partir de la muerte

Viernes 23 de enero de 1976

La muerte es el derrumbamiento de la apariencia. Es, al contrario que la apariencia, como una vuelta del ser en sí mismo de manera que lo que se comunicaba se encierra en sí, no puede ya responder. Es un movimiento opuesto a la fenomenología. Pero ¿hay que concebir la muerte como final, final del ser en el sentido absoluto de su anonadamiento, final de su manifestación, o como pregunta sin base positiva, pregunta sin nada que se refiera a ninguna *doxa* que ella, como pregunta, pudiese modificar?

La muerte es el fenómeno del fin al mismo tiempo que es el final del fenómeno. Golpea nuestra mente y la vuelve inquisitiva, ya sea en su futuro (si se da prioridad a la propia muerte, como hace Heidegger) o en su presente. Afecta, como fenómeno del final, a nuestro pensamiento, nuestra vida que es algo pensado, es decir, una manifestación que se manifiesta ante sí misma, una manifestación temporal o diacrónica.

El problema consiste en preguntarse qué supone dicho final para la temporalidad de la manifestación, qué es la muerte para el tiempo. ¿Qué es la mortalidad de la vida?: ése es el verdadero objeto de nuestra investigación, la significación de la muerte para el tiempo.

Para Heidegger, la muerte significa *mi* muerte en el sentido de *mi anonadamiento*. Para él, el estudio de la rela-

ción entre la muerte y el tiempo tiene su origen en el esfuerzo por garantizar que, en la analítica del *Dasein*, donde se pone en tela de juicio al ser, el «estar allí» se capta y se escribe en su autenticidad o en su integridad. La muerte señala, para empezar, la terminación del «estar allí», pero, gracias a ella, ese «estar allí», o el hombre que, como ente, constituye el acontecimiento de ese «estar allí», es la totalidad de lo que es, o está propiamente allí.

Heidegger demuestra, a partir de ahí, que el hecho de morir no es algo que señala un último instante del *Dasein*, sino lo que caracteriza la manera en que el hombre es su ser. Ése es el origen de la noción de «existir para la muerte», que significa «ser» con respecto a la posibilidad de «dejar de ser», idea en la que ese «estar con respecto a» no es una contemplación del final que se añade al ser que soy. «Existir para la muerte» es relacionarse con la muerte a través de ese mismo ser que soy.

Hay aquí una relación existencial con la posibilidad de morir. Una relación irreductible o privilegiada, que Heidegger define partiendo del carácter privilegiado de esta posibilidad de morir como posibilidad que debe poderse, aprovecharse. Esta posibilidad es:

—La posibilidad más propia, la posibilidad en la que se produce lo propio como tal;

—La posibilidad intransferible, posibilidad que, por tanto, es mi yo, la ipseidad;

—La posibilidad aisladora, puesto que, al ser la posibilidad más propia, corta todos los lazos de unión con los demás hombres;

—La posibilidad extrema que sobrepasa a todas las demás y junto a la cual todas las demás palidecen; posibilidad por la que el *Dasein* se desprende de todas las demás posibilidades, que se vuelven insignificantes.

El poder que permite esta posibilidad agrupa las estructuras del *Dasein* explicitado como *preocupación*. El «estar por delante de sí» es precisamente el «estar proyectado hacia esta posibilidad de dejar de estar en el mundo». Pero, por otro lado, la preocupación es la facticidad, el hecho de «estar ya en el mundo» sin haberlo escogido.

Por último, este «ser hasta la muerte» es ya la caducidad, es ya «estar al lado de las cosas» en lo cotidiano, donde existe consuelo y distracción para la muerte, donde ésta se ve como un acontecimiento que se produce en el interior del mundo (muerte del otro).

A partir de este movimiento elusivo, Heidegger da un nuevo paso para aclarar otro rasgo del «ser hasta el fin»: la certeza de la muerte. Esta certeza se define precisamente a partir de la cotidianidad que la evita.

Entre los modos de ser de lo cotidiano está, ante todo, la charla. Esta charla resume la actitud en relación con la muerte: moriremos alguna vez, pero no todavía. Es decir, se tiene la certeza de la muerte, pero, como si dijéramos, mitigada en su gravedad por este aplazamiento. Éste es el equívoco de la palabrería en la que la certeza no es una auténtica certeza de la muerte. Porque la certeza es un modo de la verdad que es, en sí, un descubrimiento, una revelación en la que lo desvelado sólo lo es verdaderamente si el *Dasein* se abre hacia sí mismo. Ahora bien, en la vida cotidiana, el *Dasein* no está precisamente abierto hacia sí mismo. La certeza significa, en primer lugar, un comportamiento determinado del *Dasein*. El *Dasein* cotidiano oculta su posibilidad más propia y se encuentra, por tanto, en la no verdad. Su certeza de la muerte es inadecuada, está oculta. La muerte es un acontecimiento intramundano; la certeza sobre ella procede de la experiencia, coincide con el hecho de que los demás fallecen.

¿Acaso el *Dasein* escapa, en el modo de la caducidad, a la certidumbre de la muerte? ¿Es que su discurso le permite huir de la certeza? Elude la muerte, y este hecho de eludirla constituye la verdadera relación con la muerte. En la medida en que el *Dasein* se ve obligado a escapar de la muerte, da testimonio de su certeza. *Es su huida ante la muerte lo que da fe de la muerte.*

Así llegamos a una caracterización completa de la muerte. Afirmar que la muerte es cierta es decir que es siempre posible, posible en cada instante, pero que, por ello, su «cuándo» es indeterminado. Éste será el concepto

completo de la muerte: la posibilidad más propia, posibilidad insuperable, aisladora, cierta, indeterminada.

Queda por exponer cuál es la manera auténtica de «existir para la muerte». Es preciso mostrar que el poder de la posibilidad de la muerte no es un poder común, un poder como los otros, en la medida en que no lleva nada a cabo. ¿Qué significa la relación con una posibilidad semejante? Se trata de mantener esta posibilidad *como* posibilidad, hay que conservarla sin transformarla en realidad. La relación con cualquier otra posibilidad se caracteriza por la materialización de dicha posibilidad; con esta posibilidad excepcional, se caracteriza por el *Vorlaufen*, la anticipación. La anticipación de esa inminencia consiste en mantener esa posibilidad. La posibilidad de morir no se materializa (y no materializa nada). La muerte no es el instante de la muerte, sino el hecho de remitir a lo posible en su calidad de posible. Relación privilegiada con lo posible que no conduce a su materialización, esta posibilidad única de remitir a lo posible en su calidad de posible constituye el «existir para la muerte». «La muerte como posibilidad no ofrece al *Dasein* nada que “realizar” ni tampoco nada que él pueda ser de manera efectiva»¹⁸.

Si la existencia es un comportamiento en relación con la posibilidad de la existencia, y si es total en su existencia en relación con la posibilidad, no puede sino existir «para la muerte». Si «ser» es «que ser», «ser» es «existir para la muerte». «Estar por delante de sí» es precisamente eso, «existir para la muerte» (si se suprime el «existir para la muerte», al mismo tiempo se suprime el «por delante de sí», y el *Dasein* deja de ser una totalidad). He aquí cómo se concibe el hombre en su totalidad, cómo el *Dasein* es algo entero en todo momento: en su relación con la muerte.

En esta descripción se ve que el tiempo, a lo largo de estos análisis, se deducía de su longitud como tal, de este

¹⁸ *Être et temps*, § 53, pág. 192 (pág. 292 del texto alemán). (Véase n. 10 para la traducción española.)

lado del tiempo mensurable y medido. Se ve que el tiempo mensurable no es el tiempo original, que hay una prioridad de la relación con el futuro como relación con una posibilidad y no como una realidad: por consiguiente, la manera concreta de concebir tal idea es el análisis de la muerte. Gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein*.

Antes de Heidegger: Bergson

Viernes 30 de enero de 1976

La muerte como anonadamiento señala el «estar allí». Incluiría como referente un tiempo semejante a una extensión que se prolonga indefinidamente antes del nacimiento y después de la muerte. Este tiempo cuenta y se cuenta en la vida cotidiana: es la propia cotidianidad. Es la dimensión en la que se desarrolla el ser. Sería la producción de la *esancia* del ser. Para Heidegger, la muerte como anonadamiento señala el «estar allí» de tal manera que el tiempo cotidiano sería una consecuencia de él. Lo definitivo del momento último de la muerte en el tiempo cotidiano procede de la mortalidad. Hay, por consiguiente, un tiempo más profundo o un tiempo originario tras el tiempo lineal, que sólo se entiende a partir de la mortalidad, comprendida como poder de algo posible afrontado *en su calidad de posible*, es decir, sin que la adopción de ese posible le haga perder su eventualidad de posible.

«Estar allí» es la manera de articularse el «que ser» (*Zu-sein*) y este «que ser» es una estructura que expresa que el ser, en general, está en tela de juicio y que es algo previamente comprendido. Ahora bien, «que ser» es ser en relación con mi ser como en relación con algo posible o como «no ser todavía». Este «todavía no» no es el «todavía no» del tiempo lineal. Es como ser en relación con algo posible en calidad de posible. Es eso lo que constituye «ser hasta la muerte». Es decir, acercarse a la muerte no es acercarse a la realización, sino hacer que destaque

más ese posible que es lo más propiamente posible. Morir no es una realización, sino la negación de toda realidad. Nos encontramos ante una relación única en su género, en la que el «que ser» es el «que morir».

Al exponerse a la posibilidad más propia se proyecta, en el poder morir, el sentido en el que se proyectará todo proyecto: el por-venir. Así, sin recurrir a las nociones cuantitativas del tiempo, se perfilan el futuro y una idea originaria del tiempo más propiamente tiempo que el tiempo cotidiano.

Como en Bergson, se afirma aquí la idea de que existen diversos niveles del tiempo. Todo Occidente aborda el tiempo a través de la medida (el tiempo es el número del movimiento, afirma Aristóteles). Para Bergson, el tiempo lineal es la espacialización del tiempo en relación con la acción sobre la materia, que es obra de la inteligencia. El tiempo originario se llama *duración*, devenir en el que cada instante está cargado de todo el pasado y preñado de todo el futuro. La duración se vive mediante un descenso hacia sí mismo. Cada instante está ahí, no hay nada definitivo porque cada instante reelabora el pasado.

En Heidegger, el tiempo originario, el tiempo del «estar allí» que se cumple en el ser humano, define la finitud de ese «estar allí». Se cumple en la angustia y está disperso, como si dijéramos, en lo cotidiano. Para Heidegger, el tiempo infinito se deduce de la finitud original. Para Bergson, la finitud y la muerte insuperable no están inscritas en la duración. La muerte se inscribe en la degradación de la energía. La muerte es la característica de la materia, la inteligencia y la acción; se inscribe en lo que, para Heidegger, es *Vorhandenheit*. Por el contrario, la vida es duración, impulso vital, y hay que pensar en duración, impulso vital y libertad creadora como un conjunto. «Todos los seres vivos se sostienen, y todos ceden al mismo impulso extraordinario. El animal tiene su punto de apoyo sobre la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa junto a cada uno de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga irresisti-

ble y capaz de vencer todas las resistencias y franquear numerosos obstáculos, *quizá incluso la muerte*»¹⁹.

La nada es una idea falsa, y la muerte no es idéntica a la nada. El ser humano es, por tanto, una manera de no «ser hasta la muerte».

Pero el impulso vital no es la significación última del tiempo de la duración bergsoniana. En *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, la duración, que en *L'Évolution créatrice* se concibe como impulso vital, se hace vida interhumana. La duración se convierte en el hecho de que un hombre pueda lanzar una llamada a la interioridad del otro hombre. Ese es el papel del santo y el héroe más allá del de la materia, héroe y santo que conducen a una religión abierta en la que la muerte deja de tener sentido.

Esta simpatía del tiempo no es un drama del ser como ser. No porque se trate de una filosofía del devenir, sino porque el «que ser» no agota el sentido de la duración. Para Heidegger, por el contrario, el ser es interés, es *Sache*. La forma de ser del ser en relación con su propia nada es el «sí mismo». El «que» del «que ser» se comprende a partir de su ser. La interrogación es una modalidad de su aventura de ser.

¹⁹ Bergson, *L'Évolution créatrice*, en *Oeuvres*, París, P.U.F., 1970, páginas 724-725 (trad. esp., *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985).

La cuestión radical. Kant contra Heidegger

Viernes 6 de febrero de 1976

Para poder concebir de forma radical muerte y tiempo, ¿deben éstos tener su referencia última en la ontología, es decir, en un pensamiento sobre el ser en calidad de ser? Así ocurre en Heidegger. Para él, la muerte y el tiempo se conciben como modalidades del ser en calidad de ser. La muerte es el final del «estar en el mundo» y, como tal final, se interpreta a partir del «existir para la muerte» del hombre, que es una comprensión previa del ser esencialmente sometido a juicio dentro del hombre. La muerte como fin del «estar en el mundo» caracteriza a la muerte como angustia. Muerte que hay que afrontar en la angustia, como valor y no como pura pasividad. Muerte en la que el «ser hasta la muerte» se perfila como un «que ser», como ser su ser en el «todavía no». No existe otra epopeya que la epopeya del ser. Ser es estar en tela de juicio, estar en tela de juicio es «que ser», «que ser» es «estar allí», «estar allí» es «estar en el mundo» como «ser hasta la muerte», proyectarse en lo posible y, al proyectarse hacia lo posible, «ser en su totalidad como ser que está allí», y no como *Vorhandenes*.

Ello conduce a una caracterización del tiempo, el tiempo originario del cual nuestro tiempo cotidiano no es más que una degradación o, para emplear una palabra que no implique «valoración», una derivación. Exponer-

se a la angustia como posible es el por-venir originario (que es el «que ser»), futuro inscrito en el pasado porque la angustia es una afectividad que implica el «ya», el «ya allí». Toda la estructura del tiempo procede de la relación con la muerte, que es una modalidad del ser.

La propia ipseidad del «estar allí» se comprende a partir de su propio ser que iguala su propia nada. La ipseidad procede de su propia finitud. Es una modalidad del ser. (No solamente «yo estoy en el ser», sino «las modalidades del hombre son las modalidades del ser».) Es la reducción de todo lo humano a la ontología. El privilegio del *Dasein* reside en el hecho de que existe ontológicamente. Todo lo que es el hombre, todas sus modalidades, son adverbios: no propiedades, sino maneras de ser. La humanidad del hombre consiste en ser (véase, en este sentido, la *Lettre sur l'humanisme*, donde ser hombre es estar al servicio del ser, formar parte de su aventura, ser pastor, ser guardián del ser). La humanidad del hombre remite a la preocupación de la muerte en su pleno sentido. El tiempo del hombre es este sentido de «ser hasta la muerte».

Aquí surge una cuestión radical. ¿El sentido es siempre el acontecimiento de ser? ¿Ser es significación del sentido? La humanidad, simplemente en calidad de orden sensato, razón, sentido o racionalidad o inteligibilidad, como espíritu, y la filosofía, como expresión del hombre, ¿quedan reducidas a la ontología? El signo de interrogación de toda pregunta procede de la pregunta: ¿qué significa ser? (Heidegger lo afirma: para él no existe otra pregunta, aunque ésta se convierta inmediatamente en angustia por la muerte). ¿Acaso todo lo que se arriesga en el ser es el propio ser? (A través de esta pregunta ponemos en duda las primeras páginas de *Sein und Zeit*.) ¿Acaso todo lo que se cuestiona en el hombre se reduce a la pregunta: ¿qué es ser? O acaso hay, detrás de esta pregunta, otra más enjuiciadora, de manera que la muerte, pese a su certeza, no se reduciría a la pregunta ni a la alternancia entre ser y no ser? ¿La muerte equivale únicamente a tramar el nudo de la intriga del ser? ¿No posee su sentido eminente

en la muerte de los otros, para tener significado en un acontecimiento que no se limita a su ser? En este ser que somos, ¿no se producen «cosas» en las que nuestro ser no cuenta en primer lugar? Y, si la humanidad no se agota al servicio del ser, ¿no se alza mi responsabilidad por los demás (en su énfasis: mi responsabilidad por la muerte de los demás, mi responsabilidad como superviviente) detrás de la pregunta: ¿qué es ser?, ¿detrás de la angustia ante mi muerte? Y, en ese caso, ¿no reclama el tiempo una interpretación diferente de la proyección hacia el futuro?

Es preciso estudiar, en este momento, algunos aspectos de la historia de la filosofía en los que se hacen patentes significados que la ontología no agota sino que, por el contrario, pueden ponerla en tela de juicio por su pretensión de ser la aventura que englobe a la humanidad. Heidegger nos ha acostumbrado a buscar, en la historia de la filosofía, la auténtica historia del ser; todo su trabajo consiste en conducir la metafísica a la historia del ser. Pero, sea cual sea el lugar de la aventura de ser, ¿no designa la historia de la filosofía otra inquietud? ¿Acaso el más allá del ser se inscribe en la aventura de ser? ¿La trascendencia del ser respecto al ente (trascendencia cuyo sentido supo despertar Heidegger) permite reflexionar a fondo sobre él? ¿La inquietud de Dios no tiene, en filosofía, más significados que el olvido del ser y el vagabundeo de la onto-teo-logía? ¿El Dios de la onto-teología, quizá muerto, es el único Dios, sin que haya otros significados de la palabra Dios? (Esto es lo que pensarían los «creyentes», ¡al menos quienes se presentan y a quienes se presenta con este vocablo!, que consideran la fe *más pensante* que la onto-teología, *más despierta, más desengañada*.)

Reducir todo el esfuerzo filosófico al error o el vagabundeo de la onto-teología es solamente una posible lectura de la historia de la filosofía²⁰.

²⁰ Véase *Autrement qu'être*, pág. X: «Pero entender un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que extraer el ser del olvido en el que habría caído dentro de la metafísica y la onto-teología.»

Así redujo Heidegger la filosofía kantiana insistiendo, sobre todo, en la *Crítica de la Razón pura*, con la primera exposición radical de la finitud del ser. Pero, de las cuatro preguntas que, según Kant, plantea la filosofía (¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué tengo derecho a esperar? ¿Qué es el hombre?), la segunda parece sobrepasar a la primera con toda la amplitud de las dos siguientes. La pregunta *¿qué puedo conocer?* conduce a la finitud, pero *¿qué debo hacer?* y *¿qué tengo derecho a esperar?* van más lejos y, en todo caso, hacia algo distinto a la finitud. Estas preguntas no se limitan a la comprensión del ser, sino que concierne al deber y la salvación del hombre.

En la segunda pregunta, si se entiende formalmente, no existe referencia al ser. Por otro lado, el hecho de que el sentido pueda tener significado sin referirse al ser, sin recurrir al ser, sin una comprensión del ser concreto, constituye la gran aportación de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón pura*.

Entre las condiciones de la constitución del fenómeno (= ser concreto) figura, junto al espacio y el tiempo, la actividad sintética del entendimiento con arreglo a las categorías. Las categorías son constitutivas de lo concreto: lo que podemos conocer es el ser concreto, del cual son constitutivas las categorías. Pero, para que exista lo concreto, es preciso apelar también a *toda* la realidad, a ese conjunto que es el ideal trascendental nunca dado, que no recibe jamás el predicado de ser, y con relación al cual los objetos concretos de la experiencia se consideran enteramente determinados.

Este ideal trascendental es una noción sensata, necesaria, pero que, sin embargo, haríamos mal en concebir como ser. Concebirlo como ser es dar la prueba de la existencia de Dios, que es dialéctica, es decir, aberrante. El ideal trascendental se concibe *in concreto*, pero Kant le niega el ser, puesto que se guía por el prototipo del ser, que es el fenómeno. En este sentido, la Razón posee ideas que van más allá del ser.

Esta posición, que confirma el carácter limitado de la concreción de cualquier sentido válido, se ve desmentida

por la Razón práctica. Kant vuelve a poner la finitud en tela de juicio al pasar al plano práctico. Hay un modo de significación práctica que sigue siendo, junto al acceso teórico al ser, el acceso a un sentido irrecusable, acceso a un significado en el que el más allá de la muerte no puede imaginarse como una prolongación del tiempo anterior a la muerte después de ella, sino que posee sus motivaciones propias. Existe una independencia total de lo práctico respecto al acceso cognoscitivo al ser. Entonces, la muerte incluida en la finitud se convierte en un *problema*. El tiempo demuestra ser un concepto relativo.

Nos encontramos ante el problema de la conciliación entre moralidad y felicidad, como si este problema tuviera un sentido propio, sean cuales sean las verdades ontológicas de la *Crítica de la Razón pura*. Kant demuestra así la existencia, en el pensamiento, de significados que poseen su propio sentido sin reducirse a la epopeya del ser.

Yo soy libre en el respeto a la ley moral aunque, teóricamente, pertenezca al mundo de la necesidad. La Razón necesita a Dios y la inmortalidad del alma para que sea imaginable la armonía entre la virtud y la felicidad. Dicha armonía exige, independientemente de la aventura ontológica y *en contra* de todo lo que la ontología nos enseña, un *después*. Existe una motivación propia dentro del ser que se desarrolla. Kant no piensa, desde luego, que haya que imaginar una extensión del tiempo más allá del tiempo limitado, no desea una «prolongación de la vida». Pero existe una *esperanza*, un mundo accesible a la esperanza, existe la motivación propia de una esperanza significativa. En la existencia determinada por la muerte, en esta epopeya del ser, existen cosas que no forman parte de dicha epopeya, significados que no se reducen al ser. Esa esperanza no puede tener respuesta teórica, sino que es una motivación propia. Esa esperanza ocurre en el tiempo y, con el tiempo, va más allá del tiempo.

En la filosofía práctica de Kant hay, pues, una respuesta a la segunda y tercera preguntas que no se reduce a los términos en los que se exponen el ser y lo concreto, en los que aparece lo concreto, que no se reduce a los términos

de la primera pregunta. (Ello no significa que Kant llegue a demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.)

La filosofía práctica de Kant demuestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria. Que, en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta a la finitud²¹.

²¹ Como contrapunto a este capítulo y el siguiente, releamos estas líneas de *Autrement qu'être* (pág. 166): «Si tuviéramos derecho a retener un rasgo de un sistema filosófico, dejando de lado todos los detalles de su arquitectura (aunque no exista el detalle en arquitectura con arreglo al profundo término de Valéry, que posee un valor eminente para la construcción filosófica, en la que sólo el detalle impide los desequilibrios), pensaríamos en el kantismo, que halla un sentido a lo humano sin medirlo a través de la ontología y fuera de la pregunta “¿qué ocurre con?” que debería ser previa, fuera de la inmortalidad y la muerte, con las que tropiezan las ontologías. El hecho de que la inmortalidad y la teología no puedan determinar el imperativo categórico supone la novedad de la revolución copernicana: el sentido no se mide por el ser o el no ser, puesto que, al contrario, el ser se determina a partir del sentido.»

Lectura de Kant (continuación)

Viernes 13 de febrero de 1976

El pensamiento heideggeriano parece destacar con toda su brillantez en el análisis del «existir para la muerte» y la descripción de la temporalidad originaria. Muerte y tiempo poseen, como última referencia, la pregunta sobre el sentido del ser, el ser en su calidad de ser, la ontología. La temporalidad es ek-stasis hacia el futuro, es el ek-stasis fundamental. Dicho ek-stasis hacia el futuro es afrontar la muerte mediante la anticipación; esta propensión hacia la muerte es afrontar una posibilidad como posibilidad; tal propensión hacia la posibilidad es «estar por delante de sí» = «estar allí» = «que ser» = comprender previamente o preguntarse sobre el sentido del ser = estar en tela de juicio = ser. Éste es el camino del *Sein und Zeit*.

Por consiguiente, al ser en calidad de ser se reduce toda la aventura humana, todo aquello que puede tener sentido, todo proyecto, toda comprensión, y la muerte es definitiva, cierta, la posibilidad más propia, insuperable; en otras palabras, el tiempo tiene su origen (especulativamente) en la epopeya del ser en su calidad de ser, que es «existir para la muerte». A esta aventura se remonta la dimensión del tiempo e incluso la dimensión de la intemporalidad o del ideal (ya en Husserl, la idealidad eterna es una omni-temporalidad). No existe la eternidad; la eternidad es, como el tiempo lineal, una modalidad de este tiempo limitado, deriva del tiempo originario. En esta aventura de ser tiene origen la persona en su unicidad,

en su ipseidad, que constituye la autenticidad misma (lo propio).

Plantear el problema radical es preguntarse si la humanidad del hombre, el sentido, se reduce a la intriga del ser como ser. ¿Es el sentido el acontecimiento del ser? ¿Es que todo lo que hace cualquier intriga tramada en el ser es desarrollar la proeza de ser, escribir la epopeya del ser (véase la explicación de Trakl²²: comprender el poema es remontarse a la idea del ser)? Es una pregunta radical, es la pregunta radical, porque concierne a las afirmaciones esenciales de *Sein und Zeit*.

Esta reducción al ser de toda pregunta se trasluce en la lucha y la ironía de Heidegger con relación a cualquier filosofía de los valores. No se trata aquí de descubrir o restaurar valores, pero, a través de la tensión respecto hacia ellos, se puede mostrar algo al pensamiento. Esa es la razón de que leyéramos a Kant la semana pasada. No pretendíamos encontrar en él una prueba de la existencia de Dios susceptible de calmar nuestra angustia ante la muerte, sino de demostrar, dentro del ser *finito* de la subjetividad y el fenómeno (la *Crítica de la Razón pura* es una filosofía de la finitud), que existe una esperanza racional, una esperanza *a priori*. Kant no da satisfacción a un deseo de sobrevivir, sino a otra conjunción de sentidos. Esperanza *a priori*, es decir, inherente a la razón limitada y, por tanto, igual que la mortalidad, esperanza sensata, racional, sin que este sentido pueda refutar la mortalidad que se muestra en el ser en calidad de ser (= ser finito) pero, asimismo, sin que la esperanza de inmortalidad se sitúe sencillamente entre los derivados del «existir para la muerte» ni, por tanto, de la temporalidad originaria del «estar allí». Existe una motivación distinta, una motivación racional.

Esta dirección del sentido no niega el «existir para la muerte» que es, según Heidegger, el supuesto previo de la

²² Ver *La Parole dans l'élément du poème*, en *Acheminement vers la parole*, trad. de J. Beaufret, W. Brockmeier y Fr. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, págs. 39-83.

finitud. Ahí está la gran fuerza de la filosofía práctica de Kant: en la posibilidad de concebir, mediante la esperanza, un más allá del tiempo aunque, evidentemente, no un más allá que prolongue el tiempo, un más allá que *sea* (que sería). Ni un derivado cotidiano del tiempo originario. Sino una esperanza racional, como si, en el tiempo limitado, se abriera otra dimensión de origen que no es un desmentido contra ese tiempo limitado, sino que posee un sentido distinto al del tiempo finito o infinito. El sentido de dicha esperanza en la desesperanza no debilita la nada de la muerte; es prestar a la muerte un significado distinto al que extrae de la nada del ser. No es a una necesidad de sobrevivir a lo que responde tal esperanza.

Como si otra relación con el infinito significara esta esperanza en la que la muerte y su nada constituyen la intensidad última y son necesarias para dicha relación. Como si, en el ser humano, y tras el *Sein zum Tode*, se desarrollara una intriga de esperanza de inmortalidad que no se mide por la extensión del tiempo, por la perpetuidad, y que, por consiguiente, posee en ese siempre una temporalidad *distinta* a la del «existir para la muerte». Esa intriga se llama «esperanza», sin serlo, en el significado corriente del término, que significa espera en el tiempo. Es una esperanza refractaria a todo conocimiento, a toda gnosis. Una relación respecto a la cual tiempo y muerte poseen otro sentido.

Junto al acceso teórico al ser del fenómeno, que sólo se hace en el tiempo y el espacio del ser limitado, que no nos permite acercarnos más que al fenómeno tramado por las categorías, y no al nómeno, Kant examina la existencia humana o la subjetividad razonable en las implicaciones de la acción moral que se pueden explicitar sin convertirse en objeto de ningún conocimiento del ser.

La acción moral se caracteriza por su máxima universal, la determinación de la voluntad que, obrando con arreglo a la ley, actúa libremente. Esta libertad tiene su origen en la Razón, posee la universalidad de la máxima. La acción moral, en su libertad, significa la independen-

cia frente a toda divinidad, todo más allá (Kant define lo divino *a partir de la acción libre*): estamos vinculados *interiormente* por la obligación moral del deber, afirma Kant. Dios no es necesario para el acto moral; al contrario, es a partir del acto moral como se le puede definir. Se hace necesario si, más allá del acto moral, deseamos la *felicidad*.

La esperanza tendrá su origen en el carácter racional de una virtud que concuerda con la felicidad. La felicidad es aceptable sólo si armoniza con aquello que nos hace dignos de ser felices y, por su parte, la moralidad aislada no es tampoco el Bien Soberano. De modo que, ni sólo la felicidad, ni sólo la virtud: ambos hieren a la Razón. Para que el Bien sea perfecto, es preciso que quien no se haya conducido de manera que le haga ser indigno de ser feliz pueda confiar en ser partícipe de la felicidad, en la «otra vida» tras la muerte (en algo que no es vivir, algo que no es ser), una esperanza de armonía entre la virtud y la felicidad que sólo es posible gracias a un Dios. Hay que comportarse como si el alma fuera inmortal y como si Dios existiese. Es una esperanza contra todo conocimiento y, sin embargo, una esperanza racional. Admitir la existencia de Dios y la inmortalidad del alma es algo exigido por la Razón, pero el Bien supremo sólo puede ser *objeto de esperanza*.

Lo importante aquí es que la esperanza no remite, en calidad de espera, a algo que debe llegar. La espera es el acceso a lo que puede contenerse en un conocimiento. Aquí, la esperanza es algo distinto a una presciencia, a un deseo de sobrevivirse (para Kant, la muerte constituye el límite de lo que puede conocerse). Pero dicha esperanza no es tampoco una nostalgia subjetiva. Designa un terreno que es más que un comportamiento humano y menos que el ser. Pero nos podemos plantear esta pregunta: ¿no es la esperanza —más que cualquier comportamiento humano y menos que el ser— *más* que el ser?

El tiempo no se prolonga tras la muerte tal como se sucedía hasta ella. El conocimiento está siempre a la altura de lo que conoce. La relación con algo *desmesurado* es la es-

peranza. La esperanza, por tanto, debe analizarse como esa misma temporalidad. Esperanza como relación con un «algo más que ser» que nunca podrá ser confirmado como algo que existe ni significar algo correlativo a un conocimiento. A partir de ahí pensaríamos en una subjetividad que puede estar en relación con aquello que no puede realizarse; pero no con lo irrealizable en sentido romántico, sino con un orden por encima o más allá del ser.

Conservamos, del kantismo, un sentido que no está dictado por una relación con el ser. No es casual que esta referencia proceda de una moral —que, desde luego, se dice racional debido a la universalidad de la máxima—, no es casual que esta forma de concebir un sentido más allá del ser sea el corolario de una ética.

¿Cómo imaginar la nada?

Viernes 20 de febrero de 1976

Los postulados kantianos no proponen un tiempo después del tiempo. La esperanza racional no es de esas que, con el tiempo, esperan acontecimientos que vengan a colmar el vacío de promesas. En Husserl, la intuición llena un objetivo indicativo, como si, un día, lo esperado debiera darse a conocer. Para Kant, eso es imposible: el tiempo es una forma de la sensibilidad y pertenece a lo constituyente a través de la comprensión de la objetividad fenoménica. Si la esperanza racional tuviera que cumplirse, si tuviera que darse a conocer en un momento determinado, ello querría decir que la inmortalidad tendría un cumplimiento temporal, conocido según el modo del fenómeno; pero la *Crítica de la Razón pura* excluye tal contacto con lo absoluto. La esperanza racional es algo que no se compara con la esperanza en el tiempo.

Los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios definen una esperanza que Kant no deduce de una inclinación subjetiva del ser sensible y pensante; no son resultado de un deseo «patológico» (en el sentido kantiano). Kant no deduce la esperanza del *conatus essendi*, no la deduce de la aventura ontológica; como si en el espíritu, en la Razón, hubiera algo más para el ser, que el hecho de ser. Una esperanza racional de la conciliación entre virtud y felicidad; esperanza que trasciende, pero de otra manera que en la dimensión del tiempo, como si la racionalidad del ser humano no se agotara en conser-

var su ser (como en el *Dasein* de Heidegger, para quien, en su ser, lo importante es su ser), ni siquiera en servir a su ser (ser el «guardián» del ser). Aquí, la perseverancia en el ser se encuentra al servicio de una racionalidad, una razón que exige la armonía entre virtud y felicidad. Ni la felicidad, ni la virtud, ni el deber significan la vinculación del ser a su ser, ni se definen por esa vinculación del ser a su ser. La esperanza racional es como una proyección extra-ordinaria de sentido en un terreno (que no es un éxtasis temporal fuera del tiempo y del ser concreto) de *pura nada*.

(N.B. A no ser que el éxtasis temporal que consideramos como una extensión o una aventura del ser, como la anticipación de la posibilidad afrontada de la imposibilidad comprendida en la propia temporalidad cotidiana —tiempo como horizonte del ser o dimensión en la que nos encontramos—, a no ser que el tiempo sea una relación, no con lo que ocurre, sino *con lo que no puede ocurrir*, no porque la espera sea en vano, sino *porque lo esperado es demasiado grande para la espera* y la extensión del tiempo es una relación que se sostiene más firmemente que ella. La esperanza convertida en espera y extensión temporal es ya una relación (en sentido no negativo) y la acogida de un excedente. Fink, que muestra la importancia de esta esperanza racional, afirma que es más que un comportamiento cualquiera, pero menos que el ser²³. Así, para Fink, el ser sigue siendo la noción última y no se puede hablar de un *más allá del ser*, porque eso es mitología.)

La esperanza racional se proyecta, de manera no temporal, en el terreno de la pura nada que es imposible ignorar en lo vivido del «existir para la muerte» (en la afectividad, la angustia, es imposible borrar el carácter negativo de la muerte), pero que también es imposible conocer, igualar, contener; terreno en el que la relación no es,

²³ Véase E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1969, pág. 72.

bajo ningún concepto, adecuación. La nada imposible de imaginar. Cuando se imagina, es inmediatamente necesario desmentirla, significarla como noema concebible «entre comillas».

No se puede ignorar la nada de la muerte, pero tampoco se puede conocerla. Incluso aunque esta no-ignorancia no mida todavía lo que la muerte, en su nada, pone en tela de juicio *a parte de nuestro ser*. No mide aún la negatividad de la muerte, más negativa que la nada, vértigo y riesgo vividos en el «menos que nada». Una negatividad que no se piensa ni se siente; nada pura que es imposible ignorar, y de ahí la *inaccesibilidad* que ha caracterizado prácticamente al pensamiento occidental, de Aristóteles a Bergson.

Así procede Bergson, en *L'Évolution créatrice*, a una crítica de la idea de la nada. «La idea de la nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición de todo, es una idea autodestructiva, una pseudo-idea, una simple palabra. Si suprimir una cosa consiste en sustituirla por otra, si concebir la ausencia de una cosa es posible sólo mediante la representación de alguna otra cosa, si abolición quiere decir, en primer lugar, sustitución, la idea de una “abolición de todo” es tan absurda como la de la cuadratura del círculo»²⁴. Respecto a la muerte, para Bergson es la degradación de la energía, la entropía (véase la física del siglo XIX), la materia que ha llegado a un estado de equilibrio perfecto, sin diferencia de potenciales. Es imposible imaginar la nada.

Para Heidegger, por el contrario, existe un acceso a la nada que es un acceso no intelectual: es el acceso a la muerte en la angustia. Heidegger refuta el rechazo a la idea de la nada: *la nada es accesible en la angustia, que es su experiencia*.

La fenomenología parece hacer posible el pensar en la nada gracias a la idea de intencionalidad como acceso a algo distinto de sí mismo, acceso que puede hacerse de

²⁴ Bergson, *op. cit.*, en *Oeuvres*, pág. 734.

manera no teórica (como en los sentimientos, los actos, etcétera, que son irreductibles a una representación serena). Así, para Scheler, emoción es el acceso al valor. Y, para Heidegger, la actividad manual es una revelación del instrumento como instrumento (en Heidegger, toda la técnica posee una función reveladora, es la manera de descubrir, de revelar), igual que, para él, los sentimientos son modos de implicarse en el ser (estar en el mundo es resultar *afectado*): es el sentimiento lo que mide mi «estar en el mundo». De la misma manera, la angustia sin objeto tiene como objeto el no objeto: la nada. La definición de la muerte que hace Heidegger revela, pues, una posibilidad, la posibilidad de la no posibilidad. La nada es *concebible* en la muerte. Lo que fascina a Heidegger de la muerte es la posibilidad que encuentra en ella de imaginar la nada.

¿Pero se aplican las ideas de pensamiento y experiencia a estas maneras de acceder a la nada? Hablamos de pensamiento cuando existe una posición de sujeto, mientras que el vértigo de la pregunta escapa al pensamiento de la muerte y hace que la muerte escape al pensamiento. ¿Pensar es sencillamente vivir, incluso si la vida es una vida intencional? ¿No oculta la intencionalidad de la vida, en el fondo de sí misma, una *representación* (una *doxa* con carácter de tesis) como en Husserl? El lugar dado en la fenomenología husserliana a la intencionalidad no representativa prometía una significación que no derivaba del conocimiento, pero la promesa no se mantuvo. La intención afectiva, práctica, el placer o el deseo, se muestran como tomas de posición por ser intenciones, y toda posición encubre una tesis dóxica expresable en proposición predicativa: «*Todo acto, o todo correlato de acto, envuelve en sí mismo un factor "lógico", implícito o explícito*»²⁵. Todo acto es ontológico y todo pensamiento, como tal pensamiento, es correlativo del sentido. Pero ¿ha podido imaginarse al-

²⁵ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de Paul Ricoeur, París, Gallimard, 1950, § 117, pág. 400, subrayado en el texto (pág. 244 del texto alemán) (trad. esp., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, 1985).

guna vez la nada en el pensamiento, donde habría debido resultar *igualada*?

Esta imposibilidad de concebir la nada se remonta a Aristóteles. En él se da la imposibilidad de imaginar el anonadamiento en la agudeza con la que se anuncia en la angustia. En Aristóteles, para quien el devenir es movimiento, hay una imposibilidad de concebir el cambio de la muerte. La *metabolé* es la transformación del ser en la nada y, en este sentido, Aristóteles parece admitir la posibilidad de pensar separadamente en la nada y el ser. Pero, en sus análisis, la corrupción y el paso a la nada se plantean siempre unidos a la generación. La generación y la corrupción, que evidentemente se distinguen de la alteración, se estructuran de la misma manera. Como si Aristóteles se negara a imaginar la nada por sí misma.

Así, la nada aparece en Aristóteles como un momento de la esencia, como negatividad propia del ser de esencia limitada. Será negativo, para Aristóteles, el «no ser *todavía*» o el «no ser *ya*». La nada temporal es imaginable en la medida en que el *presente* es la medida del ser. La nada es lo viejo, lo usado, lo corrompido por el tiempo, pero entonces el ser la abraza, la carga y la lleva (de acuerdo con Bergson).

En la muerte, nada pura, sin fundamento, que se siente de forma más dramática, con la agudeza de esa nada más grande en la idea de la muerte que en la idea de nada del ser (en el *hay* que hiere menos que la desaparición), llegamos a algo sobre lo que la filosofía europea no ha reflexionado.

Comprendemos la corrupción, la transformación, la disolución. Comprendemos que las formas pasan mientras subsiste algo. La muerte contrasta con todo ello, inconcebible, refractaria al pensamiento y, sin embargo, irrecusable e innegable. No es ni un fenómeno, apenas tematizable, ni algo concebible: ahí comienza lo irracional. Incluso en la angustia, incluso a través de la angustia, la muerte sigue sin ser imaginada. Haber vivido la angustia no permite *concebir*la.

La nada ha desafiado al pensamiento occidental.

La respuesta de Hegel: *La ciencia de la lógica*

Viernes 27 de febrero de 1976

La nada de la muerte es innegable, pero la relación con la muerte como nada es, en todo caso, una negatividad radicalmente distinta a la negatividad imaginada por la filosofía griega y, en particular, por Aristóteles. Al reflexionar sobre el cambio hasta la *metabolé*, se puede pensar que aislamos la nada del ser. Para Aristóteles, en realidad, incluso la *metabolé* conserva el estilo de la alteración en la que el ser permanece en la nada de tal manera que la nada no se concibe como nada pura.

Lo que es cognoscible y natural al pensamiento es la nada como *disolución*, el anonadamiento como *descomposición*, donde hay algo que permanece aunque pasen las formas. La desaparición relativa se muestra sin dificultades. Así, en los dos modelos aristotélicos (alumbramiento y fabricación) del paso de la nada al ser, se presuponen la *physis* y el material de base. El alumbramiento es una transformación, no un salto de la nada al ser (el germen estaba allí).

Ahora bien, una nada como la de la muerte, pensada rigurosamente, *no está llena de nada*. Es la nada absolutamente indeterminada, que no hace alusión a ningún ser, y no un caos que aspira a la forma: la muerte es muerte de alguien, y el «haber sido» de alguien no está presente en el moribundo sino en el superviviente.

Para Aristóteles, en la nada se mantiene el ser, el ser en potencia. Se trata siempre de la manera en la que un ente se convierte en otro ente. Pero el origen y el deterioro ónticos que sufre un ente son muy diferentes del origen y el anonadamiento de la *esancia*. En la muerte todo ocurre como si el hombre no fuera un simple ente que perece, sino que nos ofreciera el propio acontecimiento de terminar, de percer, aunque sea con la ambigüedad de lo desconocido.

En la muerte de los otros, en su rostro que es una exposición a la muerte, no sólo se anuncia el paso de una cualidad esencial a otra; en la muerte está *el acontecimiento de pasar* (incluso se dice: «ha pasado»), con su propia agudeza, que es su escándalo (cada muerte es la primera muerte). Es preciso pensar en todo lo que hay de asesinato en la muerte: toda muerte es asesinato, es prematura, y hay una responsabilidad del superviviente.

Aristóteles no concibe la nada de esta forma. Para él, no «destruye» el mundo; el mundo permanece.

¿Qué ocurre con Hegel? Para saberlo, hay que leer el comienzo de la *Gran Lógica* (Libro I, capítulo «¿Con qué debe hacerse el inicio de una ciencia?»).

Diremos, para empezar, que es imposible concebir la nada de la muerte en toda su pureza. Hegel, tras haber pasado revista a las diferentes entidades (*Seiende*) que la filosofía situaba en el comienzo (el agua, el *nous*, etc.), afirma que este inicio, en primer lugar, no puede concebirse como algo determinado. Hay que tomarlo en la indeterminación y en su inmediatez. El inicio de la filosofía, pues, se convierte en filosofía del inicio. El pensamiento, por consiguiente, va a determinar y a darse cuenta de lo que implica la determinación: determinar los diversos predicados que se podrán añadir a ese factor indeterminado.

Debemos comenzar, entonces, por el ser puro, vacío e indeterminado. Lo que hace falta al principio es una nada que deba convertirse en una cosa. «Nada es todavía, y es necesario que algo sea. El inicio no es la pura nada, sino

una nada de la que debe salir algo; el ser está ya, al mismo tiempo, contenido en ella», escribe Hegel²⁶. Así, el modelo del inicio, algo vacío y puro que se da a sí mismo, es de nuevo el inicio en el interior del mundo: es una cosa que comienza, una cosa, no el inicio del ser en general. En el inicio está ya el ser. Este inicio es la unidad del ser y la nada, o un «no ser» que es, a la vez, ser y no ser.

Nos encontramos así, de golpe, en una situación parecida a la que imaginaba Aristóteles: existe una nada, pero una nada que espera al ser, que desea el ser, que va a pasar al ser. Nos podemos preguntar si, de esta manera, no damos por supuestos entes que están ya ahí. Si el inicio no es el principio de algo, el inicio de *lo que* empieza. Un inicio que no tiene la determinación del agua como en Tales, pero que posee la estructura de una cosa.

El inicio no es todavía, pero va a ser; contiene, por tanto, al ser que se aleja del «no ser» o lo releva (*aufhebt*) en calidad de opuesto²⁷. Nada y ser se distinguen aquí, por tanto, como aquello de lo que parte el inicio y aquello hacia lo que se dirige. El inicio incluye ambos estados diferenciados y es su unidad no diferenciada.

¿Pero no hemos confundido aquí una transformación que es crecimiento con un devenir absoluto, en el sentido de aparición absoluta? En estas descripciones, ¿no existe una confusión entre el devenir relativo y el devenir absoluto? ¿Se dejaría engañar Hegel? ¿Como si Hegel pudiera dejarse engañar por algo!

El pensamiento de Hegel, en realidad, es mucho más radical. El inicio absoluto es una noción del sentido común; cuando se piensa, se ve que ser y nada no son separables, que son idénticos, y que su unidad es el devenir.

Para Aristóteles, el supuesto previo es que todo sentido

²⁶ Hegel, *Science de la logique* (ed. de 1812), trad. de P.-J. Labarrière y G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pág. 45 (pág. 12 del texto alemán) (trad. esp., *Lógica*, Barcelona, Orbis, 1984).

²⁷ Es Derrida quien, como se sabe, ha propuesto traducir el intraducible *Aufhebung* hegeliano por «relevó»: véase «Le puits et la pyramide», *Marges*, Paris, Minuit, 1972 (trad. esp., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989).

inteligible debe remitir al motor inmóvil. En este reposo del ser culmina todo devenir; no tiene sentido, pues, hablar de la nada absoluta. Así, en Aristóteles, del movimiento de las cosas hay que remontarse al motor inmóvil, mientras que, por su parte, Hegel introduce el movimiento *en el ser* y entrega el ser por completo al movimiento. «No hay una proposición de Heráclito que yo no haya recuperado en mi *Lógica*», podrá asegurar en este sentido²⁸.

La diferencia entre aparición absoluta y aparición relativa es, de hecho, la burda comprensión del ser a través de la opinión. No sólo Hegel la rechaza conscientemente, sino que le da la vuelta: aquello que nos parece el devenir relativo es precisamente la aparición, el origen, es decir, *el devenir es absoluto* y, por consiguiente, no se puede pensar anteriormente.

Si es preciso concebir el inicio, en primer lugar hay que sostener su vacío, su indeterminación. Es una ascesis muy difícil, porque estamos acostumbrados a empezar allí donde el ser es el más fuerte, el más completo. Pero lo que debe enunciarse del ser no es, al inicio, más que una palabra vacía, nada más que «ser». Este vacío es, por tanto, el inicio mismo de la filosofía. El ser es la primera cosa que concibe un pensamiento razonable.

¿Pero cómo hay que pensar en él? He aquí la cuestión más importante.

La tradición filosófica separaba ser y no ser. Para Platón y Aristóteles, en el mundo del devenir, la distinción eleática no es válida: no existe la nada pura. Sin embargo, se mantiene la distinción: las cosas están «entre los dos», entre ser y nada. ¿Es posible, entonces, *concebir* la nada? Porque Hegel descarta cualquier enfoque místico de la nada; la nada va a ser *pensada*. Y pensar en la nada es afirmar la identidad del ser y la nada.

El ser puro, indeterminado, sin contenido, está vacío;

²⁸ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, t. I, pág. 154 (pág. 344 de la ed. de H. Glockner) (trad. esp., Madrid, Alianza, 1989).

no hay nada que ver en él, nada que intuir. Es, por tanto, «solamente ese mismo intuir, puro y vacío»²⁹. De modo que no hay, en el ser puro, nada que pensar. El ser puro, en realidad, no es nada, ni más ni menos que nada. El ser puro es como la nada. Por ello el ser y la nada poseen la misma estructura, son idénticos.

¿Pero cómo puede ser lo indeterminado idéntico a sí mismo? Es siempre, efectivamente, un contenido que es idéntico a sí mismo. En realidad, la proposición «el ser puro es pura nada» tiene un plano especial de identidad: es una identidad especulativa, que consiste en ser *devenir*. El ser y la nada son idénticos en el devenir. La coincidencia de los opuestos no es un estado de hecho, sino que se produce como devenir. La simultaneidad de los opuestos es el devenir. No se trata de una transformación cualquiera, sino que todo pensamiento está en este devenir y no se puede pensar nada fuera de él.

«El ser puro y la pura nada son la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser no pasa, pero ha pasado a nada, y la nada a ser...» Nicht übergeht — sondern übergegangen ist: Desde ese momento: se ha concebido el ser en la nada, el ser es ya el devenir. «... Sin embargo, la verdad, al mismo tiempo, no es su estado de no diferenciación, sino el hecho de que son absolutamente diferentes pero que, inmediatamente, cada uno desaparece en su contrario. Su verdad es, por tanto, este movimiento del desaparecer inmediato de uno en otro; el devenir; un movimiento en el que ambos son diferentes, pero a través de una diferencia que se disuelve también inmediatamente»³⁰.

El devenir es, por consiguiente, diferencia e identidad del ser y la nada.

Génesis y corrupción dan vueltas en algo que las engloba. En el absoluto, nada es radicalmente nuevo; no

²⁹ Hegel, *Science de la logique*, pág. 58 (pág. 22 del texto alemán) (para trad. esp., véase n. 26).

³⁰ *Ibid.*, págs. 59-60 (pág. 23 del texto alemán).

subsiste nada que no sea entregado al anonadamiento. El absoluto no tiene el vacío fuera de sí, sino en sí. La nada corre a través del ser.

Podemos preguntarnos si ello da la medida de la muerte. Si lo que hay de externo en la muerte, en la muerte que conoce el hombre, encuentra su lugar adecuado en este absoluto. De hecho, Fink se plantea esta cuestión³¹.

³¹ Fink, *Metaphysik und Tod*, pág. 159.

Lectura de la *Lógica* (continuación)

Viernes 5 de marzo de 1976

La nada de la muerte aislada del proceso del ser, la nada de la muerte que no constituye un momento de dicho proceso, el innegable anonadamiento de la muerte —sea cual sea la incógnita a la que está asociado—, aparece sin ningún elemento en común con la nada de la que nos hablan Aristóteles y Hegel en la *Lógica*.

«El ser puro y la nada pura son lo mismo», leímos la última vez. En la medida en que son idénticos, la verdad no es su estado de no diferenciación (son diferentes en la medida en que son idénticos), sino el hecho de que no son lo mismo, que son absolutamente diferentes, que, sin embargo, son también absolutamente no separados e inseparables y que inmediatamente desaparecen, cada uno en su contrario. Su verdad es, pues, este movimiento de desaparición inmediata de uno en otro: su verdad es el devenir. «Su verdad es, por tanto, este movimiento en el que ambos son diferentes, pero a través de una diferencia que se disuelve también inmediatamente.» *El devenir es, así, la unidad de esta diferencia, que es la máxima posible, pero que ha sido ya la identidad más completa.* Pensar que el ser procede de la nada y que habría allí un devenir absoluto, o pensar que el ser va hacia la nada como nada separada y separable, es una idea insuficiente. No existe la nada separable.

En la observación 1 («La oposición del ser y la nada en la representación»), Hegel escribe: «Tenemos la costumbre de oponer la *nada* a *algo*; pero ese algo es un ente deter-

minado que se diferencia de otra cosa; por consiguiente, la nada opuesta a algo, la nada de una cosa cualquiera, es también una nada determinada. *Sin embargo aquí es preciso tomar la nada en su simplicidad indeterminada; la nada puramente en y para sí*³². Si, no obstante, quisiéramos considerar más justo oponer al ser, no la nada como nada de una cosa, sino el *no ser*, el resultado sería el mismo, porque «el no ser contiene la relación». Es ambas cosas, ser y negación del ser. «No es, pues, la nada pura, sino la nada tal como se encuentra ya en el devenir»³³.

Hegel mostrará el camino hacia este pensamiento especulativo sobre la identidad entre ser y nada. Parménides, al inaugurar la filosofía, comienza por la distinción absoluta entre ser y no ser. Para Hegel, ésa es todavía una idea abstracta: Parménides veía que el inicio es ser, pero no veía que el «no ser» es, en cierto modo. El «budismo», por su parte, sitúa la nada al principio. «El profundo Heráclito, contra esta abstracción simple y unilateral, hace surgir el concepto total y más elevado del devenir, y afirma: *el ser es tan poco como la nada* (*das Sein ist so wenig als das Nichts*), o también, todo *fluye*, lo cual quiere decir que todo es *devenir*»³⁴.

Para Hegel, esta unidad entre ser y nada es una idea bíblica, lo que, en él, significa una idea cristiana. «Cuando la metafísica posterior, particularmente la metafísica cristiana, rechaza la proposición según la cual, a partir de la nada, se llega a la nada, al mismo tiempo afirma un paso de la nada al ser; sea cual sea el carácter sintético, o simplemente representativo, con el que adopta dicha proposición, en ella se ve, sin embargo, aunque sea en la unificación más imperfecta, un punto en el que ser y nada se encuentran y donde desaparece su estado de diferenciación»³⁵. De este modo, la creación *ex nihilo* sería con-

³² Hegel, *Science de la logique*, pág. 60 (pág. 23 del texto alemán) (para trad. esp., véase n. 26).

³³ Loc. cit.

³⁴ *Ibid.*, pág. 60 (pág. 24 del texto alemán).

³⁵ *Ibid.*, pág. 61 (pág. 25 del texto alemán).

forme a la proposición especulativa, con la salvedad de que sigue siendo representativa y abstracta.

Ahora bien, esta identidad ser-nada es una proposición especulativa, un pensamiento de la Razón, y no del entendimiento que separa. No se puede justificar esta identidad con definiciones: toda definición presupone ya lo especulativo, es un análisis, una separación, y presupone la idea de lo no separable.

No se puede nombrar ninguna diferencia entre el ser y la nada; es imposible encontrar una diferencia porque, si existiera una diferencia, el ser sería algo distinto al ser puro: habría una especificación. La diferencia no afecta, pues, a lo que son en sí mismos. La diferencia aparece aquí como aquello que los abarca: es en el devenir donde existe la diferencia, y el devenir es posible sólo debido a tal distinción.

¿Pero equivale la muerte a esta nada vinculada al ser? El devenir es el mundo de los fenómenos, la manifestación del ser. Ahora bien, la muerte está fuera de ese proceso: es una nada total, una nada que no es necesaria para que aparezca el ser. Una nada que no se obtiene por pura abstracción, sino como un rapto. En la muerte no se prescinde del ser; él prescinde de nosotros.

La muerte, tal como se anuncia, afecta, asusta y angustia en la muerte de los demás, es un anonadamiento que no halla su lugar en la lógica del ser y la nada; un anonadamiento que es un escándalo y al que no se sobreañaden nociones morales como la de la responsabilidad.

¿Pero no existe en la *Fenomenología del espíritu* otra noción de la muerte? Eso es lo que veremos en la próxima ocasión.

De la *Lógica* a la *Fenomenología*

Viernes 12 de marzo de 1976

Nos interrogamos sobre la posibilidad de responder, a través del pensamiento, el ser, el mundo, lo positivo, al final innegable, el final del ser y el anonadamiento que se inscriben en la muerte del prójimo y que son inminentes en mi propio tiempo, el anonadamiento que se inscribe en la muerte con la ambigüedad de la nada y lo desconocido. Interrogación que no es una sencilla modalidad del enunciado teórico de la creencia, la *doxa*, en el que tenemos acceso al ser, el mundo y lo positivo.

En la idea del ser se concibe esa nada, pero no es la nada pura, anonadamiento y elemento desconocido de la muerte, sino un momento del pensamiento sobre el ser. En la *Fenomenología del espíritu*, ¿no tratan ciertos textos la muerte de una manera que daría mejor cuenta, no de la constitución del devenir o la idea del devenir, sino del *final* del devenir y todo el escándalo que dicho final constituye, que se expresa de manera emocional (la angustia en Heidegger) y que aquí se manifestará en términos morales (responsabilidad por la muerte del prójimo, escándalo de cualquier nueva muerte)? No hay que buscar en la muerte un pensamiento positivo, sino una responsabilidad a la medida o la desmesura de la muerte. Una respuesta que no es respuesta, sino responsabilidad; no corresponde a la medida de un mundo, sino a la desmesura del infinito.

Hoy vamos a proceder a la presentación de una de las

célebres páginas de la *Fenomenología* en las que la muerte no es solamente un momento que cumple su papel en la idea del ser. El fragmento se encuentra en la página 14 y siguientes del segundo volumen de la traducción de Jean Hyppolite. En primer lugar, es preciso situar dicho fragmento.

Para Hegel, dentro de la conciencia singular se descubre una relación necesaria con otras conciencias singulares. El *pienso* es posible sólo si, al mismo tiempo que en mi pensamiento, estoy en relación con otros pensamientos. Cada conciencia singular existe, al mismo tiempo, para sí misma y para otras. No puede existir para sí misma más que en la medida en que existe para otras. Cada una exige el reconocimiento de la otra para ser ella misma, pero además debe reconocer a la otra, porque el reconocimiento por parte de la otra es válido sólo si, a su vez, la otra es reconocida. Ahí reside la superación de lo inmediato (para Hegel, todo pensamiento es un pensamiento entre conciencias; es inmediato cuando ignora esta relación; lo inmediato es el *cogito* aislado).

Lo que Hegel denomina el Espíritu se da cuando este reconocimiento recíproco de las conciencias se mantiene y trasciende (*aufgehoben*) en tales relaciones y conflictos. Esa es la conciencia universal y no inmediata. Pero dicha conciencia universal es, en primer lugar, inmediata; por tanto, el Espíritu es una especie de naturaleza antes de oponerse a sí mismo. A este estado de inmediatez del Espíritu, Hegel lo denomina *substancia*. El Espíritu es substancia y tiene ante sí un camino en el que debe convertirse en *sujeto*.

Es substancia en la medida en que construye por sí mismo su propia historia, se desarrolla, «en la medida en que su contenido espiritual lo engendra él mismo». Se convertirá en sujeto, pasará a ser el Conocimiento que de sí mismo posee el Espíritu, es decir, el pensamiento absoluto, la verdad viva que se conoce a sí misma. De ser el Espíritu que simplemente es, se convertirá en el Conocerse de ese Espíritu.

Para Hegel, el problema de la relación con la muerte se

va a plantear en el plano de ese Espíritu inmediato, de ese Espíritu como substancia (un pueblo que no se ha sometido aún a juicio, que no se ha encontrado aún con otros pueblos). El Espíritu inmediato es un dato histórico. El sí mismo se adhiere inmediatamente a su acción. No existe un lugar en el que el Sí se niegue y se oponga a su ser. En la práctica, eso quiere decir que hay una naturaleza ética (ἥθος = costumbre).

En esta substancia, en este estado inmediato, hay para Hegel una especie de escisión entre lo universal de las leyes y la singularidad de la substancia que debe comprenderse como una relación entre conciencias singulares. Hegel lo llama la escisión de ese estado ético entre ley humana y ley divina.

La ley humana corresponde a las leyes de la ciudad, del Estado, de modo que esta substancia ética, de acuerdo con la ley humana, consiste en vivir la vida social y política. ¿Qué puede constituir, en tal caso, el otro lado de esta existencia? Es la *familia*, que se remonta a los oscuros orígenes de todas las cosas. Así, el elemento masculino representa la ley humana y el elemento femenino la ley divina, que es también la ley del hogar.

La ley de la ciudad es pública; todo el mundo conoce la ley, que además expresa la voluntad de todos. En dicha ley humana el hombre se establece, consiste en su posición como tal, en su manera de ser él mismo. Se concibe en la ley y se opone a la oscuridad, de la que se ha apartado. En la ley, a la luz del día, reflexiona sobre sí mismo.

Pero está asimismo la ley familiar. Ambas leyes son distintas y se complementan. La ley divina es substancia inmediata, no es una operación del pensamiento. Es el ser de esos hombres, que no ha reflexionado sobre sí y que reniega de la ley humana que se ha apartado de él.

El Estado es el orden dominante de un pueblo que sobrevive mediante el trabajo en tiempos de paz y mediante el combate en tiempos de guerra. Los individuos pueden tomar conciencia de su existir para sí mismos en el Estado, porque la conciencia que éste posee de sí mismo es una fuerza de la que se benefician todos, ésta es una ley

que reconoce a todos. Sin embargo, reconocidas de esa manera, y en esta seguridad, las unidades del interior del Estado, las familias, pueden separarse del Conjunto, es decir, hacerse abstractas. Es la guerra lo que va a convocar a los individuos apartados del Conjunto; sin ella, los individuos volverían al estado de naturaleza pura y simple, a lo inmediato, a lo absolutamente abstracto. La guerra, por el contrario, les hace ser de nuevo conscientes de su dependencia; en la perspectiva del pueblo, la guerra es necesaria. «Para no dejar que arraiguen y se endurezcan en ese aislamiento, es decir, para no permitir que se deshaga el conjunto y se evapore el espíritu, el gobierno debe perturbarles en su intimidad, de vez en cuando, mediante la guerra; con la guerra, debe perturbar su orden ya habitual, violar su derecho a la independencia, del mismo modo que a los individuos que, absorbidos en dicho orden, se aíslan de todo y aspiran al *existir para sí mismos* inviolable y a la seguridad de la persona, el gobierno debe, en esta tarea impuesta, hacerles sentir que su dueña es la muerte»³⁶.

Aquí aparece la muerte como Dueña absoluta.

El Espíritu existe como individualidad de un pueblo, no en forma abstracta. La negación está presente en una forma doble. Por una parte, el pueblo como pueblo concreto es un pueblo determinado (y toda determinación es una negación); por otra, vemos esta segunda negación que es la individualidad. Y la guerra es esa negatividad que supera la naturaleza o la posibilidad de que las familias vuelvan a la naturaleza. La guerra reprime el regreso de las familias al «estar allí» natural, lejos del «estar allí» ético.

El Estado es legislación; es la acción de varios dirigida hacia un fin común. Al Estado se opone la ley divina, la familia con vínculos de sangre y la relación de la diferencia de sexos. Es distinta del Estado porque procede de lo

³⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de Jean Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, s. a., II, pág. 23 (trad. esp., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 1981).

que es común, mientras que el Estado, a través de la ley universal, va hacia lo que es común. Partiendo de esa unidad natural, esa unidad de sangre, Hegel lo expresa relacionando la familia con los dioses de la Tierra (¡la mística del suelo y la sangre en la familia!). El Estado procede de la Razón, consciente de sí misma, que se eleva a lo universal. Por el contrario, la familia es algo natural, es el subsuelo de la vida, del que se separa la ley humana. Pero es también la naturaleza inmediata *del Espíritu*, por lo que no es pura naturaleza; posee un principio ético. Se hace moral con relación a los *penates*, los espíritus protectores del hogar.

¿Qué puede significar, entonces, el espíritu ético de la familia? La moralidad de la familia es distinta a la del Estado. Está en el Estado y posee muchas virtudes del Estado; educa hijos, prepara ciudadanos para el Estado y, en ese sentido, favorece su propia desaparición. Pero existe una ética propia de la familia que, a partir de su moralidad terrenal, remite al mundo subterráneo y que consiste en *enterrar a los muertos*.

Aquí se inscribe la relación con la muerte o, más precisamente, con *el muerto*.

Hegel, para empezar, define de forma negativa el principio ético propio de la familia. «En primer lugar, dado que el elemento ético es lo propiamente universal, la relación ética de los miembros de la familia no es la relación de sensibilidad ni la relación de amor»³⁷. No es el amor, no es la educación, no es un servicio contingente prestado por un miembro de la familia a otro, lo que puede proporcionar el principio ético propio de la familia. Es precisa la relación con una singularidad y, para que sea ético, es necesario que el contenido de dicha relación sea una universalidad. «La acción ética no puede referirse, pues, más que al ser singular *total*, o el ser singular que es él mismo y es universal»³⁸.

Hegel ofrece la solución: «La acción que engloba, pues,

³⁷ *Ibid.*, pág. 18.

³⁸ *Ibid.*, pág. 19.

la entera existencia del padre a través de la sangre, no afecta al ciudadano, porque éste no pertenece a la familia, ni a aquél que será ciudadano y *dejará*, por tanto, de tener valor como *tal individuo singular*; dicha acción tiene como objeto y contenido *ese* ser singular que pertenece a la familia, pero tomado como una esencia universal, sustraída a su efectividad sensible, es decir, singular; esa acción no afecta ya al *vivo*, sino al *muerto*, a quien, fuera de la larga sucesión de su «estar allí» disperso, se recoge en una sola figuración acabada y, fuera de la inquietud de la vida contingente, se ha elevado a la paz de la sencilla Universalidad»³⁹.

Alguien que posee una esencia universal sin ser ciudadano es el muerto. Hay una virtud propia de la familia en su relación con la sombra. El deber respecto a los muertos es el de enterrarlos, y es eso lo que constituye la virtud propia de la familia. El acto de enterrar es una relación con el muerto, y no con el cadáver.

³⁹ Loc. cit.

Lectura de la *Fenomenología* (continuación)

Viernes 19 de marzo de 1976

En Hegel, la relación con la muerte y con el muerto, fuera de toda referencia al ser y la nada, es un momento necesario de la *Fenomenología del Espíritu*, es decir, del movimiento, o del devenir, o de la historia en la que la conciencia alcanza plena posesión de sí misma, en la que su libertad es una noción absoluta. Historia, no en el sentido empírico de historia de la formación del pensamiento, sino historia que llega como tal, mediante las articulaciones necesarias, a su devenir, donde se convierte en pensamiento de lo Absoluto o lo concreto (aquello que no está separado de nada). En una de estas fases, en la que se puede hablar de espíritu inmediato, dicha conciencia se produce como una naturaleza ética, una naturaleza que posee el contenido o el *ethos* de la ley. En esa fase la conciencia no es la experiencia de este Espíritu, sino el Espíritu inmediato en el que el Espíritu es substancia o naturaleza. En dicha substancia, como elemento inmediato de la naturaleza, se produce una escisión entre la universalidad de las leyes y la singularidad de la substancia, entre la ciudad y la familia.

En dicha fase, si la ley humana es pública, ¿en qué consiste la ley divina, o ley de la familia, como tal *ley*? Si la familia es substancia *ética*, si no es pura naturaleza, ¿en qué consiste su ética? (N.B. Para Hegel, la ética es siempre

universal. La persona se concibe siempre en virtud de la universalidad de la ley; en este punto, Hegel es kantiano. La persona, en calidad de individuo, no es Espíritu y no posee ética. Aquí, en la presente indagación, la persona es una individualidad diferenciada, y todo universal debe desaparecer. Pero, en el idealismo alemán, la persona es el universal.) La familia es la comunidad natural y, no obstante, existe la universalidad en la propia familia. ¿Dónde está el elemento ético particular de la familia? Es preciso inventar una noción excepcional para que se pueda hablar de ética de la familia.

Es necesaria una singularidad que sea universal. De ahí la respuesta de Hegel que vimos en la ocasión pasada: «Esta acción ya no afecta al vivo, sino al muerto.» La muerte se entiende como recogimiento, agrupamiento. Hay una universalidad de la persona que ha realizado su destino: es una esencia. Todo está cumplido, todo está consumado cuando estamos muertos.

La relación con el muerto y con la universalidad de la muerte posee su rasgo decisivo en la inhumación. Hay en la muerte algo que corresponde al concepto necesario para la ética. La familia no puede admitir que, con la muerte, quien ha sido una conciencia se vea sometido a la materia, que la materia se convierta en dueña de un ser que estaba formado, que era conciencia de sí mismo. No queremos que ese ser consciente quede a merced de la materia porque el ser último del hombre, el último hecho del hombre, no pertenece a la naturaleza. La familia lleva a cabo un acto de piedad respecto a aquel que ha estado en activo: tiene que desaparecer la apariencia de dominación de la naturaleza sobre quien ha estado consciente. «La relación de la sangre completa, pues, el movimiento natural abstracto, añadiéndole el movimiento de la conciencia, interrumpiendo el trabajo de la naturaleza y arrebatando el familiar consanguíneo a la destrucción; o, mejor aún, dado que tal destrucción, el paso al ser puro, es necesaria, ella asume por sí misma la operación destructiva. Así ocurre que el ser *muerto*, el *ser* universal, se convierte en algo que vuelve sobre sí mismo, un *ser para sí*, o

que la pura singularidad, sin fuerza y *singular*, se eleva a categoría de *individualidad universal*. El muerto, tras haber liberado su ser de su operación, o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, es solamente un *existir pasivo para los demás*, abandonado a merced de cualquier vulgar individualidad racional y a las fuerzas de la materia abstracta, que son ya, en el primer caso por la vida que poseen, y en el segundo por su carácter negativo, más poderosas que él. La familia aleja del muerto esta acción deshonorosa de los deseos inconscientes y la esencia abstracta, sustituye con su acción las de ellos, y une al familiar con el vientre de la tierra, la individualidad elemental imperecedera; lo vincula, de ese modo, a una comunidad que, por el contrario, domina y mantiene bajo su control las fuerzas de la materia singular y las bajas vitalidades que desearían desencadenarse contra la muerte y destruirla»⁴⁰.

Hay una destrucción de la muerte por parte de los familiares y una especie de regreso como si existiera una materialización, como si, bajo el estar sobre la tierra, existiera un subsuelo al que se vuelve y del que se procede (véase, en tal sentido, el término bíblico para morir: «reposar con los antepasados»). En la muerte está presente la idea del regreso hacia un elemento materno, hacia un nivel situado *bajo* la esfera fenomenológica.

Los vivos eliminan el deshonor de la descomposición anónima mediante la honra de las exequias. Así transforman al muerto en recuerdo vivo. En el acto de la inhumación, hay una relación excepcional de los vivos con los muertos. El ritual de inhumación es una relación expresa del vivo con la muerte a través de su relación con el muerto. Aquí, la muerte se piensa, no sólo se define. Es un momento necesario en el avance conceptual del propio pensamiento y, en ese sentido, es algo pensado.

Debemos preguntarnos si no hay, en estas descripciones, un elemento suplementario, con el hecho de que la región de la muerte se identifique con la tierra, del mismo modo que existe algo infundado en la definición; la

⁴⁰ *Phénoménologie de l'Esprit*, pág. 21 (y véase n. 36).

relación de la muerte y la sangre. Hegel se aproxima más aquí al enigma de la muerte, reducida en la *Lógica* a la nada que ya ha sido imaginada con el ser, pero habla de ella a partir del comportamiento del superviviente; aunque no pueda existir un enfoque menos cosificador que el de él, en el que la muerte no es ni una cosa ni una persona, sino una *sombra*.

Podemos volvernos ahora hacia el capítulo sobre la Religión, Religión que, en el desarrollo de la *Fenomenología*, representa la penúltima figura del avance del Espíritu y que se divide en religión natural, religión estética y religión revelada.

En la religión, la muerte posee un significado central. En la religión estética, la tragedia no es simplemente un género literario, sino cierta manera de que la conciencia se comprenda o reflexione sobre sí misma. Hegel ve aquí, en la muerte, un destino subterráneo que hace surgir seres entregados a un saber que es un conocimiento falaz, una pura apariencia que no es más que apariencia. Y es el regreso del destino lo que constituye la tragedia en la que la muerte cumple el papel subterráneo.

La forma en la que la muerte indica, en Hegel, el fondo oscuro y oculto, introduce el mundo de la apariencia en el pensamiento (la Caverna es aquí un instante del pensamiento). Una vez más, la inhumación sigue siendo el acto simbólico por el cual las personas vinculadas por lazos de sangre, en toda libertad, protegen al muerto devolviéndole lo que, aún la víspera, estaba en él y era él mismo, la ipseidad. En un tipo de idea semejante, la muerte no es sólo la nada, sino un regreso al fondo. ¿Es legítimo interpretar así la muerte? Sin duda puede *sentirse* de esa manera, tal como atestigua la expresión bíblica citada más arriba. Del mismo modo, Fink cita la frase de un japonés condenado a muerte: «Voy sin dolor y sin temblar a la horca, porque veo el rostro sonriente de mi madre»⁴¹.

⁴¹ Fink, *Metaphysik und Tod*, pág. 179.

Pero en este reagrupamiento de la idea de fondo, de fondo último, de fondo del ser y la muerte, hay un cierto modelo fenoménico que parece persistir en Hegel. Igualmente en el segundo aspecto de este regreso: acogerse a la protección de personas de la misma sangre. También aquí se avanza otro paso cuando el regreso al elemento se interpreta como regreso al fondo del ser.

El escándalo de la muerte de Hegel a Fink

Viernes 9 de abril de 1976

La nada de la muerte en Hegel y en Aristóteles; nada que es ya inicio, como lo son todos los finales (definición y determinación), como si el ser desarrollara su ser de forma circular. La corrupción es correlativa de una generación como la generación lo es de una corrupción. En el ser de los entes no se comprende la muerte.

En Hegel, la nada es ya ser, por una parte (esta proposición posee un sentido especulativo, no tiene más que sentido especulativo); por otra, en el Espíritu inmediato, la muerte es el regreso a lo elemental de la sangre o la tierra, a las que se ha unido el muerto. El difunto regresa al ser simple de los elementos, pero se ve arrancado, al mismo tiempo, por el gesto consciente que el superviviente lleva a cabo en honor de quien ha sido consciente y ya no lo es, el gesto de la inhumación que lo arrebató al «estar allí» natural. Las exequias transforman al muerto en recuerdo vivo; los vivos tienen así una relación con el muerto y están determinados, a su vez, por ese recuerdo.

En el mismo sentido, Hegel, en el capítulo sobre la Religión, identifica el reino de la muerte con el reino del destino. La relación con la muerte se percibe en la tragedia, que no es simplemente un género literario, sino el lugar en el que toma cuerpo este sentido. Lo real está abocado a la destrucción por el mismo conocimiento que po-

see de la realidad: el saber es ambiguo y arrastra al héroe a su pérdida.

¿Es legítimo interpretar la muerte como el regreso al subsuelo? ¿Está el subsuelo a la altura de la muerte? ¿Cómo puede concebirse este subsuelo, este *Urgrund* de las cosas? ¿No extrae Hegel de un símbolo un sentido que no escapa al modelo del mundo? Todo parece calcado de la relación entre el vivo y el muerto. Está la tierra, donde los familiares llevan a cabo la inhumación; la tierra es algo particular en la realidad (Hegel la llama la individualidad elemental). Pero, al mismo tiempo, la tierra no es una cosa concreta sino un elemento, en el que hay algo más que las cosas. Estas tienen una constitución sólida, líquida, etc.; ocultan su carácter elemental, a diferencia de ese orden que, por su parte, no puede denominarse cosa. La tierra no es el lugar de trabajo, ni el campo, ni la montaña; remite a un *dónde* fundamental, a un fondo estable por el cual se define precisamente la tierra. De ahí la tentación de tomar el fondo de las cosas por el fondo del ser. La inhumación se interpreta como el regreso al fondo y el fondo de la tierra como el fondo del ser. Por otro lado, la familia está considerada, en sí misma, como aquello que une antes de la separación. La relación de la familia con sus miembros es la misma que la relación de la tierra con aquello de lo que está hecha: los familiares son distintos entre sí pero, al mismo tiempo, no son distintos porque son de la misma sangre. Hay así un paso del orden fenoménico al orden no fenoménico de la tierra, un paso del fondo de las cosas al fondo del ser.

De este modo, la muerte se concibe en el mundo como un momento de la aprehensión de uno por sí mismo. Hegel contempla siempre la muerte en una interpretación del comportamiento del superviviente. Momento de la aparición del mundo, la muerte es inteligible.

En Fink⁴², la dificultad de expresar la muerte se pre-

⁴² Véase Fink, *Metaphysik und Tod*, págs. 179-208.

senta como su propia *inteligibilidad*. Es preciso acoger la muerte en silencio, aunque la filosofía pueda decir la razón de este silencio. Conocemos la muerte, pero no podemos concebirla; la conocemos sin poder reflexionar sobre ella. En tal sentido es la verdadera ruptura y en tal sentido debe ser acogida en silencio.

En Fink, como en Heidegger, la inteligibilidad coincide con lo expresable, con la fábula, con lo que puede contarse. El lenguaje está diseñado por la comprensión del ser que es la existencia humana. El lenguaje pertenece al ser y es inteligibilidad en la medida en que es «estar en el mundo». La filosofía es la propia comprensión de la presencia en el mundo, que es una acción sobre el mundo y una forma de comprender.

Fink clasifica las diferentes maneras de estar en el mundo. Así hay:

—Trabajo, economía;

—Guerra, lucha, voluntad de poder, afirmación de sí como substantialidad;

—Eros, que se presenta como relación con el mundo, de modo que se comprende a los demás a partir del mundo;

—Juego.

Estas actividades son la comprensión del ser, y ésta es un modo de ser. Está en la lengua, y la lengua puede relatar la comprensión con arreglo a sus modalidades (trabajo, guerra, amor, juego), que son comportamientos en y hacia el ser.

¿Puede expresarse la muerte sin que su nada se convierta en estructura intramundana? ¿No implica una ruptura de la comprensión del ser? ¿No es algo más que un caso concreto del anonadamiento intramundano? Cada muerte es un escándalo, una primera muerte; no existe el género de la muerte, afirma Fink, no existe un enfoque de la idea en general.

La comprensión del ser se subsume en la estructura del ser, que entiende como si fuera un ente. El *Dasein* es un ente, un sustantivo. El hombre, como comprensión del ser, entra en las categorías de dicha comprensión. El

hombre se encuentra, de nuevo, como un ente, un animal razonable.

De ahí la tendencia a tratar la muerte como hecho que concierne a un ente (Aristóteles, Hegel), mientras que la especificidad apenas concebible de la muerte afecta a la misma comprensión del ser. La muerte es el final de lo que hace concebible lo concebible, y por eso es impensable. Ya no se puede decir, ni siquiera, que la muerte es la nada, porque la nada y el ser conciernen a la comprensión.

La filosofía, la comprensión del ser, protesta contra la cosificación, resalta aquello que el hombre no es y que constituye su dignidad. Pero, en realidad, en los diversos modos de la comprensión del ser está ya el ser que habita en el ente. Venimos al mundo en el mundo, y en él nos vamos del mundo. En el mundo, estamos ya subsumidos en lo mundano. No hay liberación.

La tendencia a retirarse a la subjetividad por una antropología negativa, la búsqueda de un concepto trascendental del hombre, la búsqueda de un pensamiento anterior al ser, no es un simple error o un sencillo devaneo, sino algo tan inevitable como este descubrimiento del ser antes de lo pensado.

El problema de la muerte es incomprensible cuando no concierne al hombre como ente sometido al anonadamiento, sino a la propia comprensión del ser. Este final no halla modelo en la inteligibilidad.

Otra concepción de la muerte: a partir de Bloch

Viernes 23 de abril de 1976

La muerte como negación de lo humano. Lo humano, en Aristóteles, Hegel, Heidegger, se concebía en función del mundo, término al que remite la noción de ser y la noción de ontología. Hemos llegado a una inadecuación entre la nada y la muerte, desarrollada a partir de la ontología. En esta última, el mundo aparecía como el lugar del sentido y la nada se concebía en su parentesco con el ser.

Para Fink, la muerte es el final de la comprensión del ser, el final de la nada que está en alternancia con el ser, y no debemos apresurarnos a confundirla con la negación de la negación que da el ser. Es preciso preguntarse si no nos encontramos, aquí, en una dimensión del sentido donde se piensa en un más allá del ser y la nada, incluso si aquí adquiere sentido otra dimensión del pensamiento, una dimensión que no es el silencio sugerido por Fink.

En el análisis heideggeriano de la muerte, nos llama la atención la reducción de la muerte al «existir para la muerte», a la estructura del *Dasein*, es decir, una vez más, a la subjetividad en su origen, verdadera relación con el ser a partir de la cual se comprende al otro hombre. De manera que, exagerando un poco, podríamos afirmar que, para Heidegger (que, sin duda, no diría algo así), el temor

a ser asesino no llega a sobrepasar el miedo a morir. El «ser hasta la muerte» es «ser hasta *mi* muerte». Existe una adecuación total entre la muerte y la nada y una reducción de la afectividad a la emoción de la angustia, a partir de la cual se entiende el tiempo originario. Este tiempo originario es un modo de ser del ser finito. La temporalidad se define mediante la relación con la nada. Por consiguiente, el deseo más profundo es deseo de ser y la muerte es siempre prematura. La muerte no está a la altura de mi deseo de ser; mi ser no puede ocultar mi deseo de ser: la cobertura es demasiado escasa. En el formalismo del *conatus* puro, la existencia es el premio supremo. No hay más que un valor y es el de ser; valor puramente formal y en el que se enraíza el rechazo heideggeriano de los valores.

Nos proponemos aquí abandonar este estudio de la muerte como instante de la ontología, la muerte como nada y la temporalidad aferrada a la angustia de la nada, para pasar a un pensamiento en el que el sentido, desde luego, sigue vinculado al mundo, pero donde el sentido del mundo está profundamente ligado a los demás hombres. Es lo que sucede en una filosofía en la que la preocupación social anima el saber y la cultura en su conjunto y donde la terminología ontológica está asociada a la otra. Así ocurre, por ejemplo, en un pensamiento religioso o en un pensamiento social.

La muerte, aunque sigue siendo final y anonadamiento del individuo, aunque se interpreta como necesidad natural ineluctable, no es el origen de todo sentido y sinsentido. Su misma emoción no se resume en una angustia del ser por la eventualidad de su «no ser», ni el tiempo se remite al «ser para la muerte». Que el tiempo, en su «por venir», no remita a la finitud orientada hacia el «existir para la muerte» sino que tenga otro significado, que exista otra eventualidad en el análisis de la muerte, son las cuestiones de las que queríamos hablar aquí, a través de la filosofía de Ernst Bloch.

En toda la historia de la filosofía, el tiempo es el signo del «no ser», del «no valor», a los cuales se opone la eter-

nidad. En Heidegger no existe la eternidad, pero el carácter trágico de la existencia limitada permanece, y el tiempo no posee más significación que «existir para la muerte». En el tiempo hay una decepción esencial. En la filosofía social hay, al menos, una temporalidad que extrae su sentido del más allá de esta nada, aunque sólo sea gracias a la idea de progreso. Así ocurre con Bloch, en el que tales posibilidades aparecen en los análisis de la muerte y el tiempo.

En Bloch, tanto los textos de madurez como los de juventud justifican el humanismo. «En la medida en que es real y no formal, el humanismo se restablece —escribe—. Lo humano obtiene su puesto en una democracia realmente posible, del mismo modo que la democracia representa el primer lugar humanamente habitable.» Aquí lo humano es absolutamente dominante. «El marxismo bien practicado, liberado de sus peligrosos vecinos, es *humanity in action*.» Constituye la marcha inevitable de lo humano hacia su *Heimat*, donde el ser se reagrupa en su propio ser humano. Esta marcha es ineluctable en la medida en que es el avance del ser, se inscribe en la esencia del ser que, aquí, está concebido en su finalidad humana⁴³.

La incitación a este movimiento revolucionario es el sentido de la miseria humana. ¿Qué es lo que lleva hacia el socialismo a aquellos que no lo necesitaban? Quizá el alma, quizá la conciencia que golpea en el silencio de quienes están hartos. Así, para Bloch, el espectáculo de la miseria y la frustración del prójimo, y el discurso rigurosamente ético que ello engendra, se unen al discurso ontológico. La realización del hombre es la culminación del ser en su verdad.

Nunca un cuerpo de ideas ha presentado una superficie como ésta, en la que lo ético y lo ontológico, en oposición cuando el mundo está inacabado, se encuentran en sobreimpresión sin que sepamos qué escritura sostiene la

⁴³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe*, vol. V, Francfort sobre el Main, Suhrkamp, 1959, pág. 1608.

otra. ¿Cómo se concibe tal solidaridad entre lo que son el ser y el mundo, por una parte, y, por otra, la humanidad, inseparable, en su constitución última, de la solidaridad humana?

Bloch, como Michel Henry⁴⁴, entiende el marxismo como *filosofía* en la prolongación de la *Fenomenología del Espíritu*, donde el trabajo adquiere su dignidad de categoría. Igualmente, para Bloch, no hay una prioridad de la acción que venga a sustituir a la búsqueda de la verdad. Sin la intervención de un voluntarismo cualquiera, la verdad del ser está condicionada por el trabajo, la acción forma parte de la manifestación del ser. Ello es posible sólo si se ha elaborado una noción nueva de la inteligibilidad del ser, y es esa noción la que, antes que la política o la economía, constituiría la aportación específicamente *marxista* a la filosofía.

La inteligibilidad del ser coincidiría con la terminación de su ser inacabado. El ser es una potencia que tiene que pasar a la acción, y la acción es la humanidad. Pero lo que determina lo posible no es una operación del espíritu. La acción es el trabajo. No hay nada accesible, nada se muestra sin determinarse a través de la intervención del trabajo corporal de la humanidad.

El mundo no está acabado porque el trabajo no está acabado. Y, mientras el mundo no esté acabado, mientras exista materia no humana, el hombre está en la oscuridad que constituye su parte de facticidad. Por consiguiente, el trabajo es siempre alienador: el hombre se opone siempre al mundo antes de esa terminación en la que el ser se convertirá en el «en sí», se convertirá en la *Heimat*.

El trabajo del hombre, no obstante, es una condición trascendental de la verdad. Producir es, al mismo tiempo, *hacer y presentar el ser en su verdad*. Ese producir es *praxis*. No hay nada puramente teórico que no sea ya trabajo. Ya la aparición de la sensación supone un trabajo. De modo que es en su calidad de trabajador como el hombre es subjetividad. Es decir, el hombre no es una región del ser,

⁴⁴ Véase M. Henry, *Marx*, París, Gallimard, 1976, 2 vols.

sino un instante de su realización como ser. La verdad del ser es, pues, la materialización de la potencia o historia.

El tiempo no es, entonces, ni la proyección del ser hacia su final, como en Heidegger, ni la imagen móvil de la eternidad inmóvil, como en Platón. Es un tiempo de realización, una determinación completa que es la materialización de toda potencia, de toda la oscuridad de lo factual donde se mantiene la subjetividad del hombre alienado en su materialización técnica. Es la actualización de lo inacabado. El hecho de que haya Amo y Esclavo representa esa falta de terminación.

Así, el mal social es un defecto en el ser y el progreso es el progreso del propio ser, su terminación. Lo que no es todavía no es, no está en ningún sitio. El porvenir es lo que no ha llegado, no es virtualmente real, no existe previamente. El tiempo se toma en serio. El impulso hacia el futuro es una relación con la *utopía*, no el avance hacia un final de la historia predeterminado en el oscuro presente.

El tiempo es pura esperanza. Es incluso el lugar de origen de la esperanza. Esperanza de un mundo acabado en el que el hombre y su trabajo no sean mercancías. Esperanza y utopía sin las cuales la actividad que culmina el ser —es decir, la humanidad— no podría empezar ni continuar en su larga paciencia de ciencia y esfuerzo.

Para Bloch, dicha esperanza se inscribe en la cultura o, más exactamente, en todo un aspecto de la cultura que escapa a la condenación del mundo inacabado y alienado. Esta filosofía, que se presenta como una interpretación del materialismo dialéctico, presta extrema atención a todas las formas de la obra humana, procede a una hermenéutica refinada de la cultura universal que vibra por simpatía. En la cultura *se entrevé* el mundo acabado, pese a la lucha de clases o como fuente de valor en esa lucha.

Lectura de Bloch (continuación)

Viernes 30 de abril de 1976

La filosofía que se nos transmite se apoya en una serie de identificaciones:

—Identidad muerte humana / nada de los filósofos (la muerte es un momento del devenir);

—Identidad filosofía / ontología (el ser es el lugar privilegiado al que remite todo pensamiento sensato);

—Identidad ser / mundo;

—Identidad hombre / *Dasein* (comprensión del hombre a partir del mundo, morir entendido como «dejar de estar en el mundo»);

—Identidad original entre *la* muerte y *mi* muerte (de ella deriva la responsabilidad por la muerte del prójimo; pero hay que destacar que, en Platón, cometer una injusticia es más grave que sufrirla);

—Identidad entre la afectividad, donde se establece la relación con la muerte, y la angustia engendrada en su pureza por el ataque perpetrado contra mi deseo de ser;

—Identificación del tiempo originario y el «ser para la muerte», del tiempo y la finitud;

—Identificación de la finitud y la perfección humanas.

En el pensamiento religioso y social, muchas de estas igualdades sufren un vuelco, aunque se mantengan la identidad entre la filosofía y la ontología y la preeminencia del mundo en cualquier inteligibilidad. (Es preciso ver; todo entendimiento es demostración, el lenguaje es

apofántico, muestra; el lenguaje se incrusta en lo que expresa.)

En el marxismo, tal como lo interpreta Bloch, el ser y el mundo sólo tienen sentido subordinados a la liberación, la emancipación o la salvación del hombre. ¡Esta ontología posee una estructura ética! La ambigüedad ético-ontológica se presenta de tal manera que la preocupación por lo humano ya no es una simple ciencia humana, sino que domina toda inteligibilidad y todo sentido.

La muerte, en su concreción, no se reduce a la pura negación del ser. Si se puede salvar algo, la muerte pierde su dardo (no hay que ocultar el peligro de este lenguaje de «predicador», que puede ser una hipocresía). El tiempo, por su parte, se ve de manera diferente a la que extrae el sentido de la muerte entendida como final del ser. Bloch toma en serio el tiempo del trabajo y el tiempo del futuro, entendido como aquel que no ha llegado aún, como aquel que no ha llegado de ningún modo, ni siquiera en forma de proyecto. El mundo en la historia está inacabado, el ser no es todavía. El final es utopía. La *praxis* es posible, no por el final de la historia, sino por la esperanza utópica de dicho final. El presente y el yo humano en esta historia implican una zona de oscuridad que se ilumina mediante la utopía.

La esperanza es necesaria para la historia. Para Bloch se inscribe en la cultura, que es un momento del ser que escapa a la condenación de lo inacabado. En la esperanza hay una anticipación, estamos en el mundo como si el mundo estuviera acabado. Dicha esperanza no significa la necesidad de que algo se vaya a producir; es una utopía. No se trata tampoco de un Saber absoluto sino, por tomar una expresión que no se encuentra en Bloch, de una ocupación absoluta. *Heimat* significa «estar allí».

Esta utopía «cortocircuita» el tiempo, pero al mismo tiempo es un factor de lo humano y del trabajo. Este cortocircuito del tiempo es una condición de la conciencia revolucionaria. Lo utópico de la esperanza es la temporalización del tiempo, la paciencia del concepto. El tiempo, como esperanza de la utopía, ya no es el tiempo pensado

a partir de la muerte. Y, no obstante, existe una analogía entre el utopismo de Bloch y las filosofías contemporáneas que ven en el futuro el verdadero sentido del tiempo.

En Bergson, la duración es libertad para el futuro. El futuro está abierto, por lo que se puede revisar el carácter definitivo del pasado, al que constantemente se confiere un sentido nuevo (ruptura con el tiempo del *Timeo*). En *Les Deux Sources*, la duración está vinculada a la relación con el prójimo. Tiempo pleno de primavera, principio de vida que se convierte en tiempo de carácter social, generosidad hacia el prójimo.

En Heidegger hay otra filosofía del tiempo, concebido a partir del éxtasis del porvenir. La finitud de la existencia humana, condenada a ser, es lo que da su origen al tiempo como temporalización a partir del futuro. El «existir para la muerte» es lo más propio del hombre, es la angustia en la que ocurre la inminencia de la nada, que es la modalidad más auténtica de lo humano.

La nada de la utopía no es la nada de la muerte. En Bloch no es la muerte lo que abre el auténtico futuro, sino que, al contrario, es en el futuro auténtico donde debe comprenderse la muerte.

Futuro de utopía como esperanza de cumplir lo que no es todavía. La esperanza de un sujeto humano aún ajeno a sí mismo, aún *Dass-sein*: el puro hecho de ser, el puro hecho que es él, la facticidad del hombre en el mundo histórico. Esperanza de un sujeto histórico separado del mundo en su facticidad, invisible para sí mismo, alejado del lugar donde podrá ser *Dasein*. Subjetividad de este sujeto que no regresa a la tensión sobre sí mismo, a la preocupación de ser; subjetividad como dedicación a un mundo por venir.

Para Bloch, la angustia de la muerte procede del hecho de morir sin acabar su obra, su ser. En un mundo inacabado tenemos la impresión de no acabar nuestra obra. Bloch no quiere ignorar el oscuro núcleo de la subjetividad en su singularidad, a la que se opone la naturaleza. Reprocha a Bergson y a los filósofos del impulso vital el

hecho de que hayan ignorado esta singularidad de la subjetividad. La obra del hombre es histórica, pero no está a la altura de la utopía. El fracaso existe en cualquier vida, y la melancolía por ese fracaso es la forma de mantenerse en el ser inacabado. Una melancolía que no procede de la angustia. Es la angustia de la muerte la que, por el contrario, sería una modalidad de dicha melancolía de lo inacabado (que no es una herida en el amor propio). El miedo a morir es el miedo a dejar una obra inacabada y, por tanto, a no haber vivido.

Pero existe la posibilidad de instantes de verdadero vivir, la esperanza de algunos momentos en los que «se deja espacio a la conciencia de la gloria de la utopía en el hombre»⁴⁵. Ese instante en el que la luz de la utopía penetra en la oscuridad de la subjetividad recibe de Bloch el nombre de *asombro*. Por ejemplo, en *Traces*, ese asombro de que llueva; asombro que no hay que confundir con el asombro «de que exista el ente»⁴⁶.

⁴⁵ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, pág. 1388.

⁴⁶ E. Bloch, *Traces*, trad. de H. Hildenbrand y P. Quillet, París, Gallimard, 1968, págs. 235-238.

Lectura de Bloch (fin). Hacia una conclusión

Viernes 7 de mayo de 1976

El sujeto, en la oscuridad del puro hecho de ser, trabaja en favor de un mundo por venir y por un mundo mejor. Su obra, pues, es histórica. En el futuro inmediato, la utopía sólo triunfa parcialmente; de modo que es siempre un fracaso y la melancolía de dicho fracaso es la forma de que el hombre se vincule a su devenir histórico. Una melancolía, por tanto, que no se deriva de la angustia como ocurre en Heidegger. Al contrario, es la angustia de la muerte lo que sería una modalidad de la melancolía. El miedo a morir es el miedo a dejar una obra inacabada.

Bloch demuestra que la preocupación por el verdadero futuro no es solamente agitación, no es solamente diversión, y lo hace evocando esos momentos privilegiados en los que la oscuridad del sujeto (el *Dass-sein*) se ve atravesada por un rayo procedente del futuro utópico. Allí «se deja espacio a la conciencia de la gloria de la utopía en el hombre», afirma Bloch, que llama *asombro* a esa «penetración». La propia cultura debe interpretarse como esperanza (¿no hay «revolución cultural» en Bloch!).

El asombro no afecta a la materialidad de lo que asombra, sino a un momento determinado. Lo que puede provocarlo no se encuentra solamente en relaciones muy significativas, sino también en la forma en que el viento remueve una hoja, en la belleza de una melodía, el rostro de

una joven, una sonrisa de niño, una palabra. Entonces se inserta el asombro, que es pregunta y respuesta, esperanza de un hogar, de un *Dasein* en el que el *Da* se realice plenamente, y no del simple *Dass-sein*.

Para evocar este momento de asombro, Bloch se refiere a Knut Hamsun (el asombro del «llueve») y cita a Tolstoi (*Ana Karenina* y *Guerra y Paz*). En *Guerra y Paz*, hay ese momento en el que el príncipe Andrés, herido sobre el campo de batalla de Austerlitz, contempla el cielo *alto*, ni azul ni gris sino sólo alto. Y Tolstoi, que insiste en la *altura* de ese cielo, escribe: «Al mirar a Napoleón a los ojos, el príncipe Andrés pensaba en la vanidad de la grandeza, la vanidad de la vida cuyo sentido no podía comprender nadie y la vanidad, aún más grande, de la muerte, en cuyo significado no podía penetrar ningún ser vivo para explicarlo»⁴⁷. Aquí, la muerte pierde su sentido, es vana en relación con esa vinculación al ser que siente el príncipe Andrés.

El asombro es una pregunta que no se plantea como pregunta y en la que está también la respuesta. Es pregunta a través de la oscuridad del sujeto y respuesta a través de la plenitud de la esperanza. Bloch define ese asombro con el término *hogar*, que es la anticipación del mundo acabado en el que desaparece la oscuridad de la singularidad.

También lo define mediante el término «ocio», oponiendo ese ocio de pura disposición al que ofrece el mundo inacabado o capitalista, que es, bien el vacío del tiempo (los «tristes domingos»), bien la continuación de la explotación (reconstitución de la fuerza laboral). Se trata de un ocio en el que desaparece, en la pregunta, lo ajeno del ser, en el que el ser es enteramente mío. Mío hasta tal punto que lo que sucede en el mundo es asunto mío. Es aquí donde adquiere su sentido más enérgico la fórmula *tua res agitur*. La intensidad de ese «tuyo» es más fuerte que toda posesión, que toda propiedad.

Ésa es la forma de ser personal en un mundo acabado y

⁴⁷ Véase Tolstoi, *Guerra y Paz*, libro III, II.^a parte, cap. XXXVI.

completo, sin melancolía; y eso es lo que arrebató a la muerte su dardo. El yo es yo en la transparencia de un mundo al que el hombre ya no se opone. De ese modo, la muerte ya no puede tocar al hombre, porque la humanidad ya ha abandonado al individuo. Aquí reinaría un ser que es felicidad.

La constitución de un lugar donde habita lo humano y el acontecimiento del ser como tal es el verdadero acontecimiento, el verdadero *Ereignis* de autoapropiación, la aparición del posesivo del *tua res agitur*. En esta aparición del ser que ha cumplido su plazo se encuentran el final de la oposición entre el hombre y el ser y el final de la facticidad. La transformación del mundo que está formándose, mundo en el que el hombre introduce formas en la materia mediante la *praxis*: este proceso objetivo está tan íntima, o auténtica, o propiamente unido a dicha *praxis*, que la objetividad se exalta como posesivo, se hace posesivo, se convierte en el posesivo del *tua res agitur*. Quizá el lugar original del posesivo es éste, y no el de la propiedad de las cosas.

A partir del *tua res agitur* se reconoce la identidad del yo. Por consiguiente, el viejo principio epicúreo está justificado: cuando la muerte está, *tú* no estás; no existe aún el *tú*. En el mundo humanizado, la muerte no alcanza al hombre. Todo está materializado, todo está cumplido, todo está fuera. Así, la terminación resuelve el problema de la muerte, pero sin suprimirla.

De esta visión hay que retener tres cosas:

—La posibilidad, para el hombre, de extraer su identidad de algo distinto a la perseverancia en su ser, a la que nos ha acostumbrado Heidegger, de algo distinto a ese *conatus* en el que la muerte atenta contra la adhesión superlativa, la adhesión al ser; aquí, por el contrario, el hombre no se preocupa en primer lugar de su ser;

—La subordinación del ser y el mundo al orden ético, al orden humano, a la terminación (fin de la explotación); incluso aunque, para hablar de esa terminación, Bloch emplee el lenguaje del ser y la ontología;

—La forma en la que Bloch separa el tiempo de la idea

de nada para unirlo a la terminación utópica. El tiempo no es aquí pura destrucción; todo lo contrario.

Hay en todo ello una invitación a concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte. Ello no impide el carácter ineluctable de esta última, pero no le da el privilegio de ser el origen de todo sentido. En Heidegger, al menos en *Sein und Zeit*, todo lo que es olvido de la muerte es inauténtico o impropio, y el propio rechazo de la muerte en la distracción remite a ella. Aquí, por el contrario, el sentido de la muerte no empieza en ella misma. Esto nos invita a pensar en la muerte como un momento de su propio *significado*, un sentido que desborda la muerte. Es preciso advertir cuidadosamente que desbordar la muerte no significa, en ningún caso, superarla o reducirla, sino que dicho desbordamiento posee también su significado. Expresiones como «El amor es más fuerte que la muerte» (en realidad, el *Cantar de los cantares* dice exactamente: «El amor, fuerte como la muerte») tienen su sentido.

Hay que subrayar asimismo estas expresiones de Jankelevitch en su libro sobre *La Muerte*: «La muerte es más fuerte que el pensamiento; el pensamiento es más fuerte que la muerte»⁴⁸. «El Amor, la Libertad, Dios son más fuertes que la muerte. ¡Y recíprocamente!»⁴⁹. Jankelevitch, que escribe también: «La muerte y la conciencia poseen, una y otra, la última palabra, la cual (que, en definitiva, es la misma) no es, cada vez, más que la penúltima. La conciencia prevalece sobre la muerte del mismo modo que la muerte prevalece sobre la conciencia. El pensamiento tiene conciencia de la supresión total, pero sucumbe a la supresión, que imagina y que, sin embargo, la suprime. O a la recíproca: sucumbe a la supresión y, no obstante, la imagina. [...] Sabe que muere, el junco pensante; y añadimos enseguida: no por eso deja de morir. Y aquí estamos, de nuevo en nuestro punto de partida:

⁴⁸ Jankelevitch, *La Mort*, pág. 383.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 389.

muere, pero sabe que muere»⁵⁰. Después cita a Ionesco (*Le roi se meurt*): «Si estás loco de amor, si amas intensamente, si amas absolutamente, la muerte se aleja»⁵¹, antes de advertir: «Por eso Diotimo, en el *Banquete*, afirma que el amor es ἀθανασίας ἔρως, deseo de inmortalidad»⁵².

¿Estas negaciones recíprocas se detienen en su reciprocidad, o poseen un significado, que habría que precisar? La muerte, pese a ser la más fuerte, ¿no es necesaria para el tiempo cuyo curso parece detener? Un amor más fuerte que la muerte: fórmula privilegiada.

Llegamos al mismo rechazo de la subordinación del tiempo al «existir para la muerte», conservando la audacia de Bloch que interpreta la afectividad en la que se anuncia la muerte como algo distinto de la angustia por mi ser. En Heidegger, la muerte se anuncia en la conciencia del final de mi ser. La angustia se comprendería en relación con mi ser que es «tener que ser». Bloch, por su parte, tiende a hallar, en la angustia del morir, una amenaza distinta a la que concierne al ser. Como si, en el ser, se produjera lo que es más alto o mejor que el ser. El acontecimiento de ser es para Heidegger el acontecimiento último. Aquí, el acontecimiento de ser está subordinado a una terminación en la que el hombre encuentra su hogar. El ser, en cierto sentido, contiene algo más, o mejor, o distinto, que el ser; para Bloch, es la terminación del mundo, su carácter de hogar, que se alcanza en el mundo acabado. La angustia sería, en su primera intención, la melancolía de la obra inacabada. Que tal emoción pueda dominar lo ineluctable de la muerte, que ésta no se vea marcada solamente por la amenaza que pesa sobre mi ser y que no agote su sentido siendo signo de la nada; todo esto es lo que más cuenta en Bloch, y lo que debemos retener aquí.

⁵⁰ *Ibid.*, págs. 383-384.

⁵¹ E. Ionesco, *Le roi se meurt*, París, Gallimard, 1963, pág. 112; citado en pág. 390.

⁵² Jankelevitch, *op. cit.*, pág. 391; la expresión de Platón figura en el *Banquete*, 207a.

Volvemos así al amor «fuerte como la muerte». No se trata de una fuerza que pueda rechazar a la muerte inscrita en mi ser. Pero no es mi no ser el que es angustioso, sino el del amado o el del otro, más amado que mi ser. Lo que denominamos, con un término algo adulterado, amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte.

Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás.

Concebir la muerte a partir del tiempo

Viernes 14 de mayo de 1976

Concebir la muerte a partir del tiempo —y no, como en Heidegger, el tiempo a partir de la muerte— es una de las cosas a las que invita un repaso al utopismo de Bloch. También partir de la puesta en tela de juicio, en dicho utopismo, del sentido dado a la emoción con la que se acoge la muerte (melancolía de una obra fracasada). Destacar la pregunta que plantea la muerte en la proximidad de los otros, pregunta que, paradójicamente, es mi responsabilidad por su muerte. La muerte trabaja con el rostro del Próximo, que es la expresión del mandamiento «No matarás». Intentar partir del asesinato como sugestión del sentido completo de la muerte.

Nos encontramos así con los rasgos ya sugeridos en la fenomenología de la muerte. El final que se inscribe en la muerte y la pregunta más allá de toda modalidad dóxica, pregunta original, sin posición de pregunta, sin tesis, pregunta pura que se plantea, pregunta como puro planteamiento de pregunta. De ahí la cuestión que proponemos aquí. ¿Podemos buscar el sentido de la muerte a partir del tiempo? ¿No se muestra en la diacronía del tiempo entendido como relación con el otro? ¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final?

Surge un problema previo. ¿Existe un entendimiento

del tiempo cuando lo temporal, lo que se transforma, choca con la razón? ¿Cómo dar sentido al tiempo cuando, para la filosofía, la identidad es la identidad del Mismo, cuando la inteligibilidad se encuentra cómoda en el Mismo, se encuentra bien en el ser en su estabilidad de Mismo, se complace en asimilar al Otro en el Mismo, cuando toda alteración es insensata, cuando el entendimiento asimila al Otro en el Mismo?

Pensando en qué es la racionalidad del devenir en Hegel, se puede afirmar que el Mismo conserva su privilegio de racional pese a la fuerza de la negatividad atribuida al sujeto y a su función. Es posible concebir la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, en la que persiste una racionalidad del Mismo. Entonces pasa por puramente subjetivo, por romántico, todo aquello que no coincide consigo mismo, todo lo que aún se encuentra en proceso de transformación. La inquietud, la búsqueda, el deseo y la pregunta en su apelación como tal, la pregunta como ruego dirigido al otro, son cosas poco apreciadas entre los valores positivos, todo ello se interpreta como una disminución de los valores positivos y como pobres conocimientos. Lo que aquí deseáramos sugerir es que se puede pensar en tales privaciones, mal valoradas con arreglo a otros criterios.

Pero dichas privaciones y el propio devenir temporal se refieren, en nuestro acostumbrado intelectualismo, a la estabilidad y la realización de lo que está presente en sí mismo, de lo que ha cumplido su plazo. El plazo sería un presente vivo, la estabilidad capaz de presentarse y representarse, de agruparse en una presencia, de estar controlada. De ahí el fraccionamiento del tiempo en instantes, en átomos idénticos, en puntos, en puntas de alfiler, puros «dónde» y «cuándo», como nacimiento y extenuación en una oscuridad pura. Una referencia a lo consistente.

De ahí la confusión entre el tiempo y el ser que perdura en el tiempo.

Husserl, que remite la inteligibilidad última a la temporalidad, que refiere a ella toda la eternidad de las ideas

(eternidad como omni-temporalidad), Husserl, que halla la génesis de todo ser y todo sentido en el presente vivo, define esa temporalidad inmanente como un *flujo* o corriente de cualidades sensibles. Hay en ello una presuposición tácita de que el tiempo está compuesto de instantes. El tiempo es la forma de unas cualidades que fluyen y se alteran, flujo de esencias materiales identificables por su orden en el tiempo. Incluso si el tiempo es la forma de esas cualidades, ¿no reconstituye esa misma forma la identidad? La forma recuerda la identidad, el estatuto de la identidad del contenido. Forma de cualidades, de sensaciones que se interpretan como materialidades, datos, elementos del saber y la apariencia discernibles por su orden en el tiempo. Los instantes pasan como si fuesen cosas. Fluyen, pero quedan retenidos o «protenidos».

La categoría del Mismo que domina estas definiciones no es objeto de debate. El devenir es una constelación de puntos idénticos. El otro sigue siendo otro mismo, idéntico a sí mismo, discernible del exterior por su lugar en ese orden. La comprensión del tiempo residiría en la relación entre un término idéntico a sí mismo y la presencia. Toda alteración de lo idéntico recuperaría su identidad en esta copresencia regida por la retención y la *protención*. Tal posibilidad de sincronía de los términos es la verdadera prueba de su sentido, le garantiza a la diferencia de los términos la estabilidad del instante, en el que el tiempo y lo real siguen confundiéndose. Así queda asegurada la identidad del término que no remite más que a sí mismo.

La inquietud, el no reposo del tiempo, quedan apaciguados en este análisis. La posibilidad de la representación y la copresencia es la posibilidad de la presencia, que es la posibilidad del término en un orden (principio o fin), de modo que es la posibilidad de la propia noción de original o de último, del término que sólo remite a sí mismo. Racionalidad del reposo, de lo positivo, es decir, del ser.

La metáfora última del tiempo sería el flujo, el discorrir de un líquido; metáfora extraída del mundo de los

objetos, cuando debe captar el origen de toda objetividad. ¿No se presupone, pues, el tiempo, como soporte de todo momento?

Podemos asumir que el flujo de la corriente, el discorrir de las cosas y el propio movimiento son metáforas tomadas del flujo de la conciencia y que, en realidad, sólo se puede hablar de flujo en el caso del tiempo que no se confunde con el contenido que dura. Es quizá la idea bergsoniana de la duración que precede al contenido que dura. ¿Pero se puede prestar esta noción a Husserl, para quien el tiempo se concibe siempre a partir del contenido? A la pregunta «¿El flujo del tiempo no supone otro tiempo?», Husserl responde de forma negativa. El flujo sería originalmente el rasgo de la definición de la conciencia.

La deducción heideggeriana del éxtasis del tiempo a partir del «ser hasta la muerte», que se adelanta sin que ese adelantarse proceda de ninguna idea fluvial, es más satisfactoria, especulativamente, que cualquier imagen de río.

Pero ¿estamos obligados a partir, para comprender el tiempo irreductible a la identidad del Mismo, de la imagen del flujo? El no reposo del tiempo, la razón por la que el tiempo contrasta con la identidad del Mismo, ¿puede significar algo distinto a la movilidad continua que sugiere la metáfora privilegiada del flujo? Para responder a esta pregunta, es preciso plantearse si Mismo y Otro deben su sentido sólo a la distinción de cualidad o materialidad, es decir, a lo concreto en el tiempo y a lo discernible. Dicho de otro modo, ¿acaso el no reposo o la inquietud del tiempo no significan, antes de cualquier terminología o recurso a términos que no recuerdan ninguna imagen de río ni de flujo, una inquietud del Mismo por el Otro que no toma nada prestado de lo discernible ni de lo cualitativo? Una inquietud que se identificaría como indiscernible o que no se caracterizaría por ninguna cualidad. Identificarse así, sin identificarse, es identificarse como *yo*, identificarse interiormente sin hacerse tema, sin aparecer. Identificarse sin parecer y antes de adoptar un nombre.

Ello se entrevé en fenómenos como la búsqueda y el devenir en ella, que pueden significar en mí una relación con aquello que no se considera ausente por defecto sino que, incalificable, no podría coincidir con nada, formar un presente con nada ni alojarse en una representación, en un presente. Ningún presente poseería unas capacidades a la altura de ese elemento incalificable distinto a cualquier término, a cualquier contenido. Por ser infinito, este elemento incalificable sería inasumible.

El tiempo y todos los fenómenos temporales (búsqueda, pregunta, deseo, etc.) se analizan siempre por defecto. ¿No es posible, en tales fenómenos, concebir su vacío, su falta de terminación como un no más allá del contenido, un modo de relación con lo no contenible, con el infinito que no se puede denominar término?

La relación con el infinito es una cuestión insostenible, irrepresentable, sin concreción que permita designarla, fuera del englobamiento de la comprensión donde lo sucesivo se sincroniza. No obstante, el infinito no excluye la búsqueda, es decir, su ausencia no es pura ausencia. La búsqueda no sería la no relación con lo diferente, sino la relación con lo singular, relación de diferencia en la no indiferencia, excluyente de toda medida común, aunque sea la definitiva, la comunidad, la co-presencia. Sin embargo, seguiría habiendo una relación, la propia diacronía. El tiempo debería concebirse como la verdadera relación con el infinito. La búsqueda o la pregunta no sería la falta de una posesión cualquiera, sino, en primer lugar, la relación con el más allá de la posesión, con lo incomprensible, donde se desgarraría el pensamiento.

Siempre. Siempre se desgarraría. Siempre explicando el cómo de ese desgarro. El siempre del tiempo se engendraría en esa desproporción entre el deseo y lo que se desea, y ese mismo deseo sería la ruptura de la conciencia intencional en su igualdad noética y noemática.

Búsqueda como interrogatorio, interrogatorio anterior a cualquier pregunta sobre lo concreto. *Infinito en lo finito*. Fisión o puesta en tela de juicio del que interroga. Eso sería la temporalidad.

¿Pero qué puede significar ese *en*? El otro me pone en tela de juicio y apela a mi responsabilidad, lo cual me confiere una identidad. Es un juicio en el que el sujeto consciente se libera de sí mismo, en el que se escinde por exceso, por trascendencia: ahí se encuentra la inquietud del tiempo como alerta. Esta perturbación por parte del otro pone en duda la identidad en la que se define la esencia del ser. Tal fisión del Mismo por el insostenible Otro en el corazón del yo mismo, en la cual la inquietud perturba el corazón en reposo y que no se reduce a un entendimiento cualquiera de los términos —esa inquietud, en el centro del reposo que no está aún reducida a puntos de identidad ardientes y brillantes por su identidad, que a través de dicho reposo sugiere una eternidad más vieja que cualquier inquietud—, es el despertar, la temporalidad.

Es necesario reflexionar de manera ética sobre este desgarramiento del Mismo por el Otro. La recurrencia de esta identificación del Mismo es experimentar toda pasión hasta el punto de padecer, es decir, sufrir lo asignado sin escapatoria, sin evadirse hacia la representación para burlar la urgencia. Estar en el acusativo antes de todo nominativo. La identidad interior significa precisamente la imposibilidad de mantenerse en reposo. Es, en primer lugar, ética.

El tiempo, más que la corriente de los contenidos de la conciencia, es la versión del Mismo hacia el Otro. Versión hacia el otro que, en su calidad de otro, conservaría celosamente, en esa versión inasimilable a la representación, la diacronía temporal. Del mismo modo que lo inmemorial en el lugar del origen, el infinito constituye la teología del tiempo. Esta versión hacia el Otro responde, de acuerdo con una intriga múltiple, por mi prójimo. Es la responsabilidad intransferible cuya urgencia me identifica de forma irremplazable y única.

El siempre del tiempo, la imposibilidad de identificación entre Yo y el Otro, la imposible síntesis del Yo y el Otro. Diacronía. Diástole. Imposibilidad de acomodarse en el mismo terreno, de com-ponerse en el mundo, im-

posibilidad como un deslizamiento de la tierra bajo mis pies.

El carácter «incesante» de esta diferencia. La diacronía. La paciencia de esta imposibilidad, paciencia como extensión del tiempo, paciencia o pasividad, paciencia que no remite a la anamnesis que agrupa el tiempo. Un lapso de tiempo irrecuperable que subraya la impotencia de la memoria sobre la diacronía del tiempo. Impotencia de la memoria sobre el lapso de tiempo en la imagen del flujo que subraya la diacronía del tiempo.

La diferencia no difiere como una distinción lógica, sino como una no indiferencia, como el deseo de lo no contenible, el deseo de lo infinito. En contra de toda lógica y toda ontología, una realidad de lo imposible donde el Infinito que me pone en tela de juicio es como un más en el menos.

Una no indiferencia o un deseo como «tendencia» distinta de las tendencias eróticas. Lo erótico como impaciencia en esta paciencia, como la impaciencia misma. La versión del Mismo, y no una intencionalidad que es correlación, que se absorbe en su correlato, que se sincroniza con lo aprehensible, lo concreto. La versión se vuelve hacia algo, pero de otra forma.

Para el Infinito, lo englobador sería insuficiente.

Para concluir: Interrogar de nuevo

Viernes 21 de mayo de 1976

Pensar en el tiempo independientemente de la muerte a la que lleva la síntesis pasiva del envejecimiento, definir el tiempo independientemente de la muerte o la nada de ese final que significa la muerte. Concebir la muerte en función del tiempo, sin ver en ella el proyecto del tiempo. Pensar en el sentido de la muerte: no hacerla inofensiva, ni justificarla, ni prometer la vida eterna, sino intentar mostrar el sentido que otorga a la aventura humana, es decir, a la *esancia* del ser o al más allá de la *esancia*. Concebir el tiempo sin dejar de reconocer en la muerte una diferencia respecto a la nada surgida de la simple negación del ser.

La muerte no pertenece al mundo. Es siempre un escándalo y, en ese sentido, trasciende siempre el mundo. La nada surgida de la negación permanece siempre unida al gesto intencional de la negación y conserva así la huella del ser que ese gesto rechaza, refuta, niega, mientras que la muerte plantea una pregunta que no se plantea, que no resulta ser una modalidad de la conciencia, que es pregunta sin datos. Todo acto de la conciencia como conocimiento es creencia y posición o *doxa*. La pregunta que plantea la nada de la muerte es un puro signo de interrogación. Signo de interrogación aislado, pero que indica además una exigencia (toda pregunta es una exigencia,

un ruego). La pregunta que plantea la nada de la muerte no es una modificación dóxica cualquiera; procede de un estrato de la psique más profundo que la conciencia, de un acontecimiento donde se interrumpe el acontecimiento; y es ahí donde hay que buscar el tiempo.

La posibilidad de plantearse una pregunta a sí mismo, el famoso diálogo del alma consigo misma, no sería nunca posible sin que se produzca la relación con el Próximo y el signo de interrogación de su rostro.

El hecho de que el tiempo transcurra como una modalidad psíquica sin *doxa*, como una duración que no es ningún tipo de conocimiento, que transcurra sin tener en cuenta la conciencia que se puede tener de la duración, conciencia que también transcurre, a su vez (la conciencia de la duración es la duración de la conciencia), y que dicha duración posea sentido, sin embargo, incluso un sentido religioso, el sentido de una deferencia hacia el Infinito: todo esto es lo que indicaba la lección anterior.

Para despejar el significado de esta duración, es preciso buscarlo sin aferrarse a la imagen móvil de la eternidad inmóvil, ni a la idea de flujo, ni al «ser para la muerte» y el tiempo concebido a partir de la oposición ser/nada. Es preciso pensar en la racionalidad y el sentido sin aferrarse al modelo de la culminación (Husserl) al que va a parar toda una historia de la Razón según la cual lo *sensato* está plenamente *poseído*, es aquello que se da, colma y satisface, aquello que es igual a lo que se espera de él, aquello que puede sostenerse y contenerse, aquello que es un resultado.

La racionalidad de ese resultado comprensible, abaricable, respecto al cual la duración nos inquieta por su «todavía no», por lo incumplido. El ideal de lo sensato para una conciencia que se aferra al terreno inconmovible del mundo, es decir, a la tierra bajo la bóveda celeste. La racionalidad de un pensamiento que concibe a su medida, a su escala, respecto al cual toda búsqueda, todo deseo, toda pregunta constituyen el devenir, un «todavía no», una

falta, son lo insatisfactorio, representan conocimientos escasos.

Búsqueda, deseo, pregunta, ¿no significan más que la falta de respuesta, es decir, una insuficiencia de la identidad, o más bien serían pensamientos de aquello que *excede* al pensamiento?, si es que, de todas formas, podemos utilizar aquí el demostrativo *aquello*, que indica un contenido a la medida del pensamiento, un correlativo del pensamiento, y si esta relación del pensamiento con la desmesura puede llamarse aún pensamiento.

¿Acaso el tiempo a través de la conciencia no es la modalidad del psiquismo en la que se deshace el acontecimiento ontológico? ¿En la que, contra todo acontecimiento ontológico, aquello que no puede contenerse, aquello que es totalmente distinto —o Dios—, afecta al Mismo en el tiempo? Al hablar de que afecta queremos, a la vez, expresar la imposibilidad para el Otro de entrar en el Mismo (imposibilidad de lo visto, de lo previsto), y preguntarnos si dicha imposibilidad del *en* no es, sin embargo, una forma de verse afectado con arreglo a una pasividad más pasiva que cualquier pasividad, es decir, una pasividad no asumible. Nos preguntamos si el verse afectado no significa soportar pacientemente, soportar con una paciencia cuya *duración temporal* —única en su género— sería el nombre.

El Infinito o el Otro, si estuviese en lo finito, se asimilaría, aunque sólo fuera por reflejo. Ahora bien, la duración temporal sería esa relación que ninguna preposición podría terminar ni definir. Es imposible *recibir* el golpe del tiempo; recibir el golpe del tiempo y seguir esperando, recibir sin recibir, sin asumir, soportar lo que queda fuera en su trascendencia y, sin embargo, verse afectado por ello. Esperar en su trascendencia lo que no es un *aquello*, un término, algo esperado. Una espera sin lo esperado.

Espera paciente. Paciencia y aguante de la desmesura, a-Dios, el tiempo como «a-Dios». La espera sin lo esperado, la espera de lo que no puede ser un término y que remite siempre del Otro al Próximo. El siempre de la dura-

ción: la extensión del tiempo, que no es la longitud del río que fluye. El tiempo como relación de deferencia hacia lo que no puede representarse y que, por tanto, no puede denominarse *aquello*, pero que no es indiferente. La no indiferencia: una manera de estar inquieto, inquieto en una pasividad sin asumir.

No indiferencia o inquietud que es, por tanto, infinitamente más que la representación, la posesión, el contacto y la respuesta; más que el ser. La conciencia, donde se producen los conocimientos, las respuestas y los resultados, sería un psiquismo *insuficiente* para la demanda. Al Infinito le convendrían pensamientos que sean deseos y preguntas. El tiempo sería, pues, la explosión del *más* del Infinito en el *menos*: eso que Descartes llamaba la idea de Infinito. El tiempo equivaldría a la forma de «ser» del Infinito. Esta forma es la manera de soportar el Infinito; es la paciencia.

Es preciso considerar aquí, como categoría principal, al Otro en el Mismo, concibiendo el *en* de forma distinta a una presencia. El Otro no es otro Mismo, el *en* no significa una asimilación. Una situación en la que el Otro inquieta al Mismo y en la que el Mismo desea al Otro o lo espera. El Mismo no está en reposo, la identidad del Mismo no es aquello a lo que se reduce todo su significado. El Mismo contiene más de lo que puede contener, y eso es el Deseo, la búsqueda, la paciencia y la extensión del tiempo.

¿Cómo adquiere sentido la muerte en el tiempo como paciencia del Otro hacia el Mismo, paciencia que se convierte en extensión del tiempo? ¿Qué significado concreto adopta dicha paciencia, esa perturbación o ese traumatismo, o esa diacronía de la paciencia? La temporalidad del tiempo es ambigua, desde luego. La duración del tiempo puede mostrarse como continuidad en una sinopsis en la que se produce una interiorización del tiempo (no es un fallo humano: se trata de una ambigüedad esencial de esa paciencia, de una impaciencia de esta paciencia en esta paciencia). El tiempo pierde su diacronía para

reagruparse como continuidad del recuerdo y la aspiración, se ofrece a la unidad de la percepción trascendental para constituirse en unidad de un flujo, unidad de una persona en un mundo habitado. Así, para Husserl, el tiempo se concebirá como desarrollo de la inmanencia.

Entonces, ¿el traumatismo del otro no procede del prójimo? ¿La nada de la muerte no es la propia desnudez del rostro del Prójimo? «No cometerás asesinato» es la desnudez del rostro. ¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él.

Esta pregunta —pregunta sobre la muerte— es, en sí misma, su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte del otro. El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta. La versión del Mismo hacia el Infinito, que no es objetivo ni visión, es la *pregunta*, pregunta que es también respuesta, pero no diálogo del alma consigo misma. Pregunta, ruego: ¿no está antes que el diálogo? La pregunta incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible.

Pero esta relación con el otro en la pregunta que plantea la mortalidad del Prójimo puede perder su trascendencia por la costumbre que la organiza y hacerse continuidad en la sociedad donde los otros y yo pertenecemos a un mismo cuerpo social. En tal caso, el «para el otro» se produce de forma razonable, como una actividad sensata. Por consiguiente, la substancialidad del sujeto renace de sus cenizas. ¿No se congela así la subjetividad?

La pasividad, pues, es posible sólo si se puede sospechar que hay una locura absoluta en el sentido que está presente en la devoción codificada hacia el otro. Este absurdo es mi mortalidad, mi muerte para nada, que impide que mi responsabilidad se convierta en asimilación del otro mediante un comportamiento. Mi mortalidad, mi

condena a muerte, mi tiempo en el artículo de la muerte, mi muerte que no es posibilidad de la imposibilidad sino puro rapto, son lo que constituye ese absurdo que permite la gratuidad de mi responsabilidad hacia el prójimo.

La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el fragmento bíblico (*Génesis*, XVIII, 23 y ss.) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham está espantado por la muerte de los demás y asume la responsabilidad de interceder. Y es entonces cuándo dice: «Yo que soy polvo y ceniza.»

Dios y la onto-teo-logía

Empezar con Heidegger

Viernes 7 de noviembre de 1975

El tema del curso —Dios y la onto-teo-logía— es de origen heideggeriano. Lo encontramos, sobre todo, en las lecturas heideggerianas de Hegel (especialmente en *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*)¹. Así, pues, empezaremos con Heidegger. Pero con una primera aproximación, es decir, con una afirmación de la que después será preciso retractarse.

En Heidegger, el tema del carácter onto-teo-lógico de la metafísica corre paralelo a la caracterización de cierta época. Época, no con el significado de un espacio de tiempo, sino como una forma determinada de mostrarse el ser. En función de esa «forma determinada» se divide el tiempo, discurre la historia². La época de la que aquí hablamos (la época de la onto-teo-logía) abarca toda la filosofía.

Esta época es algo no contingente. No es el resultado de alguna debilidad humana, sino que refleja cierto pro-

¹ «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» constituye la segunda parte de *Identität und Differenz*, trad. de A. Préau, en *Questions I*, París, Gallimard, 1968 (trad. esp., *Identidad y diferencia*, Anthropos, 1988).

² Véase, por ejemplo, esta observación del segundo volumen de *Nietzsche* (trad. de P. Klossowski, París, Gallimard, 1971, págs. 201-202): «El "hoy" —calculado no según el calendario ni según los acontecimientos de la historia universal— se determina a partir del tiempo propio de la historia de la metafísica: es la determinación metafísica de la humanidad historial a partir de la metafísica de Nietzsche.»

ceso, cierta historia del propio ser (que constituye el elemento último del juicio, de lo sensato). Sin embargo, no es necesaria en el sentido en el que lo sería el resultado de una deducción; no es necesaria desde un punto de vista lógico, o mecánico, o dialéctico.

En la delimitación de esta época, existe un matiz peyorativo. El problema de Heidegger no es volver atrás, pero, pese a ello, existe en la crítica algo peyorativo: el recuerdo de las posibilidades frustradas, el recuerdo de lo no dicho, lo no pensado de esa época, y una especie de agotamiento de dicha época, agotamiento que ofrece, de nuevo, una oportunidad³: la posibilidad de restablecer, pero esta vez con madurez, lo no dicho y lo no pensado.

Vamos a recordar aquí algunos motivos fundamentales del pensamiento de Heidegger.

1. Lo más extraordinario que aporta Heidegger es una nueva *sonoridad* del verbo ser: su sonoridad *verbal*, precisamente. Ser: no lo que es, sino el verbo, el «acto» de ser. (En alemán, es fácil ver la diferencia entre *Sein* y *Seiendes*, y esta última palabra no tiene, para la lengua, la sonoridad bárbara del francés *étant* [o el español *ente*] que, por tal motivo, los primeros traductores tuvieron que situar entre comillas.) Tal aportación es lo inolvidable en la obra de Heidegger. Sus consecuencias son:

2. *La distinción radical entre ser y ente*, la famosa *diferencia ontológica*. Hay una diferencia radical entre la resonancia verbal de la palabra ser y su resonancia sustantiva. Es la diferencia por excelencia. Es la Diferencia. Toda diferencia supone cierta comunidad; entre el ser y el ente, no hay nada en común. (Proponemos esto aquí como una afirmación de la que habrá que retractarse.)

3. *El lenguaje*. Es el lugar de esa diferencia, donde se aloja el ser. El lenguaje es la morada del ser⁴.

³ Véase *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, trad. de J. Beaufret y F. Fédier, en *Questions* IV, París, Gallimard, 1976.

⁴ «El lenguaje es la casa del ser. A su abrigo se acoge el hombre»: ésta es una de las primeras proposiciones de la *Lettre sur l'humanisme* (trad. de R. Munier con el texto en paralelo, París, Aubier-Montaigne, 1964, págs. 26-27).

4. *El olvido de la diferencia.* Esta diferencia ha quedado olvidada, y ese olvido constituye el pensamiento occidental.

Dicho olvido no es, de ningún modo, el resultado de una deficiencia psicológica del hombre: tiene su fundamento en el ser, es un acontecimiento del ser. El ser ha hecho o ha dejado que le olviden; se ha ocultado, y ese ocultamiento suscita el olvido (humano) del ser. El olvido es *una época del ser*.

El pensamiento occidental consiste en no entender el ser más que como *fundamento del ente*. (Toda la filosofía ha sido sólo el lenguaje del ser; es la modalidad con arreglo a la cual se expresa el ser; porque existe un lenguaje silencioso del ser al que responde el hombre.)

Ahora bien, hay una aventura del ser, un dominio del ser. En alemán, se emplea el verbo *wesen*. *Das Sein west*: el ser hace su oficio de ser (mientras que el ente es: *ist*). El ser *west*, hace su oficio, gobierna su dominio de ser, en el que cumple su tarea de ser. Se puede decir, pues, que el ente se apoya en el ser. Pero ahí hay ya cierta interpretación del ser y un ocultamiento. Al designarlo como fundamento, no se expresa el ser en su verdad, en su propia vida, que es preciso reencontrar en la idea del ser.

Para Heidegger, la comprensión del ser en su verdad quedaba inmediatamente tapada por su función de fundamento universal de los entes por parte de un ente supremo, por un fundador, por Dios. La idea del ser, el ser en su verdad, se convierte en conocimiento o comprensión de Dios: teo-logía. La filosofía europea del ser se convierte en teología.

Véase, en tal sentido, la lectura que él hace de Aristóteles: el problema planteado por Aristóteles es el del ser en calidad de ser (el ser en su verbalidad), pero ese ser es abordado inmediatamente como fundamento de los entes y, finalmente, es denominado Dios. Desde entonces, la

⁵ Véanse, en este sentido, las aclaradoras observaciones de Heidegger en el «Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être"», trad. de J. Lauxerois y C. Roëls, en *Questions IV*, *op. cit.*, págs. 58-59.

filosofía se hace teología. De ahí el título antes citado: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*.

Pero no se trata de un puro y simple extravío, sino de cierta comprensión del ser (a partir de los entes): nunca se habría pensado sobre nada si no concibiéramos el ser (del ente), pero, en la época de la metafísica, concebimos el ser como fundamento, o pensamos de forma metafísica. De ahí la manera de actuar de Heidegger, su relectura de la metafísica para descubrir en ella lo no dicho. Es necesaria, por tanto, cierta destrucción (o deconstrucción) de la metafísica. Sin embargo, Heidegger opone su forma de *conversar* con la filosofía a la manera hegeliana: Hegel lee la filosofía como progreso; el concepto central de su lectura es el *Aufhebung*, palabra que se puede traducir efectivamente, con Derrida⁶, como *relevo* (pensemos en el relevo de un centinela, el relevo de la guardia, etc.; lo que *aufgehoben ist* es, al mismo tiempo, rechazado, conservado y elevado). En Heidegger, no se trata de relevo, sino de *no hacia atrás*.

5. El mismo movimiento que sustituye el pensamiento del ser por la onto-teo-logía conduce, en una serie de olvidos sucesivos, a la ciencia, que no presta atención más que a los entes, que los subordina, que desea conquistarlos y disponer de ellos, que busca el poder sobre los entes. Este movimiento lleva así a la voluntad de poder (que es una cierta comprensión del ser, la manera en la que, en nuestra época, el ser es o hace su oficio de ser); desemboca en la técnica. El fin de la metafísica, la crisis del mundo técnico, que conduce a la muerte de Dios, es en realidad la prolongación de la onto-teo-logía.

6. Este fin de la metafísica ofrece una oportunidad al pensamiento del ser, que ya no será ontología⁷. Heidegger deja de emplear la palabra «ontología», unida aún a la lógica (mientras que, en el primer periodo de su pensamiento, la tarea consistía en una *ontología fundamental*).

⁶ Véase el primer curso, pág. 79, n. 27.

⁷ Véase de nuevo la conferencia tardía de Heidegger cuyo título es, de por sí, elocuente: «El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento».

Este abandono se debe al recuerdo de la lógica, es decir, de la manera en la que el ser se traducía como ser del ente. La lógica llevaría aún la señal de la onto-teo-logía. A lo que aparece en su lugar, lo que puede llegar, Heidegger le da el nombre de pensamiento del ser. He aquí una nueva época, marcada por la muerte de Dios y el fin de la onto-teo-logía.

Aquí también se trata de acabar con la onto-teo-logía. Pero surge una pregunta: ¿el fallo de la onto-teo-logía ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser?

Plantear esta cuestión es preguntarse si el ser, en sentido verbal y en sentido sustantivo, es la fuente última de sentido. El ser, es decir, el ser y la nada. La nada, como sabemos desde Hegel, no es el resultado de una operación puramente negativa que rechaza al ser; la negación guarda en las suelas de sus zapatos el polvo de la tierra que abandona. Toda nada es nada de alguna cosa, y esa cosa cuya nada es la nada permanece en el pensamiento. Ser y nada están unidos.

¿Dios no significa *el otro que no es el ser*? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un des-inter-és (una salida del «es»)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?

La ética, es decir, no una simple capa, sino algo más antiguo que la onto-teo-logía, de la que debe dar cuentas⁸.

⁸ El hecho de que la ética, preoriginal, pre-ética, deba rendir cuentas de la onto-teo-logía, que es «menos antigua que ella» y que la oculta hasta el olvido, es uno de los motivos fundamentales de *Autrement qu'être*, sobre el que deberemos volver. No obstante, podemos ya citar estas frases aclaratorias de las páginas 57 y 58: «La Reducción no intenta, en absoluto, disipar ni explicar una “apariencia trascendental” cualquiera. Las estructuras en las que comienza son ontológicas [...] Pero aquí vemos la reducción del Dicho al Decir, más allá del Logos, del ser y el no ser —más allá de la esencia—, de lo verdadero y lo no verdadero —la reducción al significado, al “uno para el otro” de la responsabilidad (o, más exactamente, de la sustitución)—, lugar o no lugar, lugar y no lu-

Lo que es sensato no tiene necesariamente que ser. El ser puede confirmar el pensamiento, pero el pensamiento imagina el sentido, el sentido que exhibe el ser. Este pensamiento amplía el desinterés.

Oponer Dios a la onto-teo-logía es concebir una nueva manera, una nueva noción de sentido. Y para dicha búsqueda podemos partir de una relación ética determinada.

gar, utopía de lo humano, la reducción a la inquietud en el sentido literal del término o a su diacronía que, pese a reunir todas sus fuerzas, pese a todas las fuerzas simultáneas en su unión, el ser no es capaz de eternizar. Lo subjetivo y su Bien no podrían comprenderse a partir de la ontología. En cambio, partiendo de la subjetividad del Decir podrá interpretarse el significado del Dicho. Será posible demostrar que el Dicho y el ser tienen sentido sólo porque el Decir o la responsabilidad reclaman justicia. Sólo así se hará justicia al ser; sólo así se comprenderá la afirmación —extraña, si se toma al pie de la letra— de que, por la injusticia, “se estremecen todos los cimientos de la tierra”. Sólo así se dará a la verdad el terreno del desinterés que permite separar verdad de ideología.»

Ser y sentido

Viernes 14 de noviembre de 1975

El tema de la onto-teo-logía relaciona la llegada de Dios a la filosofía con la idea de cierto significado del ser, tomado en el sentido de fundamento del ente. (Es Heidegger quien plantea la pregunta «¿cómo entró Dios en la filosofía?»)⁹. Para Heidegger, esta noción de fundamento de los entes por parte de entes caracteriza a la metafísica, es decir, la época de la filosofía, en la que el fundamento del ente es también un ente, donde el ser se entiende como ente, donde la diferencia ontológica queda olvidada. Metafísica que se acaba y, al mismo tiempo, se lleva a cabo en nuestra ciencia europea, prolongada a través de la técnica. Se ofrece así al pensamiento la ocasión de volver a encontrarse con una posible idea del ser. No se trata de volver atrás, de recuperar, tras el fin de esta época, esa posibilidad del pensamiento (sin que dicha época metafísica se borre, pura y simplemente), separando el pensamiento de la onto-teo-logía.

La tesis de Heidegger consiste en plantear que el ser está en el origen de todo sentido. Ello implica que no se puede pensar más allá del ser. Todo lo que es sensato remite de nuevo a la comprensión del ser. Contra esa tesis planteamos aquí una pregunta: ¿pensar sobre Dios en función de la onto-teo-logía es pensar erróneamente sobre el ser (tesis heideggeriana) o pensar erróneamente so-

⁹ Véase «La constitution onto-theo-logique...», pág. 290.

bre Dios? ¿Acaso Dios no significa *el más allá del ser*? (Pero es eso lo que, para Heidegger, sería prácticamente insostenible, aunque exista una tradición filosófica —platónica, plotiniana— de idea de un Dios más allá del ser.) En la medida en que Dios tiene significado, ¿no remite todo sentido a Dios? ¿No es el pensamiento sensato una subversión del ser, un desinteresarse (es decir, una salida del Orden)?¹⁰. En este sentido, más allá del ser significa una trascendencia y no algo superlativo, a menos que se extraiga lo superlativo de una *altura* que, como tal, no está inspirada por el ser.

Separar a Dios de la onto-teo-logía es concebir nuevas modalidades de la noción de sentido. Aquí, en concreto, en la relación del Mismo y el Otro. El Otro como Otro no tiene nada en común con el Mismo; no se puede reducir a una síntesis; hay una imposibilidad de comparación, de sincronización. La relación entre el Mismo y el Otro es una *deferencia* del Mismo hacia el Otro en la que podemos reconocer la relación ética (del Mismo con el Otro: sin medida común, pero no sin relación, y la relación que hay es una relación de deferencia). Y la relación ética no tiene ya que estar subordinada a la ontología o al pensamiento del ser.

¿En qué sentido es concebible, es posible, una racionalidad distinta a la ontológica? ¿Qué estructuras adopta un pensamiento más allá del ser, un pensamiento que piense más de lo que piensa? Es una revisión de la correlación, la igualdad entre *noesis* y *noema*. Aquí existiría una relación, pero que no sería una relación de igualdad.

Esta relación de lo igual es griega. Sin embargo, si hablo, si hablo de la otra relación, esa racionalidad griega, esa racionalidad de lo igual, queda reivindicada precisamente por el discurso que pretende relativizarla. El discurso sobre el más allá del ser que intentamos desarrollar pretende ser coherente.

El discurso es, para los griegos, el lugar donde el senti-

¹⁰ *Autrement qu'être* habla (pág. 9) de lo que «no escapa al mismo orden, porque no escapa al Orden...»

do se comunica y se ilumina, pero se propone ya a quien piensa. Y en esa coherencia del discurso se piensa el propio pensamiento. No existe el pensamiento, primero, y el discurso, después, sino el discurso en el propio pensamiento. Recordemos que, en Platón, la única condición impuesta por Sócrates para poder enseñar al esclavo es el *conocimiento del griego*; del griego, y no de una lengua bárbara; del griego, que es una lengua articulada, que posee una sintaxis, y no de una lengua formada por sílabas combinadas¹¹. Aquí existe una dificultad: porque no se podría hacer relativa una relación lógica más que en un discurso lógico.

En la tradición occidental, la expresión lingüística afecta al sentido en calidad de sentido: no hay sentido si no hay lenguaje. Y dicho sentido, como tal sentido, es manifestación del ser. (Pero «manifestación del ser» es un pleonismo para los griegos¹². El ser es manifestación, «ser» = «manifestación», y Heidegger mantiene esa posición.) El pensamiento griego concibe las categorías gramaticales como categorías del ser y como su misma inteligibilidad. Y Kant encuentra en las modalidades del juicio enunciado la tabla de las categorías¹³. La lógica es ya, en cierto modo, ontología; al menos, es en la lógica donde se encuentran las formas fundamentales del ser.

Hablar es hablar griego¹⁴. Pero, si bien es cierto que el sentido sólo se muestra en el lenguaje, ¿hay que afirmar

¹¹ Véase *Menón*, 82b.

¹² Esta observación explica, en parte, el interés de Levinas por las investigaciones de Michel Henry, sobre todo tal como se plasman en *L'Essence de la manifestation* (Paris, P.U.F., 1963, 2 vols.), que, a partir del ser, intenta concebir la *manifestación*. Levinas dedicó, incluso, un seminario a este libro, durante el curso universitario 1976-1977.

¹³ Véase la *Critique de la raison pure*, trad. de A. Tremesaygues y B. Picaud, Paris, P.U.F., 1968, 6.ª ed., págs. 86-99 (trad. esp., *Crítica a la razón pura*, Alfaguara, 1989).

¹⁴ Levinas afirma constantemente este privilegio del griego, lengua de lo universal y, por esa razón, de la universalidad; lo encontramos incluso fuera del corpus filosófico, en una lección talmúdica como «La traduction de l'Écriture» (*A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988), donde se afirma que sólo al griego puede ser traducida la Tora.

igualmente que la exposición lógica no cuenta con un *por así decir*? ¿No hay que preguntarse si la exposición lógica del sentido no reclama un desmentido —el *decir* que reclama un *desdecirse*—, si hablar no muestra una separación entre el sentido y lo que de él se manifiesta, entre el sentido y lo que, al manifestarse, *asume las formas del ser*? ¿Acaso el sentido que se muestra no se distingue de esta apariencia, de la aventura de ser, del desarrollo del ser que, en forma de posición o de tesis, se mezcla con él? Porque, al proponer, presento, y me muestro de esa forma, y ahí está ya la intervención del ser. Todo sentido parece dóxico. ¿Pero no se puede hablar también de un sentido para-dójico (es decir, que no sea una tesis dóxica)?¹⁵.

En otras palabras, habría que concebir el lenguaje como pregunta. Pero ¿es que la pregunta no es nada más que el cuarto menguante de la afirmación? ¿Al preguntar me limito a hacer algo que no es afirmar? ¿La pregunta no es *más que* eso? Para el pensamiento griego, sí: la pregunta es un menos. La pregunta se *plantea*, se dirige hacia la respuesta. Pero ¿acaso el lenguaje como pregunta no es más que una reducción de la afirmación? La separación entre lo sensato y lo que se expresa, que aparece en el «por así decir», en el desmentido, no significa *más que* una negación —que inmediatamente se tomaría, a su vez, por una posición y como nueva expresión de una ontología—, aunque sea negativa, en el mismo sentido en que se habla de teología negativa. En este último caso, la negación no es verdaderamente lo contrario de la posición, sino que es *posición negativa*. Y sigue siendo la prioridad y lo principal del juicio afirmativo o positivo (en teología negativa, se *plantea* lo que Dios *no* es).

Este poner en tela de juicio la prioridad ontológica es

¹⁵ Aquí hay que tomar lo paradójico en el sentido obvio del término pero, a la vez, indica asimismo una forma de pensar que contrasta con el pensamiento dóxico, término técnico husserliano cuya mejor explicación es, sin duda, la que da el § 117 de las *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. de P. Ricoeur, París, Gallimard, 1950, págs. 395-401) (para trad. esp., véase n. 28 de «La muerte y el tiempo»).

una cuestión que, desde el punto de vista filosófico, se sitúa contra la filosofía. Nos obliga, al mismo tiempo que buscamos otra fuente del sentido, a no repudiar la filosofía. Nos encontramos, a la vez, ante un divorcio y un no divorcio. Lo cual caracteriza la situación de todo el pensamiento contemporáneo que, al mismo tiempo, busca algo distinto a la posición dóxica pero que, en la medida en que habla, está haciendo también filosofía. (Sería la plasmación de lo dicho por Aristóteles: no filosofar es también filosofar)¹⁶.

La filosofía relaciona todo significado y toda racionalidad con el ser, con la aventura de ser vivida por los demás en la medida en que se afirman como ser. (El término «aventura de ser», que expresa la *esancia* del ser¹⁷, subraya el aspecto verbal de la palabra «ser».) Esta aventura de ser coincide con la afirmación que resuena en la proposición a modo de lenguaje. Dicho ser, ese acto o ese acontecimiento de ser, se afirma con tanta firmeza que resuena como proposición, se muestra en la proposición. El ser se afirma, se confirma, hasta el punto de aparecer, de hacerse presente en una conciencia. El hecho de que hablemos es el propio énfasis del ser. El hecho de que pensemos y afirmemos es el hecho de que el propio ser se afirme.

Dicha afirmación es la posición en terreno firme, en el más firme de los terrenos: *la tierra*¹⁸. En esta idea del ser que se establece, existe una condición: la propia firmeza de la tierra. La afirmación de la *esancia* supone, en sí misma, ese reposo, esa sub-*stancia*, bajo cualquier movimiento y cualquier cesación de movimiento. En el verbo ser —que los gramáticos llaman, a la ligera, «auxiliar»—, resuena el dominio de un reposo fundamental, y ese reposo

¹⁶ Con el recuerdo de esta frase de Aristóteles comienza «Dieu et la philosophie», del que este curso podría considerarse, como he advertido, un *en otras palabras*.

¹⁷ Sobre la palabra *esancia*, véase el primer curso, pág. 7, n. 2.

¹⁸ Varios textos contemporáneos de este curso reflexionaban sobre el reposo del terreno firme de la tierra como hecho fundamental: reléase, en especial, «Philosophie et positivité», *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*, Bruselas, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

implica la tierra. Es el anuncio de una actividad que no anuncia ningún cambio, ni cualitativo ni de lugar, sino solamente el ser: la no inquietud, el reposo, la identidad como acto de su reposo. Vemos aquí una aparente contradicción, en esta fórmula «acto de reposo», que los griegos no dudaron en llamar acto puro. Bajo la agitación de la búsqueda de los seres, reina un reposo imperturbable. Detrás de todo lo que hacemos está ese reposo. Ese reino es una necesidad que se ejerce, se da por supuesto en todas partes y no es una violencia.

Lo que aquí se propone puede parecer, por tanto, un escándalo, si es que consiste en inscribir una inquietud.

Ser y mundo

Viernes 21 de noviembre de 1975

En nuestro proyecto de apartar el pensamiento de la onto-teo-logía, nos hemos preguntado si es posible una inteligibilidad sin referencia al ser, a la *esancia* del ser. Sin dejar de reconocer la imposibilidad de cualquier exposición de sentido fuera de un Dicho en el que se absorbe y ante el cual, a menudo, abdica el Decir, podemos preguntarnos si, en la comprensión o la presentación de un sentido, no subsiste una separación entre la forma del Dicho y ese propio sentido, si la llamada del Desmentido no se encuentra dentro del Dicho. Aparece así una situación en la que —aunque la respuesta a la pregunta que acabamos de plantear sea positiva— no nos hemos librado de una explicación con la filosofía griega. Se trata, más exactamente, de buscar una noción de ser —siempre entendido como presencia— y de positivo en el reposo del mundo que, de ese modo, determinaría la inteligibilidad ontológica.

En la tradición occidental, el pensamiento sensato tiene carácter de tesis. Piensa sobre lo que se plantea (pensar es plantear) y piensa sobre el reposo de lo que se plantea. Este reposo, fundamental —fundamental porque es el soporte de cualquier movimiento y de toda cesación de movimiento—, se expresa mediante el verbo ser. Gracias a dicho reposo, el pensamiento distinto, lo distinto del pensamiento, tiene su lugar, se asienta, se reconoce, es presencia, se identifica en esa inmovilidad, y así forma un

mundo (el mundo es el sitio, el lugar). En el mundo, lo positivo posee todo su sentido. La identidad de los seres se relaciona, pues, con una experiencia profunda y fundamental, que es también una experiencia de lo esencial, lo profundo, el fundamento. El reposo es una experiencia del ser como ser, es la experiencia ontológica de la firmeza de la tierra. Esta identidad es una verdad invencible para nuestro pensamiento tradicional (u occidental, o griego).

Según el *Timeo*¹⁹, el círculo del Mismo engloba y comprende el círculo del Otro. No hay que pensar que nos encontramos ante una astronomía superada: la geometría copernicana, e incluso los viajes interestelares, conservarán la identidad del cosmos del *Timeo*. (El viaje interestelar no perturba la identidad del reposo, pero sí suprime la trascendencia de las Alturas, que en la Antigüedad era algo esencial, porque marcaba una distancia que no era posible *caminar*; piénsese en el sueño de Ícaro. La mirada sobre las estrellas es, al mismo tiempo, adoración, idolatría y, como tal, está prohibida por las religiones mono-teístas. Los viajes interestelares, de resultados tan decepcionantes, muestran a esos ídolos como vulgares rocas sobre las que se puede *caminar*; signo de que lo divino adopta otro sentido).²⁰

El idealismo del pensamiento moderno que, contra este reposo del ser, parece dar prioridad a la actividad de un pensamiento sintetizador, no prescinde de esa estabilidad, es decir, esa prioridad del mundo o, indirectamente, esa referencia astronómica. El pensamiento filosófico se concibe de forma que todo sentido se extrae del mundo. La actividad del sujeto en la filosofía moderna es la hipérbole o el énfasis de esa estabilidad del mundo. Esta presencia es hasta tal punto presencia que se convierte en presencia en..., o representación. La firmeza del reposo se

¹⁹ *Timeo*, 37c.

²⁰ Sobre este significado del «viaje interestelar», no deje de consultarse «Heidegger, Gagarine et nous», *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, 2.^a ed.

afirma hasta el punto de aparecer; es tan firme que se afirma. El *esse* es, en sí mismo, un *esse* que se comprende, que se muestra a alguien; el *esse* es ontológico: ser que se establece hasta el punto de aparecer, de estallar. El psiquismo es un superlativo de esa *esancia* del ser²¹. Esta firmeza, este reposo, vienen de forma subjetiva a desvelar, a modo de actividad de síntesis de la percepción trascendental, la energía de la presencia que los suscita.

Para el propio Heidegger, el ser del mundo se convierte en actividad del sujeto. Es ahí donde el reposo constituye un acto y es activo. La *esancia* del reposo se refleja en lo positivo de la tematización y la síntesis. El reposo se muestra debido a su naturaleza, y es sintético por la naturaleza de su actividad²². La propia ciencia, que hay que considerar como reflejo del ser, procede del ser, de una luz que es la luz del ser. También en Heidegger, el hombre se ve provocado por el ser, por la energía del ser, por su *energeia*. Lo positivo (el acto de establecer un fundamento inquebrantable, de sostener firmemente un contenido: la mundanidad del mundo) conserva un valor de virtud incluso en las filosofías que desconfían del positivismo. Idea y signo se limitan a un contenido, sólo el pensamiento y el lenguaje positivos merecen considera-

²¹ En este sentido plantea *De Dieu qui vient à l'idée* (pág. 164) la pregunta que se puede considerar la pregunta de Levinas a la filosofía transmitida: «¿Se agota el psiquismo desplegando la "energía" de la *esancia* y la posición de los entes?»

²² Las notas que he utilizado para establecer este texto dicen: «Es propio de la esencia del reposo mostrarse, y propio de la esencia de su actividad que sea sintética.» Pero es preciso recordar que la «Nota preliminar» de *Autrement qu'être*, tras haber precisado el sentido de la palabra *esencia* (véase el primer curso, pág. 7, n. 2), añade lo siguiente: «Evitaremos cuidadosamente usar el término *esencia* y sus derivados en su uso tradicional. En lugar de *esencia*, *esencial*, *esencialmente*, etc., diremos eidos, eidético, eidéticamente, o naturaleza, sustancia material, fundamental, etc.» Por fidelidad a esta advertencia he sustituido aquí «esencia» por «naturaleza». Fidelidad que no es complacencia ni coquetería, por la simple razón de que *Autrement qu'être* se sostiene por entero en su lenguaje (que él mismo reconoce como «bárbaro») y que gracias a compartir dicho lenguaje pertenece este curso a su espacio filosófico.

ción. (Recuérdense, en este sentido, las críticas contra Buber: sus conceptos no son positivos.)

La negación, que pretende negar el ser, sigue siendo, en su oposición, una posición que reposa sobre la tierra, que se apoya en ella. Esta referencia de lo negativo a lo positivo en la contradicción es el gran descubrimiento de Hegel: lo negativo sigue siendo algo positivo; Hegel nos dirá que todo lo negativo conserva, en su carácter negativo, aquello que niega. En la *Fenomenología del espíritu*, lo inmediato es la singularidad sin nombre, que regresa al reposo absoluto de la identidad en el Saber a través de las diversas figuras de la mediación. Como no se apoya en nada, la singularidad no se piensa. A Hegel le debemos el hecho de que todo desbordamiento del Mismo por parte del Otro, sin regresar al Mismo, pase por un pensamiento inacabado o romántico. Ambos adjetivos (romántico e inacabado) poseen un valor peyorativo. Es un momento del pensamiento en el que no podríamos quedarnos, porque es un pensamiento sin base, que no se une a la *esencia* del ser²³.

Podemos preguntarnos si la lógica formal (que no afirma ninguna realidad, que permanece en las formas de una cosa en general, vacía de todo contenido, el *Etwas überhaupt*; Husserl subrayaba que nuestra lógica es una lógica que ha formalizado y no ha generalizado), en su pretensión de pureza del vacío, es posible en el vacío auténtico, si esta lógica formal (también denominada, por Husserl, ontología formal: estudio del ser vaciado de todo contenido) no dibuja ya los perfiles de una ontología material, y si la propia idea de forma no exige la estabilidad del Mismo, el reposo del mundo y el orden astronómico que garantiza. Para Husserl (que, en sus primeras obras, sin embargo, intentaba establecer la estricta separación entre lógica formal y lógica material), si se quiere dar

²³ No se pueden dar aquí referencias porque, con una frase, se ha recorrido todo el trazado de la *Fenomenología del espíritu*, desde las primeras páginas, sobre la «certeza sensible», hasta las últimas, dedicadas al «Saber absoluto».

fundamento a la lógica formal, es preciso mostrar su origen a partir de una ontología material, hay que regresar a la experiencia de las cosas, en concreto a la sensación. Desde un punto de vista filosófico, sólo se ha comprendido la lógica formal cuando se comprende cómo nace²⁴.

Para Husserl, en la actividad englobadora y sintética de la conciencia trascendental, la racionalidad equivale a la confirmación, por lo concreto, de lo que es simplemente un objetivo, de lo que él llama intencionalidad del signo. (Leo un libro. Puedo encontrar letras repartidas al azar; puedo leer palabras sin nexos sintácticos; al leer, puedo hallar un sentido, un sentido concreto, al encadenamiento de palabras; luego puede ocurrir que una proposición correctamente construida sea falsa; por último, una proposición correctamente construida, que posee un sentido comprensible, puede ser verdadera: es verdadera cuando la realidad la confirma. Entonces el sentido pensado queda confirmado, hay una visión que confirma el objetivo.) La propia intención es identificación; el orden intencional es, para Husserl, una serie de confirmaciones que me dicen: «Es el mismo objeto, es el mismo, es el mismo, es el mismo...» El pensamiento racional es un pensamiento que se encuentra con una realidad estable, coherente. Y el pensamiento de Husserl explora todos los horizontes en los que podría esconderse el Otro que escaparía al Mismo.

Aquello que se va, aquello que se va temporalmente, aquello que pasa (el presente, que ya es pasado, que es preciso retener), en primer lugar, se fija inmediatamente, después se recuerda gracias a la memoria y, por último, se vuelve a encontrar a través de la historia, se reconstruye gracias a la historia o a la pre-historia²⁵. La obra racional de la conciencia es, de Platón a Husserl, la *reminiscencia*,

²⁴ Ese es el sentido de *Logique formelle et Logique transcendante* (1929), trad. de S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.

²⁵ En este sentido, véanse al menos las *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), trad. de H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964.

que es el vigor último de la identidad del ser o, al menos, el programa normativo de la ontología. (En la reminiscencia se produce, o se reconstruye, la identidad.) Reminiscencia o, para el futuro, anticipación. La teoría husserliana del tiempo es una teoría de lo estable, lo firme, donde todas las operaciones de retención y protención, en las que se constituye el presente, son el acto racional.

Lo mismo ocurre con Heidegger, en el que encontramos también ese ideal del Mismo. Heidegger que, sin embargo, intentó destruir la identificación entre la presencia y el ser. Pero para quien el Mismo sigue siendo lo racional, lo sensato.

Pensar sobre Dios a partir de la ética

Viernes 5 de diciembre de 1975

Heidegger abrió la vía a una racionalidad de la inquietud o de la no quietud. El ser está en tela de juicio dentro del hombre, es objeto de discusión. La pregunta no es una interrogación sostenida por el hombre con curiosidad, sino la manera en la que el ser se somete a juicio, es un abismo sin fondo, el no fundamento. Porque el ser es siempre «que ser», es la tarea de ser, es decir, la posibilidad de captar(se) o malograr(se). Con estas ideas, se produce una ruptura con la racionalidad del reposo, una ruptura con la tradición griega. Si el ser es, en sí, una tarea, si tiene que ser o abandonar (y, de tal manera que, incluso cuando se abandona, se está aún dentro), entonces no es ya el ser de los griegos, el ser platónico. Y «el ser» de los presocráticos estaría próximo a una concepción bíblica, especialmente cristiana. Es la *cuestión* del ser la que constituye la comprensión del ser.

Todo ello está presente en Heidegger; y, no obstante, en relación con la pregunta definitiva (la muerte), la cuestión del ser vuelto hacia su fin, la relación no es ya una pregunta sino un *enfrentamiento*. «La muerte es la posibilidad de la imposibilidad», afirmará *Sein und Zeit*. En esta pregunta, pues, hay algo positivo. La muerte no es ya una cuestión, sino algo que hay que aprehender. Hay una presunción de la muerte, de la que *Ser y Tiempo* afirma

igualmente que es lo más cierto (*gewissen*)²⁶. También aquí hay una ruptura con la tradición. Porque en la Edad Media, con el ideal de la *scientia divina*, el conocimiento de Dios es el que ofrece mayor certeza, al mismo tiempo que es el más excelso. (Para Aristóteles, no existe más que un solo teólogo: Dios²⁷, y la teología es la manera de poseerse Dios a sí mismo. En la Edad Media, la gracia abre a todos los hombres la teología que en Aristóteles poseía sólo Dios.)

Regresemos ahora a las preguntas de esta lección. ¿Cómo «recuperó» a Dios la ontología, cuyas características hemos perfilado en las lecciones anteriores? ¿Cómo se introdujo, «cómo entró» en una inteligibilidad de este tipo? Y aún más: ¿es posible concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía? ¿Es posible formular un modelo de inteligibilidad que permita ese pensamiento? y, más concretamente, puesto que ésta va a ser aquí nuestra cuestión: a partir de una *ética* que ya no sería el corolario de una simple visión del mundo, ¿no se podría formular un modelo de inteligibilidad que permitiera concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía?

En la tradición filosófica, la ética se ha pensado siempre como una capa que recubre la capa ontológica, considerada primordial. Así quedaba referida, desde el principio, al Mismo, a lo que es idéntico a sí mismo. Pero ¿no aporta la ética una significación sin referencia al mundo, al ser, al conocimiento, al Mismo y al conocimiento del Mismo? ¿Una *trascendencia* que no se reduciría a la materialización de una intención mediante una visión? Por-

²⁶ Véase *Être et temps*, §§ 52 y 53, en la trad. de E. Martineau citada aquí y en el curso anterior, págs. 187-194 (para la trad. esp., véase la n. 10 de «La muerte y el tiempo»).

²⁷ Véase P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1966, pág. 330: «Dios es el único teólogo o, por lo menos, no hay ninguna teología perfecta sino la suya [...]. Ahora bien, sabemos en qué consiste esta teología doblemente divina: el conocimiento de Dios por Dios, no es más que conocimiento de Dios, puesto que sería indigno por su parte concebir algo distinto a Sí mismo.» (Trad. esp., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1989.)

que el propio hecho de conocer es trascenderse hacia el otro, ir del Mismo al Otro. Pero en Husserl —y ése es el fundamento de su fenomenología—, la trascendencia es la intención del pensamiento que debe cumplirse mediante una visión «en carne y hueso». En este sentido, la trascendencia es *apropiación* y, como tal, es o sigue siendo *inmanencia*.

Sin embargo, la trascendencia como tal sería una intención que se quedaría en intención; en ese sentido, sería una trascendencia no dóxica, sino paradójica. Habría una manera paradójica de pasar de la trascendencia husserliana, que sigue siendo inmanencia, a la trascendencia en el Otro. El Otro que es invisible, del que no se espera un cumplimiento, lo incontenible, lo que no puede hacerse tema. Una trascendencia infinita, porque la idea de cumplir una intención mediante una visión está aquí fuera de lugar, fuera de toda proporción. Una trascendencia des-proporcionada. Es decir, aquí se trata de algo distinto a la intencionalidad. Y esta trascendencia no podría remitirse a los modelos de la teología negativa.

La ética es relación con los otros, con el prójimo (cuya proximidad no podría confundirse con una cercanía en el sentido espacial). «Prójimo» subraya, en primer lugar, el carácter *contingente* de esta relación, porque el otro, el prójimo, es el primero que llega²⁸. Dicha relación es una proximidad que constituye una *responsabilidad* hacia los otros. Responsabilidad obsesiva, responsabilidad que es una obsesión, porque el otro me asedia, hasta el punto de que pone en tela de juicio mi «para mí», mi «en sí», me toma como rehén²⁹. Y esta situación incondicional de rehén es

²⁸ Véase, en este sentido, *Autrement qu'être*, pág. 109: «El prójimo como *otro* no se deja preceder por nadie que perfile o anuncie su silueta. No aparece [...]. Liberándose de toda esencia, todo género, toda semejanza, el prójimo, *primero en llegar*, me afecta por primera vez (aunque sea un viejo conocido, un viejo amigo, un viejo amor, inserto desde hace tiempo en el tejido de mis relaciones sociales), *en una contingencia que excluye el a priori*» (subrayo las últimas palabras, que proponen al pensamiento el exceso de un *antes del a priori*).

²⁹ Recuerdese que, en latín, rehén se dice *obses*, que designa al rehén prisionero de guerra.

la condición sin la cual no se podría jamás decir un sencillo «Detrás de usted, señor». (Lo cual quiere decir que, en la crisis actual de la moral, sólo queda *la responsabilidad hacia otros*³⁰, responsabilidad sin medida, que no se parece a una deuda, de la que siempre se podría absolver; porque, con los demás, no se está nunca absuelto.) Esta responsabilidad llega hasta la escisión, hasta la desnucleación del yo. Y ésa es la subjetividad del yo.

Significar es significar uno *para* otro. Hay una prioridad en ese *uno*; es la prioridad de la exposición inmediata a Otros, exposición en primera persona, que ni siquiera está protegida por el concepto del Yo. Porque existe, desde luego, un Yo establecido, protegido por su concepto, en cierto modo, dentro de la sociedad legal; pero el *yo* está *fuera del Yo*, fuera del concepto³¹. El «yo» se concibe como Yo y, sin embargo, sigue siendo único en la imposibilidad de sustraerse al otro hombre. Al otro hombre en su exigencia, en su *rostro*, que es exposición extrema, inmediata, desnudez total, como si el otro fuera de golpe, sin protección, el miserable y, como tal, confiado a mí.

A esta exposición que es el yo se sustrae el Yo, hasta buscar su condición más allá del carácter incondicional, en el tiempo compuesto de instantes en el que todo parece especificarse, hacerse individuo de un género. Podría decirse: *El Yo se sustrae, pero sigue siendo yo*. Yo (depositado en mí) como duda, hasta desbordar la condición de ser,

³⁰ Es lo que Levinas, en años más recientes, denominó *santidad*, noción en la que halló, pese a las enseñanzas del «antihumanismo moderno» del que habla la pág. 164 de *Autrement qu'être* —o gracias a ellas—, lo único o definitivamente *incontestable*.

³¹ En esta oposición se concentra, a mi juicio, la diferencia entre los dos grandes libros de Levinas, *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*. El primero elabora la fenomenología del Yo, que es Yo en un mundo en el que encuentra a otros que trastornan y ponen en tela de juicio su inocencia inicial. El segundo procede, en cierto modo, a la arqueología de ese Yo para descubrir el yo, ya alterado por la alteridad. «El infinito no se muestra a una subjetividad —unidad ya formada— mediante su orden de volverse hacia el prójimo. La subjetividad en su *ser* derrota a la *esencia* sustituyendo al prójimo», afirma la página 16 del libro (de *Totalidad e infinito* hay trad. esp. en Sígueme, 1979).

pero donde el tiempo hecho de instantes se ve golpeado por la inquietud del *de repente*, por lo repentino, el traumatismo que agita el reposo, el tiempo que se detiene. Apertura, pues, del tiempo de lo repentino, que es el *batir del Otro en el Mismo*, que agita el reposo. (Recuérdese que, en hebreo, el *golpe* y [el *batir de*] la *campana* poseen la misma etimología: el verbo *agitar*)³².

En este tiempo de lo repentino, hay una *paciencia* —una *paciencia* que es *la extensión del tiempo*— y una *espera* de esa *paciencia* en la que se reprime su intención de *espera*. Porque la *espera* pretende, mientras que la *paciencia* *espera* sin *esperar*, es *espera* sin lo *esperado*, sin intención de *espera*. Todo aquello que es *intencionalidad* se encuentra siempre a la medida del pensamiento (existe una concordancia entre *noesis* y *noema*) y toda intención es intención de..., es decir, *voluntad*. No ocurre igual con la *paciencia* que, como si dijéramos, se ha tragado su propia intención.

La *paciencia* devora su propia intención; el tiempo se remite difiriéndose. El tiempo se difiere, se trasciende hasta el infinito. Y la *espera* sin lo *esperado* (el propio tiempo) se vuelve *responsabilidad* hacia los otros. Se puede ver en ello una noción de *trascendencia* sin intención y sin visión, un «ver» que no sabe lo que ve. Una *paciencia* pura, un puro *experimentar*, una *alerta* que es *alerta* hacia el prójimo, algo repentino que se convierte en la *cercanía* del prójimo.

³² Véase Jueces, XIII, 25, a propósito de Sansón: «Y el espíritu de Yavé comenzó a excitarle en el campamento de Dan, entre Sorá y Esh-taol.» El texto emplea el verbo *pa'am* (agitar, chocar e incluso latir, tal como late el corazón), que da el sustantivo *po'am* (latido, pulsación); *pa'amon*, que significa campana, posee la misma raíz. (Doy gracias a Ariane Kalfa por haberme señalado esta etimología.) Aquí y en las páginas siguientes —salvo indicación contraria—, las citas de la Biblia proceden de la traducción de É. Dhorme (Bibl. de la Pléiade, París, Gallimard, 1956). [Para la versión española se ha utilizado la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1981.]

El mismo y el otro

Viernes 12 de diciembre de 1975

Entre el otro y el uno existe una relación, aunque sea una relación sin nexo. ¿No puede ser que el otro, irreducible a un contenido, o en forma de infinito, afecte a mi propia identidad, que contendría así, paradójicamente, más de lo que es capaz de igualar? Concretamente, esa eventualidad significa, no el conocimiento, sino la relación con los otros, sean cuales sean las tramas de esta intriga o de esta relación. «Afectar» es un término general que no significa necesariamente «contacto». En realidad, es quizá mucho más fuerte que el contacto, porque tal vez indica una ruptura, una deposición.

Porque en la ética, la responsabilidad hacia los demás, nos encontramos con una proximidad de los otros que me obsesiona sin medida, hasta dudar de mi «en sí» y mi «para sí». Hasta llegar a mí, que no soy sólo el concepto singularizado del Yo. Cuando digo yo, no soy el caso particular de un concepto del Yo: decir «yo» es rehuir dicho concepto³³. En esta primera persona soy rehén, subjetivi-

³³ En esta noción del yo «que escapa a su concepto» hay, en mi opinión, una de las señales de la inspiración rosenzweigiana de Levinas. Pienso, sobre todo, en una página de la famosa *Urzelle* de 1917, que tengo que citar de manera extensa: «Una vez que ella (la filosofía) ha recogido todo en sí misma y ha proclamado su existencia universal, el hombre descubre, de repente, que él, que ha hecho desde hace mucho su digestión filosófica, sigue estando ahí. Y no está, seguramente, como un hombre que lleva la palma victoriosa [...], sino como “Yo”, y un “Yo

dad que sostiene a todas las demás, pero única, sin posibilidad de hacerse sustituir, o con la imposibilidad de susstraerse ante la responsabilidad, más *grave* que la imposibilidad de escapar a la muerte. A partir de ahí se concibe el significado de nociones que la filosofía del Mismo reduce a ideas inacabadas o románticas y que son, en efecto, conceptos no con-ceptivos.

Un tiempo hecho de «de repente» en el que el Otro despierta al Mismo, como si golpease sus muros. Porque hay una pasividad especial en esta intriga del otro en el mismo³⁴: la paciencia. Paciencia que es la extensión, la

que soy polvo y ceniza”. Yo, sujeto privado completamente general, Yo, nombre y pronombre, Yo, polvo y ceniza. Yo sigo estando ahí. Y hago filosofía: es decir, que tengo el impudor de pasar por el tamiz de la filosofía esa dominadora universal que es la filosofía. La filosofía no me ha hecho decir, ni siquiera, por mí mismo (polvo y ceniza) directamente, sino sólo a través del hombre con su palma en la mano: yo, nombre y pronombre, tengo que callarme, simplemente; pero enseguida, al hombre con la aureola de su victoria, el hombre gracias al cual ella me había cubierto de confusión, ella le ha humillado también y le ha empuñado ante unos cuantos ideales desgraciados, para hacer inmediatamente que dichos ideales queden sepultados en el Absoluto; y resulta que, de pronto, yo llego como si no me hubiera pasado nada y, como Grabbe (dramaturgo del siglo XIX), ilumino el conjunto en el último acto. *Individuum ineffabile triumphans*. Lo asombroso no es que él “haga filosofía”, sino el simple hecho de que siga estando ahí, que aún ose respirar, que “haga”...» («Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption*», trad. de J.-L. Schlegel, *Cahiers de la nuit surveillée*, núm. 11, 1982, pág. 101).

³⁴ Esta «pasividad esencial» es la que se exaspera en *Autrement qu'être* hasta denominarse «más pasiva», «más pasiva que toda pasividad», etc. Lo cual no tiene nada de contraseña ni de *status vocis*, sino, muy al contrario, un significado lo bastante preciso como para convertirlo en un verdadero término técnico. Como precisa la nota 25 de la página 111: «La pasividad de la afección es más pasiva que la recepción radical de la que habla Heidegger a propósito de Kant, en la que la imaginación trascendental ofrece al sujeto un “alveolo” de nada para adelantarse al hecho y asumirlo.» Evidentemente, es al *Kantbuch* al que alude aquí Levinas (véase *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de R. Boehm y A. de Waelhens, París, Gallimard, 1953). Esta precisión es decisiva, porque concebir una pasividad que *no asume* lo que sufre es lo que hace que Levinas rompa con el pensamiento occidental, incluido Heidegger. Todo este curso no puede comprenderse, ni tampoco *Autrement qu'être* y los textos que corresponden a su estilo, sin tener en cuenta esta precisión fundamental.

propia duración del tiempo. «Paciencia y extensión del tiempo»³⁵ es paciencia o extensión del tiempo, paciencia como extensión del tiempo. Paciencia que no es espera porque la espera es intencional, es una intencionalidad igual a lo que espera en la espera. Como en toda intencionalidad, hay en la espera una igualdad entre lo pensado y lo que viene a satisfacer el pensamiento.

La espera está inhibida en la paciencia, demasiado púdica para entender, demasiado temerosa, porque es una paciencia que tiene miedo. Y lo temido está en esa paciencia, como en el temor de lo religioso, donde no se teme el castigo ante todo³⁶. La intencionalidad, en su correlación perfecta entre noesis y noema, desemboca en un paralelismo descorazonador; en su paciencia, el tiempo se remite o se difiere hasta el infinito. Y en esta espera sin lo esperado la intencionalidad se vuelve o se invierte como responsabilidad hacia los otros. Es preciso, pues, concebir juntos el tiempo y el otro³⁷.

El tiempo significaría la diferencia entre el Mismo y el otro. Dicha diferencia es la no indiferencia del Mismo hacia el otro y, en cierto modo, el Otro *en* el Mismo. Pero

³⁵ La expresión procede de La Fontaine, *Fábulas*, libro II, fábula 11, «El león y la rata»: «Paciencia y transcurrir del tiempo / hacen más que fuerza y rabia.» El uso de estos versos es característico del empleo que hace Levinas, no sólo de la poesía, sino de lo que llama «literaturas nacionales», una de cuyas virtudes es haber inscrito en la lengua fórmulas, locuciones, expresiones, que se hacen autoridad, por así decir, como sólo podría hacerlo el lenguaje de los proverbios, también admirado como fuente de recursos para el filósofo-escritor.

³⁶ Esta noción de «temor de Dios», que, para empezar, no es temor al castigo (ni, en este sentido, temor *por sí mismo*, como si lo son el miedo y la angustia en Heidegger), se vuelve a encontrar en varios textos del principio de los años 80. Consúltense, sobre todo, «Du langage religieux et de la crainte de Dieu», *L'Au-delà du verset*, París, Minuit, 1982.

³⁷ No por nada un libro (en el origen, una serie de conferencias) pudo recibir por título, precisamente, *Le Temps et l'Autre*. Libro cuyo pensamiento puede verse también en el otro curso que constituye este volumen, aunque no sin modificaciones, evidentemente. Sobre este problema, que no es sencillo, véanse los intentos de explicación en mi advertencia final.

este *en* puede destruir la diferencia: si el Mismo puede contener al otro, el Mismo ha triunfado sobre el Otro. Aquí, con el tiempo, el Otro está en el Mismo sin estar ahí, el «ahí» está en lo inquietante. Nos encontramos ante una diferencia insuperable, que carece de fondo común y que, sin embargo, es no in-diferencia. Una diferencia insuperable para la intencionalidad que no sabe más que abordar al ser a través de su pensamiento.

En la pasividad pura, la paciencia, la responsabilidad bajo la batida del prójimo, en la diacronía del tiempo, se enreda un pensamiento que es algo más que una idea que se puede pensar, más de lo que un pensamiento puede pensar. Ahí yace ese «fenómeno» que sería «fenómeno de la trascendencia»³⁸. La trascendencia hasta el infinito a partir de la responsabilidad hacia el prójimo, en la proximidad de los demás, es entonces, literalmente, un significado sin visión ni intención. Una espera sin lo esperado, que traduce, o significa, no un vacío que deba llenarse, sino un pensamiento más pensante que el hecho de conocer: cómo puede el infinito tener significado sin perder su sentido trascendente.

En el pensamiento contemporáneo europeo, esta significación de un sentido *antes del saber* empieza a enunciarse en filosofía. Sin ninguna duda, pueden encontrarse potencialidades conceptuales en Heidegger. Pero tal posibilidad empezó a enunciarse antes de él: desde Kierkegaard, en cierto sentido desde Feuerbach, en Buber, Rosenzweig, Gabriel Marcel o Jean Wahl³⁹. Dentro de esta co-

³⁸ «Fenómeno de la trascendencia» es claramente un *abuso del lenguaje* (lo cual, en Levinas, es todo lo contrario de un concepto peyorativo). Porque la trascendencia —enigma y no fenómeno, por recuperar el título de un ensayo de *En decouvrant l'existence avec Husserl y Heidegger*— contrasta con el carácter fenoménico, pese a que ese *contrastar con* requiere, a su vez, cierta fenomenología que describa sus «circunstancias fenomenológicas». Lo expresan de manera excelente las primeras líneas del prólogo de *De Dieu qui vient à l'idée*. Cierta fenomenología o contra-fenomenología, como intento mostrar en el capítulo «Divine comédie» de la obra *La présence abaissée. Essai sur le retrait* (en prensa), cap. dedicado a la «Théologie» de Levinas.

³⁹ Excepto en el caso de Feuerbach, Levinas ha dedicado varios ensa-

riente de pensamiento, llamada dialogal, y en los cuatro últimos nombres mencionados, no es cierto que la búsqueda fundamental proceda solamente de una preocupación moralizadora.

La ontología cartesiana, al adoptar también la idea del infinito, concibe el Mismo como totalidad que integra a cualquier Otro, de modo que el «en» significa el triunfo del Mismo sobre el Otro, la igualdad de lo desigual, la identidad entre la identidad y la diferencia. Integra a cualquier Otro y así suprime todo lo que podría sobrepasar la totalidad, suprime toda trascendencia. Pero la idea del infinito explicada por Descartes (idea *colocada en nosotros*) permite la idea de esta trascendencia en un sujeto pasivo. Él es quien declarará a Mersenne: «No he estudiado nunca el infinito sino para someterme a él»⁴⁰.

Es una «colocación en nosotros» singular: la «colocación» de lo desmesurado en lo medido y lo finito, por la cual el Mismo sufre sin poder nunca abordar al otro. Hay una especie de heteronomía, que podemos llamar también *inspiración*, y se llegará a hablar incluso de *profecía*, que no es una genialidad cualquiera, sino la verdadera espiritualidad del alma. Ése es el sentido del versículo de Amós: «Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?»⁴¹, como si la profecía fuera sólo el hecho de tener oído.

Por ello, y desde Descartes, es concebible una relación con el más, con lo incontenible, que no es, sin embargo, menos que el acoso a través del pensamiento. Una paciencia de la pregunta que, de ese modo, queda por fin re-

yos a los distintos autores mencionados; véase en particular *Noms propres* (Montpellier, Fata Morgana, 1976) y, en el mismo editor, en 1987, *Hors sujet*.

⁴⁰ Carta del 28 de enero de 1641 (ver *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, pág. 1111): «He recorrido el librito de M. Morin, cuyo principal defecto es que trata todo el tiempo del infinito, como si su espíritu estuviese por encima y pudiese comprender sus propiedades, lo cual es una falta común a todos; yo he intentado cuidadosamente evitarla, porque nunca he hablado del infinito sino para someterme a él, y no para determinar qué es o qué no es.»

⁴¹ Amós, III, 8.

habilitada. De la pregunta, que es la relación con lo que es demasiado grande para una respuesta. La filosofía llega a ver en ella una privación de la respuesta, la posesión o el disfrute, cuando, en realidad, significa el infinito.

No se trata de servirse de esta significación para intentar hallar una nueva «prueba de la existencia de Dios», porque ello sería volver a lo positivo. (Simone Weil decía, a este respecto, que Dios no existe; que esto no es bastante para él.) Es preciso pensar en la heteronomía del Otro en el Mismo, donde el Otro no domina al Mismo, sino que le despierta y le desilusiona, en un desengaño que es un pensamiento más pensante que el pensamiento del Mismo, en un despertar que perturba el reposo astronómico del mundo. Esta idea de la inquietud como relación es la que, indudablemente ajeno a toda preocupación teológica, expresó Maurice Blanchot al escribir: «Presentimos que el desastre es el pensamiento.» Aquí hay que entender el desastre como des-astro: no estar en el mundo bajo los astros⁴².

⁴² Maurice Blanchot, «Discours sur la patience», *Le Nouveau Commerce*, núms. 30-31, 1975, pág. 21; fragmento reproducido, con la mayoría de los demás elementos de este texto, en *L'Écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.

La correlación sujeto-objeto

Viernes 19 de diciembre de 1975

Se trata aquí de concebir la significación de la trascendencia como movimiento del Mismo hacia el Otro. Ahora bien, la significación del significado no reside solamente en el reposo del Mismo en sí, donde se ve colmado, sino en la inquietud del Mismo por parte del otro, que despierta al Mismo. La idea del infinito se encuentra *en* el pensamiento, pero aquí el *en* hace estallar la identidad. El *en* indica, al mismo tiempo, la interioridad y la imposibilidad de la interioridad⁴³. Esta superación es la duración, a la vez como *incidencia* del Otro en el Mismo y como no coincidencia o *diacronía* del tiempo. Este modelo de tiempo no significa una mediación entre el ser y la nada, sino una relación con lo que el pensamiento no podría contener, con lo incontenible (o lo *infinito*). Debe pensarse en ello fuera del ser y la nada, como si estuviera «demasiado lleno», como modalidad en la que el más inquieta al menos, lo cual confiere al deseo o a la búsqueda (que designarían un vacío) un significado *mejor* que el ser que se reencuentra, se afirma y se confirma. Ese más en el menos es despertar, y el despertar es el sentido de ese más en el menos. Este no reposo puede concretarse como res-

⁴³ Es preciso pensar, pues, que el *en* tiene ya la estructura del *in* del infinito, a la vez *en* lo finito y, en su calidad de no finito, *fuera* de lo finito. Ver las lecciones siguientes y «Dieu et la philosophie», págs. 106 *passim*.

ponsabilidad hacia los otros, responsabilidad sin escapatoria, unicidad irremplazable. El despertar es la intriga de la ética o la proximidad del otro hombre. No es el resultado de la ontología fundada en la fijeza de los astros, sino, para recuperar el término de Blanchot citado en la lección anterior, el *desastre*.

¿No está presente toda la violencia de la alienación en este estallido del Mismo bajo el golpe del Otro? Responderíamos de forma positiva si la autosuficiencia de lo idéntico tuviera que ser el sentido definitivo de lo concebible y lo racional. Pero el Otro interviene como traumatismo: ésa es su manera peculiar. Así, pues, antes de significar la *esancia* del ser, ¿no expresa la subjetividad su vigilia impensable, no «muestra» su velar inconcebible en el traumatismo del despertar? Despertar que, a continuación, se instala en el ser, se adormece, engorda, se aburguesa y se complace en el incansable aburrimiento del Mismo; despertar que reposa en su *estado* de despertar. La subjetividad debería considerarse, entonces, como un despertar en el despertar, como despertar de ese despertar. Sería profecía, no en el sentido de una genialidad, sino como despertar de uno por parte del Otro⁴⁴.

Sin embargo, surge una pregunta. ¿Cómo es que el sujeto, correlativo del objeto, llega a absorberse en él, cuando la subjetividad no es reducible al sujeto intencional sino que, a modo de despertar, expresa el significado que sería *mejor* que el ser, que sería el verdadero Bien? ¿Cuán-

⁴⁴ Se ve que la subjetividad es aquí la palabra y la idea decisiva para el pensamiento de *Autrement qu'être* y sus textos contemporáneos, incluido el de estos dos cursos. Reléanse, en ese sentido, algunas frases de la página 9 (de nuevo, una de las primeras!): «Algo más que ser. Se trata de enunciar el estallido de un destino que reina en la esencia cuyos fragmentos y modalidades —pese a su diversidad— pertenecen unos a otros, es decir, no escapan al mismo orden, porque no escapan al Orden [...]. Se trata de concebir la posibilidad de un desgarramiento en la esencia [...]. Habrá que demostrar, *por tanto*, que la excepción del “otro distinto al ser” —más allá de no ser— *significa la subjetividad* o la humanidad, el sí mismo que rechaza las anexiones de la esencia» (subrayado mío; y el *por tanto* debería estar subrayado en rojo).

do, junto a la subjetividad, se expresa una incondicionalidad excepcional: la no categoría, la no condición (la situación incondicional de rehén), y lo incondicionado como incondicional, como irrecusable, como inevitable? Así, pues, vamos a afrontar hoy el problema de la correlación entre sujeto y objeto⁴⁵.

Es preciso recordar la manera en que el ser progresa desde el punto de vista objetivo, absorbiendo el sujeto correlativo del objeto y venciendo, en la verdad de su acción, sobre la preeminencia de lo subjetivo y la correlación entre sujeto y objeto. El hecho de que el hombre pueda concebir el ser quiere decir que la aparición⁴⁶ del ser pertenece a su propia trayectoria de ser, o que el carácter de fenómeno es esencial y que el ser no puede prescindir de una conciencia a la que se dirige la manifestación. Pero si *esancia* y manifestación están unidas, si la *esancia* (como gesta del ser que aparece) es la auténtica verdad de lo verdadero, no se inscribe, de ningún modo, en la materialidad de lo que aparece como una propiedad cualquiera. La verdad de lo verdadero, su puesta al descubierto y la desnudez de ese descubrimiento, no son una propiedad ni lo que recibiría el ser. Si hubiera algo procedente de la conciencia, no sería más que un falso pretexto. Es preciso que esta desnudez pertenezca a la trayectoria o al juego que el ser lleva a cabo como ser. La objetividad, en cierto modo, protege el desenvolvimiento del ser de aquello que vendría a perturbar la procesión de la *esancia*. Es un modo de ser y significa la indiferencia de lo que aparece respecto a su propia aparición.

La *esancia* del ser en la verdad es un presupuesto permanente de nuestra tradición filosófica. El *esse* del ser, por el cual el ente es un ente, es *interés del pensamiento* y se encuen-

⁴⁵ Para aclarar el tema, véase el primer párrafo del capítulo V de *Autrement qu'être*, «La signification et la relation objective» (págs. 167-178).

⁴⁶ *Aparición*, en los textos de este periodo, posee una función de término técnico y equivale a *manifestación*; Levinas admira la manera que Michel Henry tuvo de concebir la esencia de esta última. Véase el segundo curso, pág. 137, n. 12.

tra, de entrada, en el Mismo. De ahí la indiferencia hacia el pensamiento que se desarrolla fuera del ser y, al mismo tiempo, cierta indigencia del ser sujeto a alguien distinto de él, a un sujeto llamado a recibir la manifestación, puesto que dicha receptividad es necesaria para su trayectoria de ser. En este sentido hay, en el ser, una *finitud*⁴⁷.

Pero, aparte de esta función de recepción o de esa receptividad, cualquier juego que la conciencia jugara por cuenta propia, cualquier instante en el que jugara su propio juego fuera del ser, no podría ser más que un ocultamiento, un oscurecimiento de la *esancia* del ser, mentira o ideología, cuyo estatuto es difícil de establecer sin equívocos: en el *Fedón*, es la muerte la que termina con toda ideología y permite que el ser aparezca de forma gloriosa⁴⁸.

Mentira e ideología se dejan interpretar como el puro efecto de la finitud del ser y como el resultado de un ardid. Pero hay que llevar este análisis más allá. La revelación de la verdad no se expresa solamente en términos ópticos. Si la visibilidad de los seres que se muestran no se inscribe como atributo de su visibilidad, su *copresencia*, su posición recíproca, la relatividad con la que dan señal uno de otro, el agrupamiento de significados, o la estructura, o el sistema, constituyen la inteligibilidad y la propia revelación. La inteligibilidad o la estructura sistemática de la totalidad permiten que aparezca la totalidad y la protegerían contra toda alteración procedente de la mirada. Pero una *sombra* vela los términos sacados de la relación en la que están implicados; cubre las estructuras tomadas por sorpresa fuera del sistema que las encierra.

⁴⁷ Es una observación de perfecta doctrina heideggeriana; véanse, en este sentido, las últimas líneas del seminario del Thor de 1969 (*Questions IV*, págs. 305-306), en particular esta frase: «El ser, para abrirse, necesita al hombre como lugar de su manifestación.»

⁴⁸ Véase especialmente 68b: «Sí, lo que debemos creer es que se alegrará (de morir), amigo mío, si es realmente filósofo; porque en él se dará la firme convicción de que en ninguna parte, sino allí, hallará el pensamiento en su pureza.»

La estructura es una inteligibilidad, un significado que los términos, por sí mismos, no significan, sino en la identidad que les confiere el lenguaje. Pero, en su relación, reciben una gracia, una transparencia y una ligereza, mientras que, cuando se separan, se hacen pesados y se ocultan. Se puede ver, por tanto, una diferencia entre los términos inteligibles separados en su tematización y la propia inteligibilidad del sistema. Y se puede distinguir, en el movimiento que va de dicha tematización a la inteligibilidad, una duda, es decir, una buena o mala oportunidad de distribuirse para las estructuras. Se puede reducir la subjetividad a esa buena oportunidad. En tal caso, la subjetividad está enteramente subordinada a la disposición de las estructuras, es la conciencia teórica racional, lo que denominamos mente. La inteligibilidad significa, además de la manifestación, la disposición en un sistema en el que los entes poseen significado.

El presente es la contemporaneidad misma, y la manifestación del ser es una representación permanente. El sujeto sería, pues, esencialmente poder de representación, en el sentido activo del término. Él reúne el tiempo en un presente, mediante la retención y la protención: lo que parece desaparecer queda retenido; el sujeto retiene el tiempo y actúa en un tiempo que se dispersa. Y una estructura aislada no puede exhibirse sin cubrirse de insignificancia. De este modo, la subjetividad interviene para reunir los elementos inconexos; tal espontaneidad del sujeto, que utiliza la exhibición para unir lo que está disperso, es el momento en el que la intención deja de estar ciega. Por consiguiente, el hecho de que el agrupamiento de los elementos en estructura implique riesgos, retrasos, dudas, que tenga buena o mala fortuna, que en él esté acabado el ser, es la razón de que intervenga la espontaneidad del sujeto que agrupa (que *sammelt*, para citar a Heidegger) lo no simultáneo y de que así se construya la visión. La espontaneidad del sujeto agrupa lo diverso en estructura inteligible y así se hace la luz.

El sujeto pensante abocado a buscar este arreglo inteligible se interpreta, pese a toda su espontaneidad, como

un desvío que debe tomar el ser para aparecer realmente. Por eso la inteligibilidad es inmanente al ser. Esta posibilidad de absorber el sujeto al que se confía la *esancia* es lo propio de esa *esancia*. Considerada de este modo, la subjetividad es la sujeción al ser ante el cual se desvanece.

La cuestión de la subjetividad

Viernes 9 de enero de 1976

Recordemos la cuestión: ¿se puede imaginar Dios fuera de la onto-teo-logía, fuera de su referencia al ser? Para articular esta pregunta, vamos a buscar formas de pensamiento diferentes de la intencionalidad, es decir, formas de pensamiento solicitadas por lo que las desborda. Así, las ideas kantianas son formas del pensar que desbordan el saber, y significan una subjetividad alertada por algo que no podría contener⁴⁹.

Pero es preciso acudir de nuevo a la descripción de la subjetividad que se absorbe en el ser o el objeto que ella concibe y que acaba por comprenderse a partir del ser. Se pasa, del hecho de que el ser es concebible en su manifestación, al carácter fenoménico esencial de su trayectoria de ser⁵⁰, aunque el hecho de ser imaginable, de ser fenómeno, de mostrarse, no esté inscrito en ningún atributo del ente que aparece y no proceda, en absoluto, del sujeto.

Esta indiferencia del ser que sobrepasa su manifestación permite hablar de una finitud del ser, diferente de la finitud del sujeto. Pero se puede hablar también de fini-

⁴⁹ Sobre Kant, véase la lección siguiente, así como las de febrero de 1976 en el primer curso, págs. 61-82.

⁵⁰ Así, en Hegel, el ser implica un sujeto esencial para su trayectoria de ser, hasta el punto de que el Espíritu necesita una Fenomenología para convertirse en lo que es: sustancia que es un sujeto que se conoce de manera absoluta. (Esta nota es una observación del propio curso.)

tud en otro sentido: pensando en la referencia del ser a un saber que es siempre menor que él, un saber conceptual, negador del individuo. No puede existir un concepto del ser más que pasando por la muerte. Ahí, de nuevo, el sujeto se agota como receptividad del ser, como saber, y cualquier juego que la conciencia juegue por su cuenta sería un ocultamiento ideológico.

No obstante, la manifestación significa también la inteligibilidad de los términos de la estructura que se muestra; teniendo en cuenta que los términos remiten a otros términos, es decir, constituyen un sistema en el que el significado está en el lugar de cada término en el sistema (y así es como el significado es estructura), dicha inteligibilidad es paradójica, porque cada término, por sí mismo, carece de significado, y todos reciben el suyo por el hecho de asociarse unos a otros. En tales agrupamientos se puede producir una duda y, en ese caso, corresponde al sujeto remitir, unos a otros, los términos que se buscan. El sujeto sería, por tanto, esa duda o esa invención. Pero va a creer que ha inventado algo, cuando sólo ha permitido que las cosas se agrupen mejor, cuando sólo ha permitido al sistema llevar a cabo su agrupamiento. Aquí, una vez más, se concibe el sujeto íntegramente en función del objeto o el ser.

El sujeto pensante abocado a buscar este arreglo inteligible se interpreta, pese a su espontaneidad, como un desvío que toma el acto de ser, que toma la *esancia* del ser para aparecer de verdad. La inteligibilidad o el significado forman parte del dominio del ser. Todo está en el mismo lado —el lado del ser—, y esta posibilidad de absorber el sujeto al que se confía el dominio del ser o la *esancia* es lo propio de dicha *esancia*. La subjetividad se borra delante del ser, es la subordinación al ser. Le deja ser —es *Seinlassen*, diría Heidegger⁵¹— en la medida en la que constituye el agrupamiento de las estructuras en significados enunciados en un Dicho que es la gran presencia de la si-

⁵¹ Palabra tomada, aquí, en el sentido técnico usado por Hegel tras la *Kehre*.

nopsis donde el ser brilla con todo su esplendor. Es decir, por muy subordinado que esté, el sujeto cumple una función en la trayectoria del ser; mientras participa en el acontecimiento del ser, el sujeto también se manifiesta: hay una conciencia propia de la conciencia. La subjetividad se revela revelando. La subjetividad se muestra a sí misma y, así, se muestra como objeto a las ciencias humanas (en términos hegelianos, podría afirmarse que el yo, mortal, se conceptualiza). Sin embargo, como algo distinto al ser que se muestra, como algo diferente a la demostración, la subjetividad no es nada. A pesar —o a causa— de su finitud, el ser se manifestará, como los dioses visibles de los griegos⁵². Pese a su finitud, posee una esencia englobadora y absorbente. La verdad del sujeto está en su veracidad; la subjetividad no tiene más significado que su desaparición ante la presencia, su trabajo de representación.

Pero ¿acaso no tendría el sujeto otro significado, que podría surgir si se insiste en la *comunicación* a otros de la *esencia* manifiesta?⁵³. Si tomamos el Decir como pura información, como la simple transmisión de un contenido o un Dicho (como en la filosofía analítica de origen anglosajón, donde el lenguaje prescinde de exégesis e interpretación), la cuestión ni siquiera se plantearía. Puede interpretarse que la manifestación *ante otros* y el acuerdo humano sobre el ser cumplen su papel en dicha manifestación y en la trayectoria del ser: así, hablar sería una condición de la manifestación. El mensaje sería el precio que le cuesta al ser su finitud. La comunicación sería íntegramente la referencia a una demostración del ser, o bien comunicarlo no remitiría a ningún significado propio que produjera el sujeto independientemente de la verdad a la que sirve. La ciencia sería capaz de totalizar el ser en to-

⁵² Véase de nuevo P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, páginas 335 y ss. (Traducción española: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1989.)

⁵³ «La esencia de la comunicación no es una modalidad de la esencia de la manifestación» (*Autrement qu'être*, pág. 62, n. 34).

dos los niveles de su esencia. La comunicación sería un acontecimiento *del ser*, donde se llevaría a cabo la representación pretendidamente subjetiva del ser. Aquí, el Decir se ha callado en el Dicho, como si no hubiera hablado nadie.

Se puede pensar también en una tercera posibilidad, en la que el Dicho sería anterior a la comunicación. Como en Heidegger, para quien el ser posee un significado, es decir, se manifestaría en un lenguaje silencioso y no humano: eso es lo que quiere decir el famoso *Die Sprache spricht*, «El lenguaje (o la palabra) habla»⁵⁴. En su dominio de ser, el ser es lenguaje⁵⁵, y es lenguaje silencioso o voz del silencio, *Läute der Stille*. (Con ello, sin saberlo, Heidegger ¡habría «judaizado» a los griegos!)⁵⁶. Esta voz del silencio es la que oye el poeta, que la convierte en lenguaje humano. Hacer resonar en el poema la evocación del ser, es hacer resonar un Dicho. El λέγειν el propio sentido del λόγος, sería un agrupamiento⁵⁷. Significado, inteligibilidad y mente residen en la manifestación y en la sinopsis de la presencia; por tanto, toda diacronía queda excluida. El sentido se concibe como revelación, como manifestación de ser. El psiquismo del sujeto consiste, pues, en su don de sincronización, de re-presentación, gracias al cual nada queda fuera. El psiquismo sería así la conciencia que excluye cualquier traumatismo, y el ser sería

⁵⁴ Véase Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), trad. de F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, París, Gallimard, 1976, pág. 16.

⁵⁵ Véase la *Lettre sur l'humanisme* (citada en pág. 139, n. 4).

⁵⁶ Al hacer esta observación, a media voz, Levinas citaba I Reyes, XIX, 11-13: «Y he aquí que Yavé pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yavé; pero no estaba Yavé en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra; pero no estaba Yavé en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yavé en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto y salió...» Sobre las posibles influencias bíblicas de la lectura heideggeriana de los griegos, véase el trabajo de Marlène Zarader, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Le Seuil, 1990.

⁵⁷ Véase *Der Satz vom Grund* (1957), trad. de A. Préau, *Le Principe de raison*, París, Gallimard, 1957, pág. 232: «λέγειν significa: agrupar, juntar uno con otro.»

precisamente lo que se muestra antes de golpear o lo que golpea para mostrarse enseguida y resolver en conocimiento la violencia de su golpe⁵⁸.

La coyuntura en la que se es responsable del otro, la relación ética que la filosofía conoce pero que trata como derivada, esta relación que se acostumbra a fundamentar en la ontología, será abordada aquí como irreductible, estructurada como el uno *para* el otro y como significante fuera de la finalidad y las razones del sistema. Tal responsabilidad parece, en primer lugar, *paradójica*: ningún presente en mí puede englobar al otro, ningún compromiso adquirido en un presente es el lugar cuyo reverso sería dicha responsabilidad. Pero no hay ninguna esclavitud incluida en la obligación del Mismo hacia el Otro. Hay tan poca esclavitud que esta responsabilidad requiere la unicidad del yo: nadie podría reemplazarme.

⁵⁸ En este sentido el ser requiere la receptividad, no la «pasividad especial» que busca Levinas. Véase esta observación de la pág. 142 de *De Dieu qui vient à l'idée*: «Nuestra “pasividad” occidental es una receptividad a la que sigue una aceptación.»

Kant y el ideal trascendental

Viernes 16 de enero de 1976

Intentaremos pensar aquí sobre Dios sin el auxilio de la ontología, es decir, buscaremos un pensamiento que contraste con la tradición filosófica en la que se entiende a Dios como el ser por excelencia, como el ser supremamente ser, y donde la idea de Dios extrae la significación filosófica de su conformidad a las reglas racionales del saber. Sin embargo, con Kant, en la *Crítica de la Razón pura*, se señala el «comienzo del fin» de la concepción onto-teológica de Dios. Hay en ella una crítica de todo pensamiento que desborde lo concreto, y lo concreto sigue siendo, para Kant, el prototipo del ser; pensar es subsumir una intuición en un concepto, y el concepto sin intuición no puede llevar sino al extravío. «Sin la sensibilidad no se daría ningún objeto y sin el entendimiento no se pensaría nada. Los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos, ciegas», advierte la introducción a la «Lógica trascendental»⁵⁹.

Pero lo que importa mucho más es el hecho de que Kant admita la existencia de ideas racionales que se imponen al pensamiento por necesidad, la existencia de ideas que hablan del ser y que son obligatorias para la razón, pero que *no alcanzan al ser*. Lo que Kant descubre, pues, en la *Crítica de la Razón pura*, y especialmente en la

⁵⁹ *Critique de la Raison pure*, trad. citada, pág. 77.

«Dialéctica trascendental», es el hecho de que *el pensamiento puede no desembocar en el ser*. Sin caer, no obstante, en lo arbitrario sino, al contrario, para satisfacer las necesidades de la razón. Son las ideas trascendentales, que «se ocupan de la unidad incondicional de todas las condiciones en general» y pretenden «la unidad sintética de lo distinto en el conocimiento empírico en general». Se trata de las ideas psicológica («unidad absoluta del sujeto pensante»), cosmológica («unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno») y teológica («unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general»)⁶⁰.

Superando lo concreto, estas ideas a las cuales no corresponde ninguna intuición pueden conducir a un uso ilegítimo o dialéctico de la razón, pero es igualmente posible hacer buen uso de ella: «Las ideas de la razón pura no pueden nunca ser dialécticas en sí mismas, sólo el *abuso* que se hace de ellas es necesariamente el motivo de que exista en ellas una fuente de apariencia engañosa para nosotros; porque nos son dadas por el carácter de nuestra razón, y es imposible que este supremo tribunal de todos los derechos y todas las pretensiones de nuestra especulación encierre en sí mismo ilusiones y engaños originales. Es probable, por consiguiente, que tengan un destino bueno y apropiado a un fin en la constitución natural de nuestra razón»⁶¹.

El buen uso que se puede hacer de dichas ideas es su empleo *regulador*, en el que no tienen como función determinar al ser —no *deben* desembocar en el ser— sino que dirigen y orientan la labor del entendimiento: «Si se puede demostrar que, aunque las tres especies de ideas trascendentales (*psicológicas, cosmológicas y teológicas*) no se refieren directamente a ningún objeto que les corresponda ni a su *determinación*, de ningún modo las reglas empíricas de uso de la razón llevan desde ahí, mediante la suposición de dicho *objeto en la idea*, a la unidad sistemática, y extienden siempre el conocimiento experimental sin jamás po-

⁶⁰ *Ibid.*, págs. 273-274.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 467; subrayado mío.

derlo contrariar, *en tal caso una máxima necesaria de la razón es proceder con arreglo a ideas de este género*»⁶².

Hay, pese a todo, una vuelta a la onto-teo-logía en el pensamiento kantiano, en su forma de determinar la idea de Dios. A partir de la experiencia, se presenta a Dios como la totalidad de la realidad (*omnitudo realitatis*). A este conjunto de todos los predicados posibles de la realidad, Kant lo denomina *ideal trascendental*. Es necesario, no porque sea precisa una causa, sino debido a la individualidad de la cosa y su determinación, que le da el derecho de ser. Para determinar por completo una cosa, para determinarla en su individualidad, «no se comparan solamente los predicados de una manera lógica, sino que se comparan también trascendentalmente la propia cosa y el conjunto de todos los predicados posibles»⁶³. Cada cosa debe estar determinada en relación con este *ideal*, que es la relación ideal de la serie causal. La cosa determinada está determinada en la medida en que niega todo el resto y, al mismo tiempo, aspira a todo. Existe una especie de tensión en lo individual, apartado de todo y, a la vez, aspirante a ese todo. Este todo o este ideal no se da en una intuición, sino que constituye una idea necesaria para la razón; es *in concreto* e *in individuo*; es, como totalidad de lo que es, la forma suprema de la concreción y la individualidad. No es una cosa (por el contrario, todas las cosas lo suponen) pero, sin embargo, es «alguna cosa» que es. Kant lo identifica con Dios⁶⁴. Ello va al hilo del pensamiento occidental, en el que la totalidad del ser se concibe como un ente, si bien Kant se distancia al afirmar que no se puede probar la existencia de ese ser supremo concreto,

⁶² *Ibid.*, pág. 468; yo subrayo el último miembro de la frase.

⁶³ *Ibid.*, pág. 415.

⁶⁴ Véase *ibid.*, pág. 419: «Ahora bien, si proseguimos más allá esta idea y hacemos de ella una hipóstasis, podremos determinar el ser originario, por el concepto de la realidad suprema, como un ser indivisible, simple, suficiente para todo, eterno, etc., en una palabra, determinarlo en su perfección no condicionada por todos sus predicados. Este concepto de ser es el de *Dios* concebido en un sentido trascendental, por lo que el ideal de la razón pura es el objeto de una *teología* trascendental, tal como ya indiqué anteriormente.»

ese individuo: «Permanecemos en una completa ignorancia sobre la existencia de una superioridad tan eminente»⁶⁵. Es decir, no se puede demostrar especulativamente (mediante el pensamiento teórico) el ser del ideal trascendental, pero Kant conserva la idea de que el sentido último de una noción reside en su ser; no reconoce en lo concebible otra norma que la norma de ser.

Aquí no se trata de ampliar la noción de ser más allá de las cosas, sino de proponer un enjuiciamiento radical. ¿Lo humano no es *algo distinto que el ser*? ¿El ser es lo que más interesa al hombre? ¿El ser es el sentido de lo sensato? Estas preguntas no están dirigidas sólo a Kant, sino a toda la filosofía que se nos transmite. Surgen a partir de la idea de que el significado hay que buscarlo en el «uno para otro». En la proximidad donde se lleva a cabo, no la comunicación de un Dicho, sino el significado como Decir. La inteligibilidad de la racionalidad no se encontraría originalmente en el lenguaje del Dicho, en la comunicación de los contenidos, sino en el propio Decir, en la palabra dirigida al prójimo, que es la intriga de la responsabilidad.

Para la filosofía occidental, no es el acercamiento al otro lo que plantea cuestiones, es la comunicación de lo que se comunica. El significado es un modo de representación del ser en ausencia del ser; el ser está ausente y, sin embargo, hay una relación con el ser gracias a la cual el significado constituye sentido: hay una alusión al ser. El significado se materializaría, por consiguiente, con la aparición de lo concreto. Lo que buscamos aquí es un significado anterior e independiente de todo contenido y de toda comunicación de contenido, y que se pueda fijar mediante el término *Decir* como Decir a otro, como «el uno *para* el otro». El *para*, eso sobre lo que hay que reflexionar, posee un significado diferente del plano de los temas en la ontología. Induce la falta de categoría y significa la ruptura con la racionalidad del fundamento.

⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 419.

El significado como decir

Viernes 23 de enero de 1976

En la expresión «el uno para el otro», el para no se limita a la referencia de un dicho a otro dicho, de un tema a otro tema. Eso sería quedarse en el significado como Dicho. Sin embargo, nosotros vamos a averiguar qué puede significar el significado como Decir.

El *para* es la manera de acercarse el hombre a su prójimo, la forma en la que se instaura, con el otro, una relación que supera los propios límites. Es una relación de proximidad, en la que se comprueba la responsabilidad del uno hacia el otro. En dicha relación hay una inteligibilidad no tematizable, es una relación sensata gracias a sí misma y no como resultado de un tema o una tematización. Lo cual quiere decir que, al menos aquí, la inteligibilidad y la racionalidad no pertenecen originalmente al ser. En la relación del uno para el otro se inscribe una relación que ya no se puede concebir basándose en la racionalidad del fundamento⁶⁶.

En el uno para el otro del significado y la responsabilidad, existe una subjetividad. Un sujeto único en su identi-

⁶⁶ Este es otro de los puntos de proximidad entre Levinas y Heidegger: la ruptura con una idea del fundamento, al menos, tan radical en el primero como en el segundo, sobre quien los comentaristas han sido tan insistentes y prolijos. Advirtamos, no obstante, que, cuando rompe con la idea del fundamento, Levinas sigue buscando otra *racionalidad*.

dad indiscernible del exterior, que no se define mediante propiedades o por la referencia a predicados, sino que posee la identidad del *asignado*, de aquel que es responsable y no puede ser sustituido. A él queda confiado el prójimo, y su identidad se construye como imposible escapatoria ante tal responsabilidad. Tan imposible como la huida ante la muerte en Heidegger, porque es siempre mi muerte la que tengo que morir y nadie puede morir en mi lugar, del mismo modo que yo no puedo morir en el lugar de otro⁶⁷.

Pero aquí, la escapatoria imposible no es ante mi muerte, ante mi ser y el fin de mi ser. Es algo distinto a esta actitud ante la muerte; es una exacerbación, un afán de la unicidad del sujeto, no en un exceso de presencia, sino en la superación pasiva, más pasiva que toda pasividad, de la trascendencia de uno que existe *para* el otro. Ello no significa ni intencionalidad ni una propiedad del yo que sería la responsabilidad hacia el otro; al contrario, como responsabilidad y en la responsabilidad obtiene el yo su carácter único.

Incluso en primera persona, el Yo es un concepto. En la intriga de la responsabilidad, todo sucede como si yo huyese del concepto del Yo para hacerme yo en mi unicidad. Unicidad que es la del rehén a quien nadie podría sustituir sin transformar esta responsabilidad en algo que se interpreta sobre el escenario de un teatro. Entonces, el sujeto podría *elegir* esa responsabilidad incondicional, podría mantener su reserva, y todos los refugios de la vida interior quedarían a salvo. Aquí, por el contrario, la subjetividad, el psiquismo, están estructurados de forma pasiva en un «para el otro», como el uno *para* el otro. Mi refugio de mí mismo es el para el otro, es decir, mi expiación por el otro (porque no existe compensación en la responsabilidad). El sujeto es, por tanto, el que ha perdido su lugar; sin esta pérdida, el *yo* sigue siendo siempre un punto y un punto firme: aquí, el último punto que quedaba se ve desplazado.

⁶⁷ Véase el primer curso, pág. 42 y nota.

El uno para el otro no es la situación de una subjetividad comprometida. El compromiso supone siempre una conciencia teórica, pese a la facticidad y el ahí del *Da-sein*⁶⁸. En el compromiso, la conciencia tiene la posibilidad de asumir todo lo que hay de pasivo en los límites de lo que se puede asumir. Es el eje del pensamiento de la libertad de Sartre, para quien es preciso asumir incluso lo que no se ha elegido, para quien se acaba por elegir incluso el nacimiento. Aquí un proyecto recupera la susceptión, en un pensamiento intencional que sabe tener una visión de conjunto⁶⁹.

En la susceptión de uno por otro no ha habido compromiso, y no hay deuda que librar. Para empezar, no estoy libre. Originariamente estoy en falta. El *yo* abordado como responsabilidad se desnuda, se expone al afecto, más abierto que toda apertura, es decir, no abierto sobre el mundo, que está siempre en los límites de la conciencia, sino abierto al otro, al que no contiene. En esta responsabilidad, el yo no se establece sino que pierde su puesto, se desplaza o se encuentra deportado. La sustitución del otro es como la huella del exilio y la deportación. Solamente se encuentra en su piel, pero la piel ya no es protección, es una modalidad de la exposición sin protección⁷⁰. Esta pasividad es la que expresan o sugieren los

⁶⁸ Ya *De l'évasion*, esa primera meditación de Levinas, se esforzaba implícitamente por encontrar, a partir de la «náusea», una facticidad que rompiera con su proyecto heideggeriano al no volverse enseguida proyecto, *Entwurf*. Me permito remitir a mi comentario al respecto, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, págs. 21 y ss.

⁶⁹ Como en el caso del «Judío auténtico», que puede y debe *elegir* la situación que *se le crea*, según las tesis de *Réflexions sur la question juive* (París, Gallimard, 1946). Una vez más, lo que busca Levinas es, esta vez con el nacimiento —que se transforma filosóficamente en concepto de *criaturalidad*—, una situación de pasividad sin asunción: «La «criaturalidad» del sujeto no puede convertirse en representación de la creación» (*Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pág. 108, n. 17).

⁷⁰ Ello se explica por la forma de concebir la *sensibilidad* en *Autrement qu'être*, que constituye una verdadera *subversión* de la forma en que se pensaba este concepto en *Totalité et Infini*. Sobre este punto, se pueden leer

verbos exiliarse, deportarse o entregarse. Con ello se manifiesta un desgarramiento y el exceso de un desgarramiento cuya violencia midió bien Simone Weil cuando escribió: «Padre [...] arranca de mí este cuerpo y esta alma [...] para convertirlos en cosas tuyas, y no dejes que de mí subsista eternamente más que este desgarramiento»⁷¹.

los análisis realizados con Silvano Petrosino en *La Vérité nomade*, París, La Découverte, 1984, págs. 44-48.

⁷¹ *Attente de Dieu*, París, Gallimard, 1950, pág. 205; citado en *Autrement qu'être*, pág. 176, nota.

La subjetividad ética

Viernes 30 de enero de 1976

La onto-teo-logía consiste en pensar en Dios como ente y concebir el ser a partir de ese ente superior o supremo. La crítica heideggeriana se refiere a esta manera de no comprender el ser y consiste en afirmar que, en definitiva, hay que concebir el ser sin el ente, no pensar en él, como ha hecho toda la metafísica, a partir del ente y sólo como ser *del* ente⁷². La búsqueda que aquí emprendemos parte también de una crítica de la onto-teo-logía, pero intenta imaginar a Dios sin hacer que intervengan ni ser ni ente en la relación con él. Intenta imaginar a Dios como un más allá del ser⁷³.

El ser en calidad de ser trama una intriga en la que todo sentido queda suspendido. El ser domina; no solamente es, sino que *west*, del mismo modo que el mundo no solamente es sino que domina en la proposición de Heidegger: «*Die Welt weltet*»⁷⁴. El conocimiento del ser,

⁷² La idea fundamental de la conferencia *Zeit und Sein* (1962, trad. de F. Fédier, «Temps et être», *Questions IV, op. cit.*) es demostrar que, aunque el ser sea siempre ser *del* ente, no obstante hay que concebirlo *sin* el ente, como algo más que *mero fundamento del ente*.

⁷³ «Pero entender un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que *extraer el ser del olvido* en el que habría caído dentro de la metafísica y la onto-teología.» Ésta es la frase final de la «Nota preliminar» a *Autrement qu'être* (pág. X).

⁷⁴ Véase *Vorträge und Aufsätze* (1954), trad. de A. Préau, *Essais et Conférences*, París, Gallimard, 1969, pág. 214.

en el que éste se manifiesta, pertenece a su trayectoria, a su gesta, a ese drama o intriga. Para Hegel, la manifestación del ser en la conciencia es un momento de desarrollo de dicho ser, que él denomina Lógica: «La lógica que se hace especulativa asume el lugar de la metafísica aunque se considere una ciencia separada de ella»⁷⁵.

No obstante, la historia del pensamiento manifiesta una escisión entre el conocimiento y el ser. Por ello hay en Hegel un encaminarse de la conciencia hacia el Espíritu que sólo al final desemboca en el Saber. Para Heidegger, la manifestación del ser ocurre como olvido, ocultamiento y disimulo, y este vagabundeo (que *es* manifestación del ser) no afecta sólo a la historia de la filosofía, sino a la historia en general. En este sentido sí se puede hallar cierta relación entre la idea heideggeriana de la historia y la filosofía de la historia de Marx⁷⁶.

El carácter teórico de la filosofía hace inevitable la cuestión del ser. El ser es el correlativo del saber. El saber está suscitado por el ser, como manifestación de él. Pero podemos preguntarnos si la manifestación, en la que todo significado posee la forma de un acontecimiento ontológico, agota la importancia de dicho significado, si todo queda consumido por esa forma. Si, en ese acontecimiento, no pasa nada más. Si pudiéramos responder positivamente a este interrogante, quizá se podría deducir incluso la teoría de aquello que supera esta forma. Y aquí es donde encuentra su lugar la pregunta sobre el significado presente en el uno para el otro, capaz de proporcionar otros modelos de inteligibilidad.

La relación con el prójimo es una relación que no ha acabado nunca con el otro, una diferencia que es una no indiferencia y que va más allá de todo deber, que no se reabsorbe en una deuda de la que se pueda liberar. La in-

⁷⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. de B. Bourgeois, París, Vrin, 1970, pág. 191.

⁷⁶ Sobre la manera en que se puede considerar a Marx y Heidegger conjuntamente y por separado, véase de preferencia, quizá, el trabajo de K. Axelos, *Einführung in ein Künftiges Denken*, Tübinga, Niemeyer, 1966.

teligibilidad que está en juego en esta relación no es un saber teórico, no implica la tematización de algo, sino que hace alusión a un sentido que no se basa en una revelación susceptible de recogerse en una sincronía. En la situación del frente a frente, no hay terceros que conviertan en tema lo que ocurre entre uno y otro.

Yo soy para el otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del otro. En otros términos, la relación de responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir. El Decir, antes de cualquier lenguaje en el que se transmitan informaciones, contenidos, antes del lenguaje como Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén. En el Decir, la forma en la que aparezco es una comparecencia: me sitúo en el acusativo, como acusado, es decir, pierdo todo lugar. En este sentido, el yo no se presenta sino que se destituye hasta el punto de sustituirse, sufrir y expiar por los otros e incluso por las faltas de los otros, hasta llegar a su expiación. No se trata, en absoluto, de un acto de reflexión sobre sí mismo: es una pasividad que no se opone ni siquiera a la actividad, porque ésta se encuentra más allá de la pasividad, que no sería más que el reverso del acto.

Asignado, situado en el acusativo, el yo no es un caso particular de lo universal, no es un caso particular del concepto de Yo; es la primera persona, es decir, el primero en ceder su puesto. Cuando hablamos del sujeto, este sujeto es, en cierto modo, universal. Pero en el significado soy único, y mi unicidad consiste en mi imposibilidad de escapatoria. El Decir es la única forma en la que el yo se desnuda en la recurrencia sustituyéndose sin llegar a su identidad y revelando así su unicidad. El sujeto resulta entonces inasimilable a la subjetividad trascendental en su apertura al mundo que ella iguala. El Decir no se apoya en la conciencia ni en el compromiso, ni traza una conjunción con aquel al que se dirige. Es una manera de exponerse hasta el fin, de exponerse sin límite.

El sujeto como rehén no tiene inicio; está antes de todo presente. Por ello la memoria no llega a sincronizar su

subjetividad. Es la referencia a un pasado que no fue nunca presente, a un pasado inmemorial que es el de la afec-
ción pre-original causada por los demás⁷⁷. Dicha subjetividad está implícita en la intriga de la proximidad como acercamiento al prójimo. Acercamiento paradójico, puesto que, con él, la distancia aumenta a su mismo ritmo y, cuanto más cerca, más lejos se está. Pero esta paradoja introduce la gloria del Infinito en la relación que habitualmente se denomina intersubjetiva. De esta relación se eleva gloriosamente el Infinito.

⁷⁷ Llegamos, con estas observaciones, a un nuevo punto clave en el pensamiento de Levinas, para el que remitiremos al curso paralelo sobre «La muerte y el tiempo».

Trascendencia, idolatría y secularización

Viernes 6 de febrero de 1976

Pretendemos definir ideas que no se reduzcan a contener el pensamiento, sino que deberían permitir concebir con propiedad lo que expresa la palabra trascendencia. La *ética* debe hacer posible, posible de manera concreta, esta búsqueda. Ahora bien, la *ética*, propuesta como modalidad de la trascendencia, puede concebirse a partir de la secularización de lo sagrado⁷⁸.

La trascendencia significa un movimiento a través (*trans*) y un movimiento hacia arriba (*scando*); en este sentido, significa un doble esfuerzo de encabalgamiento del intervalo por elevación, por cambio de nivel; por tanto, antes de cualquier metáfora hay que considerar la palabra en su significado de cambio de lugar. En una época en la

⁷⁸ Levinas es cualquier cosa menos un pensador de lo *sagrado*, a lo cual opone, por el contrario, y no sólo en el título de la segunda colección de lecturas talmúdicas publicada en las Éditions de Minuit en 1977, lo *santo*. Que, en el hebreo *kadosh*, significa etimológicamente lo *separado*. De manera que la inscripción del mismo nombre de Dios sería la inscripción originaria de la diferencia. Advirtamos además que se puede leer a Levinas como pensador de la secularización, intentando aprovechar la oportunidad que, para el pensamiento, es la muerte de un cierto Dios, inquilino de los trasmundos. Pensamiento que, en el fondo, no está tan alejado de la problemática de un Jean-Luc Marion, tal como se puede desarrollar en *L'Idole et la Distance* (Paris, Grasset, 1976), o *Dieu sans l'être* (Paris, Fayard, 1982).

que el movimiento hacia arriba está limitado por la línea de las cumbres, los cuerpos celestes son intangibles, estrellas fijas o que recorren trayectorias cerradas. El cielo requiere una mirada distinta a la de una visión que, ya prevista, surge de la necesidad y procede a perseguir las cosas; requiere ojos limpios de toda codicia, una mirada distinta a la del cazador astuto que espera la captura. Así, los ojos vueltos hacia el cielo se separan, en cierto modo, del cuerpo en el que están implantados; en esta separación se deshace la complicidad entre el ojo y la mano, más antigua que la distinción entre el conocer y el hacer. La mirada que se eleva hacia el cielo se encuentra con lo intocable: lo sagrado. (Lo intocable es el nombre de una imposibilidad antes de ser el de algo prohibido.) La distancia franqueada de este modo por la mirada es la trascendencia. La mirada no es una ascensión sino una deferencia; es admiración y culto. Hay un asombro ante la extraordinaria ruptura de las alturas en un espacio cerrado al movimiento. La altura asume así la dignidad de lo superior y se convierte en divina. De esta trascendencia espacial atravesada por la visión nace la idolatría.

A diferencia de la agitación, donde se debate la concupiscencia (*epithemition*), a diferencia de los desplazamientos hacia el objetivo, donde el ojo anticipa el gesto de la mano, la bóveda celeste confirma el reposo imperturbable de la tierra firme. Este reposo domina, y hacia la autoridad del soberano se eleva la alianza que es anterior a cualquier juramento, la religión⁷⁹. Lo normativo ensalza la propia imposición de normas y las excelencias de la jerarquía, de un orden establecido para siempre, que excluye comercio y novedad y que no se ve perturbado por ningún elemento ajeno.

Aristóteles consideraba que «el asombro de que las cosas sean como son»⁸⁰ era el reconocimiento de una ignorancia y, por consiguiente, el origen de la filosofía, con lo que hacía surgir el saber del amor al saber. Le negaba así

⁷⁹ En el recuerdo de la etimología *re-ligio*.

⁸⁰ *Métaphysique*, A, 2, 983a 13.

al saber cualquier origen en las dificultades prácticas de la vida, en las dificultades del comercio entre los hombres que no consiguen comunicarse entre sí. El origen del saber no reside en la necesidad sino en el propio saber. El dominio del reposo astronómico, en el asombro que provoca, en la idolatría de su maravilla, ¿no es acaso la ignorancia que quiere saberse espera del saber y, como tal, primicia del racionalismo? Esta religión anterior a todo sermón ¿no es más antigua que cualquier historia y, como si dijéramos, el secreto de la inteligibilidad del Mismo? ¿Secreto aún ignorado en su identidad, síntesis del juicio para el que este dominio de lo idéntico sería necesario?

¿No es el saber de Occidente, entonces, la secularización de la idolatría? En la extraordinaria ruptura de la trascendencia que es la idolatría, el reposo de la tierra bajo la bóveda celeste prefigura el dominio del Mismo. El asombro es la confesión del saber cuya ignorancia se duda, y que consiste en identificar lo idéntico. Es el nacimiento de la razón lo que abarca lo racional, nacimiento de la comprensión que agrupa lo distinto. El nacimiento del pensamiento al precio de una constricción que agrupa en un punto el volumen del cuerpo humano, que ya no proyectará ninguna sombra. Todo sucede como si los ojos no se encontraran ya en la cavidad de sus órbitas sino que se hicieran unidad del concepto situado en el propio espacio que dicho concepto comprende.

No vamos a preguntarnos si en este fin de la idolatría se anuncia otra trascendencia; si, en esta secularización, no se encuentra ningún lugar social. La contemplación pasa de su sentido hierático a su sentido obvio, que es el del conocimiento y la intuición; se pasa de la admiración a la filosofía, de la idolatría a la astronomía, a la racionalidad y al ateísmo. En la fijeza astronómica se despliega la gesta inmanente y el dominio o el reinado del ser. Reposo o carácter positivo, exhibición en el saber sobre la superficie plana del tema, indiferencia a la altura y presencia en el escaparate de una exposición. El ser como presencia que empieza una y otra vez, ser en calidad de ser, como acto de reposo, bajo las especies de la identificación. Ser

en calidad de ser que ocurre en su propia identificación, que es su ser a través de su inteligibilidad y, por tanto, a manera de ontología. El énfasis de su ser como ser es ontología. La trascendencia de la idolatría se trasluce en el saber al que aporta la serenidad de la teoría. Esta trascendencia idólatra en un mundo en reposo es un estado de hecho que no se apoya en lo empírico. En la aventura del ser, este pasado es lo positivo, donde toda racionalidad adquiere sentido y fundamento.

Esta secularización de la trascendencia, que se convierte en dominio del ser, no encuentra en el asombro más que su posibilidad. Para que el conocimiento salga efectivamente del asombro, para que se reconozca la ignorancia como tal, para que el ser suceda en calidad de ser, era preciso además que la luz del cielo iluminase la astucia y la industria de los hombres. La luz cuyo brillo han admirado los ojos es la misma que dirige dichos ojos hacia lo concreto. Y esos ojos ligados a su codicia innata, que prevén y perciben, esos ojos astutos de cazadores, aprenden la paciencia y se convierten en mirada industriosa. De este modo hay una convergencia entre la secularización de la idolatría que se se hace ontología (la inteligibilidad del cosmos, la representación y la presencia que se miden y se igualan) y el buen sentido práctico de los hombres atenazados por el hambre, que se mantienen en su casa, viviendo y construyendo. Toda relación práctica con el mundo es representación y el mundo representado es económico. Existe una universalidad de la vida económica que la abre a la vida del ser⁸¹. Grecia es el lugar de esta unión y, pese a la diversidad de culturas, Messer Gaster, compañero de Prometeo, es el primer maestro en artes del mundo⁸². Nada es más comprensible, pues, que la civilización europea con sus técnicas, su ciencia y su ateís-

⁸¹ Sobre la significación filosófica de la economía, recuérdese toda la segunda parte de *Totalité et Infini*, que precisamente define como una *economía* la vida del Yo en su mundo.

⁸² Véase Rabelais, *Quart Livre*, caps. LVII y LXII.

mo. En este sentido, los valores europeos son absolutamente exportables.

Nadie es tan loco como para ignorar las contradicciones de la técnica, pero el balance de pérdidas y ganancias que se elabora habitualmente no se basa en ningún principio riguroso de contabilidad. La condena de la técnica se ha convertido en una retórica cómoda. Sin embargo, la técnica, como secularización, es la destructora de dioses paganos. Para ella, ciertos dioses están muertos: dioses de la conjunción astrológica y del *fatum*, dioses locales, dioses del lugar y el paisaje, todos los dioses que habitan en la conciencia y reproducen en la angustia y el terror los dioses del cielo. La técnica nos enseña que estos dioses pertenecen al mundo y que, por consiguiente, son cosas, y que, al ser cosas, no son gran cosa. En este sentido, la técnica secularizadora se inscribe entre los avances del espíritu humano. Pero no constituye su fin⁸³.

⁸³ Estas observaciones deben permitir comprender que en Levinas existe un sentido *filosófico* —y no simplemente técnico, no solamente instrumental— de la técnica, que tal vez no se concibe «con arreglo a su esencia», sino desde el punto de vista de su sentido. De modo que los ataques de Heidegger contra toda concepción técnica de la técnica no alcanzarían a Levinas.

Don Quijote, el embrujo y el hambre

Viernes 13 de febrero de 1976

Concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía, en otras palabras, dejar de pensar a partir de lo positivo —es decir, del mundo—, es la cuestión que este curso pretende articular. El mundo está siempre en los límites del conocimiento o el pensamiento a los que se ofrece, de modo que éstos pueden captarlo y comprenderlo. El pensamiento lo contiene o es su correlativo —y subrayemos que, aquí, correlativo equivale a anterior⁸⁴—, y este pensamiento que trabaja mediante la captura y la comprensión descalifica a cualquier otro pensamiento que no se encuentre a la altura del mundo, el pensamiento denominado «romántico» o «teológico».

Ahora bien, este pensamiento descalificado, que parece una privación respecto a lo que se aguarda y se espera, puede significar, como *pregunta* o como *esperanza*, una *desproporción* entre el continente y el contenido. (En realidad, sólo Dios es metáfora suficiente para expresar la *desproporción*.) Ésta sería concebible desde un exterior que no es el del mundo, desde un exterior no espacial; un exterior de carácter ajeno, más externo que la exterioridad, que no es suficientemente externa⁸⁵. Y como, en el mun-

⁸⁴ Este es el hilo conductor de la distinción, que siempre conviene repetir, entre receptividad y pasividad «más pasiva que toda pasividad».

⁸⁵ Recuérdese, en este sentido, que *Totalité et Infini* tenía como subtítu-

do, todo se negocia, nada resiste, nuestra pregunta plantea cómo y en qué medida puede causar afección lo que es desigual, lo que no puede capturarse ni comprenderse.

La técnica, como destructora de los *dioses del mundo*, de los *dioses-cosas*, tiene un efecto de embrujo. Pero la técnica no nos pone a salvo de toda mistificación. Queda la obsesión de la ideología, por la que los hombres se engañan y son engañados. Ni siquiera el conocimiento sobrio, o que pretende serlo, aportado por las ciencias humanas, está exento de ideología. Pero, sobre todo, la técnica no protege de la anfibología que yace en cualquier aparición, es decir, de la apariencia posible que se enrosca en toda aparición del ser. De ahí el persistente temor del hombre moderno a dejarse embrujar.

Lo expresa admirablemente Cervantes, cuyo *Don Quijote* tiene como tema principal, en su primera parte, el embrujo, el embrujo de la apariencia que está latente en toda aparición. Pensemos aquí, sobre todo, en los capítulos XLVI y siguientes de esta primera parte⁸⁶, en los que el «caballero de la Triste Figura» se deja embrujar, pierde el entendimiento y asegura a todos que el mundo y ellos mismos sufren un encantamiento: «Agora acabarás de conocer, Sancho hijo, ser verdad lo que yo otras muchas veces te he dicho de que todas las cosas deste castillo son hechas por vía de encantamento» (cap. XLVI, pág. 506). En la aventura, Sancho es el único que conserva cierta lucidez y parece más fuerte que su señor («... jamás llegó la sandez de Sancho a tanto, que creyese no ser verdad pura y averiguada, sin mezcla de engaño alguno, lo de haber sido manteado por personas de carne y hueso, y no por fantasmas soñadas ni imaginadas, como su señor lo creía

lo «Essai sur l'extériorité». Quizá ésta sea una de las razones de la crítica interna que hizo posteriormente Levinas. Hoy hay que remitirse al «Préface à l'édition allemande», reproducida en *Entre nous*, París, Grasset, 1991.

⁸⁶ Véase en la Bibliothèque de la Pléiade (1949, trad. de J. Cassou, C. Oudin y F. Rosset), las págs. 457 y ss. [Para el texto original castellano, se ha utilizado la edición de Martín de Riquer, Barcelona, Planeta, 1975.]

y lo afirmaba» [*ibid.*]. «Sólo Sancho, de todos los presentes, estaba en su mismo juicio y en su misma figura; el cual, aunque le faltaba bien poco para tener la misma enfermedad de su amo, no dejó de conocer quién eran todas aquellas contrahechas figuras...» [pág. 507].) Estas «figuras contrahechas» de las que desconfía Sancho son un cura, un barbero y toda una cuadrilla que han decidido conducir a Don Quijote a su tierra, donde podrá ser curado y, para ello, se les ha ocurrido introducirse en su locura y hacerse pasar por espíritus, cosa que el caballero, en su pérdida de entendimiento, no tiene dificultad en creer⁸⁷. Así, la aventura de Don Quijote es la pasión del embrujo del mundo y de su propio encantamiento. ¡Hay que comprender que el Genio Maligno de Descartes está presente en estas páginas!⁸⁸. Pero hay que destacar de nuevo la modernidad de ese fragmento, en el que el embrujo se realiza en forma de aprisionamiento en un laberinto de incertidumbres, sin hilo conductor entre los rostros que no son más que máscaras o apariencias⁸⁹.

Dentro de este encierro en el encantamiento laberíntico, Don Quijote muestra, a su manera, la experiencia del *cogito* en el que se basa una certeza: «Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que de mi ayuda y

⁸⁷ Véase el cap. XLVI.

⁸⁸ ¡Sin duda! Pero el Genio Maligno tal como lo interpreta Levinas, en el § 3 («La vérité suppose la justice») del capítulo «Vérité et justice» de la primera parte de *Totalité et Infini*.

⁸⁹ Véase pág. 463 de la trad. citada [pág. 507 de la edición de Martín de Riquer]: «se cubrieron los rostros y se disfrazaron, quién de una manera y quién de otra, de modo que a Don Quijote le pareciese ser otra gente de la que en aquel castillo había visto [...] de modo que cuando se despertó con sobresalto, no pudo menearse, ni hacer otra cosa más que admirarse y suspenderse de ver delante de sí tan extraños visajes: y luego dio en la cuenta de lo que su continua y desvariada imaginación le representaba, y se creyó que todas aquellas figuras eran fantasmas de aquel encantado castillo, y que, sin duda alguna, ya estaba encantado...»

amparo deben tener a la hora de ahora precisa y extrema necesidad» (pág. 529).

Quizá no exista una sordera que permita escaparse a la voz de los afligidos y los necesitados, voz que, en este sentido, sería la verdadera ruptura del hechizo. Voz que provocaría otra secularización, cuyo agente sería la humildad del hambre. Una secularización del mundo mediante la privación del hambre, cuyo significado sería una trascendencia que empezaría no como primera causa, sino en la corporeidad del hombre. Una trascendencia, por tanto, no ontológica o que, al menos, no encontraría su origen ni su medida en la ontología. La ontología reduce a los dioses visibles, pero nos situaría en el lugar de Don Quijote y su encierro laberíntico si no existiera esa otra trascendencia.

¿Cómo salir del cerco donde está encerrado Don Quijote, en la certidumbre del encantamiento? ¿Cómo hallar una exterioridad no espacial? Sólo en un movimiento que va hacia el otro hombre y que es fundamentalmente responsabilidad. En un nivel muy humilde, en la humildad del hambre, se puede ver diseñada una trascendencia no ontológica que comienza en la corporeidad de los hombres. En este sentido, la naturaleza empírica y animal del hombre debe considerarse como un *estallido* de la epopeya del ser, estallido en el que se abre una brecha, una fisura, una salida en dirección del más allá donde se encontraría un Dios distinto a los dioses visibles.

¿Se han medido las profundidades del hambre o, en un primer momento, el Mismo del yo sólo pretende confirmar su identidad?⁹⁰ Todo asombro es poco ante el sordo lenguaje del hambre («Estómago hambriento no tiene oídos», afirma el proverbio), sordo a toda ideología tranquilizadora, a todo equilibrio, que no sería más que el de la totalidad. El hambre es, en sí, la necesidad o la privación por excelencia, que constituye la materialidad o la gran sinceridad de la materia⁹¹. (La privación lógica está

⁹⁰ Según la enseñanza de *Totalité et Infini*, donde el hambre está ya atrapada en ese *gozo* esencial que es comer.

⁹¹ Como contrapunto, estas líneas de «La pensée de Martin Buber et

concebida según el modelo del hambre, y no a la inversa.) Una privación que impide que nos consolemos por ella en la imagen de un mundo espiritualmente ordenado; el hambre que ninguna música aplaca seculariza cualquier eternidad romántica. Una privación cuya agudeza consiste en desesperar de esa misma privación. Una desesperación que se debate contra la misma superficie de piedra, cabeza que golpea contra un muro como si apelase a algún revés de la nada, llamada sin razón ni oración, ni objetivo ni tematización, como una versión anterior a la intención, como una partida fuera del mundo. Un ruego anterior a la oración, una petición como mendicidad, una pregunta sin base, pregunta que no es ni siquiera la posición de esa misma pregunta, pregunta *más allá*, y no en dirección de algún trasmundo. Una pregunta en la oscilación de los términos de una alternativa, oscilación entre la muerte y Dios. Una pregunta irreductible a una modalidad de problema en la que se enredaría una *doxa* asertoria, cuestión paradójica que se debate en las profundidades de su participación, porque, de todos los apetitos en los que se afirma nuestro *conatus essendi*, el hambre es el más interesado. Una pregunta en la que no se trata de tomar, sino de mendigar indefinidamente y, en este sentido, una pregunta en dirección de un exterior no espacial, un más allá de la ontología.

La secularización a través del hambre es una pregunta sobre Dios y a Dios y, por tanto, al mismo tiempo, más y menos que una experiencia. Es una pregunta anterior a la

le judaïsme contemporain», en las que, en clave de humor, se trasluce el debate fundamental con el autor de *Ich und Du*: «Podemos preguntarnos si vestir al desnudo y dar de comer al hambriento no nos acerca al prójimo más que el éter donde sucede, a veces, el Encuentro de Buber. Decir “Tú” atraviesa mi cuerpo hasta las manos que dan, más allá de los órganos de fonación. Lo cual sigue una buena tradición biraniana y está conforme con las verdades bíblicas. No hay que ir hacia el rostro de Dios con las manos vacías. También está de acuerdo con los textos talmúdicos que proclaman que “dar de comer” es algo muy grande y que amar a Dios con todo su corazón y toda su vida es aún mejor cuando se le ama con todo su dinero. ¡Ah, el materialismo judío!» (reproducido en *Hors sujet*, págs. 32-33).

oración, pregunta sin respuesta y una especie de eco enigmático o ambiguo de la pregunta. No obstante, hay que precisar que, con este análisis, no se trata de subjetivizar la trascendencia, sino de asombrarse ante la subjetividad.

Porque ya Messer Gaster, primer maestro en artes del mundo, no gobierna sin compartir. Resulta que, en el *conatus essendi*, el hambre es asombrosamente sensible al hambre del otro. El hambre de los demás despierta a los hombres de su sopor de ahitos y de su suficiencia. Es de admirar la transferencia que hay del recuerdo de mi propia hambre al sufrimiento y la compasión por el hambre del otro. Transferencia en la que se expresa una responsabilidad intransferible y la escapatoria imposible que designa de nuevo a quien, saciado, no comprende al hambriento y no deja de rehuir su propia responsabilidad sin escapar de sí mismo. La especificación como individuo es esta imposibilidad de escapar mientras se escapa, esta condena a ser uno mismo. El carácter único del yo es la huella de esta escapatoria imposible y de la responsabilidad intransferible de la que, incluso dentro de su encantamiento, se acuerda todavía Don Quijote. En la posibilidad de ser yo, la vida conserva su aliento y su vitalidad de fuerza que avanza. El hecho de que uno escuche a otro, de que uno salga de sí mismo hacia el otro, es la respuesta a la pregunta y al ruego preoracional del hambre.

Así es como, en el hambre, en un nivel muy humilde, se perfila la trascendencia.

La subjetividad como an-arquía

Viernes 20 de febrero de 1976

El enfoque no onto-teológico de la idea de Dios pasa por el análisis de las relaciones interhumanas que no entran en el marco de la intencionalidad, la cual posee siempre un contenido y, por tanto, piensa siempre a su medida. Ideas que desbordan su límite, como el deseo, la búsqueda, la interrogación, la esperanza; pensamientos que piensan más de lo que creen, más de lo que el pensamiento puede contener. Así ocurre con la responsabilidad ética hacia los otros. La ética contrasta con la intencionalidad y con la libertad: ser responsable es ser responsable antes de cualquier decisión. Existe en ello una escapada, una derrota, una deserción de la unidad de la percepción trascendental, igual que hay una derrota de la intencionalidad originaria de cualquier acto. Como si existiera algo anterior al comienzo; una *an-arquía*⁹². Y ello quiere decir una revisión del sujeto como espontaneidad; yo no soy el origen de mí mismo, no tengo mi origen en

⁹² Anarquía que debe entenderse dos veces. En primer lugar, como aquello que no depende de una *ἀρχή* y, por tanto, como lo que *Autrement qu'être* llama pre-original. Pero, además, en el sentido obvio de anarquía y anarquismo que se opone a la omnipotencia del Estado; lo cual da otro sentido al profetismo.

mí. (Piénsese en ese cuento popular ruso en el que un caballero tiene su corazón fuera de su cuerpo)⁹³.

Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como «el uno para el otro», hasta llegar a uno *rehén* del otro, rehén en su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la *sustitución* de los demás⁹⁴. Y es preciso comprender que se trata de una relación ininteligible en el ser, lo cual quiere decir asimismo que dicha sustitución es una excepción de la esencia. Porque la compasión, sin duda, es un sentimiento natural, por parte de quien ha padecido hambre, hacia los demás y el hambre de los demás. Pero, con la sustitución, hay una ruptura de la solidaridad mecánica que puede darse en el mundo o en el ser. «¿Qué es Hécuba para mí?», debemos preguntarnos con Shakespeare⁹⁵.

Vamos a intentar definir aquí la subjetividad como algo irreducible a la conciencia trascendental que hace un tema del ser. La proximidad aparece como una relación con los demás que no puede resolverse en imágenes ni exponerse como tema. El otro no es algo desmesurado, sino inconmensurable, es decir, no se sostiene sobre un tema y no puede aparecerse ante una conciencia. Es un rostro y posee una especie de invisibilidad del rostro que se convierte en obsesión, invisibilidad que no se apoya en la insignificancia de lo abordado sino en una forma de significar completamente distinta a la manifestación, la demostración y, por consiguiente, la visión.

Porque, contrariamente a lo que enseña la filosofía que se nos ha transmitido, el significado no implica necesariamente la tematización. «El uno para el otro» no es una falta de intuición, sino el *excedente* de la responsabilidad

⁹³ Cuento titulado *Le cœur de Danko*.

⁹⁴ La noción de sustitución es objeto del capítulo IV de *Autrement qu'être*, del que constituye, según la «Note préliminaire» (pág. IX), la «pieza central».

⁹⁵ *Hamlet*, acto II, escena 4, versos 593-594: «What's Hecuba to him or he to Hecuba / That he should weep for her?»

que se expresa en el *para* de la relación. En este *para* se advierte la significación de un significado que va más allá de lo concreto y que se distingue de la famosa *Sinngebung* o «concesión de sentido».

El significado es ese «el uno para el otro» o esa responsabilidad hacia los demás. No es la relación inofensiva del saber donde todo se iguala, sino mi asignación por parte de otros, la responsabilidad hacia unos hombres que ni siquiera conocemos. Asignación de extrema urgencia, anterior a todo compromiso y a todo comienzo: *anacronismo*. Es esto lo que se llama *obsesión*, relación anterior al acto, relación que no es acto ni posición; y que, como tal, contrasta con la tesis de Fichte que pretende que todo lo que está presente en la conciencia está planteado por la conciencia⁹⁶.

Aquí ocurre de otro modo: todo lo que está en la conciencia no está planteado por ella. La obsesión atraviesa la conciencia a contracorriente y se inscribe en ella como extranjera, para indicar una heteronomía, un desequilibrio, un delirio que sorprende a su origen⁹⁷, que se levanta antes que el origen, anterior al ἀρχή, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia. Es una anarquía que detiene el juego ontológico en el que el ser se pierde y se reencuentra. En la proximidad, el yo está anárquicamente retrasado respecto a su presente y es incapaz de recuperar dicho retraso. Esta anarquía es persecución; es el dominio del otro sobre el yo, que deja a éste sin habla.

Tal persecución no designa el contenido de una conciencia perturbada, sino la forma según la cual se ve afectado el yo. Expresa la inversión de la conciencia, una pasividad que no se puede definir en términos de intencionalidad, donde sufrir es siempre *asumir*. Pero ¿cómo, en la

⁹⁶ Tesis fichtiana que se explica por la simple razón de que «el Yo y el No-Yo son resultado de un acto original del Yo, y la propia conciencia es resultado del primer acto original del Yo, de la autocolocación del Yo» (Fichte, *Principes de la doctrine de la science*, trad. de A. Philonenko, en *Oeuvres choisies de philosophie première*, París, Vrin, 1972, pág. 28).

⁹⁷ Es en este sentido como «el psiquismo es ya psicosis».

conciencia que es libertad o que, al menos, lo es en último lugar (porque en ella todo se asume de forma intencional), es posible el *padecer* como *pasión*? ¿Cómo pueden entrar la locura, la obsesión, en la conciencia? Ésa es la paradoja de su intriga.

La heteronomía de la que hablamos —la exterioridad no objetiva, no espacial (si fuera espacial, sería recuperable por la conciencia), obsesiva, que no puede hacerse tema, anárquica— designa la intriga o el drama meta-ontológico de la anarquía que debilita el *logos*, el hablar, la razón que se convierte en recuperación apologética donde el yo asume su propia defensa. Se trata de una pasión extrema, al menos, en tres aspectos: por ella, la conciencia se ve alcanzada *a su pesar*; en ella, la conciencia se ve sorprendida, sin ningún *a priori* (siempre se encuentra al otro de manera inesperada; es el «primero en llegar»); con ella, la conciencia se ve abordada por lo *no deseable* (el otro es *indeseable*, ¡incluso en el sentido que emplean algunos para hablar de los extranjeros! No existe la libido en la relación con los demás; es la relación antierótica por excelencia)⁹⁸. Vemos aquí, pues, una puesta en tela de juicio anterior a cualquier juicio.

A diferencia de la visión de Heidegger, Fink o Jeanne Delhomme, que reivindican una libertad sin responsabilidad⁹⁹, una libertad de *puro juego*, distinguimos aquí una responsabilidad que no reside en ningún compromiso, por lo que su inclusión en el ser se hace *sin elección*. (El otro está oprimido; ¡yo no tengo más remedio que sentirme obligado!) Antes que el par libertad/no libertad, se insta una vocación que sobrepasa el propósito limitado y egoísta de quien sólo existe para sí mismo y se lava

⁹⁸ Sobre esta cuestión, véase la lección del 21 de mayo de 1976 del segundo curso (págs. 234-236) y las notas 173 y 175 de las págs. 234-235.

⁹⁹ Fink está frecuentemente prescrito en los cursos paralelos a éste: pero aquí Levinas se refiere a la obra *Le Jeu comme symbole du monde* (trad. París, Minuit, 1966). Para Jeanne Delhomme, véase sobre todo el ensayo que él le dedica en *Noms propres*; para un debate sobre ambos pensadores, léase el ensayo de H. Valavanidis-Wybrands, «Manière de dire», *Cahiers de la nuit surveillée*, núm. 4, 1991, entrega dedicada a J. Delhomme.

las manos ante la desgracia y las faltas que no tengan el punto de partida en su presente¹⁰⁰. Una relación con un pasado que nunca ha sido presente. La inversión o la *investidura* de un ser que no existe para sí *sino para cualquier ser*. Ése es su des-inter-és (el *Sein* no es solamente *esse*; es también «es», o *conatus essendi*).

La unicidad excepcional en la pasión del sí mismo es lo que constituye este acontecimiento permanente de la sujeción a todo y lo que expresa la subjetividad. Subjetividad de un ser que se desprende, que se vacía de su ser, que se coloca al revés: que «es» *algo más que ser*. Algo más que ser es, des-inter-esado, acarrear la miseria del otro, incluso la responsabilidad que el otro pueda tener hacia mí. ¡No hay aquí un «comercio de humanos» ni un simple trueque de responsabilidades! Ser uno mismo —condición o situación incondicional de rehén— es siempre tener una responsabilidad de más. Una responsabilidad de rehén que debe entenderse en su sentido más fuerte. *Porque sigue siendo incomprensible para mí que los otros me conciernan: «¿Qué es Hécuba para mí?» —en otras palabras: «¿Acaso soy el guardián de mi hermano?»—; tales preguntas son incomprensibles en el ser*¹⁰¹.

En la prehistoria del Yo¹⁰², el yo es completamente rehén; antes de ser *ego*. Para el sí, en su ser, no se trata de ser. Ésa es la re-ligiosidad del yo, ligada originalmente a los demás. Y sólo esta condición de rehén hace que pueda existir el perdón, la piedad o la compasión. Para terminar, recordaremos a Paul Celan: «*Ich bin du, wenn ich ich bin*»¹⁰³.

¹⁰⁰ No es casual que Dostoyevski titule uno de los capítulos de sus *Demónios* «Los pecados de los demás».

¹⁰¹ Es la respuesta de Caín a Dios en el Génesis, IV, 9. Dostoyevski la pone en boca de Iván en *Los hermanos Karamazov* (II.^a parte, libro V, capítulo III).

¹⁰² Prehistoria del Yo en *Totalité et Infini*, que *Autrement qu'être* se encargó de expresar por escrito.

¹⁰³ Celan, *Lob der Ferne*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt sobre el Main, Suhrkamp, 1986, vol. I, pág. 33; trad. de M. Blanchot en «Le dernier à parler», *Revue des Belles Lettres*, 1972, núms. 2-3, pág. 177: «Yo soy tú cuando soy yo.»

Libertad y responsabilidad

Viernes 27 de febrero de 1976

Al sufrir el peso del otro, el yo se ve apelado a lo *único* por la responsabilidad. La sobre-especificación del yo consiste en estar en su piel sin compartir el *conatus essendi* de todos los seres que están en sí. Existo *en relación con* todo lo que existe, porque existo *en consideración hacia* todo lo que existe. El yo que expía a cualquier ser no es un ente capaz de expiar a todos los demás; su «en sí» es una expiación originaria, anterior a la iniciativa de la voluntad¹⁰⁴. Como si el carácter único del yo fuera la gravedad del dominio del otro sobre mí.

Podemos llamar *bondad* a lo que se trama en esta intriga: bajo la exigencia de abandono de toda posesión, de todo «para sí», sustituyo al otro. La bondad es el único atributo que no introduce la multiplicidad en uno. Si se distinguiera de uno, ya no sería bondad. Ser responsable en la bondad es ser responsable antes o al margen de la libertad. La ética se desliza en mí antes de la libertad. Antes de la bipolaridad del Bien y el Mal, el yo se halla comprometido con el Bien en la pasividad del soportar. El yo se ha comprometido con el Bien antes de haberlo escogido. Ello quiere decir que la distinción entre lo libre y lo no libre no sería la distinción última entre lo humano y lo no humano, ni tampoco entre el sentido y el sinsentido.

¹⁰⁴ Debe entenderse en sentido infinitamente repetido de la pasividad más pasiva que la receptividad.

Como si hubiese en el yo, siempre irreductible a la presencia, un pasado anterior a cualquier pasado, un pasado absoluto e irrepresentable. El presente es el lugar de la iniciativa y la elección. Pero ¿acaso el Bien no ha *escogido* al sujeto antes de toda elección, con una decisión que es la de la responsabilidad del yo, que no puede huir de ella y de ella extrae su carácter único?¹⁰⁵ Esta anterioridad de la responsabilidad respecto a la libertad significa la bondad del Bien: el Bien debe elegirme antes de que yo lo pueda escoger; el Bien debe elegirme en primer lugar.

Existe, pues, en el fondo de mi interior, una susceptión preoriginal, una pasividad anterior a toda receptividad, un pasado que no fue jamás presente. Pasividad que trasciende los límites de mi tiempo y anterioridad anterior a toda anterioridad representable. Como si el yo, en calidad de responsable por otros, tuviera un pasado inmemorial, como si el Bien existiese antes que el ser, antes que la presencia.

Éste es el sentido fuerte de lo que llamamos *diacronía*¹⁰⁶. Una diferencia irreductible que no consigue entrar en la unidad de un tema; una diferencia infranqueable entre el Bien y yo; una *diferencia sin simultaneidad de los términos desparejados*. Pero una diferencia irreductible que sigue siendo una no indiferencia: una relación con el Bien que me ha abordado *asignándome* a la responsabilidad de los otros. Una atribución de lo no deseable al deseo, a un deseo no erótico o sin concupiscencia; concupiscencia que no cesa de seducir de forma luciferina mediante la apariencia de Bien, presentándose como igual al Bien, pero que, incluso en esta misma apariencia, admite su subordinación al Bien. Lo cual sugiere que el Bien y el Mal *no se encuentran en el mismo plano*.

En esta relación del Bien conmigo, que consiste en mi

¹⁰⁵ A partir de esta elección puede entenderse la de Israel que, con la reverencia debida a un antiguo presidente de la República, significa algo bien distinto a dominación y seguridad en sí mismo.

¹⁰⁶ Que es *temporalidad*, es decir, originariamente, y de manera profundamente anti-husserliana, el hecho de que ni el pasado ni el futuro tienen su origen en un presente.

asignación a otros, ocurre algo que sobrevive a la muerte de Dios¹⁰⁷. Porque se puede comprender la «muerte de Dios» como «momento» en el que *se puede reducir cualquier valor que suscite una impulsión a una impulsión que suscita un valor*¹⁰⁸. En cambio, si se rechaza esta equivalencia o esta reciprocidad, si el Bien debilita el yo al inclinarlo hacia el prójimo, la diferencia de la diacronía se mantiene como no indiferencia del Bien que me elige antes de que yo lo acepte.

Esta elección anacrónica significa que, en la responsabilidad hacia otros, el yo es ya él mismo, obsesionado por el prójimo. El yo no comienza en la propia afección causada por un yo soberano y susceptible, en una segunda etapa, de compadecerse de los demás, sino a través del traumatismo sin comienzo, anterior a toda afectividad, del surgimiento de los demás. Aquí, *el uno se ve afectado por el otro*. Se da una inspiración del uno por parte del otro, que no podría concebirse en términos de causalidad¹⁰⁹.

Hemos definido, a partir de la situación de la responsabilidad que no es utópica, la noción de una *libertad limitada*¹¹⁰. La libertad y el otro pueden conjuntarse, lo cual permite dar sentido a esta noción de libertad limitada sin atentar contra esa libertad en su finitud. Pero ¿cómo puede existir la libertad si está limitada? ¿Cómo un Yo libre o fichtiano podría soportar el sufrimiento que le sobreviene del no Yo? ¿En la medida que quiera la libertad dentro de una situación concreta que limita su poder? No es suficiente. En la «libertad limitada» se despeja una zona de libertad que la finitud o limitación no ataca en su volun-

¹⁰⁷ Esta es la supervivencia que Levinas admiró en Vassili Grossman con su novela *Vie et Destin*, donde, para la mente de alguien medio loco (Ikonnikov), una «pequeña bondad sin ideología» es más fuerte que la malignidad de los verdugos.

¹⁰⁸ ¡Se entiende, pues, el profundo anti-freudianismo de Levinas!

¹⁰⁹ Esta cuestión del propio afecto es por la que Levinas, aun admirando su labor como filósofo, rompe decisivamente con Michel Henry. Es comprensible, por otra parte, que no pueda haber causalidad, puesto que estamos en un pensamiento *sin fundamento*.

¹¹⁰ Sobre este punto, véase *Autrement qu'être*, págs. 156-166.

tad, aunque sí la afecta en su poder. La libertad limitada no es una libertad infinita que actúa en un campo finito y, por tanto, limitado. Sino que es la libertad de un yo cuya responsabilidad ilimitada (no medida por la libertad e irreductible a la no libertad) exige la subjetividad como algo que nada ni nadie podría sustituir, y la desnuda como pasividad, como uno mismo en forma de acusativo sin nominativo. La «libertad limitada» no es primera ni inicial, porque la voluntad que anima se ejerce sobre un fondo de pasividad más pasiva que cualquier pasividad, pasividad no asumible. Es limitada porque es una relación con otro; sigue siendo libertad, porque ese otro es el prójimo.

Consiste en hacer lo que se tiene vocación de hacer, en hacer lo que nadie más que yo puede hacer. Así, limitada por los demás, sigue siendo libertad. Porque procede de una heteronomía que es inspiración, inspiración que sería el verdadero *pneuma* del psiquismo. El *para el otro* del sujeto, que es esta libertad limitada, no podría interpretarse como complejo de culpabilidad, ni como benevolencia natural (como un «instinto divino»), ni tampoco como una tendencia al sacrificio. Esta libertad limitada, que ontológicamente no posee ningún sentido, es la ruptura de la *esencia* indescartable del ser. Como tal, la responsabilidad libera al sujeto del aburrimiento, de la lúgubre tautología y de la monotonía de la esencia¹¹¹, o lo li-

¹¹¹ ¡Temible aburrimiento, de acuerdo con las últimas páginas de *Au-trement qu'être!* «Pero la esencia imperturbable, igual e indiferente a toda responsabilidad que abarca a partir de ese momento, da vueltas en el insomnio, partiendo de esta neutralidad y esta igualdad, en la monotonía, el anonimato, la insignificancia, el zumbido incesante que nada puede detener y que absorbe todo significado, *basta aquel del cual es una modalidad este barullo*. La esencia se estira indefinidamente, sin contención, sin interrupción posible [...], es el *hay* horripilante detrás de cualquier finalidad propia del *yo* tematizador y que no puede enredarse en la esencia que convierte en tema» (págs. 207-208). Para el concepto de *hay*, véase *De l'existence à l'existant*, París, Éditions de la revue *Fontaine*, 1947, y el comentario en el prefacio a la nueva edición, Vrin, 1978.

bra del encadenamiento en el que el yo se ahoga bajo sí mismo¹¹².

La responsabilidad significa, en efecto, una desigualdad consigo mismo en la sensibilidad que sufre por encima de su capacidad de sufrir. Esta sensibilidad es una vulnerabilidad que se plasma como el otro en mí, es decir, como inspiración. El yo es una ipseidad descabalada, sin vuelta en sí. El núcleo firme y cerrado de la conciencia, donde siempre se restablece la igualdad y el equilibrio entre el traumatismo y el acto, se quiebra en esta situación. El otro que despierta al mismo es el otro *en* el mismo sin enajenarlo, sin la esclavitud. Es la excelencia de la bondad.

Esta forma es posible porque, desde tiempo inmemorial (es decir, an-árquicamente), el *por el otro* es también *para el otro*; en el sufrir *por* la falta del otro despunta el sufrir *para* la falta del otro. Sufrir *para* los demás sufriendo *por* los demás. La recurrencia del sujeto no es, pues, la libertad de un juego, sino una exigencia procedente del otro a través del activo de mis poderes para convertirse en una salida sin límite donde se gasta sin calcular (es decir, libremente). Si la *esancia* llena cualquier intervalo de nada que pretendiera interrumpirla en una rigurosa contabilidad en la que nada se pierde ni se crea, la libertad limitada opone, a dicha contabilidad, una gratuidad. Porque la gratuidad no debe entenderse solamente como distracción absoluta del juego sin huella ni recuerdo, sino también, y en primer lugar, como *responsabilidad* hacia los demás o expiación.

¹¹² Ahogo que ya había sido captado desde 1935 en el análisis de la náusea; véase *De l'évasion, passim*.

La relación ética como salida de la ontología

Viernes 5 de marzo de 1976

El testimonio cuya noción pretendemos buscar aquí no repite una percepción; no consiste en exponer lo que se ha visto u oído; en particular, contrasta con el concepto adulterado y untuoso de testimonio de una «experiencia religiosa», semejante en su estructura a la que se puede tener del mundo. El testimonio, no subordinado a la percepción, constituye un modo de acceso propio e irreducible.

Aquí intentamos formular nociones que sólo posean sentido en la relación con otros. Y buscamos el acceso a una noción no ontológica de Dios a partir de cierto desinterés; buscamos una salida de la ontología a partir de la relación con el prójimo en su diferencia, que hace imposible la objetividad (la cual implica siempre contener un contenido), que es una responsabilidad hacia el otro donde el propio Decir es una especie de exposición añadida sin ninguna protección. Este mismo Decir es una forma de entregarse¹¹³. Dicha forma de entregarse no es el resultado de un compromiso previo, de una responsabilidad medida, sino que se expresa en la palabra *rebén*. Que significa *sustitución*. Pero sustitución, no como si «me pusiera

¹¹³ Sobre el Decir como término técnico, véase esencialmente *Autrement qu'être*, págs. 167-178.

en el lugar de alguien», de tal forma que me compadezco de él; sino sustitución con el significado de sufrir por los demás a modo de *expiación*, la única que puede permitir toda compasión.

La noción de *subjetividad como rehén*, estudiada en su diseño formal, es un vuelco de la noción de sujeto, caracterizado por la posición y que podemos denominar Yo¹¹⁴. El Yo se presenta en o ante el mundo, y esta posición es la presencia del Yo en sí mismo. El sujeto como Yo es lo que se sostiene, se posee, es dueño de sí mismo y del universo. Por consiguiente, este sujeto es *comienzo*, como si existiera antes de todas las cosas. Garantiza el universo como si fuera su inicio. Incluso si llega tarde, es como si estuviera antes de todas las cosas: gracias a la historia, puede conocer lo que existía antes de él. Pero el comienzo es también terminación: el fin de la historia es la plena posesión de sí mismo, la plena presencia en sí.

En la relación con los Otros que aún no ha interpretado, esta presencia en sí es, para empezar, una derrota por parte del otro. El sujeto, el famoso sujeto que reposa sobre sí mismo, queda desarmado por el otro, por una exigencia o una acusación sin palabras y a la que no puedo responder con palabras, pero cuya responsabilidad no puedo rechazar. La posición de sujeto es ya su deposición. Ser yo (y no Yo) no es la perseverancia en el ser, sino la sustitución de rehén que expía hasta el límite la persecución sufrida. Es preciso llegar ahí. Porque sólo entonces asistimos a una descosificación del sujeto, a la dessubstanciación de esta condición o situación incondicional que califica el sometimiento del sujeto.

Debemos subrayar aquí, pues, el hecho de que *la libertad no es la primera*. El sí es responsable antes de la libertad, sean cuales sean las vías que conducen a la superestructura social. El para sí, en el acusativo, es responsable antes de la libertad, con una responsabilidad intransferible que

¹¹⁴ Este vuelco es precisamente el que trastorna el camino que va de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être*.

le hace único. Hay que concebir la libertad como la posibilidad de hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar; es decir, la libertad es el carácter único de esta responsabilidad.

La disimetría de la relación me mantiene *desparejado* respecto al otro. En la superestructura social, en la justicia, el yo, depositado, encuentra la ley y, a través de la ley, la autonomía y la igualdad. Pero el yo es, ante todo, sustitución. Enunciar esta proposición no es enunciar la universalidad de un principio ni fijar un concepto; es imaginar el yo en la medida en que ha rechazado cualquier generalización. El sujeto no es un ente opaco provisto de una estructura de ego como si poseyera una estructura eidética esencial, lo cual permitiría pensar en él como un concepto cuya materialización sería el ente singular. A través de la sustitución no es la singularidad del yo lo que se afirma, es su carácter único¹¹⁵. Lo propio de esta situación de yo-rehén es escapar del concepto que inmediatamente le da una armazón y lo asienta.

La grandeza del antihumanismo moderno —verdadero más allá de las razones que se otorgue— consiste en dar un lugar claro a la subjetividad de rehén eliminando la noción de persona. El antihumanismo tiene razón en la medida en que el humanismo no es suficientemente humano. De hecho, sólo es humano el humanismo del *otro hombre*¹¹⁶.

Es difícil, desde luego, abandonar la noción del yo libre. Incluso si se nos concede que el mundo recae con todo su sufrimiento y todo su peso sobre el yo, se nos objetará que sólo un yo libre sería sensible a ese peso que recae sobre él y capaz de lanzarse a la solidaridad con los otros. Admitámoslo por un instante: si Caín no es el

¹¹⁵ Este rechazo de la singularidad es también una manera de ignorar a Hegel —pese a conocerlo, según las páginas 223-224 de *Autrement qu'être*—, ya que así se insiste en la *particularidad* a la que Hegel niega cualquier legitimidad. Es, en otras palabras, una manera de ser rosenzweigiana.

¹¹⁶ Véanse, a este respecto, las enérgicas líneas de la página 164 de *Autrement qu'être*.

guardián de su hermano, es preciso *comprometerse* como guardián del hermano. Al menos se reconocerá que esta libertad no tiene ningún plazo para *asumir* este peso urgente. En la imposibilidad de escapar a la llamada del prójimo, en la imposibilidad de alejarse, la asunción de la falta y el sufrimiento del otro no incluye la pasividad. Esta pasión no es una aceptación. Por tanto, la situación incondicional de rehén será, al menos, una modalidad fundamental de la libertad, no el accidente de un Yo causado por su soberbia.

En la sociedad concreta¹¹⁷, mi responsabilidad hacia todos puede e incluso debe manifestarse también mediante límites. Tal exceso de la responsabilidad de rehén incluye en ese mismo exceso su límite. El yo puede verse conducido, en nombre de su responsabilidad ilimitada, a preocuparse por sí mismo. Debido al hecho de que el otro es también un tercero en relación con otro que también es prójimo de él (en la sociedad no se es jamás dos sino, al menos, tres), debido al hecho de que me encuentro ante el prójimo y el tercero, es preciso que yo compare, que pese y sopesé. Es preciso que piense. Es preciso, por tanto, que tome conciencia. Aquí aparece el saber. Es preciso que sea justo. Este nacimiento de la conciencia, el saber, la justicia, es asimismo el nacimiento de la filosofía como sabiduría del amor. La responsabilidad ilimitada inicial que justifica esta preocupación por la justicia¹¹⁸, puede olvidarse. En dicho olvido nace la conciencia como pura posesión de uno por sí mismo, pero este egoísmo o egotismo no es ni el primero ni el último. En el fondo de ese olvido yace un recuerdo. Una pasividad que no es solamente la posibilidad de la muerte del «estar allí»

¹¹⁷ Esta sociedad aparece con el primer *socius*, que no se llama prójimo, sino tercero. Es todo el giro que, en *Autrement qu'être*, se produce a partir de la página 200.

¹¹⁸ Y debemos recordar aquí la última página de *Autrement qu'être*, de la que no citaremos más que una frase (pág. 233): «No es preciso menos, en todo caso, para la escasa humanidad que adorna la tierra, aunque sólo sea por pura urbanidad o por puro refinamiento de costumbres.»

(la posibilidad de la imposibilidad), sino una imposibilidad anterior a esta última posibilidad del yo: la imposibilidad de escaparse, una susceptibilidad absoluta, una gravedad sin frivolidad que es, en realidad, el sentido en la opacidad del ser que se constituye en este olvido.

Las instituciones y el propio Estado pueden encontrarse a partir del tercero que interviene en la relación de proximidad. ¿Se pueden deducir las instituciones a partir de la definición del hombre «lobo para el hombre», más que rehén del otro hombre? ¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos, ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen.

En esta pasividad inicial, en este acusativo que precede a todo nominativo, el sí revoca el imperialismo del Mismo e introduce el *sentido* en el ser. En el ser como tal, no puede haber sentido. La mortalidad hace que carezca de sentido la preocupación del yo por su destino. Presentarse como yo perseverante en su ser cuando nos espera la muerte parece una evasión en un mundo sin salida. No hay nada más cómico que la preocupación de un ser por su ser cuando la destrucción es segura; es tan absurdo como interrogar, con el fin de actuar, a los astros, cuyo veredicto es inapelable. Pero lo cómico es igualmente trágico, y al hombre corresponde ser un personaje, al mismo tiempo, cómico y trágico.

Por el contrario, el enfoque en la proximidad sin límites confiere sentido a la muerte. En él, la singularidad absoluta del responsable abarca el carácter general de la muerte. La vida no se mide por el ser; la muerte no puede introducir en ella lo absurdo. El placer queda desmentido por la muerte. Pero podemos tener afectos por los que la muerte adquiere sentido, digámoslo sin ser lo bastante hipócritas como para pretender arrebatarse a la muerte su dardo. Simplemente, el otro nos afecta a pesar nuestro, y esta pasividad es la subjetividad del sujeto.

Del mismo modo que el kantismo encuentra un senti-

do en lo humano sin medirlo a través de la ontología, fuera de la pregunta «¿qué ocurre con?», que es la verdadera pregunta ontológica¹¹⁹, aquí buscamos un sentido fuera del problema de la inmortalidad y la muerte. El hecho de que la inmortalidad y la teología no pertenezcan a lo que determina el imperativo categórico supone la novedad de la revolución copernicana. El sentido no se determina a través del ser o el no ser. Por el contrario, es el ser el que se determina a partir del sentido.

¹¹⁹ Véanse, en este sentido, las lecciones de febrero de 1976 en el primer curso, págs. 61-82.

Lo extra-ordinario de la responsabilidad

Viernes 12 de marzo de 1976

La subjetividad es lo extraordinario cotidiano de mi responsabilidad hacia los otros hombres, hacia aquello que no está en mi poder (porque el otro no está, como los objetos del mundo, bajo mi poder). Por consiguiente, en esta responsabilidad hay una derrota: algo que se debilita dentro de la subjetividad trascendental en su actualidad de acto, en su ser en acto. Ocurre algo en lo que se quiebra la espontaneidad del sujeto¹²⁰.

Lo que rige nuestra búsqueda, en la que se estudia cómo elaborar conceptos no positivos, son las relaciones humanas, las relaciones éticas; llamadas impropriamente éticas, si la ética como *ethos* es costumbre y segunda naturaleza¹²¹. Fuera de su aspecto de masas, del que sólo se ocupa la sociología, las relaciones humanas están estructuradas con arreglo a un modelo distinto al del ser. Significan el algo más que ser.

Aquello que denominamos Dios no puede tener senti-

¹²⁰ Pero, y hay que subrayarlo porque es lo difícil de concebir, esta ruptura, *originaria*, es la verdadera identificación del yo que no es Yo; es la subjetividad del sujeto.

¹²¹ O sí, como en Heidegger, «*ἔθος* significa estancia, lugar donde se vive». Véase la *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pág. 145.

do¹²² sino a partir de esas relaciones distintas. Sólo a partir de dichas relaciones puede «manifestarse» Dios. Pero subrayemos que concebir a Dios a partir de la ética no es, en absoluto, una idea bienpensante. Al contrario, se trata de hacer hincapié en las relaciones humanas como el elemento extraordinario donde tiene significado un exterior no espacial, y no de imaginar un Dios causa del mundo, que, como tal, seguiría perteneciendo al mundo. Pero se reconocerá que este intento de pensar de forma que no sea con arreglo al ser es imaginable; sin embargo, todo el pensamiento estructuralista es una lucha contra la idea de que pueden existir para el pensamiento modelos distintos al ser.

La pasividad sólo tiene sentido en «el uno para el otro» llevado hasta el límite (hasta «uno, rehén del otro»), donde el hombre se halla en su identidad de único e irremplazable: para el otro sin regreso a sí mismo. En la *entrega* de sí mismo, el sujeto es expiación, y lo que podríamos estar tentados de tomar por mi ser es la expiación. He ahí, en la *esancia*, una excepción a ella misma.

Para establecer esta relación o esta diferencia, se ha recurrido a la palabra *sustitución*. Esta sustitución no es una transubstanciación; no se trata de entrar en otra sustancia para fijarse en ella. Sigue siendo la relación con los demás y, como tal, sigue estando en discontinuidad, en la diacronía, sin coincidencia. La sustitución no es un resultado y no significa un estado vivido; es como un proceso a la inversa de la *esancia*, que sí se establece; de modo que la sustitución, en la que no cesa la responsabilidad, sigue siendo algo más que ser.

Nada le prohíbe, a lo extra-ordinario de la responsabilidad, flotar por encima de las aguas de la ontología. No es necesario buscarle un estatuto a cualquier precio. No significa una síntesis sino, en el uno *para* el otro, uno se-

¹²² Es la pregunta de Levinas: cómo la *palabra* Dios, cómo el Nombre de Dios puede *adquirir sentido*; véanse las primeras líneas del prólogo a *De Dieu qui vient à l'idée*.

parado del otro por el intervalo o el intermedio de la diferencia que la no in-diferencia no borra. La responsabilidad no es un *Erlebnis*, que siempre posee un carácter ontológico¹²³. Pero tampoco se reduce a una revelación y no tiene carácter cognoscitivo. No es un conocimiento.

La fenomenología ha empezado a encontrar sentido a lo que no es cognoscitivo. El sentimiento, el acto o la decisión también tienen sentido. La fenomenología husserliana lo expresaba diciendo que tales estados psicológicos no son solamente estados sino intenciones: todo sentimiento es el sentimiento de algo sentido. La intencionalidad significaba, pues, un «fuera de sí» que, no obstante, conservaba el carácter cognoscitivo y acababa siendo una «experiencia de», una «información sobre». Uno se comprometía siempre con el objetivo y, en dicho compromiso, se aprendía algo. La lección de las *Ideen* es que todo es siempre transformable en saber; que toda tesis axiológica es siempre transformable en tesis dóxica. Que, en el fondo de toda vida psicológica, se encuentra siempre esta visión teórica. Y las *Logische Untersuchungen* habían recuperado la tesis de Brentano según la cual «todo lo intencional que se vive, o bien es en sí una (simple) representación, o bien tiene una representación como base»¹²⁴.

La búsqueda que aquí llevamos a cabo es la de una relación que sea *sensata* sin estar fundada en semejante objetivo teórico. La relación ética no es la revelación de algo concreto, sino mi exposición ante los otros, previa a cualquier decisión (toda decisión es la decisión de algo decidido, de una conclusión). Aquí, hay una especie de violencia experimentada: un traumatismo dentro de mí mismo, una reivindicación de este Mismo por el otro, un movimiento contrario a la intencionalidad. Una tensión

¹²³ Precisamente por su carácter intencional, tal como lo define el § 88 de las *Ideen*; véase *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. citada, págs. 303 y ss..

¹²⁴ *Recherches logiques*, trad. de H. Élie, A. I. Kelkel y R. Schérer, París, P.U.F., 1972, t. II, segunda parte, pág. 268.

extrema del mandato ejercido por otro sobre mí; mandato anterior a toda apertura por mi parte; dominio traumático del Otro sobre el Mismo. Un dominio que encuentro en la extrema urgencia que pide mi auxilio, hasta el punto de que siempre llego demasiado tarde porque no hay tiempo de esperarme.

Esta manera de reivindicarme, de agitarse dentro de mí, se puede denominar *animación* (lo cual no es una metáfora: estoy animado por el otro) o *inspiración*. Y es en la situación ética donde esta última palabra recibe su sentido propio; al emplearla para hablar de un poeta es metafórica. Se trata de una alteración sin alienación. El psiquismo es esta animación y esta inspiración del Mismo por el Otro, que se traducen en ruptura del núcleo de la interioridad del sujeto por su requerimiento para que responda, sin dejar ningún refugio ni autorizar ninguna escapatoria. Es una especie de *a mi pesar* que es más yo que yo mismo: es una elección. Todo yo es elegido: nadie más puede hacer lo que debe hacer. Ése es el sentido del «y yo más que todos los demás» de Dostoyevski¹²⁵.

Si la alteración es el psiquismo, el psiquismo es un grano de locura, o todo psiquismo es psicosis y es así como califica, no al Yo, sino al yo en el requerimiento¹²⁶. En el requerimiento, el pronombre yo está en acusativo: significa *heme aquí*¹²⁷. Como si, declinado antes de cualquier declinación, con todas las posiciones en un nominativo, el yo se despertara poseído por el otro. Por eso la Biblia puede afirmar: «Estoy enfermo de amor»¹²⁸. Heme aquí es expresar la inspiración que no podría confundirse con el don de la palabra o el canto (la inspiración del poeta no es la primera). El *heme aquí* significa la sujeción al hecho de dar, las manos llenas, la corporeidad; el cuerpo es la

¹²⁵ *Los hermanos Karamazov*, II.^a parte, libro VI, cap. II.

¹²⁶ «El psiquismo es ya psicosis», dicho en este sentido en *Autrement qu'être*.

¹²⁷ Al decir «Heme aquí», *Autrement qu'être* (pág. 186 y n. 11) piensa en el *bineni* bíblico y remite a Isaías, VI, 8 —«Heme aquí, envíame»—, explicando: «“Heme aquí” significa “envíame”.»

¹²⁸ *Cantar de los Cantares*, II, 5; V, 8.

condición del hecho de dar, con todo lo que ello cuesta. Ahí está el sentido del dinero, y Léon Bloy podía asegurar que llamaba amigo suyo a quien le daba dinero¹²⁹.

Para Descartes, la unión del alma y el cuerpo suponía una intervención milagrosa, porque se buscaba con arreglo a la racionalidad de la representación; había que concebir el agrupamiento y la simultaneidad de dos sustancias distintas. Pero, abordado a partir de la responsabilidad hacia el otro hombre, el psiquismo del sujeto es «el uno para el otro», uno que debe dar al otro y, por tanto, uno que tiene manos para dar. La subjetividad humana es de carne y hueso. Más pasiva en su extradición hacia el otro que la pasividad del efecto en una cadena causal. Es arrancarse de sí mismo en un darse que incluye el cuerpo, porque dar hasta el final es dar el pan arrancado de la propia boca. La subjetividad es aquí toda la gravedad del cuerpo extirpada de su propio *conatus*.

¿Cómo llega el Decir, que es modalidad de la responsabilidad, a modularla? ¿Por qué mi responsabilidad hacia el otro se convierte en Decir en lugar de limitarse al dar? ¿Qué hay en el Decir que no exista en el dar? ¿Por qué hablamos del otro? ¿Qué significa el lenguaje en la relación con los demás? ¿Es porque el *diálogo* es el modo privilegiado de la relación con el otro? ¡No!¹³⁰. Aquí, el Decir no se entiende como diálogo sino como testimonio del infinito dado a aquel al que me abro infinitamente. En la relación con los demás, significa esta dimensión de testimonio que no se basa en un conocimiento previo. (Limitar el testimonio por el conocimiento previo nos haría recaer en la ontología.)

¹²⁹ Sobre el sentido del dinero, véanse las últimas páginas del ensayo de 1954, reproducido en *Entre Nous* (*op. cit.*), «Le Moi et la Totalité».

¹³⁰ Nada sería peor que interpretar el pensamiento de Levinas como una «filosofía del diálogo». Ése es todo su debate con Buber, como atestiguan, sobre todo, los textos reproducidos en *Noms propres* y *Hors sujet*.

La sinceridad del Decir

Viernes 19 de marzo de 1976

Recuperemos la cuestión. Dar es dar el pan arrebatado a la boca; darlo posee, de entrada, un significado corporal. Pero ¿por qué no nos limitamos a este dar, y por qué viene un Decir a modular la responsabilidad? ¿Por qué es necesario ese Decir? Este Decir se formula como *heme aquí*, formulando el acusativo del sujeto que no supone ningún nominativo. Hay, pues, una pasividad en este Decir, cuando el Decir parece un acto y un desmentido a la pasividad del sujeto. Pero este Decir debe ser también el Decir de un Dicho. ¿No existe entonces, reintroducida subrepticamente en la responsabilidad, la referencia a una verdad que sería anterior a la responsabilidad? ¿No se restablece así una prioridad de la representación? En otras palabras, *¿qué significa el lenguaje como Decir?*¹³¹. Lo que aquí se expone podría pasar por una «filosofía del diálogo». En realidad, no creemos que el diálogo sea la primera forma del lenguaje. Éste es antes testimonio, con el sentido precisado en las lecciones anteriores.

Pese a la imposibilidad de cerrarse en sí misma, la exposición puede volverse posición en el propio dolor, complacencia, hinchándose de importancia y orgullo (el orgullo consiste en el hecho de encontrar reposo en sí mismo). Una conversión de la persecución en importan-

¹³¹ Véase el segundo curso, pág. 192, n. 111.

cia. Hay una especie de residuo irrecuperable de actividad en la pasividad objetiva, un residuo de actividad del yo que tiene la posibilidad de ser personaje presentado y de representarse con figura de santo. De ahí que la obligación con respecto al otro parezca tener un límite y un reposo, además de poder quedar liberada. Mientras que la imposibilidad de cumplir con los otros, el acercamiento a los demás, es una obligación cada vez más estricta, a medida que se recorre la distancia. Como algo que estuviera cada vez más alejado o que se alejara a medida que nos acercamos; como una distancia cada vez más infranqueable. Lo que provoca que la obligación aumente es el Infinito, es la *gloria*, o el hecho de que, cuanta más distancia se ha recorrido, más queda por recorrer.

Si la aproximación tiene este aspecto, para que la pasividad no se convierta en actividad, para que la subjetividad tenga un significado sin reservas (es decir, como déficit), es necesaria una pasividad de la pasividad, es preciso que exista, bajo la gloria del Infinito, una ceniza de la que el acto no pueda renacer. Esta pasividad de la pasividad, esta dedicación a los demás, es la *sinceridad*; y esta sinceridad es el *Decir*.

El Decir no es, pues, la comunicación de un Dicho. Cuando Talleyrand afirmaba que el lenguaje existe para disimular el pensamiento, hablaba del lenguaje como Dicho. Si el Decir no tiene significado más que a través del Dicho, éste cubre y absorbe a aquél.

El Decir sin Dicho necesita una apertura que no cesa de abrirse y que se declara como tal. El Decir es esta declaración. (Es preciso denunciar todo lo que se construye como mundo interior, como interioridad.) El Decir tiene que ser Decir de ese mismo Decir, Decir sin convertirse en tema, pero exponiéndose cada vez más. Un Decir que se vuelve sobre sí mismo como si hubiese que exponer la exposición en lugar de mantenerse como en un acto de exponer. Decir es, entonces, agotarse hasta exponerse, comunicar lo que se comunica sin apoyarse en su figura de signo. El Decir sería, en ese caso, la pasividad de la extradición del asedio, en la que dicha extradición se entre-

ga al otro en lugar de establecerse como posición o sustancia.

Hay, por consiguiente, una *iteración del Decir*, que es una iteración prerreflexiva y designa el Decir como un «Decir el Decir»¹³². Ése es el enunciado del *heme aquí*, que no se identifica con nada sino con la voz que se enuncia y se entrega. Es ahí dónde se debe buscar el origen del lenguaje.

Comunicar hasta el punto de comunicarse no es un lenguaje balbuciente; es la tensión extrema del lenguaje, es el «para el otro» de la proximidad que me acosa por todas partes hasta mi identidad, y en el que el *logos* del monólogo y del diálogo han ampliado ya el potencial dispersándose en posibilidad de ser. La señal hecha a otro es ya signo de nuestra comunicación, sin ninguna actitud. Es, en otras palabras, la imposibilidad de callarse, lo cual constituye todo el escándalo de la sinceridad. En esta sinceridad está el testimonio, y un testimonio que no presupone una experiencia.

La sinceridad no es un atributo del Decir; el Decir materializa la sinceridad, que debe unirse al dar, es inseparable del dar, porque es la que elimina las reservas. (La sinceridad no es un dar hiperbólico; ninguna extrapolación puede ser fuente del infinito; al contrario, extrapolación y proyección suponen la dimensión de infinito cuya génesis se pretendía hacer.) La mano que da agota sus reservas y no puede disimular nada.

La sinceridad anula la absorción del Decir en el Dicho, donde, bajo la superficie de las palabras, se intercambian informaciones, se formulan votos y se elude la responsabilidad. En el Dicho está la presencia, está el ser. Ningún Dicho iguala la sinceridad del Decir, ningún Dicho es adecuado a la veracidad anterior a lo verdadero¹³³, ni es

¹³² Del mismo modo que hay una iteración del despertar, que debe despertar la alerta, única forma de impedir que se duerma y, por tanto, que engorde o se aburguese, según las fórmulas de los textos recogidos en *De Dieu qui vient à l'idée*.

¹³³ Piénsese en una frase de Maurice Blanchot en *Au moment voulu* (Pa-

un más allá de la presencia y la representación. De este modo, la sinceridad sería un Decir sin Dicho, un «hablar para no decir nada»¹³⁴, una entrega de la comunicación. Como la transparencia de la confesión, el reconocimiento de una deuda, una denuncia de sí mismo.

¿A qué remite la comunicación (que quizá está presente en el saludo), la sinceridad con la que uno se expone al otro sin discreción, el acercamiento al otro, la responsabilidad que no se reduce a nada óntico ni ontológico? ¿De qué da testimonio? ¿Qué se materializa en este acusativo? ¿Acaso el sentido de esta sinceridad no remite a la gloria del infinito, que se plasma en la propia proximidad?

Esta gloria no podría aparecer. La aparición y la presencia la convertirían en un tema; sería necesario que tuviese su inicio en el presente de la representación, mientras que este infinito viene de un pasado más lejano que aquel que está al alcance del recuerdo y se ajusta al presente. Nunca se ha contraído la «deuda». Procede de un pasado que jamás se ha representado, que es refractario a la representación y no ha dejado nunca la señal de un inicio. Esta gloria no podría hacerse fenómeno sin entrar inmediatamente en conjunción con el sujeto, sin encerrarse en la inmanencia del ser y en su finitud. Nos atreveremos a afirmar que esta gloria carece de principio: en este infinito hay un elemento *anárquico*¹³⁵. Representarse la gloria haría estallar el tema en el que debería haberse encerrado. Posee un significado antes de cualquier *logos*, que es tematización y significa la extradición del sujeto.

El sujeto es sensible a la pro-vocación que nunca se ha

rís, Gallimard, 1951, pág. 83): «Yo no quería difamar la verdad por algo que es más cierto que ella...»

¹³⁴ O, como había propuesto Levinas una mañana de diciembre de 1970, sin jamás repetir públicamente semejante audacia, sería un «pensar sin reflexionar». En otras palabras, un pensamiento que no es νοησις νοησεως precisamente porque piensa más que ella misma.

¹³⁵ Creo que aquí —voluntariamente o no, ¡qué más da!— Levinas confirma el sentido *anarquista* de la anarquía. No se olvidará, en efecto, que «sin principio» era la acusación elemental de Stalin contra quienes se situaban a su «izquierda».

presentado pero ha causado un traumatismo, es sensible a lo inmemorial, lo irrepresentable, un «profundo antaño»¹³⁶. La gloria no es más que el otro ante la pasividad ordenada al primero que llega. Hay ahí una heteronomía, en esta relación con los demás donde yo mismo me veo arrancado de mi principio en mí, de mi igualdad en mí. Dicha heteronomía es una alteración que no es alienación, ni esclavitud, ni pérdida del carácter único, puesto que, justamente, nadie me puede sustituir, puesto que estoy elegido.

Buscar en la proximidad una relación con el Infinito es la manera en la que el testimonio da fe, dejando al Infinito su infinitud. Dar testimonio del Infinito sin llevarlo al ser es una relación en la que al Infinito no se llega mediante las presuposiciones o en una simple prolongación. Sólo se podría hablar de un Dios no ontológico en el acercamiento entre la proximidad y Dios. Pensar en Dios sin que esta idea adopte un modelo en una relación de inmanencia es una noción contradictoria. No existe modelo de la trascendencia fuera de la ética. La única manera de que pueda tener significado lo que es algo más que ser es la relación con el prójimo, que las ciencias humanas reducen al ser. La búsqueda de un Dios no onto-teológico no procede de una idea adecuada. Debe saber que parte de un modelo sin mundo, y que la relación con los demás es un *contrasentido*.

¹³⁶ Paul Valéry pertenece también a las literaturas nacionales. Del «Cantique des colonnes», en *Charmes*, proceden estos dos versos: «Es un profundo ya / ¡ya nunca suficiente!»

Gloria del infinito y testimonio

Viernes 9 de abril de 1976

La inspiración, que es el psiquismo, no es la presencia del otro en el Mismo. La presencia se aplica al conocimiento y a la intencionalidad, que son siempre un conocimiento a la medida de sus poderes: correlación e igualdad ente lo pensado y el pensamiento. Aquí hablamos de un estallido del Mismo inquietado o arrancado de su reposo por el Otro. La responsabilidad no puede expresarse en términos de presencia. La responsabilidad hacia el otro dentro de mí es una exigencia que se incrementa a medida que respondo a ella, una imposibilidad de saldar la deuda y, por tanto, una imposibilidad de adecuación: es *exceder* el presente. Dicho exceso es la gloria; con ella se produce el Infinito como acontecimiento, y ese exceder el presente es la vida del Infinito. Esta inherencia del Otro en el Mismo sin la presencia del Otro en el Mismo es temporalidad, dada la no coincidencia irreductible de los términos de la relación¹³⁷.

La forma de glorificarse el Infinito (su glorificación) no es representación. Se produce en la inspiración bajo la forma de mi responsabilidad por el prójimo o bajo la forma de la ética. Ética que no presupone como sustancia

¹³⁷ De acuerdo con el sentido del tiempo expuesto en el primer curso.

ningún estrato ontológico. El yo implícito en esta intriga es un sujeto escindido, sin núcleo, que no tiene «que ser» sino «que sustituirse». No es ningún refugio para este sujeto, ni en el secreto que lo protegería de la obsesión por el prójimo ni en el cortocircuito de su interioridad. Esta gloria se materializa mediante la salida del sujeto de los sombríos rincones de su reserva, que se asemejan a las espesuras del Paraíso en las que se escondía Adán al oír la voz del Eterno¹³⁸. La gloria del infinito es anarquía en el sujeto desalojado sin escapatoria posible. Se manifiesta en la sinceridad, dando señal a otro ante el cual soy responsable. Esta manera de verse desalojado —este *heme aquí*— es un Decir cuyo Dicho consiste en decir «¡Heme aquí!», y que es testimonio de esa gloria.

Un testimonio que es cierto con una verdad irreductible a la verdad de la revelación¹³⁹ y que no cuenta nada que se muestre. Un testimonio que no se lleva a cabo en forma de diálogo sino en la disimetría, en la desigualdad básica de esta relación original. Una diferencia cada vez mayor y que es, al mismo tiempo, no in-diferencia: doble negación que define la diferencia. En este testimonio, no hay ningún encubrimiento de uno mismo, no existe refugio ni pantalla.

La señal destinada al otro indica el significado del signo. El signo pierde así su plástica y su plasticidad; cuando el otro se hace plástico, pierde su rostro. La imposibilidad de evadirse es una situación extra-ordinaria que escapa al concepto en el que no dejo de refugiarme. Contrariamente a lo que pensaba Kierkegaard, la «fase ética» no es universal¹⁴⁰, sino que es la fase en la que el yo olvida su con-

¹³⁸ Génesis, III, 8-10: «Oyeron luego el ruido de los pasos de Yavé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yavé Dios por entre los árboles del jardín. Yavé Dios llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás?” Éste contestó: “Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí.”»

¹³⁹ Véanse, a este respecto, las páginas esenciales del cap. V de *Autrement qu'être*, que reproducen una conferencia titulada, precisamente, «Verdad como revelación y verdad como testimonio».

¹⁴⁰ De acuerdo con la teoría de las *fases* en Kierkegaard, admirado por

cepto y ya no conoce los límites de su obligación. Lo que desearía, por el contrario, es refugiarse en su concepto, donde halla dichos límites.

Pero aquí nos encontramos con una exposición sin refugio, bajo un sol de plomo y sin sombra protectora, donde se desvanece todo resto de misterio o segunda intención que podrían hacer aún posible la escapatoria. Una exposición sin reserva o «la mejilla lista para recibir el golpe»¹⁴¹, donde se presenta la *primera* mejilla, en un gesto que designa al justo. Al contrario que Gygès, que ve sin ser visto, aquí yo soy visto sin ver.

El testimonio no convierte en tema aquello que atestigua y, como tal, no puede ser sino testimonio del Infinito. Todos los demás testimonios son segundos o derivados y extraen su verdad de una experiencia. Aquí, el testimonio es la excepción a la regla del ser: en él, el Infinito se revela sin aparecer, sin *mostrarse* como Infinito. El infinito no se aparece a quien da testimonio de él, es el testimonio el que pertenece a la gloria del Infinito. A través de la voz del testigo se da fe de la gloria del Infinito (y sólo en este sentido «Dios tiene necesidad de los hombres»). Ningún presente tiene *capacidad* de Infinito. Para Descartes, la idea del Infinito que se alberga, como inquilino poco cómodo, en un pensamiento que no puede contenerlo, expresa esta desproporción entre la gloria y el presente.

La pasividad que aquí se expresa es más pasiva que cualquier pasividad que *asume* de nuevo el acto que estalla en Decir o que da testimonio. La exterioridad se convierte en interioridad estallando en la sinceridad del testimonio: el profetismo es el fondo del psiquismo. La interioridad no es un lugar secreto dentro de mí, en alguna parte; es este giro del acontecimiento exterior incapaz de entrar

Levinas debido a su forma de expresar *la ambigüedad de la trascendencia*, pero criticado por haber comprendido mal la ética; en este sentido, véanse esencialmente los dos textos reproducidos en *Noms propres*.

¹⁴¹ Lamentaciones, III, 30: «Que tienda la mejilla a quien lo hiere, / que se harte de oprobios.»

en un tema. El infinito es la excepción de la *esancia* y, no obstante, me concierne y me aborda y me ordena a través de mi propia voz. Lo infinitamente exterior se hace infinitamente interior, bajo la forma de mi voz que da testimonio de la ruptura del secreto interior, de la ruptura del mismo hecho de dar señal.

En el epígrafe de *Soulier de satin*, Claudel incluye este proverbio portugués: «Dios escribe derecho con renglones torcidos»¹⁴².

¹⁴² Citado como tal por *Autrement qu'être*, pág. 187.

Testimonio y ética

Viernes 23 de abril de 1976

El testimonio no se expresa en o por un diálogo sino en la fórmula *heme aquí*. Dedicación de sí mismo, este testimonio es la apertura que expresa el exceso de exigencia a medida que esa exigencia de responsabilidad se satisface.

A través de ese testimonio se materializa la gloria. Es la manera en la que el Infinito sobrepasa a lo finito y la manera en la que el Infinito ocurre. El Decir sin Dicho del testimonio significa, pues, la *intriga* del Infinito, intriga, y no experiencia, intriga que no es experiencia. Esta palabra designa aquello a lo que se pertenece sin tener la posición privilegiada del sujeto contemplativo. La intriga reúne lo que se separa, lo une a lo absoluto, sin relativizarlo. Esta forma de separarse en la relación es lo que caracteriza la illeidad. Que el Infinito ocurra en el Decir es lo que permite entender el decir como algo irreductible a un acto o una actitud psicológica, a un estado de ánimo o un pensamiento entre otros, o incluso un momento de la *esancia*¹⁴³.

El lenguaje no reproduce el pensamiento. El Decir es testimonio por sí, sea cual sea el destino posterior por el que entrará en el Dicho como sistema de palabras. Del Decir, tal como se capta en el *heme aquí*, se puede suprimir cualquier Dicho; el Decir no es la infancia balbuciente de

¹⁴³ En unas cuantas líneas, este párrafo ofrece el hilo conductor del pensamiento de *Autrement qu'être*.

lo que será el Dicho, donde circularán las informaciones. El Decir sin Dicho es una señal dada a otro, por la cual el sujeto sale de su clandestinidad de sujeto.

El testimonio no viene a añadirse como expresión, información o síntoma, y no se refiere a no sé qué experiencia del Infinito. En ningún momento se ha convertido el Infinito en tema. No existe la experiencia del Infinito, que no puede ser un tema. Pero puede haber una relación con Dios, en la que el prójimo es un elemento indispensable. La Biblia lo da a entender: conocer a Dios es hacer justicia al prójimo:

Tu padre, ¿no comía y bebía?

—También hizo justicia y equidad.

—Pues mejor para él.

[...]

¿No es esto conocerme?

—¡Oráculo de Yavé!¹⁴⁴.

Y es lo mismo que expresa el Nuevo Testamento:

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme.» Entonces los justos le responderán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a verte?» Y el Rey les dirá: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis»¹⁴⁵...

¹⁴⁴ Jeremías, XXII, 15-16.

¹⁴⁵ Mateo, XXV, 31-40.

La señal dada al otro es sinceridad, veracidad según la cual se glorifica la gloria. El infinito sólo posee la gloria a través del acercamiento al otro, mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros. El sujeto está, en su psiquismo, *inspirado* por el Infinito, de modo que contiene más de lo que puede contener. No hay, pues, como en Hermann Cohen, *correlación* entre hombre y Dios¹⁴⁶.

El hecho de que la forma en la que el Infinito se sucede tenga sentido ético no implica un proyecto de construcción del fundamento trascendental de la experiencia ética. No hay experiencia ética; hay una intriga. La ética es el campo que se diseña a través de la paradoja de un Infinito en relación, sin correlación con lo finito. Una relación tal que no se da un englobamiento sino un *desbordamiento* de lo finito por el Infinito, que define la intriga ética.

La ética significa el estallido de la unidad originariamente sintética de la experiencia y, por tanto, un más allá de dicha experiencia. Requiere un sujeto que aguante todo, que esté sujeto a todo, obediente con una obediencia anterior a cualquier entendimiento, cualquier orden escuchada. Hay aquí una vuelta de la heteronomía a la autonomía, y es así cómo pasa el Infinito. Es inspiración: haber recibido de no sé dónde aquello de lo que soy el autor.

Se puede llamar profetismo a este regreso en el que la percepción del orden coincide con el hecho de que quien obedece lo significa. El profetismo sería, entonces, el propio psiquismo del alma, el Otro *en* el Mismo, donde el *en* significa el *despertar* del Mismo por el Otro. ¡Sin que el Infinito esté presente! Es una segunda intención demasiado elevada como para pasar a primera fila o a la categoría de tema. En la primera frase donde hay testimonio de Dios —en el *heme aquí*—, Dios no está enunciado. No se podría decir ni siquiera «Creo en Dios». Dar fe de Dios

¹⁴⁶ Sobre la filosofía religiosa de Hermann Cohen, consúltese el libro, con ese nombre, de Sylvain Zac, publicado en 1984 en Vrin.

no es enunciar la palabra, como si la gloria pudiese plantearse como tema, o tesis, o *esancia* del ser¹⁴⁷.

El orden que me ordena no me deja ninguna posibilidad de volver el revés del derecho, remontarse a lo exterior como frente a un tema o, como en el diálogo, encontrar en el Tú un ser. El carácter no fenoménico del otro, que me afecta por la representación, sin yo saberlo, como un ladrón, es la Illeidad de la tercera persona. Oigo el orden en mi propia voz y no en algún lugar donde la mirada vendría en busca de la autoridad, como un ídolo. Piénsese en la causa errante de Platón¹⁴⁸.

La obediencia que precede a la escucha del otro es el anacronismo de la inspiración, más paradójica que cualquier predicción. Es la obediencia singular a la orden de entregarse *antes* de oírla. Esta fidelidad previa a cualquier juramento es el Otro en el Mismo, es decir, el *tiempo*, el *sucederse* del Infinito¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Reléase como contrapunto la decisiva página 186 de *Autrement qu'être*.

¹⁴⁸ *Timeo*, 48a. Pertenece a la segunda clase de causas, es decir, no «las que, llenas de inteligencia, trabajan y tienen buenos efectos», sino «aquellas que, aisladas de la reflexión, producen su resultado de repente, al azar y sin orden» (*ibid.*, 46e).

¹⁴⁹ Véase a este respecto, una vez más, el primer curso.

De la conciencia al profetismo

Viernes 30 de abril de 1976

El testimonio puede y debe entenderse como una manifestación que no remite a una revelación, que no es una presencia ni la representación de una presencia. Una manifestación anárquica, en este sentido, y, como tal, «manifestación» del In-finito. La ética es el campo que diseña la paradoja (aquello que no es una *doxa*, una posición) del infinito en relación con lo finito. Porque toda experiencia es comprensión; y si el testimonio se concibe como relación del infinito con lo finito, podemos hablar aquí de un *estallido de la experiencia en testimonio*.

Se trata, pues, en la presente búsqueda, de un intento de descender de la *conciencia* y el *saber* (que, en forma de *con-ciencia*, es su estructura), y del Mismo que se confirma en el saber (porque el saber encuentra al Mismo en lo diverso y lo múltiple); se trata de descender de ese nivel en el que para nosotros, en primer lugar, se desarrolla el *psiquismo* del sujeto (el fondo de la conciencia), hacia el *profetismo*, hacia la inspiración, hacia una espiritualidad en la que el Mismo no se confirma, no se instala, sino que el Otro *agita* al Mismo¹⁵⁰.

En el profetismo o en la inspiración, el Otro no está *en* el Mismo con arreglo a la estructura de la comprensión, sino que el Otro *agita* al Mismo hasta la ruptura de su núcleo; hay aquí una no coincidencia (y, por tanto, lo con-

¹⁵⁰ Véase el segundo curso, pág. 148, n. 31.

trario del instante como coincidencia consigo mismo y estabilidad de idéntico), y esta no coincidencia es ruptura y desbordamiento.

Dicha agitación del Mismo por parte del Otro es lo que *escande* la diacronía del tiempo en su imposibilidad de terminación sobre una última sílaba cualquiera¹⁵¹. Esa expansión es la *subida* del tiempo hacia el Infinito, la distancia del Infinito, la versión hacia su altura, que es el tiempo en su *dia-cronía*. Como tal, lejos de significar la corruptibilidad del ser, el tiempo significaría la ascensión hacia Dios, el *des-inter-és*, el paso al más allá del ser, la salida del «es».

El infinito que se hace notar en el testimonio no está delante de su testigo, y no se puede hablar de él como de un nombre. Queda atestiguada su desmesura en el acusativo del «¡Heme aquí!» que responde a su llamada. El orden que me ordena no me deja ninguna posibilidad de remontarme hacia el infinito como se va hacia un nombre planteado en un tema¹⁵². Así, Dios escapa a la objetivación y no se encuentra, ni siquiera, en la relación Yo-Tú, no es el Tú de un Yo, no es diálogo ni está en el diálogo. Pero tampoco es separable de la responsabilidad hacia el prójimo que sí es un Tú para mí. De modo que Dios es tercera persona o *Illeidad*. Y el orden al que, como sujeto, estoy sometido, procede del entendimiento que sólo percibo en mi propio Decir.

El mandato que rige en mi propio Decir no es dominio ni restricción, porque me deja fuera de toda correlación con su origen. Porque Dios no está en la correlación, en

¹⁵¹ El *tiempo* como latido, latido del Otro *en* el Mismo, es precisamente sobre lo que intentaba reflexionar el primer curso.

¹⁵² «Acontecimiento semántico perturbador de la palabra Dios, que amansa la subversión de la Illeidad; la gloria del Infinito que se encierra en una palabra, que se hace ser en ella, pero que deshace su morada y se desmiente sin evaporarse en la nada [...] Dicho único en su género, que no se ajusta estrechamente a las categorías gramaticales como palabra (ni nombre propio, ni nombre común), ni se pliega con exactitud a las reglas lógicas como sentido (tercero excluido del ser y la nada)» (*Autrement qu'être*, pág. 193).

la que una mirada vendría a buscarlo con la mirada. Es Illeidad e in-finito, está fuera de la estructura en la que la mirada asumiría su impacto y lo incluiría en un *logos*. Lo que él significa es irrepresentable, el sin principio, la anarquía; un pasado inmemorial, irreductible a la objetivación.

Pero el movimiento más allá del ser en la relación con el prójimo puede hacerse ontología y teología, indicando así una interrupción en la relación incesante donde se traza el Infinito. De esta interrupción se desprende una idolatría de lo bello en su exposición indiscreta, en su inmovilidad de estatua, en su plasticidad. Aquí, la mirada sustituye a Dios. Con la teología, que tiene una parte ligada a la ontología, Dios se establece como concepto. Con el arte, que es esencialmente iconografía, el movimiento más allá del ser se fija como belleza. Teología y arte retienen el pasado inmemorial¹⁵³.

La búsqueda que aquí llevamos a cabo es una insólita búsqueda de Dios sin onto-teo-logía. La *palabra* Dios es única, porque es la única palabra que no extingue o no ahoga o no absorbe su Decir. No es más que una palabra, pero revoluciona la semántica. La gloria se encierra en una palabra, se hace ser, pero al mismo tiempo destruye esa morada. Inmediatamente desmentida, esta palabra no se amolda a las categorías gramaticales (ni nombre propio ni nombre común). El Dicho que es la palabra Dios conserva su sentido de testimonio, que la pura tematización, olvidando la intriga ética en la que surge, o insertándola en un sistema de lenguas, intenta recuperar; pero tal enunciado abusivo se hace rápidamente imposible. Aquí, el no ser no es la simple nada, sino el tercero excluido. Hay un rechazo de la presencia que enseguida se convierte en mi presencia pensada hasta el límite: en demanda de mi presencia.

No obstante, puesto que el Dios innombrable recibe el nombre de Dios, puesto que la filosofía lo tematiza a tra-

¹⁵³ Sobre este punto, véase «La réalité et son ombre», *Les Temps modernes*, noviembre de 1948, y *Autrement qu'être*, pág. 191, n. 21.

vés de la teología o la onto-teo-logía, es decir, lo devuelve al *esse* del ser como origen de todo sentido, es preciso preguntarse cuál es la relación entre este Dios no ontológico y la filosofía, cuyo discurso *es* ontología. El discurso filosófico reivindica, en definitiva, el englobamiento y la comprensión. Si la «teología» le arrebatara, en beneficio de la religión, cualquier dominio, éste se reconoce inmediatamente como inválido desde el punto de vista filosófico, o como algo que hay que volver a abordar. La filosofía reclama una coincidencia entre su pensamiento y el ser en el que reposa. Dicha coincidencia significa, para el pensamiento, que no tiene que pensar más allá de lo que se refiere al acto de ser ni aventurarse hacia algo que modificaría su pertenencia previa al proceso de ser. De modo que la expresión «pensamiento del ser» (=pensamiento sensato) es un *pleonismo*, que sólo se justifica por las peripecias en las que esta identificación del pensamiento y el ser (=sentido) se expone y por las que se ve obligada a pasar.

Por consiguiente, este pensamiento, el discurso filosófico, debe poder abarcar a Dios, sea cual sea su noción. Y concebir a Dios, para este pensamiento, significa en primer lugar que Dios se sitúa dentro del proceso de ser, del que el pensamiento no se separa. Que, por su pertenencia al proceso de ser, se sitúa como un ente y se concibe como el ser por excelencia, como «ente supremo», como aquello que es por excelencia. Así es como Dios «entra en la filosofía»¹⁵⁴, convertido en tema y arrastrado a la trayectoria del ser. Mientras que el Dios que buscamos aquí significa de forma *inverosímil* un más allá del ser. ¿Cómo es posible, entonces, que exista una relación entre el hombre y aquello que lo trasciende? ¿Cómo es concebible el más allá del ser en su trascendencia? La historia de la filosofía es la destrucción de la trascendencia, la afirmación de la inmanencia, y la teología racional, fundamentalmente ontológica, expresa dicha trascendencia mediante adverbios de altura: Dios existiría de forma

¹⁵⁴ Véase el segundo curso, pág. 135, n. 9.

eminente, con el significado de una altura por encima de cualquier altura.

¿Pero sigue siendo esta altura materia de la ontología? ¿No supone una ruptura con la inmanencia? ¿No está tomada, la modalidad de la altura, del cielo que se extiende por encima de nuestras cabezas? «El cielo estrellado por encima de mí y la ley moral en mí»: ¿no expresa esta fórmula kantiana¹⁵⁵ lo que no puede convertirse en tema?

El problema que surge consiste en preguntarse si el sentido que se limita al *esse* del ser —el sentido filosófico— no es ya una restricción del sentido, un derivado o una deriva, o incluso una sombra del sentido. El sentido que equivale a la *esancia*, al *esse* del ser, ¿no está ya abordado a partir de la presencia, que califica el tiempo del Mismo? Es una pregunta que implica la imposibilidad de avanzar, desde este sentido, a otro que ya no se expresaría en términos de ser ni de ente. Una cuestión que pregunta si, más allá de la inteligibilidad de la inmanencia y la identidad, más allá de la conciencia del presente y el ser, no se deja oír un significado que sería *otra racionalidad* y que sería la racionalidad de la trascendencia. Si, más allá del ser, no se muestra un sentido cuya prioridad, incluso traducida al lenguaje ontológico, se considerará anterior al ser.

Y es preciso subrayar que con ello, al hablar del otro lado del ser y el ente, no recaemos necesariamente en el discurso de la opinión ni la fe denota este lenguaje. Al contrario, fe y opinión (opinión de fe) hablan el lenguaje del ser. Y quizá nada se oponga menos a la ontología que la opinión y la fe (y la *opinión* de la fe)¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Critique de la Raison pratique*, trad. de R. Picavet, París, P.U.F., 6.^a ed., 1971, pág. 173.

¹⁵⁶ *Opinión* de la fe que es su δόξα, en el sentido platónico pero también en el sentido husserliano, es decir, su esencia de *tesis*, su carácter de *creencia* que *plantea* lo que cree.

Elogio del insomnio

Viernes 7 de mayo de 1976

Nuestro curso vuelve ahora a la pregunta planteada inicialmente: ¿no se puede pensar o hablar de una racionalidad o un sentido que no sean una referencia al ser y la ontología?

Hemos recuperado la pregunta al final de un camino que nos ha hecho pasar por la noción de un testimonio no relacionado con la experiencia, testimonio en el que el infinito, en relación con lo finito, inquieta o despierta a éste último; lo cual equivale al psiquismo como inspiración y se ha entendido concretamente en el sentido de una intriga ética. Hemos interpretado este estallido de la experiencia en el testimonio, esta agitación del Mismo por el Otro, como la *diacronía* del tiempo. Tiempo que, en ese caso, se daría a entender como referencia a Dios —como el verdadero *a-Dios*— antes de interpretarse como pura deficiencia, como sinónimo de lo perezado o de lo no eterno, es decir, como aquello que se opone diametralmente a la idea tradicional de Dios. Como si, en la temporalidad, se produjese una relación con un «término» (¿pero es propiamente un *término*?) que es un tercero con relación al ser y la nada; un tercero *excluido* y, sólo así, un Dios que no se concibe de manera onto-teológica. Y hemos advertido además que, en la intriga de la relación con Dios, en la que Dios se aleja como tercera persona (como Él, ni ser ni nada) tanto de la objetivación como del diálogo, este término experimenta igualmente,

aunque sólo sea en el discurso que hemos buscado aquí, la tematización y la objetivación en las que la teología racional hallaba su punto de partida. Tematización que sufre incluso la fe más ingenua¹⁵⁷. Así, nos vemos de nuevo en la pregunta inicial sobre la posibilidad de un sentido no ontológico.

Es preciso recuperar de una forma más radical la distinción entre el despertar —la no quietud, que es la agitación del Mismo por el Otro— y la noción de lo espiritual o lo razonable, que constituye ese pensamiento a la medida del mundo que denominamos conciencia. Por consiguiente, hay que abordar también de forma directa la correlación entre conciencia y ser, para justificar, en definitiva, la ontología.

Para la filosofía, el sentido coincide con la manifestación, como si el interés del ser, su obra, su gesta o su epopeya se sucedieran en forma de inteligibilidad. Por ello la filosofía sigue siendo la vinculación al ser (ya sea el ente o el ser del ente). Es la intriga del conocimiento, la aventura de la experiencia entre lo claro y lo oscuro. En este sentido, dicha aventura no es solamente la empresa accidental de algunos hombres, sino que lleva en su seno la espiritualidad de Occidente, donde el saber es producto del ser.

Aquí, saber, pensamiento o experiencia no se reducen a un reflejo cualquiera de la exterioridad en un fuero interno. La noción de reflejo no es lo propio del saber. Para entender lo inteligible, definido a partir del reflejo, es preciso remontarse más arriba o a antes que la propia conciencia. Ésta remite a una modalidad más antigua, de la que ella deriva, en la que se justifica y se ve justificada

¹⁵⁷ Porque la fe es ingenua, en la medida en que es dóxica, o no puede evitar opinar (véase el segundo curso, pág. 218, n. 154). En definitiva, ésa es la razón de que no pueda haber nada más ajeno a Levinas que el propósito kantiano que consiste en «abolir el *saber* con el fin de obtener un lugar para la *creencia*» (*Critique de la Raison pure*, Prefacio a la segunda edición, trad. citada, pág. 24).

por su origen. Dicha modalidad es precisamente la *vigilia*, que no consiste en vigilar (una cosa)¹⁵⁸.

Toda la apertura de la conciencia sería ya la versión hacia aquello que vela la vigilia. Pero hay que pensar en una apertura anterior a la intencionalidad, apertura primordial que es una imposibilidad de escaparse; una asignación, una imposibilidad de escaparse dentro de sí; un *insomnio*. («Insomnio», valga la palabra, porque ¡nunca se puede pensar en hablar de insomnio *por*!)

Ya como modalidad o modificación de la vigilia del insomne, la conciencia es «conciencia de» y, como tal, el reagrupamiento en ser y en presencia; modificación necesaria y que se justifica hasta cierta profundidad de la vigilia¹⁵⁹.

El insomnio no se define como simple negación del fenómeno natural del sueño. El sueño está siempre al borde del despertar, se comunica con la vigilia mientras intenta escapar de ella («Duermo pero mi corazón está en vela», dice el *Cantar de los Cantares*¹⁶⁰); permanece a la escucha de la vigilia que le amenaza y que lo llama con exigencia.

El carácter categorial del insomnio no se reduce a la afirmación tautológica del Mismo. Si, en la conciencia, la vigilia ya estupefacta se desvía hacia un contenido que se agrupa en una presencia, la vigilia no equivale a ese «vigilar» que es, en primer lugar, la búsqueda del idéntico, que nos absorbe y en la que dormimos. El insomnio como categoría o metacategoría (y aquí el *meta* asume su sentido) no se inscribe en una tabla de categorías a partir de una actividad determinante que se ejercería sobre el Otro como sobre algo concreto, a partir de la unidad del mun-

¹⁵⁸ Para este concepto, véase esencialmente «De la conscience à la veille. A partir de Husserl», reproducido en *De Dieu qui vient à l'idée*.

¹⁵⁹ Obsérvese que aquí se vuelve como un guante el análisis del insomnio que proponía *De l'existence à l'existant*, y que queda atestiguado de nuevo por las líneas de *Autrement qu'être* citadas en el segundo curso (pág. 190, n. 109). A este respecto, me permito remitir a un viejo estudio, «Pour une approche de la question du neutre», *Exercices de la patience*, núm. 2, 1931, págs. 37 y ss.

¹⁶⁰ *Cantar de los Cantares*, V, 2.

do y con el fin de consolidar o garantizar la gravedad del Otro. El insomnio resulta perturbado en el centro de su igualdad formal por el Otro que deshace todos los núcleos que, en aquel, se forman en reposo, en presencia, en sueño; todo lo que se identifica. El insomnio es el desgarramiento de ese reposo en el idéntico.

Este es el carácter irreductible del insomnio: el Otro *en* el Mismo, que no enajena al Mismo sino que lo despierta (y, como hemos visto, este *en* debe entenderse como diacronía del tiempo). Un despertar que es una exigencia, un más en el menos, un *en* que debe estar entre comillas porque es, al mismo tiempo, afuera. Para expresarlo en términos desusados, he ahí la «espiritualidad del alma», pero de un alma constantemente despertada en su estado, en su estado de ánimo. Nos encontramos ante la pasividad de la inspiración, pasividad sin aceptación, o la subjetividad de un sujeto desengañado de su perseverancia en el ser. El formalismo de este insomnio es más formal que el de la forma que encierra en una presencia; es un formalismo del vacío, el formalismo de una brecha o una escisión. Porque el insomnio o la vigilia sin intencionalidad, la vigilia desinteresada (en el sentido etimológico del término: des-inter-esada), no es la apelación a una forma (no es algo material que apele a la forma). Y la forma, aquí, no detiene su propio diseño de forma, como tampoco engloba su contenido, sino que significa lo absolutamente no contenido (o lo *infinito*).

La conciencia ha roto ya con esta intriga: es identidad, presencia del ser y presencia de la presencia. Pero la presencia es posible sólo gracias al despertar de la propia conciencia, fuera de todo sueño. Así, la conciencia desciende del insomnio, incluso aunque dicho descenso hacia sí misma, como conciencia de sí, sea fundamentalmente un olvido del otro, e incluso aunque la libertad del Mismo no sea todavía más que un ensueño despertado. La presencia no es posible sino como incesante reanudación de la presencia: como re-presentación. La re-presentación es la posibilidad del regreso, de la presencia

del presente. La unidad de la percepción, el *pienso*, no es, en absoluto, una forma de hacer que la presencia sea puramente subjetiva. La síntesis lograda por la unidad del *pienso* tras la experiencia constituye el acto, la presencia como acto y en acto. Esta sinopsis es necesaria para la actualización del presente. La actualidad del fenómeno es precisamente la actividad de la conciencia.

Hay, pues, una tensión extrema de la presencia hasta su estallido en experiencia llevada a cabo por el sujeto; hay un énfasis de la presencia en el que la presencia se vuelve sobre sí misma y se colma. Hay un énfasis del ser, un afán excesivo de la presencia, que no tienen escapatoria ni evasivas. Nos encontramos, por tanto, con una referencia al despertar como lucidez. Pero entonces se trata siempre de una vigilia sobre el ser, de una atención *a*, y no de una *ex-posición* al otro. Es decir, se trata ya de una modificación del formalismo vacío del insomnio.

Todo lo que se desvanece en el pasado se retiene, se recuerda o se reencuentra en la historia. Todo lo que es capaz de llenar el campo de la conciencia fue, en su momento, algo acogido o percibido. Para la conciencia, el pasado es siempre la modificación de un presente: nada ha podido ocurrir sin *presentarse*. La subjetividad trascendental es la figura de dicha presencia. Por consiguiente, en la conciencia, el proceso del presente se desarrolla en una simultaneidad de derecho.

El proceso de lo subjetivo no viene de fuera. Es la presencia del presente lo que incluye o implica la conciencia, lo subjetivo. Y la filosofía no es solamente el conocimiento de la inmanencia, sino que es en sí misma inmanencia. La noción de experiencia remite a la unidad de la percepción; es inseparable de la presencia; está ligada a la noción de reagrupamiento (en el sentido heideggeriano del *Sammeln*)¹⁶¹.

¹⁶¹ Cosa que da con gran exactitud la lectura que Levinas hace de Heidegger. «¿Deformado y mal comprendido?», pregunta la nota 28 de la página 49 de *Autrement qu'être*. Para responder: «Al menos, esta deformación no ha sido una manera de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar.»

Sin embargo, no toda significación se resuelve en manifestación. «El uno para el otro» no se convierte de golpe en un *mostrarse*. «Sufrir por el otro» tiene un sentido en el que el saber es puramente adventicio. Es preciso entender, por tanto, que la aventura del conocimiento no es el único modo ni el modo principal del sentido. *Hay que poner en duda la experiencia como origen de todo sentido*. No queremos, con ello, negar que la filosofía sea conocimiento. Pero la posibilidad de que el saber sea sentido no equivale necesariamente a la reducción de todo sentido a la exhibición. Es a partir de ahí por lo que se propone la idea de una *diacronía de la verdad* en la que el Dicho debe ser desmentido y en la que, a su vez, el Desmentido que resulte debe desmentirse de nuevo.

Advirtamos, una vez más, que la inmanencia y la conciencia como recogimiento de la manifestación no se ven subvertidas por la interpretación fenomenológica de los estados afectivos que sitúan en el centro de la conciencia la emoción o la angustia. En la fenomenología de procedencia husserliana, no se ha dado un verdadero trastorno de la representación: la representación está en la base de toda vida afectiva y voluntaria; el psiquismo es representativo, y lo es en la medida en que es intencional. En Heidegger, la cuestión es mucho más compleja, pero aún así se encuentra en él esta idea de demostración, manifestación, que sigue siendo el corolario del sentido.

No obstante, hay que recordar, al menos, la situación de la idea cartesiana del infinito, en la que el *cogito* estalla bajo el impacto de algo que no puede contener.

Fuera de la experiencia: La idea cartesiana del infinito

Viernes 14 de mayo de 1976

La correlación entre ser y conciencia no es el resultado de la añadidura contingente de un pensamiento que acogería el reflejo de un acontecimiento; está asociada al racionalismo básico de la energía del ser. La afirmación (es decir, la afirmación del ser) se desarrolla como manifestación y se convierte en conciencia que lo afirma. La conciencia es persistencia en la permanencia del ser, su propia inmanencia. La presencia del ser se afirma y se confirma en la representación, como si la representación fuera el énfasis de la presencia, reanudación y repetición de la presencia. En este sentido, la conciencia es representación, y sus estructuras no se ven trastornadas por el descubrimiento de la intencionalidad de lo afectivo y lo voluntario.

El descubrimiento de la fenomenología consistió en insistir sobre el irreductible *objetivo* de estos estados, sobre la angustia capaz de trastornar la impasibilidad de las representaciones. De trastornarla, es decir, de no limitarse a añadir un matiz, sino de constituir una vía de acceso, tal como el miedo y el temblor constituyen una vía de acceso al sentimiento de lo sagrado¹⁶². Así, la fenomenología

¹⁶² Es la tesis de Rudolf Otto en su famoso ensayo sobre *Le Sacré*, trad. de A. Jundt, Paris, Payot, s.a.

aportó nuevos elementos para la comprensión del psiquismo, pero no por ello se ha puesto en tela de juicio el privilegio de la representación, porque se ha seguido hablando de estos estados afectivos como de *experiencias* afectivas.

No es casual que, en Husserl, el fondo representativo permanezca¹⁶³. Este fondo representativo que Husserl hace aparecer en los estados no representativos consiste menos en una serenidad cualquiera que en la actividad, constantemente reanudada, de *identificación* de una unidad a través de la multiplicidad. Lo que queda es, a la vez, el *reagrupamiento* —mediante el cual el contenido de la conciencia es algo identificado, ligado a su identidad— y la *lucidez* de la conciencia, que no deja escapar nada. La intencionalidad no pone en duda la prioridad de la ontología.

La interpretación de que la afectividad reposa sobre la representación tiene razón en la medida en que se considere la afectividad como una tendencia cuya aspiración puede quedar satisfecha en el placer o insatisfecha en el sufrimiento. Toda aspiración que es concupiscencia (en el sentido pascaliano del término)¹⁶⁴ es reducible a la representación, pero no está claro que toda aspiración sea concupiscencia. Bajo la afectividad que es conciencia se encuentra siempre la ontología, y los deseos cumplidos son deseos que connotan lo idéntico. Pero en ocasiones, salvo allí donde las tendencias llegan a su fin, puede estallar una afectividad que no se ajusta a este diseño de la conciencia y que nos arrebató a la experiencia; en otras palabras, que no se reduce a la experiencia: *que es trascendencia*.

Podemos preguntarnos qué es lo que un pensamiento surgido de preocupaciones religiosas, pero que no desea

¹⁶³ Porque la *intencionalidad* permanece.

¹⁶⁴ Y de la que Pascal decía: «puede disminuir todos los días, pero no puede acabarse»; véase *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg), París, Hachette, s.a.

limitarse a la simple autoridad de las Iglesias, puede ganar refiriéndose a la *experiencia* religiosa. Un pensamiento de esta naturaleza, como experiencia, se refiere al *pienso* y se vuelve enteramente hacia la filosofía de la experiencia. El *relato* de la experiencia religiosa, en la medida en que es relato, no perturba lo que la filosofía diga al depurarlo; por tanto, no podría romper el presente materializado en la filosofía. Es posible que la palabra Dios haya llegado a la filosofía a partir de lo religioso. Pero la filosofía entiende el discurso religioso, en el que se inscribe la palabra Dios, como algo compuesto de proposiciones relativas a un tema, provisto de un sentido que reside en una revelación. Los mensajes de la experiencia religiosa no conciben otro significado para su sentido. La revelación religiosa está ya asimilada al descubrimiento que hace la filosofía. Que un discurso pueda hablar de algo que no sea expresar lo que se ha visto y oído, visto y oído en el exterior o en el interior, que exista un sentido distinto a la aparición del ser, todo ello es insospechable e insospechado. De modo que el ser religioso interpreta lo vivido como experiencia y, por consiguiente, interpreta a Dios, cuya experiencia pretende llevar a cabo, como un ser. Así, hay inevitablemente un regreso a la inmanencia, y no es casual que la filosofía de Dios en nuestra tradición sea una ontología.

De ahí la importancia de la pregunta planteada por este curso: ¿Puede el discurso tener un significado sin significar un tema? ¿Dios tiene significado como tema del discurso religioso que lo nombra?

La tematización de Dios en la experiencia religiosa ha carecido de la desmesura de la intriga del infinito que rompe la unidad del *pienso*. Esta posibilidad de no tener o de eludir la desmesura significa una división de la verdad en dos tiempos —el de lo inmediato y el de lo reflexionado—, pero dicha división, que debe incitar a la prudencia, no conduce a la subordinación de uno a otro. En esta división o dualidad, existe una estructura específica del sentido: sentido como diacronía, como algo necesariamente en dos tiempos y, por tanto, un sentido que rechaza

za la síntesis. Dicha diacronía —coincidir y, a la vez, no coincidir— es quizá lo propio de la trascendencia.

Al meditar sobre la idea de Dios, Descartes dibujó con un rigor inigualable este proceso (en dos tiempos) de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *pienso*. Pensando en Dios, en primer lugar, como ser, Descartes lo concibe como ser *eminente*, como ente que es *eminentemente*. Ante este acercamiento entre la idea de Dios y la idea del ser, es preciso preguntarse si el «eminentemente» que califica el ser de Dios no se refiere a la altura, que significaría la altura del cielo por encima de nuestras cabezas, el des-inter-és de dicha altura y, por tanto, un desbordamiento de la ontología. Sea lo que sea, Descartes mantiene aquí un lenguaje substancialista e interpreta la desmesura de Dios como el superlativo del existir.

No obstante, ahí no es donde reside la aportación insuperable de Descartes. Es en la ruptura de la conciencia, ruptura que no es un rechazo en el inconsciente, sino un desengaño o despertar. Un despertar, si se quiere, del «sueño dogmático», pero hay que advertir que, al emplear tal expresión, cometemos un pleonismo. En el análisis cartesiano de la idea de infinito, se encuentran siempre los dos tiempos:

1.º Dios es el *cogitatum* de una *cogitatio*; existe la idea de Dios;

2.º Dios es aquello que significa lo no contenible por excelencia, lo que sobrepasa toda *capacidad*.

De este modo hace estallar, la realidad objetiva de Dios, su realidad formal de reflexión; y es quizá eso lo que, por adelantado, trastoca la validez universal y el carácter original de la intencionalidad. Dios se escapa a la estructura del *cogito cogitatum* y significa aquello que no puede estar contenido. En este sentido, pues, la idea de Dios hace estallar el pensamiento que sigue siendo siempre sinopsis o síntesis, encierra siempre en una presencia o re-presenta, conduce a la presencia o deja ser.

Aquí se nos *introduce* la idea de Dios. En esta *introducción* hay una pasividad sin igual, porque es introducirnos lo

inasumible. Y en esta pasividad más allá de cualquier pasividad asumible es donde, tal vez, hay que reconocer el despertar y hay que reconocer el insomnio cuya conciencia es ya una modalidad sorprendida por el ser, el insomnio que es la imposibilidad del sueño dogmático¹⁶⁵.

Todo ocurre como si la negación incluida en el *in*-finito no significase una negación cualquiera sino precisamente la idea de infinito, es decir, el infinito *en* mí. Como si el psiquismo de la subjetividad despertada equivaliese al infinito en lo finito. Como si —y no es ningún juego de palabras— hubiese que comprender el *in* del infinito, a la vez, como un *no* y como un *en*. El origen de la negación, aquí, no reside en la subjetividad que niega, sino en la misma idea de infinito, o en la subjetividad como idea del infinito. En este sentido, la idea del infinito es una verdadera idea, y no simplemente aquello que concibo mediante la negación de lo finito.

La actualidad del *cogito* se interrumpe así, como idea del infinito, por lo no englobable que no se concibe en el sentido intencional, sino que se *sufre*; lo no englobable que sostiene, en un segundo tiempo de la conciencia, aquello que, en un primer tiempo, pretendía sostenerlo. En efecto, tras la adquisición de la certeza del *cogito* y la parada que Descartes se impone en las últimas líneas de la segunda *Meditación*¹⁶⁶, la tercera afirma: «Y no me debo imaginar que no concibo el infinito como una verdadera idea, sino solamente como la negación de lo que es finito, del mismo modo que comprendo el reposo y las tinieblas como la negación del movimiento y la luz: dado que, por el contrario, veo manifiestamente que se halla más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y

¹⁶⁵ Porque el sueño *es* dogmático, igual que el dogmatismo es un sueño; véase a este respecto la lección anterior.

¹⁶⁶ Véase Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. citada, pág. 283: «Pero, porque es casi imposible deshacerse tan prontamente de una antigua opinión, estará bien que me detenga un poco en ello, para que, con la longitud de la meditación, imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.»

*partiendo de que, en cierto modo, poseo primeramente en mí la noción de lo infinito, lo finito —es decir, Dios—, y yo mismo»*¹⁶⁷.

La idea del infinito en mí no puede ser sino pasividad. Pasividad que no se podría asimilar a la receptividad, porque es estallido, mientras que la pasividad es una recuperación (en la receptividad «se acusa el golpe»). La ruptura es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; es una especie de traumatismo bajo el cual se habría introducido en mí la idea de Dios. Y esta «introducción en mí» es un escándalo en el mundo socrático. Esta idea «introducida en mí» reniega de todos sus títulos de nobleza socrática¹⁶⁸.

En la idea del infinito se describe una pasividad que resulta sorprendida, una susceptión inasumible, más abierta que cualquier apertura. La introducción en mí de una idea trastorna esta presencia en sí que es la conciencia, forzando la barrera y el control que retienen todo lo que penetra en la conciencia y desbordando la obligación de aceptar todo lo que viene de fuera.

Es, por tanto, una idea que significa con un significado anterior a la presencia: una an-arquía. Una idea que significa en la huella, que no se agota exhibiéndose, que no extrae su sentido de la manifestación. Que rompe con la coincidencia del ser y la apariencia en la que se apoya la filosofía, que rompe la sinopsis. En este sentido, expresa la propia diacronía. Una significación más antigua que la idea memorable que la representación retiene en su presencia.

¿Qué puede querer decir esta significación más antigua que la exhibición? ¿Qué quiere decir la antigüedad de esta significación? ¿Cómo precisar concretamente esta antigüedad que es el traumatismo del despertar? Comprendiéndola como si la idea del infinito fuera para nosotros una *exigencia*; como si la significación fuera un *ordenado*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 294.

¹⁶⁸ Este «escándalo socrático» es asimismo sobre el que medita Kierkegaard, al menos en el segundo capítulo de *Miettes philosophiques* (trad. de P. Petit, París, Le Seuil, 1967).

Un Dios «trascendente hasta la ausencia»

Viernes 21 de mayo de 1976

No hay que interpretar la idea del infinito o el infinito *en* el pensamiento dentro de la negación de lo finito por lo infinito (negación como acontecimiento del juicio, entendida en su abstracción y su formalismo lógico). Al contrario, la idea del infinito es la figura propia e irreducible de la negación de lo finito. El *in* del infinito no es un «no» cualquiera, sino que su negación es la subjetividad del sujeto, su subjetividad anterior o posterior a la intencionalidad.

La diferencia entre lo infinito y lo finito es, en este sentido —a la manera de un hilo muy fino—, una no indiferencia de lo infinito respecto a lo finito y el secreto de la subjetividad o, si se quiere, lo suyo «propio». La figura del infinito introducida en nosotros —y tal «introducción» es, según Descartes, contemporánea de mi nacimiento¹⁶⁹— significaría que el no poder comprender el infinito a través del pensamiento no es una relación negativa, sino una relación con dicho pensamiento —del que no se sabe si se le puede seguir llamando pensamiento—, con este pensamiento como reflexión *pasiva*, casi desarmada, y que no comprende su *cogitatum*, pensamien-

¹⁶⁹ Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. citada, pág. 299: «nació y se produjo conmigo, desde que fui creado».

to que no avanza muy apresuradamente hacia la adecuación entre el término en la teleología de la conciencia y este término concreto en el ser, que va hacia su fin intencional y se une a la presencia en la representación.

Aquí no se encuentra este movimiento espontáneo. El «no poder comprender el infinito a través del pensamiento» significaría la condición (o la situación incondicional) del pensamiento, como si expresar la incomprensión de lo infinito por lo finito equivaliera a decir la trivialidad de que el infinito no es lo finito, y como si su diferencia debiera quedarse en el nivel de esta abstracción verbal. De hecho, el infinito no tiene que añadirse nada nuevo para afectar a la subjetividad. Es su propio infinito, su diferencia respecto a lo finito, lo que constituye su no indiferencia respecto a lo finito. Ello no supone una *cogitatio* que no comprenda su *cogitatum*, sino que el infinito *afecta*, solamente. El infinito afecta al pensamiento y lo destruye, al mismo tiempo, lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama. Lo sitúa de nuevo en su lugar y, de ese modo, lo pone en su sitio: lo despierta.

Este despertar no es la acogida del Infinito, no es un recogimiento ni una aceptación, que son necesarios y suficientes para la experiencia que la idea del infinito pone en tela de juicio. La idea del infinito no se asume como el amor que se despierta cuando lo toca la punta de la flecha, pero donde el sujeto aturdido se encuentra inmediatamente en su inmanencia de estado de ánimo. El infinito significa precisamente el «antes» de la manifestación, el sentido que no se reduce a la manifestación, pese a que el significado de ese «antes» deba mostrarse de algún modo¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Véanse, en este sentido, unas líneas decisivas de *Autrement qu'être*, pág. 56: «El Decir asombroso de la responsabilidad hacia los demás va contra “viento y marea” del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto con gran violencia. Pero [...] es preciso que este Decir asombroso se salga adelante por la misma gravedad de las preguntas que le acosan. Debe exponerse y reagruparse en *esencia*, plantearse, hipostasiarse, hacerse eón en la conciencia y el saber, dejarse ver, sufrir el dominio del ser. Un dominio exigido por la propia ética, en su *Decir* de res-

¿Cuál es, entonces, esta intriga del sentido separada de la de la representación y que se trama en la monstruosidad del infinito introducido en mí, una idea que ya no es idea? ¿Cuál es el sentido del traumatismo del despertar en el que el infinito no puede situarse como correlato del sujeto ni hacerse su contemporáneo? ¿Cómo es concebible la trascendencia como relación, si debe excluir la copresencia definitiva y más formal que cualquier relación garantiza a sus términos? ¿Cómo puede una relación negar a sus términos la contemporaneidad? ¡Es un problema, sin duda, formalmente irresoluble!

Pero el *in* del infinito designa la profundidad del efecto producido en la subjetividad por esta *introducción* de la idea, que es una introducción sin aprehensión. Expresa esta profundidad de la experiencia, que no contiene ninguna capacidad, que no sostiene ya ningún fundamento, en la que fracasa cualquier proceso de acercamiento y saltan los cerrojos que protegen la trastienda de la interioridad. Una introducción sin recogida que destruye su emplazamiento como un fuego devorador que arrasa el lugar. Es lo que la Biblia explica a su manera:

Pues he aquí que Yavé sale de su lugar,
baja y huella las alturas de la tierra.
Debajo de él los montes se derriten,
y los valles se hienden,
como la cera al fuego,
como aguas que se precipitan por una pendiente¹⁷¹.

ponsabilidad. Pero es necesario también que el *Decir* apele a la filosofía para que la luz que se ha hecho no se congele como *esencia* del más allá de la esencia y la hipóstasis de un *eón* no se instale como ídolo. La filosofía hace inteligible esta asombrosa aventura —mostrada y contada como una esencia— al relajar este dominio del ser. El esfuerzo del filósofo, y su posición *contra natura*, consisten, aun mostrando lo anterior, en reducir inmediatamente el eón que triunfa en el *Dicho* y en su demostración; y en guardar, pese a la reducción, y bajo las especies de la ambigüedad —bajo las especies de la expresión diacrónica, el *Dicho* que el Decir, a su vez, afirma y retracta—, el eco del *Dicho* reducido. Reducción que no podría hacerse a golpe de paréntesis, que son, por el contrario, obra de la escritura; una reducción que alimenta con su energía la interrupción ética de la esencia.»

¹⁷¹ Miqueas, I, 3-4.

Lo que sostiene cede ante lo que está sostenido. Hay una especie de deslumbramiento en el que el ojo retiene más de lo que retiene. Una especie de ignición de la piel que toca y no toca —a través de lo que se puede coger— aquello que la quema.

Una pasividad o pasión en la que se reconoce el *Deseo* que es un más en el menos, que despierta con su llama más ardiente y antigua un pensamiento destinado a pensar más de lo que piensa. Deseo de otro orden distinto al de la afectividad o la actividad hedonista en la que lo deseable se aborda, se consigue y se identifica como objeto de necesidad, y donde se encuentran la inmanencia de la representación y la del mundo¹⁷². El carácter negativo del *in* del infinito ahonda un deseo que no puede cumplirse, que se nutre de su mismo crecimiento, que exalta como deseo y que se aleja de la satisfacción a medida que se acerca a lo deseable. Un deseo que no se identifica como la necesidad. Un deseo sin hambre y sin fin: deseo del infinito como deseo del más allá del ser que se anuncia en la palabra des-inter-és. Trascendencia y deseo del Bien.

Pero, si el infinito en mí significa el deseo del infinito, ¿estamos seguros, entonces, de la trascendencia que ahí ocurre? ¿No restituirá el deseo, con ello, la contemporaneidad de lo deseable y el que desea y, aunque no haya visión ni objetivo, un hilo, sin duda muy fino, pero hilo al fin y al cabo? ¿Acaso el que desea no extrae de lo deseable, como si ya lo hubiese alcanzado, una complacencia en desear? ¿Acaso la trascendencia del Bien más allá del ser no implica una indiferencia, mientras que simultáneamente el Bien significa la no indiferencia?

El amor no es posible sino por el infinito introducido en mí, por el más que destruye y despierta al menos, desviando la teleología, destruyendo la suerte y la felicidad del fin. Platón obliga a Aristófanes a una confesión: «Aquellos que pasan, de un extremo a otro, su vida juntos

¹⁷² En términos de *Totalité et Infini* (pág. 3), deseo metafísico que «no aspira al regreso, porque es el deseo de un país donde no hemos nacido».

son [...] quienes no serían ni siquiera capaces de expresar lo que desean que le ocurra al otro.» Aristófanes, por su parte, sabe de qué habla: de dos seres que se convierten en uno solo («Así, pues, es al deseo y a la búsqueda de esta naturaleza de una sola pieza a lo que damos el nombre de amor»); es decir, quiere restituir un final al amor y satisfacer, de ese modo, una nostalgia. Pero ¿por qué los enamorados son incapaces de expresar lo que se piden uno a otro («Es algo distinto [al gozo sensual] lo que manifiestamente desca el alma de cada uno de ellos, algo distinto que no puede expresar...»¹⁷³). Por su parte, Diotimia situará más allá de esta unidad la intención del amor, pero lo descubrirá indigente y desgraciado¹⁷⁴. El amor se complace en la espera de lo que va a amar; gozamos de la representación que se hace en la espera. Quizá sea eso la pornografía. En cualquier caso, el amor es así concupiscentia, el empleo del *yo*. El *pienso* reconstituye la presencia en el amor¹⁷⁵.

¿Es posible la trascendencia de lo deseable más allá del interés y el erotismo en los que se apoya lo amado? Afectado por el infinito, el *yo* no puede alcanzar un fin que él pueda igualar con su deseo. El acercamiento aleja, y el gozo no hace más que incrementar el hambre. Lo deseado sigue siendo, pues, trascendente para el deseo. En esta inversión de los términos se encuentra la trascendencia o el des-inter-és del deseo. ¿Pero cómo?

Por la trascendencia del infinito, que expresa la palabra Bien. Para que el desinterés sea posible en el deseo, para que el deseo más allá del ser no sea una absorción, es preciso que lo deseable (o Dios) permanezca separado en el deseo: cercano, pero diferente, lo cual, por otra parte, es el verdadero sentido de la palabra santo¹⁷⁶. Ello es po-

¹⁷³ *Banquete*, 192d-c.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 201d y ss.

¹⁷⁵ Ésa es la razón de que, pese al consentimiento dado a Jean-Luc Marion, Levinas haya sido siempre reticente ante la palabra amor. Véanse, en *Autrement que savoir* (Paris, Osiris, 1987), los intercambios con el filósofo cristiano.

¹⁷⁶ Véase el segundo curso, pág. 172, n. 76.

sible sólo si lo deseable me ordena lo que no es deseable, si me ordena hacia lo indeseable por excelencia: hacia los *demás*¹⁷⁷. La orientación hacia los otros es el despertar a la proximidad, que es la responsabilidad hacia el prójimo hasta llegar a la sustitución; y ésta constituye la desnucleación del sujeto trascendental.

Aquí se observa la noción de un amor sin eros. La transcendencia es ética, y la subjetividad, que no es, al fin y al cabo, el *pienso*, que no es la unidad de la percepción trascendental, es, como responsabilidad hacia los demás, la sujeción a los demás. El yo es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; es él mismo en el acusativo sin haber estado en el nominativo. Él mismo en el acusativo bajo la acusación de los demás aunque sin culpa, fiel a un compromiso que nunca ha asumido, a un pasado que no fue jamás presente. Como tal, el yo es una vigilia o apertura de sí absolutamente expuesta y desengañada del éxtasis de la intencionalidad.

Esta forma que tiene el infinito de remitir, dentro de su carácter deseable, a la proximidad no deseable, se designa con el término *Illeidad*. Se trata del vuelco extraordinario del supremo carácter deseable de lo deseable que apela a la rectitud del deseo, vuelco por el cual lo deseable escapa a dicho deseo. La bondad del Bien inclina el movimiento que reclama, para apartarlo del Bien como deseable y orientarlo hacia los Otros y, solamente de ese modo, hacia el Bien. Hay en ello una falta de rectitud que va más allá de la rectitud intangible; en esta falta de rectitud lo deseable se separa de la relación con el deseo que provoca y, por esta separación o santidad, lo deseable permanece como tercera persona, Él al fondo del Tú. No me colma de bienes, sino que me limita a la bondad, mejor que el bien por recibir. Ser bueno es un déficit, una depreciación y una tontería en el ser; es la excelencia y la al-

¹⁷⁷ El otro indeseable es el otro acogido «no en la gracia de su rostro, sino en la desnudez y la miseria de su carne» (*L'Au-Delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, pág. 20).

tura más allá del ser. Lo cual significa que la ética no es un momento del ser, sino que es algo más y *mejor* que ser.

En este giro y esta remisión de lo deseable a lo no deseable —en esta extraña misión que ordena el acercamiento a los demás—, Dios es arrebatado a la objetividad de la presencia y al ser. Ya no es ni objeto ni interlocutor en un diálogo. Su alejamiento o su trascendencia cambia en mi responsabilidad: ¡lo no erótico por excelencia!

Y, a partir del análisis que acabamos de hacer, Dios no es simplemente el primer otro, sino que es distinto a los otros, otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad de los otros, a la constricción ética al prójimo. Diferente, por tanto, de cualquier prójimo. Y trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el barullo del *hay*¹⁷⁸. Confusión en la que la sustitu-

¹⁷⁸ Este enorme riesgo que asume la trascendencia para no dejarse maniatar explica indudablemente la admiración de Levinas por Blanchot, para quien lo Neutro equivale a decir *hay*. Citaremos detenidamente un importante fragmento, cuya última frase se refiere directamente a este riesgo de la trascendencia, pero cuyo conjunto puede aclarar con otra perspectiva varios temas abordados en este curso: «Creo que la obra y el pensamiento de Maurice Blanchot pueden interpretarse en dos direcciones. Por una parte, es el anuncio de una pérdida de sentido, de una diseminación del discurso, como si nos encontráramos en la punta extrema del nihilismo, donde ni siquiera se puede pensar tranquilamente en la nada, que se hace equívoca para el oído que escucha. El sentido, unido al lenguaje, convertido en literatura en la que debería realizarse y exaltarse, nos conduciría a la repetición insignificante, más desprovista de sentido que los restos de las estructuras o los elementos susceptibles de entrar en ellos. Estamos condenados a lo inhumano, a lo espantoso del Neutro. Es una primera dirección. Pero he aquí, por otro lado, el mundo de donde se excluye el espacio literario de Blanchot; un mundo al que ningún sufrimiento humano le impide ordenarse; un mundo que se arregla mal que bien (¡qué importa!, ello no impide el Saber, permite un Saber liberado de cualquier ideología); un mundo que se totaliza en la indiferencia del "Todo está permitido" de Dostoyevski, no a causa de su ateísmo, sino de su espiritualidad: puesto que la interiorización de cualquier ley hace que se pierda la Diferencia [...]. En realidad, nada se ordena mejor en su totalidad sincrónica que un mundo así. Nada se basta más. A este mundo, Blanchot le recuerda que su totalidad no es total, que el discurso coherente del que presume no aprehende otro discurso al que no consigue hacer callar, que este otro discurso se ve perturbado por

ción del prójimo gana en desinterés, en nobleza¹⁷⁹, y donde la trascendencia del infinito se eleva a la gloria. Una trascendencia que puede considerarse verdadera, con una verdad diacrona, sin síntesis, más alta que las verdades que se confirman.

Para que esta fórmula —«trascendente hasta la ausencia»— no se quede en fórmula, era preciso restituirla a la significación de toda la intriga ética, a la comedia divina en la que se implica la responsabilidad, y sin la cual la palabra Dios no habría podido surgir.

un ruido ininterrumpido, que una diferencia no deja dormir al mundo, y perturba el orden en el que el ser y el no ser se ordenan de manera dialéctica. Este Neutro no es alguien ni algo. No es más que un *tercero* excluido que, para hablar con propiedad, *ni siquiera* es. Sin embargo, hay en él más trascendencia de la que jamás ha entreabierto ningún trasmundo.» (*Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, págs. 50-52.)

¹⁷⁹ Nobleza que «*signora* aquello que no es noble», igual que «ciertos monoteístas no reconocen, pese a conocerlo, todo lo que no sea el más alto» (*Autrement qu'être*, pág. 223).

Epílogo

Del otro hombre

El tiempo, la muerte y el Dios

Los dos cursos cuyo texto acabamos de leer están —ya lo advertía en el prólogo de este libro— estrechamente imbricados uno con otro, en su pertenencia común al espacio filosófico donde *Autrement qu'être* domina con toda su fuerza. Uno y otro exigen comentarios, pero de carácter diferente, del mismo modo que ambos requerían un aparato de notas distinto para cada uno. Las aclaraciones aquí propuestas recuperan esencialmente —y completan— la advertencia escrita para la edición en Livre de Poche de *La Muerte y el Tiempo*. Esperamos que, junto a las notas, y especialmente aquellas que enmarcan *Dios y la ontología*, permitirán al lector la justa comprensión de unos textos de los que, sobre todo, no quería ocultar la dificultad.

1. *Hacer historia*. La muerte, el tiempo. No temas, sino preguntas, con las que el pensamiento no puede dejar de encontrarse. Palabras que la filosofía no ha dejado de pronunciar mientras se desarrollaba el hilo de su historia y se olvidaba de nombrar al ser. Desde Platón que, en cierto modo, nace a la escritura con la muerte de Sócrates, con el final de su palabra viva, y que más tarde debe cometer el famoso parricidio. Platón, cuya cuestión principal es, sin embargo, más que la muerte, la inmortalidad del alma; Platón, que sabe, como si fuera desde siempre,

qué es el tiempo: una imagen móvil de la eternidad inmóvil¹. Como si tales cuestiones estuvieran presentes en la filosofía pero, al mismo tiempo, ésta las hubiese mantenido al margen o resuelto con demasiada prisa. Y unas cuestiones que resurgieron con un vigor inigualado en las dos obras que pretenden reunir y, en cierto sentido, superar el conjunto del pensamiento occidental, cuya historia recorren con obstinación: la obra de Hegel y la de Heidegger.

No es de extrañar, por tanto, que Levinas se vuelva hacia estos dos pensadores cuando aborda esas cuestiones para sumergirse por entero en ellas. Pero ello da al primero de los dos cursos que acabamos de leer un carácter muy particular dentro de la obra (porque, a mi juicio, forman parte de la obra), cuando se compara con los escritos publicados por el filósofo. En ellos, la historia de la filosofía está presente en cada página, pero sin dejar el segundo plano y presentándose como alusión, más que como análisis. Pensemos —por no tomar más que este ejemplo— en esta extraña frase de *Autrement qu'être*: «La multiplicidad de los sujetos únicos, "entes", encontrados inmediata y empíricamente, procedería de esta conciencia propia universal del Espíritu: motas de polvo recogidas en su recorrido o gotas de sudor que se perlarían sobre su frente a causa de la labor negativa que él hubiera realizado, momentos olvidables en los que sólo cuenta la identidad debida a su posición en el sistema y que se reabsorbe en el Conjunto del Sistema»². Se habrá visto, sin duda, que se trata de un debate o un conflicto con Hegel, pero se admitirá que existen maneras más convencionales de hablar del pensador de Jena y, más en general, de conducir un debate en filosofía!

Situación sorprendente. Para nosotros, que somos inevitablemente post-heideggerianos³, y aún más sorpren-

¹ Véase *Timeo*, 37d.

² *Autrement qu'être*, págs. 131-132.

³ «Heidegger nos ha acostumbrado a buscar en la historia de la filosofía la propia historia del ser; toda su obra consiste en conducir la metafí-

dente si tenemos en cuenta que aquí hablamos de un filósofo que publica el primer libro francés sobre Husserl, el primer estudio sustancial de Heidegger, e introduce a Rosenzweig en Francia⁴. Pero pensemos precisamente que sobre este último —de quien Levinas no ocultó jamás que había sido decisivo en la génesis de su pensamiento, inconmensurablemente más que Buber— se dice en el prefacio de *Totalité et Infini* que está «demasiado presente en este libro para ser citado»⁵. Como si en Levinas hubiera una estricta separación entre los estudios de historia de la filosofía, regulados en una especie de estatuto preliminar, y el verdadero desarrollo del pensamiento, que indudablemente puede ayudarse del recuerdo de las filosofías del pasado, pero sin experimentar la necesidad de entrar en un debate explícito o en un diálogo real con ellas. (En esta situación, Husserl sería la única excepción.) Una forma de pensar que me parece claramente enunciada en la proposición siguiente: «Pero fijar sus posiciones respecto a Hegel, para un filósofo, corresponde a lo que, para el tejedor, sería la instalación de su telar, *previa a la labor que luego se coloca y en la que se trabaja*»⁶. Es necesario hacerlo antes; luego vendrá la obra. En el fondo, si hubiese sido por Aristóteles, la *Metafísica* quizá no habría podido incluir en su conjunto el libro A.

Tal vez sea lo primero que había que destacar a propó-

sica a la historia del ser», afirma el Curso. (Advirtamos que no vamos a indicar la paginación de los fragmentos extraídos de los Cursos que preceden inmediatamente a este epílogo.) A esta observación responde otra afirmación de Levinas: «Sea cual sea el radicalismo de la destrucción de la metafísica, que se lleva a cabo en la concepción heideggeriana del ser, es la metafísica occidental, una vez más, la que constituye el suelo que dicha concepción remueve o labra» («De la signifiante du sens», *Heidegger et la question de Dieu*, París, Grasset, 1980, pág. 239).

⁴ Véase en particular *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, 1930; «Martin Heidegger et l'ontologie», *Revue philosophique*, 1932; «Entre deux mondes (biographie spirituelle de Franz Rosenzweig)», *La Conscience juive*, París, P.U.F., 1963.

⁵ *Totalité et Infini*, pág. XVI.

⁶ «Un langage qui nous est familier», *Cahiers de la nuit surveillée*, núm. 3, 1984, pág. 327; el subrayado es mío.

sito de este curso. Porque, si el pensamiento que en él se desarrolla es exactamente el que se busca en los libros —y, para ser más exactos, el que acababa de escribirse en *Autrement qu'être*—, por una vez, se teje en el diálogo y el debate con los grandes predecesores y los grandes contemporáneos. En primer lugar, Heidegger, cuya presencia abrumadora se habrá advertido, pero asimismo Kant, Hegel, Bloch, Bergson y unos cuantos más. Sin duda, porque se trataba de un curso. Pero precisamente eso me parece otro motivo de interés para la publicación de estos textos (quizá la única huella de la actividad de profesor de este pensador, que llegó tan tarde a la enseñanza), en los que, dado que se ha conservado su carácter de cursos, confío en que transpire algo de la palabra de este hombre de letras⁷.

2. *A treinta años de distancia*. Del pensamiento que aquí se desarrolla en el diálogo habrá que subrayar enseguida los puntos cruciales o las crestas fundamentales, del mismo modo que habrá que situar este curso en la evolución del pensamiento de Levinas. Pero es preciso advertir antes de qué manera la meditación llevada a cabo aquí subraya —mediante inevitables desplazamientos de la importancia, que se traducen por la profundización o el abandono de ésta o aquella noción— la notable continuidad y, con ello, la notable unidad del pensamiento de Levinas a lo largo de más de medio siglo. Vamos a analizarlo en relación con los dos términos que forman el título del curso: la muerte, el tiempo.

Si la cuestión del tiempo está ausente del pequeño escrito de 1935 que fue el verdadero despegue de esta aventura del pensamiento, *De l'évasion*, y aunque sólo hace alguna alusión negativa a la muerte⁸ en los escritos de la inmediata posguerra —*De l'existence à l'existant*, *Le Temps et*

⁷ En 1961 ocupó Levinas su primer puesto de profesor, en la Universidad de Poitiers. Se hallan testimonios de su enseñanza en los diferentes libros de lecciones talmúdicas, pero éstas no son, evidentemente, sus enseñanzas filosóficas.

⁸ «La experiencia del ser puro es, al mismo tiempo, la experiencia de

l'Autre—, ambas cuestiones están situadas en el centro de la meditación, cada una en sí misma y ambas en las relaciones que las unen. Creo que, para comprender plenamente lo que se pensaba entonces y cómo lo que ocurría corresponde y, al mismo tiempo, se distancia de la problemática desplegada en el curso, es preciso acudir a las conferencias dadas en 1946-1947 en el Collège philosophique de Jean Wahl y publicadas con el título *Le Temps et l'Autre*.

Aunque no se anunciara en el título, ni se enunciara en la frase inicial —«El fin de estas conferencias consiste en demostrar que el tiempo no es asunto de un sujeto solo y aislado, sino que es justamente la relación con los demás» (pág. 17)—, la muerte ocupa un lugar determinante en esta obra, donde se comprende ya esencialmente en el mismo sentido que tendrá en el curso de 1975-1976. Si la muerte es siempre e innegablemente un anonadamiento, se caracteriza también, y más profundamente, por su incógnita. Ahora bien, «la incógnita de la muerte significa que la relación humana con la muerte no puede desarrollarse a plena luz»¹⁰ y, por consiguiente, que «el sujeto está

su antagonismo interno y la evasión que se impone. No obstante, la salida hacia la que empuja no es la muerte» (*De l'évasion*, ed. introducida y anotada por mí, Montpellier, Fata Morgana, 1982, pág. 90).

⁹ Respectivamente publicados por las Éditions de la revue *Fontaine* en 1947 (reproducido por Vrin) y en la obra *Le Choix, Le Monde, l'Existence*, en Arthaud, 1948, reproducida en 1979 por Fata Morgana; esta última edición es la que utilizo.

¹⁰ Sobre este concepto de luz, merecen citarse algunas líneas de las páginas 74-75 de *De l'existence à l'existant*: «Tanto si emana del sol sensible como del sol inteligible, la luz, desde Platón, condiciona cualquier ser. Sea cual sea la distancia que los separa del intelecto, el pensamiento, la volición, el sentimiento, son ante todo experiencia, intuición, visión clara o claridad que intenta realizarse. [...] La luz que llena nuestro universo —cualquiera que sea su explicación físico-matemática— es, desde el punto de vista fenomenológico, la condición del fenómeno, es decir, del sentido: el objeto, mientras existe, existe para alguien, le está destinado, se inclina ya sobre un interior y, sin absorberse en él, se da. Lo que procede de fuera —iluminado— está comprendido, es decir, procede de nosotros. Gracias a la luz, los objetos constituyen un mundo, es decir, son nuestros. La propiedad es constitutiva del mundo: a través de la luz, éste se da y es apprehendido.»

en relación con aquello que no viene de él» (pág. 56). Una relación que contrasta con todas las que se suceden a plena luz, donde «el objeto iluminado es, a la vez, algo que se encuentra, pero justo por el hecho de que esté iluminado, lo encontramos como si saliese de nosotros» (pág. 47). El encuentro con la muerte, por el contrario, es una relación con algo que no procede, en absoluto, de nosotros. Así, la muerte denuncia la «pasividad del sujeto», al mismo tiempo que «anuncia un acontecimiento cuyo amo no es el sujeto, un acontecimiento respecto al cual el sujeto deja de ser sujeto» (pág. 57). En ese sentido, la muerte se puede denominar *misterio* (más adelante, Levinas preferirá la palabra *enigma*), si por este término se entiende «algo» —en realidad, el no objeto por excelencia— que no puede ser poseído, no puede ser comprendido, no puede ser aprehendido, ni siquiera en la anticipación. Así, la relación con el misterio o la incógnita de la muerte es la relación con el *otro*. «Este enfoque de la muerte indica que estamos relacionados con algo que es absolutamente distinto, algo que implica la alteridad, no como una determinación provisional [...], sino algo cuya propia existencia está hecha de alteridad» (pág. 63). Por eso la muerte, acontecimiento, y acontecimiento *inaprehensible*, «no existe nunca ahora», sino que se muestra «eterno en el futuro» (pág. 59). Porque «lo que no se aprehende de ninguna manera» —a la manera de la muerte, a la manera del otro— «es el futuro». En otras palabras, o en términos inversos, «el futuro es lo que no está aprehendido, lo que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El futuro es el otro. La relación con el futuro es la verdadera relación con el otro» (pág. 64).

De este modo, la relación con el otro, tal como se concreta en el acontecimiento o el misterio de la muerte, permite concebir de manera concreta el futuro, es decir, sencillamente, concebirlo. Pero este futuro, «el futuro que da la muerte, el futuro del acontecimiento, *no es aún el tiempo*» (pág. 68; subrayado mío). Para que lo fuera, sería preciso, al menos, que permitiese cierta relación entre él mismo y el presente (presencia del futuro en el presente o «intru-

sión» del presente en el futuro), una relación que excluye precisamente la muerte entendida en su misterio o su alteridad. La muerte, que permite concebir el futuro, no basta para imaginar el tiempo. Para ello hace falta otra relación, otra situación; otra *circunstancia*, dirá más tarde Levinas. Situación «donde, a la vez, sobreviene el acontecimiento y, no obstante, el sujeto, sin acogerlo como se acoge una cosa, un objeto, hace frente a ese acontecimiento» (pág. 67). Es decir, una situación en la que, sin ninguna aprehensión de lo desconocido ni ninguna anticipación del futuro, habría, sin embargo, una relación entre el presente del sujeto y el futuro del acontecimiento que le sobreviene sin que lo asuma. «Esta situación —escribe Levinas— es la relación con el prójimo, el frente a frente con el prójimo, el encuentro con un rostro que, al mismo tiempo, da y despoja al prójimo» (pág. 67). Y esta situación en la que el prójimo sustituye al otro *überhaupt*, al otro puro y simple, el otro en general, permite pasar del futuro al tiempo, en el que presente y futuro pueden y deben mantener una relación. (Se habrá visto que, en esta definición, el pasado no se tiene aún en cuenta.) «La relación con el futuro, la presencia del futuro en el presente, parece realizarse también en el frente a frente con el prójimo. La situación de frente a frente sería *la materialización del tiempo*; la intrusión del presente en el futuro no es asunto de un sujeto solo, sino de la relación intersubjetiva. La *condición del tiempo* está en la relación entre humanos o en la historia» (págs. 68-69; subrayado mío).

Este resumen muy sucinto de las páginas centrales de las conferencias de 1946-1947 (y sólo de esas páginas; hemos dejado pasar en silencio tanto aquellas que las preceden, en las que se describe el nacimiento o la hipóstasis del sujeto, como las que les siguen, donde la alteridad del otro se intenta concebir a partir del femenino tomado como modelo) no habrá sido inútil, sin duda, en la medida en que puede constituir una buena introducción a la lectura del curso de 1975-1976. Porque, si bien ciertos análisis se modificaron a lo largo de los treinta años que separan ambos textos, los motivos de fondo siguieron

siendo los mismos y, sobre todo, el tema básico, en el que tiempo y muerte se relacionan entre sí implicando la alteridad del otro en su relación, se afirmó y profundizó. Así, pues, podemos abordar algunas observaciones sobre el curso.

3. *La muerte a partir del tiempo.* Podemos llegar al curso, no para proponer una explicación o un comentario, sino solamente para prolongar su lectura mediante una serie de notas precisas. La primera se refiere a la estructura de este texto; estructura que se puede considerar circular, puesto que comienza (primera parte: lecciones del 7 al 21 de noviembre de 1975) por plantear los términos de la cuestión, después pasa a la lectura de una serie de obras filosóficas (segunda parte: lecciones del 28 de noviembre de 1975 al 7 de mayo de 1976), para terminar con una meditación (tercera parte: lecciones del 14 y el 21 de mayo de 1976) que recupera, profundizando en ellas, las preguntas de la primera parte. Estas tres partes suscitan, a su vez, algunas observaciones. Advuértase, en primer lugar, que la posición de la pregunta en la primera parte no es neutral, en absoluto, sino que sitúa el problema en el horizonte propio del pensamiento de Levinas («Esta búsqueda de la muerte en la perspectiva del tiempo —afirma la primera lección— no significa una filosofía del *Sein zum Tode*. Se diferencia, por tanto, del pensamiento de Heidegger») y, más precisamente, en el horizonte abierto por *Autrement qu'être*. Por ello, la segunda parte no consistirá sólo en exponer una serie de posturas filosóficas pasadas o contemporáneas, sino en someterlas a juicio a partir de las preguntas iniciales y pensando en la recuperación de dichas preguntas en la tercera parte. (Ésa es la razón, por otro lado, de que estas páginas no se puedan reducir a un curso de historia de la filosofía; y de que deban comprenderse como parte integrante de la obra.) Unas palabras más sobre la segunda parte, sobre su estructura (que aquí restituyo de manera esquemática), que la hace apoyarse, como si fueran dos pilares, en dos explicaciones críticas: de Heidegger y de Hegel. Heidegger, frente a

quien se opone esencialmente Kant; Hegel, cuya crítica va seguida de la evocación tan favorable de Bloch; Aristóteles, Husserl, Bergson o Fink —y algunos otros!—, que intervienen en tono menor y de manera concreta.

Pero se trata, en esta estructura circular, de concebir muerte y tiempo en sus relaciones, cuando es evidente que es Heidegger —el «gran antagonista», afirma un comentarista, pensando sin duda en cómo el propio Levinas calificó un día a Rosenzweig como «el gran contemporáneo»¹¹— hacia quien hay que volverse en primer lugar, Heidegger, en quien «se ha afirmado la estrecha relación entre la muerte y el tiempo». Pero lo hace para tomar enseguida sus distancias, invirtiendo la secuencia heideggeriana y esforzándose en «concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte». Para comprender esta otra relación entre muerte y tiempo es importante, en mi opinión, subrayar algunos aspectos de estos dos conceptos tal como aparecen en Levinas.

Para empezar, la muerte, a la que el filósofo no niega en absoluto el fin y el anonadamiento que significa, pero de la que se pregunta si la nada que ella descubre ha sido suficientemente pensada, es decir, pensada de forma suficientemente radical, en la tradición filosófica: la nada como tal, una nada que, «como la de la muerte, no está preñada de nada», en otros términos, si se puede expresar así, una nada vacía de todo ser, separada de todo ser, sea lo que sea una nada *pura*. Ahora bien, lo que Levinas pretende demostrar en el curso es que, desde Aristóteles, que sitúa la nada en el par generación-corrupción, hasta Hegel, para quien «el ser puro y la pura nada son la misma cosa» —por no hablar de Bergson, que afirma que la idea de la nada como abolición de todo «es tan absurda como la de la cuadratura del círculo»—, la nada ha desafiado al

¹¹ Respectivamente, R. A. Cohen, «La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig», *Cahiers de l'Herne*, núm. 60, 1991, pág. 343; E. Levinas, «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne», *Cahiers de la nuit surveillée*, núm. 1, 1982, pág. 68.

pensamiento occidental, que no ha conseguido imaginar su carácter nulo¹².

No ocurriría lo mismo con Heidegger —al menos en *Ser y Tiempo*, única obra tenida en cuenta en el curso—, para quien la muerte es propiamente la nada porque es el fin del «estar ahí», cuya característica propia es comprender el ser. Pero esta nada pura —que, sin embargo, se deja anticipar— no estaría aún a la medida o la desmesura de la muerte, puesto que determinaría o delimitaría lo ilimitado o lo indeterminado de la muerte como fin, nada o anonadamiento, y solamente eso. Pero ¿de dónde se saca con tanta certeza que la muerte no es nada más que nada? ¿O por qué nos negamos a tener en cuenta lo que hay de *desconocido* en esa nada, en la nada de la muerte? («Me pregunto incluso cómo es posible que el rasgo principal de nuestra relación con la muerte haya escapado a la atención de los filósofos. El análisis de la muerte no debe partir de la nada de la muerte, de la que precisamente no sabemos nada, sino de una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible»: esta observación, que encontramos en *Le Temps et l'Autre* (pág. 58), habría podido hallarse, apenas modificada, en el curso; modificada, no obstante, al menos en su formulación, porque éste tiene más firmemente en cuenta la nada de la muerte.) De manera que —ésa es la proposición esencial de Levinas— la muerte exigiría, para concebirla con propiedad, una nada que fuera más nada que la «pura nada»: una nada que sería «la ambigüedad de la nada y lo incógnito». Gracias a ese elemento desconocido de la muerte que, en la ambigüedad —a la manera de un misterio o un enigma—, viene a mezclarse con su nada, el *signo de interrogación* puro inscrito por la muerte se mantendría en el anonadamiento que innegablemente es ella, en la nada que, sin duda, ella descubre. Y, gracias a ese signo de interrogación, estaría inscrita en la neutralidad de la nada, a su vez, la dimensión del

¹² Las citas de Hegel y Bergson figuran en el curso, con sus referencias.

sinsentido y el absurdo —pero también la emoción— que toda muerte implica.

Es esta determinación de la muerte como nada e incógnita o pregunta pura, esta determinación de la muerte como suprema indeterminación, la que permite a Levinas oponer a Kant frente a Heidegger. Kant, que no negará la muerte ni su nada pero que se verá llevado, por las exigencias de la Razón práctica, a postular la inmortalidad del alma. Pero cuidado: lo que es preciso ver aquí es que esta inmortalidad no puede afirmarse —ni negarse (ello constituiría sencillamente un dogmatismo a la inversa)—, sino que sólo puede *esperarse*. La esperanza que ahora aparece, y que es como un tercero excluido entre afirmación y negación, inscribe un *quizá* en la nada innegable de la muerte. No obstante —y eso es lo que es preciso destacar, porque es indudablemente una de las ideas más estimulantes sugeridas por el curso—, este quizá no puede llenar el vacío de la nada ni debilitar el filo de la muerte. Muy al contrario: a la muerte, en su nada, él le añade una pregunta —una pregunta sin más respuesta que quizá— para hacerla más pesada y, así, restituirla a su enigma —a su misterio, recordemos que decía *Le Temps et l'Autre*—, a su ambigüedad de anonadamiento e incógnita.

He dicho en varias ocasiones que los cursos pertenecen al periodo de *Autrement qu'être*, libro cuyo «tema» es la subjetividad del sujeto, mientras que el de *Totalité et Infini* consistía en la alteridad del otro o del prójimo. Por consiguiente, el horizonte de pensamiento abierto por este libro y la relación con el sujeto, tal como en él se reflexiona sobre su subjetividad, constituyen la manera en la que se va a poder concebir el propio tiempo. Ahora bien, lo que hay de decisivo y de decisivamente nuevo en *Autrement qu'être* es que el sujeto no es ya «el sujeto solo y aislado», conquistado en la hipóstasis que se concibe en la inmediata posguerra y que hemos visto más arriba, ni el Yo que es el Mismo —que es «la identidad por excelencia, la labor de la identificación» porque tiene «la identidad

como contenido»— de *Totalité et Infini*¹³. Sujeto aislado o Yo que califica la identidad que, desde luego, encontrará al otro en el rostro de los demás, sujeto o Yo cuyo aislamiento e identidad se verán seguramente afectados, contrariados y trastornados por este encuentro —pero sólo en un segundo tiempo, posterior a la constitución del sujeto o el Yo; aquí, por el contrario, la identidad del sujeto le llega de fuera, su carácter único procede de su asignación por el otro—, de manera que es preciso comprender que la exterioridad, o la alteridad, es *constitutiva* de su subjetividad. «La identidad del *mismo* en el “yo” le llega, a pesar suyo, desde fuera, como una elección o como la inspiración, como carácter único de lo asignado»¹⁴. En consecuencia, la capa más profunda del psiquismo o de lo humano —la subjetividad preoriginal, dirá Levinas—, que no puede concebirse ya en términos de conciencia, tampoco puede definirse como el Mismo, sino que debe pensarse como el Otro en el Mismo. La subjetividad es, entonces, ese Mismo ya abierto al Otro; al Otro a quien, según los análisis desarrollados en *Le Temps et l'Autre* y cuyos resultados se mantienen aquí, el Mismo no puede aprehender ni comprender ni contener, ni siquiera anticipar, vuelto ya hacia sí mismo sin poder unirse nunca a él. Del mismo modo que la identidad «que viene del exterior» —identidad del *sub-jectum*, «bajo el peso del universo, responsable de todo»¹⁵— está ya abierta al Exterior y a lo Diferente que nunca podría alcanzar. Y es en este *nunca* donde, de acuerdo con el curso, habría que buscar el *siempre* del tiempo: «el siempre del tiempo sería engendrado por la desproporción entre el deseo y lo deseado». Un tiempo, sin duda, siempre susceptible de llegar a una sincronía por la retención y la protención, por la memoria y la anticipación, por la historia y la previsión; pero un tiempo caracterizado principalmente por su *diacronía*. Que es la «disyunción de la identidad en la que el mismo

¹³ *Totalité et infini*, pág. 6.

¹⁴ *Autrement qu'être*, pág. 67.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 147.

no se une al mismo»¹⁶ y, en ese sentido, puede entenderse como otro nombre de la subjetividad que acabamos de evocar —«el sujeto, lo más propiamente dicho que sea posible (porque el fondo del *Decir* no está nunca propiamente dicho), no está *en* el tiempo, sino que es, en sí, la diacronía»¹⁷—, y de la que se habrá comprendido que está siempre *retrasada* respecto al otro que desea. Y, en este retraso, la subjetividad como exposición —a pesar suyo— ante el otro, como paciencia y, finalmente, como pasividad.

Sin embargo, *Totalité et Infini* nos había enseñado que «el Otro por excelencia es el Próximo»¹⁸, y esta enseñanza se conserva tanto en *Autrement qu'être* como en el curso. La subjetividad originariamente abierta al otro es, por tanto, una subjetividad susceptible —susceptible y no capaz— de una relación de responsabilidad con los demás, con el prójimo, cuya aproximación designa la diacronía más severa: «Cuanto más respondo, más responsable soy; cuanto más me acerco al prójimo a cuyo cargo estoy, más lejos me encuentro. Un pasivo que se incrementa: el infinito como la no terminación del infinito, como gloria»¹⁹. Sin sumergirse demasiado en las extremas dificultades de este libro, se puede decir entonces que, como en *Le Temps et l'Autre* y aunque en términos diferentes, es la relación con los demás dónde se produce originariamente el tiempo.

Y, en el tiempo así concebido, la muerte viene a inscribirse en dos ocasiones. En primer lugar, como mortalidad de los otros («¿Acaso la nada de la muerte no es la propia desnudez del rostro del prójimo?», pregunta el curso), que sería la modalidad concreta por la cual, en el sujeto, el mismo no se une al mismo, sino que se ofrece pasiva y gratuitamente al servicio del prójimo. Después, con mi propia muerte, cuyo sinsentido «garantizaría», en

¹⁶ *Ibid.*, pág. 67.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 73.

¹⁸ *Totalité et Infini*, pág. 9.

¹⁹ *Autrement qu'être*, pág. 119.

cierto modo, que esta pasividad no va a transformarse en actividad o que esta inquietud no va a acabar por hallar el reposo: «Es mi mortalidad, mi condena a muerte, mi tiempo en el artículo de la muerte, mi muerte que no es la posibilidad de la imposibilidad sino un puro rapto, que constituye este absurdo que hace posible la gratuidad de mi responsabilidad hacia el prójimo»²⁰.

No han sido más que unas cuantas notas que pretenden, no explicar, sino destacar algunos rasgos esenciales, algunos puntos cruciales de un pensamiento cuya dificultad no puede intentarse ocultar. Pero que, en esta dificultad, llega a «concebir la muerte a partir del tiempo, y no, como Heidegger, el tiempo a partir de la muerte». La muerte que ya no es la nada que se hace posibilidad, sino la ambigüedad de la nada y lo desconocido; el tiempo que ya no es el horizonte del ser, sino la intriga de la subjetividad en su relación con los demás.

4. *Dios sin el ser*²¹. «Pero entender un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que *extraer al ser del olvido* en el que habría caído dentro de la metafísica y la onto-teología»²². Ésta es la tarea que se fijaba *Dieu et l'onto-théologie*; ésta es la exigencia a la que él respondía en forma de cur-

²⁰ Esta manera de que el tiempo tenga significado a partir del latido del Otro en el Mismo —o como tal latido— la había expresado admirablemente Dostoyevski en *Crimen y Castigo*; más exactamente, en la primera parte de la novela y, más precisamente, en su estructura. Porque esta parte relata la manera en la que Raskolnikov avanza hacia la realización de su proyecto —el asesinato de la vieja usurera—, y dicho avance se produce en el encuentro, infinitamente repetido, del Otro en sus diferentes figuras. Ahora bien, son estos encuentros los que hacen que Raskolnikov camine y, en este sentido, tejen el tiempo del relato y, más profundamente, escriben el tiempo como tal, es decir, como latido del Otro en el Mismo. Escriben o significan la temporalidad y, además, inscriben la muerte en el significado de la temporalidad, dado que esta primera parte desemboca en el crimen, que supera su intención de asesinato racional. Sobre todas estas cuestiones, me permito remitir a mi *Dostoïevski: la question de l'Autre*, Verdier, 1983.

²¹ En homenaje a Jean-Luc Marion.

²² *Autrement qu'être*, pág. X.

so. Con lo cual acababa reproduciendo, por así decir, el gesto de Heidegger esforzándose por pensar en un ser *no contaminado por el ente*, aunque fuera ὄντος ὄν, *summum ens*, ente supremo —en resumen, Dios, según el nombre prestado que le otorga la filosofía—, e incluso a pesar de que el ser es —y no puede ser otra cosa— el *del* ente²³. El propósito se convertía, pues, en concebir *con propiedad*, y no tal como se enmascara en la filosofía, la *palabra* Dios: en otros términos, «entender la palabra Dios como una palabra significante»²⁴. Una palabra que no ha tenido, en la historia de la filosofía, el mismo rango que sus hermanas *muerte* y *tiempo*, tan pronto rechazadas como recogidas en calidad de preguntas por parte de aquella. Porque, en esta filosofía, si podemos utilizar las palabras del *Bourgeois*, él entra²⁵ con todas las apariencias de la gloria suprema para asumir de entrada, en el superlativo, los máximos atributos, y pretenderse fundamento increado —y por tanto, inmediatamente, fundamento indudable— de todo lo que *es* y *puede* ser. Para terminar su ascensión convirtiéndose en *das Absolut* en el sentido de lo concreto supremo (entendido con arreglo a la etimología de *con-crescere*) y olvidando su sentido —¡que, no obstante, es también etimológico!— de absuelto o absoluto: de *absolvere*, de aquello que se escapa o se absuelve de lo que quería y siempre querrá englobarlo. Ab-soluto que rima con el nombre hebreo del «Dios» filosófico: el *kadosh*, que, indistintamente, es el *santo* y el *separado*²⁶, como si la inclusión de la santidad inscribiese en el mismo gesto la separación, como si la llegada inesperada de Dios al lenguaje de los hombres fuera la inscripción original de la *diferencia*²⁷.

²³ Véase el segundo curso, pág. 169, n. 70).

²⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, pág. 7.

²⁵ Como dice Heidegger al principio de la conferencia sobre «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique».

²⁶ Por eso es legítimo traducir el tradicional *Kadosh baroukh hou*, con el que se nombra a Dios en la literatura rabinica, como «El Santo, bendito sea».

²⁷ Diferencia que, como nos ha hecho comprender el curso, es la no-in-diferencia.

Pero la propia historia de esta palabra es la razón por la que su reflexión exige un enfoque completamente distinto al que requieren vocablos como «muerte» o «tiempo», rechazados por la filosofía, sin duda, en el momento en el que llamaron a la puerta de su *logos*, pero recuperados (en Hegel y en Heidegger) y, sean lo que sean, nunca *tergiversados* como lo fue el Nombre de Dios. Aquí, la recuperación del sentido de la palabra no puede hacerse ya en la continuación de un diálogo —un *Gespräch* o, como osa traducir Levinas un intangible suevo, en este mismo curso, una *conversación*— con los pensadores que han inscrito sus nombres en el Índice de la Historia de la Filosofía. Porque el Nombre de Dios no ha sido nunca «propia-mente dicho» por la filosofía, lo cual fue su drama y su error: su grandeza excesivamente triunfal. Salvo, quizá, «en algunos instantes de luz»²⁸, en cuya apnea la filosofía —la Sabiduría de las Naciones²⁹— entendió la excepción del *otro* distinto al ser. De modo que es preciso entrar con fuerza en el interrogatorio, sin perder tiempo en «conversar» con una tradición que, desde el principio, decidió o se vio obligada a ignorar el *Nombre* propio de Dios.

Por consiguiente, el curso avanza a su aire, es decir, va como puede, con arreglo al ritmo de un pensamiento que *sabe* que *debe* pensar *más* de lo que piensa; tarea de *Autrement qu'être*, tarea de «Dieu et la philosophie», tarea de esta serie de lecciones. Un ritmo que sólo puede ser caótico y lleno de obstáculos, que recupera de una semana a otra, casi de una palabra a otra, una única *cuestión*, aceptada o, ya sin fuerzas, captada en su planteamiento de la pregunta: ¿cómo puede una cosa —exceptuando ese «una cosa en general», el famoso y necesario, pero tiránico, *etwas überhaupt*— escapar o absolverse de aquello que intenta, una y otra vez, aprehenderlo? ¿Cómo es posible y concebible un absoluto? Pero un absoluto que —sin confundirse con el Absoluto hegeliano— no cae tampoco en la

²⁸ *Autrement qu'être*, pág. 10.

²⁹ *De l'évasion*, pág. 99.

Schwämerei «donde todas las vacas son negras» y, con ello, se deja atrapar de nuevo, esta vez hundiéndose en lo incógnito, que apresuradamente se ha tomado por lo bien conocido. Hasta tal punto es cierto que «la cuerda no es, desde luego, ni demasiado corta, ni usada» —la que «intenta rodear, circunscribir, rodear, tramar, ligar la trascendencia»³⁰. Y hasta tal punto es cierto que la tarea del pensamiento sigue siendo *pensar* más de lo que piensa.

Todo el esfuerzo de Levinas, en *Autrement qu'être*, en los textos contemporáneos y en este curso, consiste, por así decir, en conceder a Dios Su libertad, cautiva de la filosofía, de lo que Heidegger denominó con justeza la onto-teo-logía, como subrepción del *pensamiento* por la *metafísica*.

¿Cómo se lleva a cabo? Ésta es la única pregunta válida. Pero hemos querido solamente dar al lector atento algunas claves que permiten entreabrir la pesada puerta de este camino. Que sepa que ningún comentario podría llevar más allá la apertura de esta entrada, pesada e incómoda. Porque el verdadero nombre de este umbral es *ambigüedad*, y en él la trascendencia no se deja percibir sino en las palabras que la traicionan al esforzarse por traducirla. No podíamos ayudar al lector más que indicándole ciertos obstáculos con los que yo mismo me debato desde hace veinte años.

JACQUES ROLLAND

³⁰ *Noms propres*, pág. 127.

Colección Teorema

Serie menor

TÍTULOS PUBLICADOS

- ADORNO, Theodor, *Sobre Walter Benjamin* (2.^a ed.).
- AJDUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía*. Epistemología y metafísica (4.^a ed.).
- BAGGINI, Julian, *Mas allá de la noticia (La filosofía detrás de los titulares)*.
- BARNES, Jonathan, *Aristóteles* (3.^a ed.).
- BARRERE, Jean-Jacques y ROCHE, Christian, *El estupidiario de los filósofos*.
- BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*.
- BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio imposible*.
- BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John, *Estética*. Historia y fundamentos (11.^a ed.).
- BETTETINI, Maria, *Breve historia de la mentira*. De Ulises a Pinocho.
- BOBBIO, Norberto, *El tercero ausente*.
- BODEI, Remo, *Las lógicas del delirio*. Razón, afectos, locura.
- BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea* (2.^a ed.).
- CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad* (6.^a ed.).
- COULON, Alain, *La etnometodología* (2.^a ed.).
- DAVIDSON, Donald, *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*.
- DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo* (2.^a ed.).
- , *La filosofía crítica de Kant*.
- DERRIDA, Jacques y BENNINGTON, Geoffrey, *Jacques Derrida*.
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro*. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) (3.^a ed.).
- EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*.
- FERNÁNDEZ-MARTORELL, Mercedes, *Antropología de la convivencia*.
- FEYERABEND, Paul K., *Diálogo sobre el método* (2.^a ed.).
- , *Diálogos del conocimiento*.
- FINNIS, J.; JARVIS, J.; TOOLEY, M. y WERTHEIMER, R.; *Debate sobre el aborto*. Cinco ensayos de filosofía moral (2.^a ed.).
- GADAMER, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel* (6.^a ed.).
- GIDDENS, A. y otros, *Habermas y la modernidad* (5.^a ed.).
- GUÉRY, François; DELEULE, Didier y OSMO, Pierre, *Comentario de textos de filosofía* (2.^a ed.).
- HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

- HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (15.^a ed.).
- , *La teoría del conocimiento de Kant* (8.^a ed.).
- KANT, Immanuel, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*.
- KENNY, Anthony, *Introducción a Frege*.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana* (6.^a ed.).
- LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo* (3.^a ed.).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura* (3.^a ed.).
- LYOTARD, Jean-François, *Peregrinaciones*. Ley, forma, acontecimientos.
- MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel* (3.^a ed.).
- NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (5.^a ed.).
- NIZNIK, Józef y SANDERS, John T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*. Habermas, Rorty, Kolakowski.
- PARKER, Barry, *El sueño de Einstein* (2.^a ed.).
- PAULOS, John A., *Pienso, luego río* (3.^a ed.).
- PERNIOLA, Mario, *El arte y su sombra*.
- PUTNAM, Hilary, *Cómo renovar la filosofía* (2.^a ed.).
- ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón* (5.^a ed.).
- RUSSELL, Bertrand, *El credo del hombre libre y otros ensayos* (2.^a ed.).
- , *Matrimonio y moral*.
- , *Sociedad humana: Ética y política* (5.^a ed.).
- SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia* (4.^a ed.).
- SERRES, Michel, *Atlas*.
- SMULLYAN, Raymond, *5.000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas* (2.^a ed.).
- , *Alicia en el país de las adivinanzas*. Un cuento al estilo de Lewis Carroll para niños de menos de ochenta años (6.^a ed.).
- , *¿Cómo se llama este libro?* El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos (15.^a ed.).
- , *La dama o el tigre y otros pasatiempos lógicos* (7.^a ed.).
- STEVENSON, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (23.^a ed.).
- STEVENSON, Leslie y HABERMAN, David L., *Diez teorías sobre la naturaleza humana*.
- TEICHMAN, Jenny, *Ética social*.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil* (4.^a ed.).
- VIRILIO, Paul, *La bomba informática*.
- *El ciber mundo, la política de lo peor* (3.^a ed.).
- WARBURTON, Nigel, *Filosofía básica* (2.^a ed.).
- WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval* (2.^a ed.).
- WILLIAMS, Bernard, *Descartes*. El proyecto de la investigación pura.
- , *Introducción a la ética* (4.^a ed.).
- WOLF, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana* (4.^a ed.).
- WOODCOCK, Alexander y DAVIS, Monte, *Teoría de las catástrofes* (3.^a ed.).
- ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca* (2.^a ed.).

LA muerte y el tiempo son conceptos esenciales que recorren la obra de Emmanuel Levinas y que aquí, por primera vez, se convierten en temas precisos. A partir de un riguroso diálogo con dos contemporáneos de envergadura, Heidegger y Bloch, y algunos pensadores de la tradición —Aristóteles, Hegel y Kant—, Levinas desarrolla una formidable reflexión que se propone aclarar las estrechas relaciones entre la muerte y el tiempo.

Paralelamente, reanuda su larga reflexión sobre la palabra Dios, para invertir los términos del diagnóstico heideggeriano: cuando la filosofía ha confundido, desde su origen, Dios y el ser, la tarea del pensamiento consiste en liberar a Dios del dominio ontoteológico en el que le ha sumergido la metafísica.

Algunos textos se refieren también a otras nociones fundamentales de la obra del filósofo: la responsabilidad, el Prójimo, la paciencia, el Decir, la trascendencia, el testimonio.

ISBN 84-376-1280-2



9 788437 612805

0111060