

## El dar-se del Otro

Meditaciones sobre una comprensión de la racionalidad que comienza de otro modo

*Bernhard Casper*

### ¿Qué significa “racionalidad”?

Si para el verbo ser vale que “pollachos legethai”<sup>1</sup> –es decir, que puede ser dicho de muchos modos–, lo mismo vale por lo menos también para lo que indicamos con el sustantivo “racionalidad”. Esto puede justificarse ya al atender a los múltiples equivalentes que surgen del término latino “ratio”. ¿Tenemos en vista en la “racionalidad” el “noein” de los griegos, el “ratiocinari” de Cicerón y Vitruvio<sup>2</sup>, o la “raison” de los ilustrados? ¿Y cómo se comporta aquello aludido en la “racionalidad” respecto de aquello que indican los sustantivos en alemán “Vernunft” (razón) y “Denken” (pensar/pensamiento)? Por lo pronto, entendemos hoy por “racionalidad” el concepto fundamental del calcular, que postuló Descartes, para que por su medio “proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección”, o sea elevar al hombre a “dueño y señor de la naturaleza”.<sup>3</sup>

O sea que ante todo –y con justicia– entendemos por racionalidad la exitosa racionalidad de las ciencias modernas, sin las cuales de hecho nadie podría vivir hoy sobre la tierra. El modo estrictamente causal-analítico de abrir el cosmos, del que nosotros mismos nos entendemos

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1003 a 33.

<sup>2</sup> Cicerón, *Tusculanae* 1,5.

<sup>3</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, Octubre, Buenos Aires, 1989, p. 93. Adam - Tannery Vi, 62.

como parte, nos permite en un primer momento configurar hoy la base sobre la cual podemos ser.

La intencionalidad de esta racionalidad, que se pone en acción como correlacional, o sea como relación mutua, consiste en que nos *asegura* el espacio del mundo, en el que somos como parte suya, o sea: dominarlo. Pues sólo por un dominio así del mundo podemos nosotros vivir *libres*, o sea siempre y ante todo no empujados por aquello que no es dominado por nosotros. La racionalidad científica como aprehensión de las correlaciones de lo particular que han de ser explicadas causal-analíticamente, nos permite ser ahí de modo tal que precisamente por ello estamos seguros de nosotros mismos.

Un espacio así de racionalidad como horizonte del existir humano histórico sólo puede ser elaborado y representado parcialmente por muchos sujetos juntos, y debe ser abierto entre todos esos sujetos gracias al método común, por el cual el mundo se abre aquí y también es fundamentalmente comunicable sin dejar un resto. Así “racionalidad” quiere decir también en el sentido etimológico original “catolicidad”.

Se puede mostrar fácilmente que esta orientación a un *dominio* común omniabarcativo de la realidad en la historia de la confrontación racional del ser humano con el todo, al cual él mismo pertenece, fue expuesto en Occidente desde el comienzo como despliegue de aquello que significaba la razón. De ese modo explica Aristóteles al final del libro Lambda de la *Metafísica*, que el *nous* ha de ser el *único* soberano (*koiranos*), pues el señorío de muchos (*polykoiraníe*) es malo en sí. Pues “lo ente no puede ser dominado mal” (*kakos politheuesthai*).<sup>4</sup> Aquí entiende Aristóteles por “racionalidad” el concepto de la “buena administración” o también del “buen dominio”. De esta concepción de lo que significa la racionalidad, que consiste en traer las múltiples y diversas cosas en las que consiste nuestro mundo a una única correlación *contemplada y dominada* por el esfuerzo y la elaboración del *nous*, no es demasiado grande el paso a la equiparación moderna de Bacon entre ciencia y poder.<sup>5</sup> Y el sistema de

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1076 a 2-4.

<sup>5</sup> Bacon, F., *Novum Organum*, 1, Aforismo 3: “Scientia et potentia humana in idem coincidunt”.

pensamiento del Idealismo Alemán, que se realiza ciertamente de modo mucho más pretencioso y diferenciado que el de un empirismo dogmático y de un racionalismo acrítico, se deja igualmente leer totalmente en el marco de ese horizonte de la correlación de *racionalidad* y *dominio de la realidad*. “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella” dice el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.<sup>6</sup> Y precisamente por lo mismo es que la razón por su propia esencia debe también ser “desagradecida”.<sup>7</sup>

Por la actividad de la razón, o sea por el enfrentamiento cuestionador e indagatorio del ser humano caracterizado por la capacidad distintiva frente a los demás seres vivos de preguntar por el todo que por ende le caracteriza como *animal rationale*, es que surge la *continuidad del mundo* segura y confiable, en que ya somos y podemos comunicarnos mutuamente. Pues en tanto la realidad del mundo racionalmente abierta es verdadera *de modo seguro*, debe también ser del mismo modo verdadera para *todo* sujeto racional. El continuum del mundo abierto de ese modo racional y por lo mismo dominable, se vuelve necesariamente el que corresponde a una “intersubjetividad monadológica”.<sup>8</sup> Todo sujeto racionalmente cognoscente debe poder —al menos por principio— ponerse en el lugar de todo otro sujeto racional cognoscente. Y en ese espacio abarcativo de la subjetividad que de ese modo es racional y trascendental, debe poder entrar todo lo real. Debe poder volverse *presente* en el espacio de ese horizonte. Fuera de dicho horizonte racional trascendental no puede por principio haber nada real con lo que pueda contar la razón. La conciencia trascendental, según Husserl, “en su ‘pureza’, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto*, en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal...”<sup>9</sup> El horizonte trascendental de tal racionalidad es necesariamente un horizonte *absoluto*, mundo de un espacio interior del mundo.

---

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1992, p. 9.

<sup>7</sup> Cf. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Porrúa, México, 1990, p. 10.

<sup>8</sup> Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1996, p. 149.

<sup>9</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1992, 114.

## La protoimpresión como no-identidad por excelencia

Y sin embargo debe también preguntarse si en tal comprensión de racionalidad y razón, que aparece como plausible, no hay una *precondición no notada*, que al mismo tiempo es un “punto ciego”, como el *discus nervi optici* en nuestro ojo (o sea el lugar que no contiene receptores y por eso no percibe nada inmediato), que es condición constitutiva de que podamos en absoluto conocer.

Teniendo como antecedente la filosofía de Husserl, Emmanuel Levinas ha sido un filósofo fundamental para indicar en el pensamiento del s. XX caminos para una “*évasion*”<sup>10</sup> así, un ir más allá por encima de una comprensión sólo acotada de racionalidad. Con eso Levinas retoma por un lado los impulsos que se hallan en la fenomenología husserliana como tal, sobre todo la intuición de que el conocer consiste en una *actividad* de la razón, en un *acontecimiento* correlacional entre noesis y noema. Pero ese acontecimiento significa fundamentalmente un *trascender*. Está constantemente estigmatizado por un “significar más”.<sup>11</sup> Pero por otro lado es decisiva para Levinas su diferencia con el pensamiento de Husserl, quien intenta configurar la racionalidad cartesiana en una forma nueva y más original, y necesita al ego cogito como punto de partida y eje, pero al mismo tiempo pone fuera de juego la *existencia concreta, finita y temporal* de quien piensa. En cambio, para Levinas ese tomar en serio de la facticidad del Dasein finito, mortal y corpóreo en su temporalizarse, en el cual éste se halla siempre en una diferencia *diacrónica frente a otro* Dasein no recuperable conceptualmente por él, se vuelve punto de partida de una nueva comprensión fundamental de aquello que sucede en la confrontación del ser humano con la realidad.<sup>12</sup> En la recepción de sus obras, habitualmente se ha entendido a Levinas como un pensador para

---

<sup>10</sup> Cf. Levinas, E., *De l'évasion. Essais (1935/36)*, Fata Morgana, Montpellier, 1982.

<sup>11</sup> Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>12</sup> A menudo ha señalado Levinas mismo que Rosenzweig y la tradición talmúdica, por un lado, y el Heidegger de *Ser y tiempo*, por el otro, han sido impulsos fundamentales para él.

quien se trata de hacer de la “ética” la “filosofía primera”, o sea de hacer de la pregunta por el otro ser humano que es fin en sí mismo la primera pregunta que guía todo pensar. Esto sucedió fundamentalmente por las tesis de su obra de 1961 *Totalité et Infini*.<sup>13</sup>

Pero a mí me parece importante que la evasión de un espacio puro de racionalidad, como el de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, en la recepción de la analítica existencial heideggeriana y al mismo tiempo en la recepción del pensamiento bíblico y su rehabilitación de la sensibilidad por parte de Levinas, ya había sucedido antes, en sus investigaciones de la fenomenalidad de la *intuición*. En ese punto recoge plenamente ciertas intenciones fundamentales de Husserl mismo.

En la literatura sobre Husserl se ha señalado a menudo, que sus preocupaciones eran afines a las del empirismo moderno.<sup>14</sup> Y así, también influido por Rosenzweig, el joven Levinas se reconoce dentro de un “pensar experimentante”,<sup>15</sup> y por lo tanto investiga ante todo el acontecimiento intencional de la apertura de la realidad en su fundamental *estar dirigido a los datos sensibles de la percepción*.<sup>16</sup> En eso apela al mismo tiempo a la comprensión de la *temporalidad* existencial del acontecimiento de la apertura de “ser” por un Dasein finito, que Heidegger había abierto en *Ser y Tiempo*.

Por supuesto que el pensamiento debe  *sintetizar*. Debe siempre reunir todo en un uno abarcativo, que luego es dominable por esa síntesis. Pero

---

<sup>13</sup> Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1995.

<sup>14</sup> Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7,165. Husserl mismo escribe en *Ideas*: “Si ‘positivismo’ quiere decir tanto como fundamentación en lo ‘positivo’, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas” Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México 1992, pp. 50-52.

<sup>15</sup> Sobre el “pensamiento experimentante” en Rosenzweig, cf. Bernhard Casper, “Was kann erfahrendes Denken heißen?”, en Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweigs “Neues Denken”*, Alber, Freiburg 2006, Tomo II, 737-753.

<sup>16</sup> Cf. sobre ese punto de partida el § 85 de *Ideas*, que “de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta”, Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., 203.

en la temporalización de ese acontecimiento, el cognoscente se reconoce *menesteroso*. Es decir, reconoce que en su cognitivo tener-que-empezar-algo-consigo-mismo está remitido al ser, que *ya está ahí* y sobre el cual el pensar de ningún modo puede *disponer de modo absoluto* en su acontecimiento originario. No queremos conocer algo que nos imaginemos, sino aquello que *realmente es*. Por lo tanto se muestra en el análisis temporal del acontecimiento de la *percepción sensible* –que le es inherente a todo conocer humano, o sea mortal y corpóreo– una *diferencia temporal*, un intervalo, un in-stante entre el *sentir* y lo *sentido* “una separación mínima entre el percibir y lo percibido, justamente una separación temporal”.<sup>17</sup>

Esta observación parece trivial. Pero en su insuperabilidad significa que para el cognoscente efectivamente existente, corporal (y sólo así), el conocer *real* sólo acontece como un acontecimiento fáctico de ser abarcado junto a aquello que antes me era indisponible. Por eso es que lo conocido puede *acreditarse* [*bewähren*] en el tiempo, pero nunca puede quedar absolutamente asegurado en un recordar atemporal.

En cambio, se muestra que en el acontecer efectivo de nuestro conocer estamos constantemente *remitidos* a aquello que no poseemos con anterioridad –*al ser del Otro irrecuperable que se manifiesta delante nuestro*. Pero este otro debe ser comprendido en un modo *más radical* que el sentido trascendental de la filosofía escolástica del “aliquid” como “otro”. Nos hallamos ante el *Otro inabarcable* originario como aquellos que abren la realidad con su razón, siempre en la relación de una “pasividad más pasiva que toda pasividad entendida como antitética del acto”.<sup>18</sup> Nos encontramos en un proto-padecimiento de la realidad, que a su vez *padece más* –eso quiere decir: más que todo lo demás que *está en el fundamento*– que toda pasividad que se piense como contrapartida del acto. Si en la denominada *protoimpresión* está, según Husserl, el *comienzo* de todo conocer, es ella entonces “la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser”,<sup>19</sup> entonces se muestra precisamente esa protoimpresión para

---

<sup>17</sup> Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 153.

<sup>18</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 130.

<sup>19</sup> Husserl, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959, p. 116.

Levinas como la “no-idealidad por excelencia”,<sup>20</sup> “pura pasividad, receptividad de un “Otro” que “cruza” y “atraviesa” la “mismidad” hermética de un “ego cogito” monádico”.<sup>21</sup>

Un pensar verdadero se muestra por ende como “aprehender una plenitud que se escapa”.<sup>22</sup>

Pero un pensar verdadero como acto fáctico de la racionalidad se muestra en ese sentido como un *estar-en-relación* con el *ser del Otro* que de ese modo ha de pensarse. Y por lo tanto hay para el conocer “*algo nuevo bajo el sol*”. Esa es la situación fundamental en la que nos encontramos como aquellos a quienes les fue concedida la *ratio* y con la cual nunca alcanzaremos un final.

¿Y acaso no sabe sobre esa relación fundamental todo investigador serio, precisamente en la situación de investigación de la modernidad y de la posmodernidad: en las ciencias naturales tanto como en las ciencias de la cultura, que se despliegan confrontando las formas específicamente humanas de la historia?

Esta intuición fundante de toda investigación de la “protoimpresión como no-idealidad por excelencia” como confrontación con el ser del otro, que no está a mi disposición, me parece totalmente afín a aquello que vio el falibilismo en la teoría de las ciencias, en el falsacionismo de Wittgenstein<sup>23</sup> tanto como en la “lógica de la investigación” de Popper, como en las reflexiones de Lakatos y otros<sup>24</sup>. Que un investigador se exponga junto a los resultados de su investigación a *ser falsado*, es una indicación de una relación con la realidad “así como esta es en verdad” mayor que la

---

<sup>20</sup> Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 155.

<sup>21</sup> Ibid., p. 156.

<sup>22</sup> Ibid., p. 156.

<sup>23</sup> En Ludwig Wittgenstein cf. al respecto ya en su *Tractatus logico-philosophicus* 6.371 y 6.372 la crítica a “...toda la moderna comprensión del mundo”[...] “los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino”.

<sup>24</sup> Cf. Popper, K., *Logik der Forschung*, 3a ed., Mohr, Tübingen 1969, p. 15. Lakatos, I., *Proofs and Refutations*, Cambridge 1976, y del mismo autor *The Methodology of Scientific Research Programms*, Cambridge, 1977.

mera intención de *verificar* como operativos los resultados de su investigación. De cara a una disponibilidad así de exponerse constantemente a falsar los resultados propios de la investigación, que vale como máxima ética de toda investigación *en tanto que* investigación, es que uno puede hablar de un modo de piedad secreta del investigar.

Según el pensamiento judío una relación con lo tácticamente real que así se muestra, y que puede y debe ser aclarado por el pensamiento humano en sus siempre limitadas estructuras, y que al mismo tiempo se muestra cada vez en su *que* [*Dass*] como siempre más grande y superior, *yace en una relación decisiva*, que puede ser nombrada relación *gratitud*. El lenguaje de la Biblia entiende esa relación como relación del humano con la *realidad* como *creación*: con la realidad como un dar-se a partir de un origen sobre el cual no podemos disponer. Según la comprensión talmúdica, que el Hermann Cohen tardío retoma, toda razón que exponga al “ser” mundano en oraciones verdaderas, no agota la relación con el “Baure Aulom”, el “Creador del todo”.<sup>25</sup> Y la famosa frase de Einstein “lo eternamente incomprensible del mundo es su comprensibilidad”<sup>26</sup> puede ser comprendida como expresión de esa protorelación de admiración agradecida.

### El encuentro con el “Otro, él es ‘como tú’”

Sin embargo, esa intuición del *ser-remitida* de la razón a lo *indisponible Otro* su más grande y pleno peso recién en el campo de la “razón pura práctica”, que según Kant tiene el primado en la estructuración de la razón del ser humano.<sup>27</sup> Al comienzo y en su fin último es la razón práctica, como lo ha mostrado acabadamente en nuestra época Gerold Prauss

---

<sup>25</sup> Cf. la anécdota que narra Rosenzweig sobre Hermann Cohen en Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Nijhoff-Kluwer, Den Haag-Dordrecht 1976 – 1984 (a continuación GS), aquí GS IV,1,73. La anécdota presupone que también las afirmaciones de la “razón pura práctica” en el sentido de Kant y de Cohen no agotan esa relación.

<sup>26</sup> Einstein, A., “Physik und Realität”, en: *Journal of the I. Franklin Institute*, p. 221 (1936).

<sup>27</sup> Cf. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1981, II, 2, 3: “Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa”.

siguiendo a Kant con su tesis sobre la fundamental “practicidad de la razón”.<sup>28</sup>

Lo *principalmente* otro, que sale al encuentro de la razón en su practicidad, es el *otro ser humano*. Nos afecta y concierne de modo más intenso que todo lo demás. El nos inter-esa [inter-essiert] más y de ese modo nos conduce más en el “ser” que todo lo demás.<sup>29</sup> Pero con eso nos debe inter-esar más que todo lo demás aquello que entre los humanos como ellos mismos acontece históricamente a cada momento.<sup>30</sup> No sin fundamento los *lemmata* “sociedad” e “historia” han tomado cada vez más desde el comienzo del s. XIX el lugar que alguna vez se adscribiera al verbo sustantivado “ser” como palabra condensadora del pensar.

El “*ser del Otro*” se muestra ante todo como el “*ser*” que acontece entre aquel *de el y de los otros seres humanos* y el *mío*, en tanto sucede *por sí mismo*. Pues todo lo otro que me sale al encuentro, que me concierne en mi corporalidad como “ser” de lo “otro inabarcable” y con lo que intento ser justo y de lo que intento dar cuenta, no tiene todavía esa dignidad extrema, o sea, la relación incondicionada consigo mismo, como aquella que posee el otro humano que me sale al encuentro: el Otro, él “es como tú” (Levítico 19,18).

Todo aquello que simplemente me sale al encuentro de modo sensorial

---

<sup>28</sup> Cf. al respecto Prauss, G., *Die Welt und wir*, Tomo II: *Subjekt und Objekt der Praxis*, Metzler, Stuttgart, 1999, p. 278: “...que también el conocer o la teoría ya ha de ser desde el principio acción o praxis”.

<sup>29</sup> En contraposición con su uso como sustantivo y para resaltar el carácter verbal de la palabra, escribo el término ser aquí y en otros sitios centrales con minúscula. La verdadera sustancia de la palabra “ser” está en su carácter verbal. Trae un acontecimiento al lenguaje. [Naturalmente la nota sólo es comprensible en vistas a la gramática alemana, donde los sustantivos se escriben con mayúsculas, N. del T.]

<sup>30</sup> “...was zwischen Menschen als ihnen selbst jeweils: *menschliche Geschichte*”: el acontecer humano es la historicidad, *Geschichte*, o sea lo indicado por el sustantivo “historia” elaborado a partir del verbo “geschehen” (acontecer, acaecer), y que indica el despliegue temporal de una existencia, y se contrapone a la mera enumeración de informaciones y datos –a menudo con pretensión de un entramado científico y legal– de la *Historie*. [N. del T.]

—y ese encuentro es la puerta de todo otro conocimiento posterior, sea finalmente abstracto e invisible y sólo pasible de ser traído al lenguaje en fórmulas matemáticas—, me necesita ante todo sólo como *res*, que han de ser encontrados como cosa y cuerpos tridimensionales que se muestran a sí mismos en una presencia objetiva en el tiempo y el espacio. El *otro humano*, en cambio, me encuentra como un cuerpo que es *cuerpo vivo* (*Leib*) o sea en el cual alguien en tanto sí mismo, que *no soy yo*, obra y domina (*schaltet und waltet*), como lo muestra Husserl en la quinta *Meditación Cartesiana*.<sup>31</sup> Los Otros y el Otro (aquí ya no se puede hablar en neutral) me salen al encuentro como aquellos que pueden y deben *comenzar* algo consigo mismos y con aquello que les está a disposición. El Otro y los Otros me encuentran no sólo como parte de un medio ambiente en el que viven y en que reaccionan a determinadas leyes (biológicas, etológicas, psicológicas, sociológicas, etc.). Sino que me encuentran como aquellos que *toman partido en tanto ellos mismos* respecto de toda esa legalidad. El Otro me sale al encuentro como aquel que puede y debe proyectarse *hacia un futuro*; hacia un futuro ante el cual ha de *responder*. El me concierne como el Otro, que como yo está *entregado a sí mismo*, y en esto precisamente el Otro *es*, y de tal modo consiste radicalmente en su ser-sí-mismo, o sea en su libertad. Eso constituye su dignidad humana, lo *proprium humanum*, que nosotros de ese modo no podremos hallar en nada más de lo que nos sale al encuentro. En el otro ser humano, que en cada caso es irremplazable en su temporalizarse y es tarea para sí mismo, me sale al encuentro de modo extraordinario el *dar-se del Otro*. Y en ese dar-se se acaece el *tiempo qua historia* humana.

Ante tal otro, quien entregado a sí mismo de ese modo irremplazable tiene su propia historia, fracasa todo mi intento de asegurarme de “ser” en una retención sobre la que yo pueda disponer; y del mismo modo fracasa el querer asegurarme en una protención también lograda por mí.

El Otro se muestra a sí precisamente por esto *como* el Otro, y de tal

---

<sup>31</sup> Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, op. cit., p. 157: “...cuerpo vivo, el único (objeto) «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente”.

modo como sí *mismo*, que aniquila todo mi sincronizar retroactivo y anticipador. En esa relación con el otro fracasa todo intento de abarcar en una única y misma cronología dominable por mí en su decurso. El Otro consiste en que él tiene *su tiempo*, que no es mi tiempo. ¿Pero en consecuencia no tengo nada que ver con él? ¿Puede por ende el otro serme indiferente? De ninguna manera.

Por el contrario, el Otro me *afecta y concierne*; y de modo más intenso y (si se nos permite el énfasis) más incondicionado que el modo que me afecta y concierne la realidad objetiva sensorialmente dada, –la cual, como vimos, a su modo también no nos está a disposición en un modo fundamental.

El Otro humano *me afecta y concierne*. Me *cita y emplaza* en su inabarcabilidad diacrónica, –al modo que me cita y emplaza un citatorio judicial.<sup>32</sup> En él, que no se muestra sólo como un ente no deducible entre otros entes, sino como Otro que es fin en sí por antonomasia y que comienza algo consigo mismo hacia un futuro abierto, que me dirige la palabra y del que yo necesito para poder yo mismo en absoluto hablar. Pues en el Otro, en el ente más precioso e indeducible por antonomasia, no se trata más de una realidad regional, sino del ser como humano como tal: *nuestro ser-humano-con-otros*, nuestra entera *historia acaeciente* hacia un futuro abierto. Esta se muestra, sin embargo, como el horizonte en el cual todo otro “ser” está incluido, al menos mientras haya humanos. La pregunta acerca de si nuestro mundo en el futuro se volverá un desierto infértil por una guerra atómica, sobre el cual ya no haya vida humana, o una tierra, cuyos frutos compartirán pacíficamente los humanos, depende de lo que acontezca entre los humanos. De ello depende cuál historia tengamos nosotros, los que en cada caso somos fines en sí y para el Otro. En tanto *ese* acontecer es precisamente aquello que más debe interesarnos, aquello que en el activar-se de nuestra razón debe desafiarnos más: lo *genuinamente trascendental*, la condición de posibilidad por todo lo que en verdad sea “razonable”.

Por lo tanto Levinas ha reemplazado la vieja fórmula escolástica, con

---

<sup>32</sup> Cf. Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 213.

la cual en la Edad Media el pensamiento quiso nombrar el horizonte trascendental de todo conocer, “Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens”,<sup>33</sup> por la oración: “Todo se muestra y se dice en el ser para la justicia”.<sup>34</sup> Ella es lo que buscamos finalmente con el movimiento intencional entero de nuestro ser humano, y de ese modo con nuestra “racionalidad”.

¿Por qué hablamos en realidad? Y el hablar [*Reden*] expone en público el fruto de nuestro enfrentamiento con la realidad, o sea de nuestro pensar, de nuestra “dec”encia [“Red”lichkeit],<sup>35</sup> nuestra logicidad. Este primero y más extremo por-mor-de-qué de nuestro hablar, en el cual se manifiesta nuestro pensar, puede ser indicado por la palabra bíblica “justicia”, que también es usada por Platón como determinación trascendental. Sin embargo, de aquello así mostrado sólo se puede hablar de modo *esperanzado*, y no al modo en que el lenguaje en cada caso expone en una *propositio* definida aquello con lo que pretende relacionarse de modo definitivamente acabado. Y todo juzgar verdadero que llega a una seguridad conjetural, alcanza recién en ese horizonte la luz de su sentido último.

En el movimiento intencional de nuestro ser-humano histórico y mortal, nosotros comenzamos a hablar –nos temporalizamos sinceramente–, finalmente por mor de la justicia esperada. En ese “intentum” puede atribuirse así la raíz común de la razón teórica y práctica, de la intencionalidad teórica y práctica.

Del mismo modo está también la *situación original* de una racionalidad que tome en serio su propio temporalizar-se, en que *en el dar-se* a ella como racionalidad finita y mortal del que en cada caso es *Otro*, ella acepta el desafío y la citación y emplazamiento a través de aquello que ella

---

<sup>33</sup> De Aquino, T., *De veritate* I,1.

<sup>34</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, pp. 216ss.

<sup>35</sup> Se intentó mostrar la acentuación en el texto de *Rede* como un modo discursivo de exponerse genuinamente en “Red”lichkeit, apelando a “dec”encia, cuya raíz corresponde a *dokeo* como opinar exponiéndose en una enseñanza. Otra posibilidad hubieran sido los términos –de uso levinasiano– “sinceridad” y “rectitud”, los cuales, sin embargo, no aportarían el sentido de la raíz que el autor quiso resaltar. [N. del T.]

misma sólo puede indicar por medio de la referencia formal a la “justicia incondicionada.

Con esa situación original, que es recién aquello que nos vuelve humanos, nunca nos relacionamos acabadamente. Pero está claro que pertenece a la razonabilidad del ser humano mismo, finito, mortal e histórico, traer esa situación original como tal a la conciencia, y corresponderle actuando históricamente.

Pero cada actividad de la razón investigadora mundana, y cada acontecer del existir interhumano, consisten en un temporalizar-se activo.

### Un pensar agradecido: “la rationalité plus ancienne”

Si nosotros correspondemos en nuestro efectivo temporalizar-nos histórico racional a esa situación fundamental, entonces frente a una racionalidad científicista y al intencionalmente excluyente dominio atemporal acabado de la realidad, podemos hablar de un “nuevo pensamiento.<sup>36</sup> Levinas lo llama una “rationalité plus ancienne que la révélation de l’être”,<sup>37</sup> y entiende por ella al pensar, que en su acontecer constantemente rememora su estar-remitido al tener-que-dar-se del Otro, y al mismo tiempo recuerda su propia mortalidad. Pero con eso, este pensar es devuelto a una situación más originaria que el a priori de un “ser” representado como gonádico y atemporal, y como tal en el pensamiento de un horizonte disponible. En el evento del entregarse a la relación fundante reconoce una conmoción, “bouleversement”.<sup>38</sup> Uno puede, entonces, denominar un pensar así también un “pensar agradeciente”.<sup>39</sup> Cuando Levinas habla aquí de la “racionalidad más antigua”, esto implica que quiere plenamente remitir esa “nueva” racionalidad más abarcativa y profunda también a

---

<sup>36</sup> Cf. Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989.

<sup>37</sup> Levinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, p. 184.

<sup>38</sup> Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 196: “intentionnalité bouleversée”

<sup>39</sup> Cf. Heidegger, M., *Was heisst Denken?* Niemeyer, Tübingen 1984, 84 y 158; *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1960, pp. 66-67.

las intuiciones filosóficas que fueran perdidas, y que se desdibujaran en una reducción de la comprensión moderna científicista de la razón. Lo “nuevo” de una racionalidad así nueva o también convertida no alude en primera línea al *sentido de contenido* de aquello que ha de pensarse. Esto puede consistir siempre formalmente en su posibilidad de afirmación racional. En cambio, alude ante todo al *sentido de realización* de esa racionalidad. En su *acontecer mismo*, la razón rememora aquí su necesidad fundamental del Otro y *toma al tiempo en serio* como tiempo finito que acaece por ella y a través de ella acaece él mismo. En tanto un pensamiento así en su realización siempre empieza algo consigo mismo de un modo nuevo, o sea *comienza*, es que uno puede hablar aquí también de “un pensar que comienza de otro modo”. Como lo ha mostrado Klaus Hemmerle en sus análisis de este cambio radical, en este otro comienzo el pensar en su realización pasa de un pensar que “aprehende” a un pensar que “deja” [von einem “fassenden” zu einem “lassenden” Denken].<sup>40</sup>

### **Excursus: un pensar que comienza de otro modo en la “gratitud repariente” [widergebender Dankbarkeit] del Maestro Eckhart<sup>41</sup>**

Como testimonio de que la “racionalidad” (*Vernünftigkeit*) en la tradición del pensamiento cristiano en su época pre-moderna ya había sido entendido en un modo tan fundamental –como razón responsorial activa y agradeciente, pensamiento que deja ser, que pone al ser humano que se mantiene en su libertad al mismo tiempo en el estado de comenzar algo consigo mismo *de modo justo*– quisiera permitirme aludir al Maestro Eckhart. En su famosa predicación sobre el texto de la Escritura “Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, exceptit

<sup>40</sup> Cf. Hemmerle, K., “Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen”, en Casper, B., Hemmerle, K., Hünermann, P., *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg, 1966, pp. 22 ss; cf. paralelamente Welte, B., *Gesammelte Schriften* III/3, Herder, Freiburg, 2008, p. 31.

<sup>41</sup> Sobre el problema de la traducción del término, cf. Casper, B., *Pensar de cara a Otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, EDUCC, Córdoba, 2007, p. 214, nota 51.

illum in domum suam” (Lc10,38),<sup>42</sup> Eckhart expone la relación en que el ser humano mortal, razón finita, se encuentra respecto de el eterno e increado bien (*güete*), y al mismo tiempo respecto de toda verdad. Pero esa protorelación que funda al ser humano en su humanidad, no es traída al lenguaje por Eckhart con categorías de una causalidad eficiente o final objetivante, sino más bien con la fenomenalidad de la libertad que es fin en sí que pertenece a la relación de paternidad y filiación. En el *Liber Benedictus*, el gran libro de consuelo que Eckhart escribiera para la Reina Agnes en la situación histórica de un gran sufrimiento, dice que el buen hombre es “hijo nacido de la bondad”. Esa bondad “no es ni creada, ni hecha, ni nacida”.<sup>43</sup> Por un lado, Eckhart retoma el esquema escolástico de proveniencia platónica, según el cual todo buen obrar *surge* de la *relación* del humano *con el bien*, el cual “no es él mismo el ser, sino que supera al ser en dignidad y fuerza”.<sup>44</sup> Esta es la protorelación, que la Edad Media también escucha en la primera oración de la Etica a Nicómaco: “T’agathon, hou pant’epheetai”.<sup>45</sup> Por otra parte, Eckhart separa esa protorelación aquí tematizada de una comprensión errónea entificante que excluiría la facticidad de la libertad, en tanto comprende esa relación como una relación de paternidad y filiación.

Independientemente de Eckhart, Levinas ha llamado la atención en los “Carnets de captivité” recientemente aparecidos y anticipatorios de su pensamiento entero, sobre el significado devastador de tal cambio de paradigma: “En la filosofía clásica, la paternidad es agotada por la noción de causa. Ver Aristóteles. Es contra esto que me rebelo, postulando a la paternidad como una relación original”.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Meister Eckhart, *Werke I*, editado y comentado por Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 1993, a continuación citado como Largier I, aquí Largier I, pp. 24- 37.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>44</sup> Platón, *República* 509 b: “ouk ousias ontos tou agathou all’eti epekeinas tes ousias“. La estructura de la traducción proviene de Schleiermacher.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Etica a Nicómaco* 1094 a 3.

<sup>46</sup> Levinas, E., *Carnets de captivité et autres inédits*, Oeuvres I, Grasset, Paris 2009, 129. Sobre la relación de la paternidad como “categoría” que se da de modo originario, cf. también las páginas 141,382,450.

(y por ende buscador de la verdad) hombre, ha sido meditada por Eckhart en su Predicación sobre Lc 10,38, pero también como acontecimiento del *ser-dado* y *recibido-concebido*, por un lado, y de la “*gratitud repariente*”, por el otro.<sup>47</sup> Para poder exponer con el lenguaje esa relación responsorial, traduce el la palabra “mulier” del texto latino con *dos términos*: Jesús “fue concebido por una virgen, que era una mujer” [“wart empfangen von einer *Jungfrau*, die ein *Weib* war”].<sup>48</sup>

En el análisis racional de esa intencionalidad, que funda el obrar racional bueno (y así tendiente al mismo tiempo a la verdad) *en tanto* realmente bueno, se muestra ante todo que esa relación ha de ser una relación *virgen*. Pues se relaciona con una receptividad sin reservas sólo respecto de aquello que se muestra a sí mismo incondicionalmente bueno y por ende incondicionalmente afirmable –como por lo demás ha de ser caracterizada por esta virginidad la temporalidad en el quehacer del pensamiento, si es que el pensamiento ha de alcanzar una intuición originalmente *más verdadera*. En Levinas uno encuentra para esa intuición un paralelo con el descubrimiento de la “pasividad más pasiva que toda pasividad antitética al acto”, que fundamenta todo temporalizarse originario justo y verdadero.<sup>49</sup> Se podría decir que en Kant esta intuición se refleja en la afirmación fundamental, de que lo moralmente mandado debe tener finalmente un carácter categórico y no sólo hipotético.<sup>50</sup> La relación con lo que así me concierne y afecta debe ser tal sin propiedad, “*âne eigenschaft*”,<sup>51</sup> no al modo en que yo *me* aludo en los proyectos que dependen de mí mismo, sino que apunto a aquello que es a partir de sí mismo real e *incondicionalmente bueno* (y verdadero). En esa medida lo realmente bueno se muestra como *don incondicional*, que precisamente por ese carácter se *acredita* (*bewährt*) independientemente de mí en el tiempo.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Largier I,27.

<sup>48</sup> Largier I,25 subrayado B.C.

<sup>49</sup> Cf. Casper, B., *Pensar de cara a Otro*, op. cit., pp. 35-44 y 27-32.

<sup>50</sup> Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1946, pp. 60ss.

<sup>51</sup> Largier I,24.

<sup>52</sup> Aquí se encuentran las raíces de la convertibilidad de *bonum* y *verum* para el pensamiento medieval.

En la medida que el don es puro don de lo bueno y verdadero, no tiene otro fundamento que sí mismo. Se da de la nada de las precondiciones finitas. Se da de tal modo, que el donante se muestra así como “un hombre que está libre de toda imagen ajena, o sea libre como lo era cuando aún no era” (“ein mensche, der von allen fremden bilden ledic ist, also ledic, als er was, dô er niht enwas”).<sup>53</sup> Por eso el hombre que se relaciona con el bien verdadero debe ser un hombre puramente receptor: *junc-frouwe*.

Visto bíblicamente, ese hombre está en la relación de *ser parido* por el único y carente de nombre que dona “toda dádiva buena y todo don perfecto”.<sup>54</sup> Se halla en una relación inmediata con la “gloire de l’Infini”.<sup>55</sup> Esta se muestra como relación de un *agradecer responsivo*.

Según Eckhart, para quien “sin propiedad” recibe ese obsequio perfecto en todo buen don, no puede permanecer esa relación una mera relación como aquella de un mero *saber* realizado por el sujeto. Ya que su propio “ser” mortal consiste en un *realizar-se* mortal-temporal activo, debe en cambio *testimoniarse* en ese realizarse, si es que *realmente ha de ser*. Con otras palabras: el buen don recién deviene buen don cuando acaba no en un saber concebido como puro noema, sino en una gratitud realizada con la *existencia fáctica* entera. Recién *al agradecer* es que el don está *como* don totalmente ahí. Donde es plenamente verdadero, el agradecer nunca consiste en un dar gracias meramente verbal, respecto del cual podría en cualquier momento distanciarme de nuevo. En cambio *decir* gracias verdaderamente sólo puede consistir en un *gratias agere* bestehen, que acontezca con el “yo soy” entero.

Recién en ese agradecer es que el don *como* don es totalmente reconocido en lo que *es*. En alemán, de alguien que se muestra agradecido por un don se dice con justicia que lo *reconoce* (“*erkenntlich zeigt*”).<sup>56</sup> Pero

---

<sup>53</sup> Largier I, 24.

<sup>54</sup> St 1,17.

<sup>55</sup> Cf. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., pp. 216ss.

<sup>56</sup> Inglés: To reciprocate; francés: revaloir quelque chose à quelqu’un ; italiano: mostrarsi riconoscente.

ese conocer no se realiza en la simple visión de un noema. Es en cambio un acto que sólo puede ser realizado con la existencia entera.

Por lo tanto Eckhart puede insistir que el don puro, con el cual alguien por un lado sólo puede relacionarse cuando es puramente receptivo, por otro sólo alcanza su verdad plena donde el don da fruto en la “gratitud repariente” (“*widergebärenden Dankbarkeit*”) del hombre. “¡Pero presta atención y mira bien! Si el hombre siguiese siendo virgen, no saldría ningún fruto de él. Para que sea fértil es preciso que sea *mujer (Weib)*. ‘Mujer’ es el nombre más noble que puede aplicarse al alma, y es mucho más noble que ‘virgen’”.<sup>57</sup> Recién en el *acontecimiento responsorial*, en el cual el humano muestra su gratitud con su propio realizar-se mortal por el don que él es para sí mismo y por todo lo que le ha sido dado, es que se realiza el sentido de “*ser*” como don: “pues la fertilidad del don, eso es la única gratitud por el don, y ahí el espíritu es mujer en la gratitud repariente”.<sup>58</sup>

La fertilidad de la existencia en su movimiento con la realidad se vuelve aquí medida de la “racionalidad”.

### **“Hétéronomie privilégiée”: la fertilidad de la libertad que no es sólo formal**

Esta relación responsorial, en la cual el “ser” es entendido y testimoniado en su plenitud como don, es accesible a un pensar que se entienda a sí mismo como hermenéutica de la facticidad de la existencia humana mortal. Es accesible a un pensamiento, que se compromete en serio con el “yo soy” mortal y temporal como tal.

Para un pensar así se disuelve el dilema debido a una comprensión de *libertad* meramente formal y deficitaria por su ahistoricidad, que impide

---

<sup>57</sup> Largier I, 27.

<sup>58</sup> Ibid. El sentido de “wider” en el verbo del alemán medio alto “widerbern” no es el sentido habitual de “renovadamente” o “de nuevo” sino el de “contra” “en retorno”, como lo muestra claramente la conclusión de la frase “con la cual vuelve a dar nacimiento a Jesús dentro del corazón paterno de Dios”.

el acceso del pensamiento a una relación religiosa de la existencia humana que se dé de modo originario. Con esto aludo al dilema de la heteronomía y la autonomía en vistas a la realización de la libertad humana. Con justicia Kant ha expuesto que una voluntad libre sólo puede ser una voluntad autónoma, que no sea determinada por nada más que por sí misma. En una mayoría de edad así comprendida está incluida la dignidad de ese ser humano. Morales sólo pueden ser los actos en los cuales yo me determino a mí mismo, y así obro autónomamente y no heterónomamente, determinado por algo ajeno (como por ejemplo sólo por la ley natural). Pero esto no excluye precisamente que me deje determinar en mi actuar por lo que me alude y convoca incondicionalmente como bueno, conmoviendo a quien es mayor de edad. Levinas dice, corrigiendo una comprensión deficitaria de Kant,<sup>59</sup> de una “heteronomía privilegiada”, que no daña a la libertad sino que, por el contrario, es recién allí donde esta es “ubicada” en su realidad realizada.<sup>60</sup> Recién de ese modo alcanza la libertad, que inicialmente sólo es entendida en la formalidad de la autonomía, su realización en una existencia humana realizada en su moralidad e historicidad vivida.<sup>61</sup>

Si se ha entendido esto, entonces no es contradictorio con la esencia *autónoma* de mi *libertad* el hecho de que en la dignidad del otro humano en tanto Otro indisponible, me concierna y obligue una *exigencia incondicional* e infinita. En cambio, esa exigencia se vuelve para la libertad el desafío decisivo y la posibilidad de su realización concreta. Al mismo tiempo, con esta comprensión de la no contradictoriedad de autonomía de la libertad y su estar determinada al mismo tiempo por el desafío del bien

---

<sup>59</sup> Prauss, G., *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Alber, Freiburg, 2008, argumenta enérgicamente que la comprensión la libertad como autonomía entendida de modo sólo formal no hace justicia a la verdadera y completa comprensión de libertad en Kant.

<sup>60</sup> Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., pp. 72s. Cf. 207-210. En los *Carnets de captivité*, op. cit., 343, se halla una reflexión fundamental sobre el alcance de la libertad como meramente formal, lo que muestra que aquí se halla una pieza central de todo el pensamiento levinasiano.

<sup>61</sup> Cf. Casper, B., “Die Determination der Freiheit”, *Idee. Rivista di Filosofia*, Lecce, 68-69 (2008), pp. 141-152.

<sup>62</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003, p. 35.

incondicional e infinito, se hace patente a la existencia humana, a la que “*le va en su ser este mismo ser*”,<sup>62</sup> que es justamente responsable incondicionalmente por sí misma, pero que se debe en la temporalización de su responsabilidad concreta al Otro que se da por sí mismo. Sólo puede comprenderse su existencia efectivamente lograda como *donación* incondicionada,<sup>63</sup> como acontecimiento del don. Este alcanza su “*ser*” perfecto recién como acontecimiento del don en la gratitud por el don.

En la realidad efectivamente acaecida histórica, la existencia está puesta en la *decisión*. Puede intentar autoafirmarse en un “*conatus essendi*” absoluto y aislado. Pero si supera esa tentación y avanza hacia la verdad fundamental de su *haber-sido-dado*, entonces la *charis* de su serle-permitido-ser, alcanza por la *eu-charistia* vivida al ser-sí-mismo mayor de edad su concreción incondicionada e infinita.<sup>64</sup>

### **La razón del testimonio de cara a la diferencia soteriológica**

Desde noviembre de 2009, los “*Carnets de captivité*” publicados por primera vez, nos dan testimonio del origen primero de la comprensión de una “*racionalidad*” así que se realiza en la “*heteronomía privilegiada*” en la facticidad de la vida vivida de Emmanuel Levinas: notas que Levinas confiara con la muerte ante los ojos a siete pequeños cuadernos durante su estadía en un campo especial para prisioneros de guerra judíos, durante la 2ª Guerra Mundial entre 1940 y 1945. Como fenomenólogo, Levinas entendía a esa situación que le llevaba hasta los límites de su existencia

---

<sup>63</sup> El primero que usa el término “*donación*” fue Hermann Cohen en su ensayo “*Unidad o unicidad de Dios*”, “*Einheit oder Einzigkeit Gottes*” (1917), el último que pudiera personalmente entregar para la edición, en su exposición del término hebreo para revelación, “*Mathan Thora*”, con el esfuerzo de quitarlo de una comprensión restrictiva objetivante, y al mismo tiempo de introducir su carácter de regalo: “*Pero Mathan no es Mathana. Se debería poder traducir, si fuera común el uso del término, lo dado [die Gebe], la donación [die Gebung]..., un dar-se de Dios, como Él se da en todo lo que sale de El*”. Cohen, H., *Jüdische Schriften*, Tomo I, Schwetschke, Berlin, 1924, pp. 96-97.

<sup>64</sup> Para la determinación de la concreción absoluta e infinita, cf. Welte, B., *Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg 2006-2009, I/2, 269-272 y IV/ 1, pp. 182-189.

como una epoché existencial que le exigía radicalmente, que no ponía algo entre paréntesis para la conciencia sino su efectivo “yo soy” y su tiempo en su totalidad, y así le conducía a la originalidad última de la pregunta a responder: “¿Quién soy yo?”.

¿Qué fundamenta mi “yo soy” de modo final e insuperable? En los “Carnets de captivité”, Levinas lo encuentra en la “culpabilidad deudora” [*Schuldigkeit*] de mi “yo soy”. Esa proto-relación, que se le da como donadora de su existencia –mucho *antes* de toda deuda posible ética o moral, incluso cuando dicha deuda sea pensable en absoluto recién a la luz de esa protocorrelación primordial.

Uno podría intentar reconocer en esa proto-relación primordial el existencial del ser culpable de Heidegger.<sup>65</sup> El Dasein, como aquel ente “al que le va su ser en tanto su ser mismo”, está de modo ontológicamente fundamental en una relación de culpa. El se debe a sí mismo devenir de modo auténtico.

Pero de otro modo que en un análisis del Dasein así entendido, en el cual queda a menudo limitado –justa o injustamente– el Heidegger de *Ser y tiempo*, los “Carnets de captivité” levinasianos nos abren una comprensión más profunda y fundamental para nuestra existencia, de que la protorelación de la culpabilidad deudora, en la que me hallo en mi “yo soy” desnudo fáctico, la culpabilidad deudora de mi *respuesta* frente al *don* primordial, significa mi “...solitude, responsable de l’univers tout entier”.<sup>66</sup> Esa culpabilidad deudora significa que me hallo en una relación con otro que está ante mí de modo inabarcable. Y que esa relación, en tanto acontece tácticamente como relación con el Otro, sólo puede darse de modo diacrónico, en el *evento* de un *intervalo*.

Es notable que en los “Carnets de captivité”, Levinas se remita para ese encontrar-se en esa relación primordial al discurso que surge del *Exu-*

---

<sup>65</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 299ss.

<sup>66</sup> Levinas, E., *Les carnets de captivité*, op. cit., p. 53. Cf. también el texto del Staretz Zosi-  
ma de *Los hermanos Karamazov*, al que a menudo recurriera luego Levinas: “cada uno es culpable por todos, y yo más que todos los demás”. Ver in extenso Casper, B., *Pensar de cara a Otro*, op. cit., p. 104.

*tet* pascual de Ambrosio sobre la “*felix culpa*”.<sup>67</sup> Esta no se entiende como una culpa o pecado por algo ya cometido por el existente. En cambio, la “*felix culpa*” consiste en el hecho de mi serme-dado-yo-mismo. En esto me soy *dado* a mí mismo de cara al otro como el *responsable* por todo otro que se da. Eso me fundamenta en la “intuición originariamente donante” de mí mismo<sup>68</sup>.

Este desafío, con el que me encuentro confrontado en mi “yo soy” fáctico, me conduce más allá de la pregunta atemporal por mi “ser”, hacia la pregunta por mi salvación.<sup>69</sup> Con la oración “*Salut n’est pas l’être*”,<sup>70</sup> Levinas se separa en los “*Carnets de captivité*” de una comprensión de la existencia que sólo se entiende a partir de su propio conatus essendi. En cambio, el “yo soy” tiene sus raíces más profundas en que en su *ser-entregado-a-sí* en su temporalización histórica no se trata de nada menos que se la *salvación* –“el buen fin” de todos los humanos y las cosas, el “Dios todo en todos”.<sup>71</sup> Sólo gracias a la orientación por esa estrella es que puedo afirmarme a mí mismo.

La “gratitud repariente”, que como elección desafiante fundamenta a mi “yo soy” en su libertad, lleva así a una *dimensión mesiánica*.

Yo me estoy entregado en mi ser mismo y en esa medida soy *culpable* en un sentido fundamental y premoral. Esto constituye a mi “yo soy”. Esa culpabilidad me afirma “dándose originariamente” en mi temporalización como “yo soy” mortal, pero fundamentalmente en la relación con el Otro,

---

<sup>67</sup> Cf. Levinas, E., *Les carnets de captivité*, op. cit., pp. 72,81-82.

<sup>68</sup> Que según Husserl es el último fundamento de justificación y el principio de todos los principios de cualquier conocimiento, cf. Husserl, E., *Ideas*, op. cit., pp. 58ss y 337ss.

<sup>69</sup> Para *Heil* he optado por la traducción corriente de *salvación*. Pero conviene aclarar que *heilen* es también sanar, “saludar” en el sentido de conducir a una plenitud de posibilidades, como también se escucha en español. Se ha reducido a menudo el sentido de salvación al término “vindicatio”, ligado a un modo de recompensa o venganza, olvidando el sentido más pleno de “salus”, que es el que resuena en *Heil* y *salvación* [N. del T.].

<sup>70</sup> Levinas, E., *Les carnets de captivité*, op. cit., p. 52.

<sup>71</sup> I Cor 15,28. Que sea preciso ver en la afirmación “Dios será todo en todo” el concepto fundamental hacia donde se dirige el pensamiento “nuevo” y “experimentante de Rosenzweig, cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 470.

“él es como tú”.<sup>72</sup> Esa relación como aquella de la “razón pura práctica” representa el arquetipo primigenio de la relación fundamental como lo halla la razón en su acontecer. Pero yo me hallo en esa relación también en una relación con la “gloria del infinito”, que de ese modo me elige y me desafía en mi libertad. Por el mero desempeño de la potencialidad del conatus essendi, que en cada caso es sólo mío, no puedo llegar a disolver esa doble relación de culpabilidad de modo definitivo en una unidad salvada. De ese modo, en la citación de mí mismo en mi culpabilidad, la salvación –que va más allá de mis capacidades y al mismo tiempo me orienta en mi culpabilidad y sólo es esperable– se muestra como aquello que en su concernirme y afectarme configura finalmente mi existencia. Por lo tanto, de esa salvación incondicionada sólo puede hablarse proféticamente, e.d. de modo que el lenguaje en la capacidad de su acaecer-se vaya al mismo más allá de su propia capacidad como presente. En un “accomplissement”<sup>73</sup> así, sin embargo, soy *yo el que agradece* mi hablar. Mi existencia da gracias y se debe a su *elección*.<sup>74</sup> En la comprensión de Levinas, quien así agradece se encuentra elegido a ser compañero de aquel siervo de Dios del que hablan los poemas del siervo de Dios del profeta Isaías.<sup>75</sup>

¿La apertura de la elección a una responsabilidad así del humano mayor de edad pertenece aún a lo que pueda significar la racionalidad del hombre como “animal rationale”? ¿Es razonable aceptar esa responsabilidad universal en la aceptación agradecida de la propia existencia, y entregarse a ella en la temporalización de la propia existencia mortal una y otra vez? En la época de la historia de la humanidad, en la que debido a las

---

<sup>72</sup> Lev 19,18. En las predicaciones del Maestro Eckhart se encuentra para la palabra prójimo el hermoso término “ebenmensch” Cf. Largier I,76.

<sup>73</sup> Levinas, E., *Carnets de captivité*, op. cit., pp. 98,119. Es notable el rol importante de esta determinación en los *Carnets*, que recuerda al “sentido de realización y temporalización” en la obra del joven Heidegger.

<sup>74</sup> Cf. Levinas, E., *Carnets de captivité*, op. cit., p. 68 : “...élection divine qui est peut-être le salut”.

<sup>75</sup> Cf. Levinas, E., *Carnets de captivité*, op. cit., p. 114. Sobre el poema del siervo de Dios de Isaías cap. 53, Levinas se ha referido a menudo en su pensamiento posterior como el concepto bíblico de su filosofía

posibilidades técnicas que poseemos la decisión de un individuo podría significar el fin de todos (como en una guerra atómica), e.d. del género humano en su totalidad, se podría calificar menos que nunca como irracional al cuidado por la salvación de todos enraizado en la esencia del ser humano, en el que se entrega la existencia humana a su elección como libertad mayor de edad. Pero esa razonabilidad extrema como la racionalidad más abarcadora de la existencia humana, ha de caracterizarse en su acontecer efectivo no sólo por la intencionalidad de la *gratitud*, sino al mismo tiempo por la *paciencia*.

*Traducción de Diego Fonti*