

Dación y alteridad

James Mensch

Saint Francis Xavier University

Uno de los problemas más difíciles que la fenomenología aborda es el misterio de la manera como nos mostramos. ¿Cómo nos mostramos a nosotros mismos de modo que seamos lo que somos? ¿Cómo manifestamos nuestra mismidad unos a otros? En este artículo examino qué intención tenemos cuando dirigimos nuestra mismidad a otra persona. Asimismo, me ocupo de qué clase de realización, *i.e.* qué clase de dación satisface esta intención. Sostengo que actuar intencionalmente en relación con otra persona es actuar intencionalmente en relación con un otro que excede nuestras intenciones. En ese sentido, el develamiento que hace manifiesta la presencia del otro es una suerte de dación excesiva. Es una dación que nos hace tomar conciencia de que lo que se está dando supera aquello que podemos formular en nuestras intenciones. Esta toma de conciencia nos señala la libertad del otro. Se trata también de una toma de conciencia moral. Concluyo sosteniendo que tomar conciencia de este tipo de dación es nuestro acceso a la moralidad.

*

“Givenness and Alterity”. One of the most difficult problems faced by phenomenology is the mystery of our self-showing. How do we show ourselves to be what we are? How do we manifest our selfhood to one another? In this article, I examine what we intend when we direct ourselves to another person. I also look at what sort of fulfillment *i.e.*, what kind of givenness satisfies this intention. I defend the claim that to intend another person is to intend the other as exceeding our intentions. As such, the showing which manifests the presence of the other is a kind of excessive givenness. It is a givenness that makes us aware that more is being given than we can formulate in our intentions. This awareness points to the other’s freedom. It is also a moral awareness. I conclude by arguing that our awareness of this type of givenness is our entrance into morality.

Si rastreamos la palabra fenómeno hasta su origen griego, encontramos que es el participio del verbo φαίνεσθαι, “mostrarse a sí mismo”. El fenómeno es lo que se muestra a sí mismo; es lo manifiesto. Como Heidegger lo anotó, la fenomenología es el estudio de este mostrarse. Ella examina cómo las cosas se muestran a sí mismas para ser lo que son¹. Uno de los problemas más complicados que afronta la fenomenología es el misterio de nuestro auto-mostrarnos. ¿Cómo nos mostramos a nosotros mismos para ser lo que somos? ¿Cómo manifestamos nuestra identidad unos a otros? Poner estas preguntas en el contexto husserliano de intención y plenificación es preguntar: ¿qué mentamos cuando nos dirigimos nosotros mismos a otra persona? ¿Qué tipo de plenificación –i.e. qué clase de dación– satisface esta intención? Una vez que hablamos en términos de intención y plenificación, encaramos una serie de posibilidades. La dación de lo que mentamos puede igualar exactamente nuestras intenciones. Puede ser distinta que la que mentamos –como es el caso cuando simplemente estamos errados–. La dación puede también ser menor. Puede, por ejemplo, no ofrecer el detalle que fue parte de nuestras intenciones. Finalmente, la dación puede exceder nuestras intenciones. Mostrándose a sí mismo, el objeto nos ofrece más. En este artículo, voy a defender la propuesta según la cual esta excesiva dación acontece *sistemáticamente* cuando mentamos otra persona. Dirigirse intencionalmente a otra persona es, paradójicamente, mentar a otro como excediendo las propias intenciones. Como tal, el mostrarse que manifiesta la presencia del otro es una clase de “dación sobresaturada”. Es una dación la que nos permite darnos cuenta de que está siendo dado más de lo que podemos formular en nuestras intenciones. Este darse cuenta apunta a la libertad del otro. Es también un darse cuenta moral. Aquí, voy a argumentar que darnos cuenta de la excesiva dación del otro es nuestra entrada en la moralidad².

250

¹ Heidegger, Martin, *History of the Concept of Time*, traducción de Theodore Kisiel, Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 85.

² Este concepto está relacionado con lo que Marion llama un “fenómeno saturado.” De acuerdo con Marion, esto implica también “un exceso de intuición sobre el concepto o

I

En la filosofía continental, hemos estado acostumbrados a pensar en el otro, no bajo los términos de la dación, sino más bien en su opuesto. Pensamos en el otro como si no fuera posible que éste sea dado. El argumento para hacerlo de esa manera es, más bien, sincero. Supongamos que mentando al otro, yo me dirijo intencionalmente a su autopresencia real. La finalidad de mi mención sería, pues, literalmente, una mirada a través de los ojos del otro. Lo que realmente intentaría captar es cómo el mundo aparece ante el otro, esto es, lo que él ve, piensa y siente. Como es obvio, de plenificarse dicha meta, nuestras dos conciencias emergerían. Una conciencia que estuvo totalmente presente no podría ser ajena, sino, más bien, sería parte de la mía. Esto significa que el verdadero éxito de mi intención, encontrar una plenificación correspondiente, podría tomarlo del objeto mentado, el cual, después de todo, no es mi propio yo, sino, por el contrario, otro yo. Dado esto, no puedo decir que tal autopresencia es el objeto de mi intención. Por el contrario, el otro que yo miento es, como Sartre argumentaba, aquel que escapa a mis intenciones. El otro es la persona que nunca puedo traer en presencia³. Dirigiéndome intencionalmente al otro en tanto que otro, debo, en efecto, mentar al otro en tanto que una ausencia o una no-dación⁴. La dificultad de

la significación". ("On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion", en: *God, the Gift and Postmodernism*, John D. Caputo y Michael J. Scanlon (eds.), Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 69). Difiero de Marion no en asumir que tal fenómeno implique una partida del ser. Me parece que la noción de ser es más amplia que la de ser un objeto. Para Marion, sin embargo, el fenómeno saturado "no puede ser descrito ni como objeto ni como ser" (pp. 70-71).

³ Como lo señala Sartre, "lo que debo alcanzar en el otro, no como si yo obtuviese conocimiento de él, sino como si él obtuviese conocimiento de sí mismo. Esto podría, de hecho, suponer la identificación interna de mi yo con el otro" (*Being and Nothingness*, traducción de Hazel Barnes, Nueva York: Washington Square Press, 1968, p. 317). Dado que esto es imposible, tenemos que decir: "El otro es el objeto de intenciones vacías, el otro en principio rechaza y huye". Esto es porque mentar al otro como otro es mentar "una completa intuición de una ausencia" (*ibid.*, p. 318).

⁴ Es a causa de esta no presencia que Levinas puede hablar de "la ruptura de la fenomenología, a la cual el rostro del otro llama adelante". Al referirse a lo que no puede aparecer, "el rostro no cesa, en su enigma o ambigüedad, de irse de y hacer la excepción a las formas plásticas de la presencia y la objetividad que no menos lo llaman adelante..." ("Diachrony and Representation", en: *Time and the Other and Addi-*

esta perspectiva puede ser mostrada en la frase de Derrida “tout autre est tout autre”, todo otro es totalmente otro. Hasta el punto de que si el otro escapa a la dación, entonces ¿cómo puedo distinguirlo? ¿Cómo es el otro diferente de cualquier otro?⁵ Siendo incluso más radical: ¿cómo puede el otro aparecer, en todo caso? Como Derrida apunta “es imposible dar con el *alter ego*... si este otro, en su alteridad, no *aparece*... Uno no puede hablar ni tener ningún sentido del totalmente otro, si no hay un fenómeno del totalmente otro, o evidencia del totalmente otro como tal”⁶.

Dado esto, ¿qué es lo que mentamos dirigiéndonos intencionalmente hacia el otro? Para Derrida, el hecho de que no podamos mentar la autopresencia ni la ausencia del otro, nos deja una aporía. Es un ejemplo de la filosofía, con su prejuicio metafísico y su lenguaje, que plantea problemas sin solución. Dicha conclusión, sin embargo, asume que la dación que mentamos es realmente la de la conciencia del otro, una conciencia que nunca puede hacerse presente. No obstante, hay otra alternativa. Podemos decir que el otro que yo miento se manifiesta por sí mismo a través de su comportamiento. La dación de su conducta excede la de la mera cosa. También excede mi propia presencia apareciente. Mentándolo, yo, de esta manera, miento un exceso en la presencia. En sus acciones (su comportamiento, en todo su sentido heideggeriano), el otro se da a sí mismo como yo soy y como no soy. Él se comporta generalmente como yo lo hago, pero no en cualquier sentido estrictamente predecible. Existe siempre un cierto exceso en lo que él me enseña. Él no está limitado a la proyección que

tional Essays, traducción de Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1994, p. 107).

⁵ Para Derrida, esta incapacidad para distinguir entre otros que son absolutamente otros condena “el concepto de responsabilidad, de decisión, o de deber... a la paradoja, al escándalo y a la aporía”. Si “cualquier otro (uno) es cualquier (trozo) otro (tout autre est tout autre)” –i.e., si “cualquiera es completamente o totalmente otro”, ¿cómo puedo clasificar mis obligaciones éticas hacia ellos?” (*The Gift of Death*, traducción de David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 68).

⁶ “Violence and Metaphysics”, en: *Writing and Difference*, traducción de Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 123. El problema aquí, de acuerdo con Derrida, es la misma posibilidad del lenguaje de Levinas: “Levinas... se priva a sí mismo de la misma fundación y posibilidad de su propio lenguaje. ¿Qué le autoriza decir ‘lo absolutamente otro’ si lo absolutamente otro no aparece como tal...?” (*ibid.*, p. 125).

yo hago desde el lugar de mi comportamiento. Mentar al otro como manifestando esta cualidad es, paradójicamente, mentar la no adecuación de la propia intención. La intención se dirige a sí misma hacia la plenificación que la excederá. Su objeto es un exceso de dación. Dar una forma temporal a esto es notar que este excedente se dirige hacia el futuro. El futuro real –aquel que se distingue del pasado– no sólo lo repite. Yo no lo anticipo simplemente como una proyección de lo que yo he experimentado. Se me presenta como una apertura a lo nuevo, como el excedente de las intenciones que yo formo sobre la base de mi experiencia pasada. Esta presencia del futuro es, de hecho, la presencia del otro; es decir, el excedente de su dación. El otro será lo que él o ella será, no simplemente lo que yo determine y anticipe desde mi perspectiva.

II

La presencia de esta dación es, en efecto, la presencia de la libertad. En su “exceso”, tenemos, de hecho, las bases fenomenológicas de tres conceptos recíprocamente implícitos: alteridad, libertad y lo futuro. La “alteridad” se muestra a sí misma en el hecho de que el otro se muestra a sí mismo como distinto de lo que yo proyecto desde mi perspectiva. Él o ella excede las intenciones que se basan en esto. Como se apunta, este excedente verdadero manifiesta la apertura del futuro. La libertad se encuentra implícita aquí; ya que, de manera distinta de lo que puedo determinar o predecir desde mi perspectiva, el otro se muestra a sí mismo libre de mi control. El horizonte abierto de la conducta que yo confronto, observándolo, señala al otro como ejerciendo el control propio de su comportamiento. El margen del ejercicio de su autonomía, que constituye su libertad, se me presenta fenomenológicamente en el exceso de su dación –i.e., en su exceder las intenciones, mediante las que pretendo determinar lo que él hará o dirá–. La alteridad es aquí, en este sentido, experimentada como la alteridad de la acción. Como tal, es experimentada como la verdadera otredad que se abre hacia el futuro⁷.

⁷ Levinas argumenta así: “El otro es el futuro”. El fundamento de esta aseveración es, sin embargo, para Levinas, bastante diferente. De acuerdo con Levinas, lo que liga al

Si definimos el mundo objetivo como el mundo que está ahí para todos nosotros, entonces estos tres conceptos son aplicables a éste. Toda dación, en el sentido objetivo, es siempre sobresaturada. Esto es así porque, cuando asumimos al mundo en tanto que presente, para nosotros mismos como para los demás, lo mentamos no sólo como una plenificación de nuestras propias intenciones, sino, también, de las de aquellos otros. En la medida en que tales intenciones exceden las nuestras propias, así también lo hacen las correspondientes plenificaciones. Como resultado, la dación del mundo intersubjetivo es siempre excesiva. El “*es gibt*” –i.e., el “hay”– de este mundo se manifiesta en su calidad de nuevo. Exhibe una dación más allá de lo que mentamos. La manera más fácil de ver esto es bajo los términos del comportamiento que las intenciones animan. Los otros actúan y nos sorprenden. Como resultado de sus acciones, nuevas situaciones aparecen, situaciones que no pudimos anticipar. La dación excedente se manifiesta a través de aquellas cargas conductuales que sobrepasan el resultado de su proceder –i.e., el curso real del mundo intersubjetivo–. La novedad que confrontamos no es el resultado de nuestra ignorancia. No es como si, pudiendo incrementar nuestro conocimiento de lo natural, incluso del mundo no humano, nuestros poderes de predicción pudieran llegar a ser, de alguna manera, adecuados para dar cuenta de nuestros otros. Para ser más precisos, en tanto que tales otros permanezcan como otros, su dación debe permanecer excesiva. De hecho, en tanto que la noción del mundo objetivo presupone otros (en contraposición al solipsismo), no podemos apelar a un conocimiento de este mundo para prescindir de este exceso en nosotros mismos.

Aunque he usado la palabra “otros” para referirme a otras personas, los conceptos de alteridad, de libertad y de lo futuro también admiten un sentido teológico. Dios, como Anselmo señala, no es tan sólo “aquello respecto de lo cual nada mayor puede pensarse”. Mentar

otro y al futuro es su alteridad pura. Él escribe que “el futuro es lo que no es de ninguna manera asido... el futuro es... lo que acaece y yace sostenido de nosotros. El otro es el futuro. La misma relación con el otro es la relación con el futuro” (“Time and the Other”, en: *Time and the Other and Additional Essays*, o.c., pp. 76-77). Mi visión es que lo futuro se manifiesta en el comportamiento del otro. Está presente en el exceso que se nos presenta en lo que mentamos.

a Dios es dirigirse intencionalmente hacia “algo mayor que puede ser pensado” o mentado por nosotros⁸. Como excediendo nuestras intenciones, la presencia de nuestro Dios es excesiva. Como en el caso del hombre, este exceso se manifiesta en la apertura de su libertad, una apertura que hace de su futuro un futuro real. Lo que esto significa en concreto es que Dios no es aprehendido por nosotros nunca. Cuando Moisés pregunta su nombre, Dios responde de manera ambigua: “Ehyeh –Asher– Ehyeh”⁹. Esta frase puede significar “Yo soy el que yo soy” o “Yo seré el que seré”. Dios repite su nombre a Moisés, “Ehyeh” –“Yo soy” o “Yo seré”¹⁰. El punto es que él es quien él será. Su ser es tal que excederá nuestras expectativas. Él no puede reducirse a ellas. Este excedente es a la vez su alteridad y su libertad. En este sentido, ni Moisés, ni los israelitas, ni cualquier otro individuo o grupo de personas puede saber lo que el futuro depara en referencia a su relación con Dios. La intención hacia Dios, como hacia cualquier otra persona, involucra un exceso. Hasta el punto de que lo que está dirigido al otro debe mentar su propia superación¹¹.

III

Existe una dimensión moral en este mentar al otro como otro. Esto se muestra de una manera un tanto cómica en el error de la confusión de un maniquí con una persona. La confusión puede seguir dos caminos. Cruzas una tienda, esperando ser atendido por lo que parece ser una empleada muy bien vestida, parada al costado de la caja registradora. Cuando te aproximas, te das cuenta de que te has equivocado en dicho parecer. El maniquí no te devuelve la mirada; de

⁸ “Por tanto, Señor, no sólo eres aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, sino también algo mayor de lo que puede pensarse. Y puesto que puede pensarse que existe algo así, si Tú no eres eso mismo, puede pensarse algo mayor que Tú, lo cual no puede hacerse.” (San Anselmo, *Proslogion*, cap. XV, traducción de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1970, p. 59).

⁹ Ex. 3-14.

¹⁰ Ambas traducciones son dadas por *The Torah. The Five Books of Moses*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1962, p. 102.

¹¹ Es por esto que uno no puede hablar de la religión como una “economía” –i.e., una cuestión de intercambio, donde uno hace algo por Dios y le pide a él que haga algo a cambio–. La crítica de Derrida a la religión, a este respecto, ignora la apertura de la relación con Dios. Cf. *The Gift of Death*, o.c., pp. 111-115.

haberle hablado, ella no respondería. Así, esperando encontrar otra persona, el maniquí, que en realidad experimentas, te ofrece *menos* de lo que tú mientas. Para revertir esto, cuando tú esperas experimentar el encuentro con un maniquí y, por el contrario, te encuentras con una persona, te ha sido ofrecido *más* de lo que mientas. Cuando esto sucede, te sientes inmediatamente avergonzado por la carencia de las intenciones apropiadas. Accidentalmente, trataste a la otra persona como una cosa, como incapaz de observaciones o acciones independientes. Debido a que debiste esperar más, te comportaste de manera inapropiada.

La unión entre tu comportamiento y lo que mentaste al ver puede ser puesta bajo la aserción de Husserl: “La percepción es interpretación”. Con esto, Husserl quiere decir que cada mención al ver involucra una interpretación de lo que uno realmente ve¹². De hecho, la interpretación guía el comportamiento que efectúa la percepción. En este sentido, para ver un objeto tridimensional, no limito mi yo a una sola posición, sino que o bien cambio de posición el objeto o cambio mi ubicación para ver las otras perspectivas. Por contraste, cuando uno observa una fotografía, limito mi movimiento a encontrar la distancia apropiada para ver la foto con claridad. No intento ver la foto desde el revés. Como estos ejemplos lo indican, existe una correlación entre la intención interpretativa que anima la visión y el comportamiento develado que la guía. La vergüenza que sentimos cuando confundimos a una persona con una cosa apunta al hecho de que hay límites para nuestro comportamiento hacia los otros, límites que no tenemos para con las cosas. Estos límites son inherentes a la cualidad excedente de la intención hacia el otro. La intención misma, guiando

¹² Como Husserl señala: “...la percepción exterior es interpretación, de esta manera, la unidad del concepto requiere que la percepción interior sea tal. Es propio de la percepción que algo aparezca en ella, pero la interpretación maquilla lo que llamamos apariencia –sea correcto o no, anticipado o descubierto–. La casa aparece ante mí sólo por vía de lo que interpreto, de cierto modo, de los contenidos de sensaciones actualmente experimentados. Escucho un órgano –los tonos sentidos los interpreto como tonos de un órgano–. Aún así, percibo, vía la interpretación, lo que mentalmente aparece en mí, el júbilo penetrante, el sentido dolor, etc. Ellos son denominados ‘apariencias’ o, mejor, contenidos que aparecen precisamente por la razón que ellos son contenidos de la interpretación perceptiva” (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, edición de Ursula Panzer, La Haya: Martinus Nijhoff, 1984, *Husserliana* XIX/2, p. 762).

el comportamiento, realiza algunas acciones apropiadas y otras inapropiadas. Haciéndome limitar mi comportamiento, la intención impone un aspecto ético para el encuentro con el otro.

¿Cómo es que esta intención cumple con este aspecto ético? La respuesta viene del lazo entre la autolimitación y la libertad. Este exceso en la dación que miento, dirigiéndome yo mismo hacia el otro, es, como ha sido señalado, la dación del otro como libre. Es mentando esta libertad que yo limito mi propio comportamiento. Mi propia libertad, sin embargo, está implicada por esta *autolimitación* que caracteriza mi encuentro con el otro. Es, de hecho, la base de mi propia demanda para ser moralmente responsable. Déjenme abordar este último punto primero. En su base, se encuentra el común discernimiento por el cual consideramos a las personas como moralmente responsables sólo en tanto que las consideramos libres. Las personas son moralmente responsables por sus acciones voluntarias. Como Kant da cuenta, detrás de aquel discernimiento está el hecho de que la libertad misma es el fundamento de la moralidad. Esto es porque las limitaciones impuestas por la moralidad deben ser autolimitaciones. En la medida en que son externas, *i.e.*, que consisten en sanciones y recompensas, la persona determinada por ellas no está actuando de manera voluntaria. Cuando su miedo a la sanción o la esperanza de la recompensa desaparece, no tenemos razones para aguardar que su comportamiento moral vaya a continuar. Dado esto, tenemos que decir que la base de las acciones éticas de la persona debe yacer en sí misma. Como el autor de sus acciones, él debe escoger libremente el límite de su propio comportamiento¹³.

La naturaleza de esta limitación, frente a los otros, surge de la libertad que mentamos cuando nos dirigimos nosotros mismos hacia los otros. Mentando la libertad del otro es mentarlo como autor de sus acciones. En tal sentido, surge la pregunta de si acaso el otro autoriza tus acciones. ¿Acaso él consentiría la manera como tú lo tratas? Acaso, él, por ejemplo, autorizaría que tú le mientas. Podrías tú asumir que él haría de esta mentira objeto de su voluntad. Si no, entonces,

¹³ *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, AK. IV, 435, traducción de H.J. Paton, Nueva York: Harper and Row, 1964, p. 100.

mentarlo en este sentido, como libre, es limitar tu comportamiento. Así pues, para regresar a mi ejemplo, cuando yo de pronto descubro que un objeto resulta ser una persona y no un maniquí, mi comportamiento cambia. En el darse a sí mismo como libre, esta persona pone una limitación en mi trato para con él. Esta es una limitación que yo, reconociendo mi propia libertad, impongo en mí. Kant expresa esta limitación en la formulación de un imperativo categórico: “Actúa como si trataras a la humanidad tanto en ti como en el otro como un fin y nunca meramente como un medio”. Concretamente, esto significa que no puedo tratarlo como una cosa. En aquellas acciones que el otro no puede autorizar, la libertad lo aparta, colocándolo como inviolable, como para no ser tocado.

Una vez más, existe un paralelo religioso –aquí, con lo sagrado, en el sentido de la raíz griega del latín *sacer*: σῶος-. La palabra griega significa “salvo/incólume”, en el sentido de mantener apartado o reservado para la divinidad¹⁴. Como consagrado a Dios, lo sagrado no puede ser usado por nosotros. Uno no puede, por ejemplo, cortar y usar la madera de un árbol sagrado. Así, Sófocles relata que un extraño le dice a Edipo, quién ha invadido un lugar sagrado: “Está prohibido caminar en aquel suelo... no debe ser tocado”¹⁵. Un sentido similar de lo sagrado está presente en el encuentro de Dios con Moisés¹⁶. En ambos casos, existe relación con la cualidad excedente de la aparición de lo divino. La presencia de la divinidad establece el límite de mi comportamiento y, en consecuencia, el de las intenciones interpretativas que animan lo que hago y lo que digo. Encarando lo divino, mis intenciones son controladas por un contexto que yo no establezco. No soy amo de lo sagrado. Lo sagrado, aquí, es primero. Yo, en mis intenciones, estoy en un segundo lugar. Ello me llama. Yo debo responder¹⁷.

¹⁴ *A Latin Dictionary*, Lewis and Short (eds.), London: Oxford University Press, 1966, p. 1610.

¹⁵ “Oedipus at Colonus”, líneas 36ss., traducción de Robert Fitzgerald, en: *Sophocles I*, Chicago: University of Chicago Press, 1954, p. 81.

¹⁶ Como la Biblia relata su encuentro inicial, “...lo llamó de en medio de la zarza diciendo: ‘¡Moisés! ¡Moisés!’ ‘Heme aquí’, respondió él. Y Dios le dijo: ‘No te acerques acá; quita el calzado de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra santa’... cubrióse entonces Moisés el rostro, porque temía mirar a Dios” (*La sagrada Biblia*, Chicago: Barga/The catholic press, 1964). (El autor cita: *Exodus*, 3:4-6, en: *The Torah*, p. 102).

¹⁷ Así, cuando Dios se aparece a Job, dice: “...Yo te preguntaré, y tú me instruirás” (*La*

El carácter ético del encuentro que me hace establecerme como segundo puede ser visto recordando el ejemplo del maniquí. El maniquí me ofrece menos, mientras que la persona me ofrece más de lo que miento. Yo esperé del maniquí, que confundí con una persona, que me responda. La diferencia apunta al hecho de que, confrontando a una persona, la relación de la intencionalidad con la plenificación sufre un revés. En el encuentro con el otro, yo soy llamado en mi respuesta a plenificar sus intenciones. El carácter excedente de mi intención hacia el otro está basado en este hecho. En este sentido, la intención que mienta su propio excedente es realmente intencionante, un tender(se) hacia adelante, que espera. Aquí, mentar no es interpretar, sino, más bien, suspender el acto interpretativo hasta que el otro dé la primacía. Si, como Husserl asevera, la percepción es interpretación; entonces, lo que tenemos aquí es un esperar para percibir. En esta espera, reconocemos la inviolabilidad, el carácter sagrado de la otra persona. El otro tiene la autoridad en el sentido de que nosotros lo aceptamos como autor de sus propias intenciones. Su dación como autor es excesiva en el sentido de que excede la simple dación perceptiva que produce la semblanza de la aparente vida del maniquí. Para todo ello, él no se da a sí mismo como una ausencia. Él excede la dación perceptiva mediante el excedente de la interpretación que nosotros colocamos en él. El exceso es *su interpretación*, la real interpretación que, animando su conducta, se encuentra con la nuestra y pide una respuesta de nuestra parte.

Mentar a la otra persona es mentar el atender de este llamado. La intencionalidad que se dirige a sí misma hacia el otro se da de acuerdo con una forma de responsabilidad. Es un tender hacia adelante que responde a la autoridad o a la autonomía del otro. Haciendo eso, éste toma responsabilidad de su propio comportamiento. Él ejercita su propia autonomía comprometiéndose a sí mismo a escuchar. Lo que él atiende, por encima de todo, es lo que se dice, bajo los términos de Levinas, el “decir” del otro. El exceso de la dación de tal decir señala la autoridad del otro; el otro, como siempre, capaz de sumar a aquel

decir lo ya interpretado, lo ya realizado. El darnos cuenta de este exceso es, de hecho, nuestra entrada en la moralidad.

(Traducido del inglés por Bernardo Meza)