

ENTRE LEVINAS Y HEIDEGGER

Francis Guibal

La declarada admiración de Levinas por el pensamiento de Heidegger no excluye explícitos y fundamentales elementos de diferenciación y crítica que el autor examina a lo largo de las tres partes del presente artículo. En la primera parte se expone la relación de Levinas a Heidegger en términos de un progresivo alejamiento que busca el significado de la experiencia ontológica no profundizando en ella sino saliendo de ella gracias a la irrupción metafísica del rostro humano y que pretende también subordinar la idea del Ser a la del Bien o del Infinito (¿judíos?). La segunda parte presenta críticamente la caracterización de Levinas de la “cerrazón” del *Dasein* heideggeriano, cuya interrogación por el Ser lo mantendría dentro de sus propios horizontes, lo que le impediría abrirse efectivamente a la alteridad del otro hombre excluyendo así toda posible ética y cayendo en una suerte de “barbarie del ser”. La tercera parte pretende mostrar —desde el suelo común de la fenomenología husserliana— algunas diferencias imborrables entre ambos autores, pese a que, hasta en su distancia extrema el “pastor del ser” y el “vigilante del otro” puedan invitarnos a un pensamiento renovado de la responsabilidad del hombre como núcleo más profundo de su humanidad. El acento en la diferencia (ontológica) o en la alteridad (humana) tiene, sin embargo, consecuencias muy diferentes en los contenidos éticos y políticos de tal exigencia a la responsabilidad.

["Between Levinas and Heidegger"] Levinas' open admiration for Heidegger's thought doesn't exclude explicit and fundamental elements of differentiation and critique that the A. examines throughout the paper's three parts. In the first part, Levinas' relation to Heidegger is explained as a progressive taking distance that searches the meaning of ontological experience, not by penetrating in it but by abandoning it thanks to the metaphysical irruption of human countenance, and by pretending to subordinate the idea of Being to that of the Good or the Infinite (Jewish?). The second part makes a critical presentation of Levinas' description of Heidegger's "closure" of *Dasein*, whose interrogation of being would keep him within his own horizon, and which would prevent him from actually opening himself to the alterity of another man excluding thus all possible ethics and falling into a sort of "barbarousness of being". The third part pretends to show —from the common soil of Husserlian phenomenology— some unerasable differences between both authors, in spite of which, even in their extreme distance, the "shepherd of being" and the "vigilant of the other" may invite us to a renewed thought of man's responsibility as the deepest kernel of his humanity. The accent in the (ontological) difference or in the (human) alterity has, nevertheless, very different consequences in the ethic and political contents of such a demand to responsibility. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

“Estas líneas... deben mucho a Heidegger. ¿Deformado o mal entendido? Por lo menos esta deformación no habrá sido una manera de negar la deuda ni esta deuda una razón como para olvidar”

AE, p. 49, nota 28 *

1. *DISTANCIAMIENTO: DESCUBRIMIENTO ADMIRATIVO, ALEJAMIENTO CRITICO, UNA INSPIRACION DISTINTA; HACIA OTRAS PERSPECTIVAS*

No faltan, en la obra de E. Levinas, testimonios explícitos de su admiración con respecto a los escritos y al pensamiento de M. Heidegger. Muy temprano ya, en uno de los primeros artículos de fondo dedicados a la empresa de *Ser y Tiempo*, no vacila en reconocer una importancia “revolucionaria” (EDE, 39) a este libro. Y tal juicio no se desmiente hasta el final: se trata del “pensamiento más influyente de este siglo” (HAH, 89) y atestigua la “genialidad” (DQVI, 10) del filósofo de Messkirch. Pero, a la par con tal homenaje nada ficticio, Levinas no puede dejar de señalar reservar y reticencias: “Me duele mucho eso (que Heidegger sea “el más grande filósofo del siglo”)” (EN, 134). Ambos movimientos se dan incluso simultáneamente: “De veras, cuando rindo homenaje a Heidegger, me cuesta siempre; y no por su genialidad incontestable, por cierto” (NC, 77).

* Referencias completas de la Bibliografía se hallan al final, donde se señalan las siglas correspondientes a cada texto.

Hay pues, entre Levinas y Heidegger, una cercanía que se vuelve distancia, y distancia probablemente cada vez mayor. Ella nos remite, por supuesto, a diferencias claras en el origen socio-cultural y en el camino personal de ambos pensadores. Pero, más allá de las oposiciones individuales, interesa aquí lo que está en juego en esta relación compleja: entre ontología y metafísica, entre el advenimiento del Ser y la irrupción del Bien, ¿se trata para el hombre de una opción simple, que exigiría toma de partido decidida? Pensamos que la realidad es más compleja y que nos invita a entrar a nuestra manera en esta “contienda amorosa” del pensamiento que nos remite a una responsabilidad ineludible.

Descubrimiento Admirativo

En 1928, después de haberse iniciado (junto con M. Blanchot) a los estudios filosóficos, E. Levinas viaja a Friburgo para profundizar sus conocimientos de la fenomenología. Sueña con la figura del “maestro” Husserl, pero recibe más el impacto del “discípulo” Heidegger: “Tengo la impresión que fui donde Husserl y que encontré a Heidegger... Supe, de inmediato, que era uno de los más grandes filósofos de la historia” (*QEV*, 74). El encuentro será decisivo para su comprensión y, más aún, su práctica de la fenomenología: no se trata de repetir una doctrina ya establecida, sino de avanzar en un camino por trazar, ya que, en fenomenología, la “posibilidad” está siempre en un lugar más alto que la “realidad”; y hay que hacerlo a través de una meditación permanente sobre la tradición histórica del pensamiento, meditación tanto más necesaria cuanto se siente más la exigencia de atravesar esta tradición y hasta de “destruirla” para ir más allá de sus postulados y resultados.

De hecho, en su primera obra importante —su tesis dedicada a la *Teoría de la Intuición en Husserl* (1930)—, Levinas no se conforma con exponer de manera simpática el pensamiento husserliano, sino que tiende a dirigirle algunas preguntas de fondo, cuya inspiración es indudablemente de origen heideggeriano. Así es como a la intencionalidad meramente teórica de una conciencia espectadora en pos de una objetividad cuyo modelo mayor es la presencia dada de la percepción (*Vorhandenheit*), opone la existencia finita del hombre concreto, inmerso desde siempre ya en un mundo de preocupación práctica (*Zuhandenheit*). Y pone reparos a la tendencia correlativa hacia una verdad intemporal y eterna en nombre de una temporalidad y de una historicidad originarias e insuperables... Del “ego” al “Dasein”, de la “visión de las esencias” a la pregunta de la existencia por el Ser y su sentido, tal habría de ser el camino de una fenomenología consecuente.

Nada extraño, por lo tanto, si la tesis sobre Husserl da lugar, poco después, a una de las primeras presentaciones sintéticas, en francés, de la problemática heideggeriana. Si bien Levinas “traduce” entonces, de manera discutible, el “Dasein” por “*el hombre concreto*” (EDE, 68), se guarda de reducir el aporte de *Ser y Tiempo* a una simple antropología filosófica: la “esencia” del hombre, en efecto, se agota en su “existencia”, o sea en una “*manera de ser, manera de estar-allí, de temporalizarse*” (EDE, 58) que es inmediatamente (pre)ontológica y cuya “característica fundamental” es la pregunta por el Ser o “la comprensión del Ser” (EDE, 57). Irreductible, pues, a toda “naturaleza humana, conciencia o subjetividad”, la existencia del Dasein es trascendencia finita, “acontecimiento ontológico de la verdad” (EDE, 94), espacio enteramente abierto para la manifestación del Ser.

Inseparablemente existencial y ontológico, el pensar que expone esta “analítica del Dasein” permanece fenomenológico en la medida precisa en que su “descripción busca el significado de lo finito dentro de lo finito mismo” (EDE, 92). Rehusa toda huida “meta-física” para concentrar su investigación y elucidación en una existencia que “no descansa sobre nada sino sobre sí misma” (EDE, 89), una existencia que es temporalización sin fin, que “no se refiere en absoluto a lo eterno” (EDE, 88), que “ha renunciado a todo amparo sobre lo eterno” (EDE, 89). Pero esta temporalización enteramente inmanente es simultáneamente radicalmente “ek-stática”; y nos invita, por lo tanto, a considerar y a pensar “el verbo existir como verbo transitivo” (EDE, 80), verbo de transición y de trascendencia (finita), verbo del transitar y del pasar.

Este descubrimiento admirativo no se borrará jamás de la memoria de Levinas: si Kant es aquel que nos ha enseñado que “el pensar es un oír”, es “gracias a Heidegger” cómo “nuestro oído se ha educado en oír y entender el ser en su resonancia verbal, sonoridad inaudita e inolvidable” (NP, 9). Quien ha prestado atención a tal “Stimme” no podrá soñar ya con la dominación sistemática del concepto (del “begreifen” como “beherrschen”, como decía el joven Hegel); sabrá más bien del pensamiento como “des-embriaguez de la razón” (DQVI, 185). Y tal apertura no podrá dejar de hacerse notar aún en las relaciones humanas, impidiendo que se cierren violentamente en la inmanencia recíproca de un simple reconocimiento mutuo: “No es, por cierto, en Heidegger donde hay que tomar lecciones de amor al hombre ni de justicia social. Sin embargo, la Fürsorge (solicitud), en tanto respuesta a la indigencia esencial, es un acceso a la alteridad del Otro”¹.

1. NP, 47-8. Es muy extraño y notable cómo Levinas recurre aquí a la “Fürsorge” de *Ser y Tiempo* para contrapesar el aspecto demasiado “englobante” de la “Umfassung”

Levinas, sin embargo, no podrá conformarse mucho tiempo con las perspectivas ontológicas de la “analítica existencia del *Dasein*”. Si bien prefiere el “ser-en-el-mundo” a la conciencia trascendental, la “*Sorge*” heideggeriana le parece demasiado abstracta: esta preocupación utilitaria e instrumental carece de enraizamiento sensible en la vida, no remite a las necesidades carnales de un cuerpo vivo y sufrido; “el *Dasein* en Heidegger no tiene hambre”². Solitario y suficiente, se afirma a sí mismo en un esfuerzo egoísta e interesado por persistir en su ser (*conatus essendi*): solidez, dureza, consistencia compacta que no se deja afectar ni herir, he allí su modo de ser. Como si “la lucha de los egoísmos los unos en contra de los otros” tradujera y dramatizara una “*persistencia* del ser en su ser”, como si “*el ser en tanto ser fuera materialidad atómica*” (“SA”, 218, n. 1).

Levinas sabe, por supuesto, que el “Mit-sein” es tan constitutivo del “*Da-sein*” como el “ser-en-el-mundo”. Lo que cuestiona es la manera cómo se da esta socialidad originaria: bajo la forma de un “con” (co-existencia) que juxta-pone los existentes dentro de un espacio común en vez de ponerlos frente a frente o, mejor, cara a cara: “colectividad del con”, “asociación del uno al lado del otro” (TA, 19), tal compañía no abre realmente el espacio a una alteridad que irrumpe y sorprende. Esta manera de com-partir se mantiene demasiado relativa al “Sí mismo” de un “*Dasein*” que sigue en el centro, sin interlocutores ni interpelación, que “no encuentra, sino a sí mismo, inexorablemente” (Löwith, “MHFR”, A2). Las relaciones inter-humanas, así entendidas, no logran abrir una brecha verdadera en la “economía” del Ser de la que constituyen solamente un “momento”.

De ahí que, a fin de cuentas, esta filosofía de la existencia preocupada por el Ser no pueda ocultar su desconocimiento fundamental de la alteridad del Otro: pensar obsesionado, a su manera, por una “mismidad” en la que vienen a reunirse, recogerse, articularse, todas las diferencias. Se inscribe así, a pesar suyo, en la gran tradición occidental de “supremacía de lo Mismo

buberiana. Como si la solicitud, tomada en serio, abriera una brecha en la ontología heideggeriana.

2. *RI*, 108. Patocka, siguiendo a Merleau-Ponty, anota de manera similar: “Heidegger no toma jamás en consideración el hecho de que la *praxis* original ha de ser en principio la actividad de un sujeto corporal” (*Le monde naturel*, Ousia p. 93).

sobre el Otro” (*EDE*, 169), en la que “lo Mismo domina al Otro” (*EDE*, 171): la violencia de este poder tiránico se debe al hecho decisivo de que la justicia —que hace pasar el Otro y mis obligaciones frente a El *ante* todo— no es primera, sino subordinada a la libertad, aunque sea esta libertad de la razón. Y cuando la libertad (razonable) precede así la justicia, da lugar a “un movimiento dentro de lo Mismo” (*TI*, 19) que no se deja realmente llamar fuera de sí. Si bien hay una des-centración del Dasein, se dirige hacia un “Neutro que alumbra la libertad sin ponerla en cuestión” (*EDE*, 169): subordinando “la relación con el Otro a la relación con el Ser en general” (*TI*, 19), hace pasar la neutralidad ontológica ante el llamado ético-metafísico, somete la humanidad del hombre —y del otro hombre— al yugo anónimo e impersonal del Ser. Con lo que revela su inspiración profundamente pagana, fascinada por la naturaleza y el “enraizamiento en el suelo” (*TI*, 19). El sentido del Dasein ha de buscarse en una revelación y un llamado sin rostro ni voz: “la manifestación (del Ser) requiere del hombre, pues se confía al hombre como secreto y como tarea. Confidente, pero también hablador, heraldo y mensajero del Ser, el hombre no expresa ningún fuero interno” (*HAH*, 89).

Y es que, según Levinas, lejos de desbordar infinitamente la mente que la concibe, “la idea del ser es la idea adecuada en sí. El ser es tema por excelencia, de inmediato a la medida de lo Mismo” (*TH*, 93). Y definir al hombre por su “presencia y relación con el ser” (*DQVI*, 238) es precisamente confirmar y llevar a cabo la tradición filosófica dominante del Occidente, tradición de una in-manencia ontológica sin salida verdadera: para Levinas como para Rosenzweig, “el Dasein de *Ser* y *Tiempo*, en todas sus ‘ék-stasis’ temporales, se queda siempre junto a sí; sigue ciego y sordo para toda luz que no brille en su proximidad y para toda voz que no surja ya desde su propia interioridad” (Löwith, “MHFR”, 171). Habiéndose cerrado a la trascendencia ética del Otro, de su rostro y de su palabra, se ha quitado toda posibilidad de juzgar y/o de perdonar, no le queda sino remitirse a su propia “resolución” heroica para sojuzgarse a las potencias anónimas del Ser y/o de lo Sagrado, de la Historia y/o del Destino.

Una inspiración distinta

Se entiende mejor así por qué, habiéndose inspirado, en un comienzo, en el pensamiento de Heidegger, Levinas sintió pronto y cada vez más fuertemente “la necesidad profunda de abandonar el ambiente de esta filosofía” (*EE*, 19). Por más orientada que fuese hacia la luz y hasta la voz del Ser, la

libertad heideggeriana se mantenía en un ambiente de finitud pagana y anónima. Al celebrar poéticamente un advenimiento cuya verdad “no se dejaba condicionar por la justicia” (*MB*, 26), el pensamiento del Ser “prohibía finalmente todo pensamiento de la alteridad, todo pensamiento del absolutamente Otro —o rehusaba como impensable toda diferencia que pudiese exceder la diferencia ontológica entre ser y ente, ser y pensamiento” (J. Rolland *VN*, 136). Este inmanentismo, esta cerrazón, ¿acaso no eran típicamente opuestos a la trascendencia, al nomadismo y al sentido humano de la tradición judía? “Seducción eterna del paganismo, más allá de la idolatría infantil. *Lo sagrado que filtra a través del mundo*— el judaísmo no es tal vez sino la negación de eso” (*DL*, 301).

Y la sospecha podía hacerse más acuciante: ¿no debía buscarse por allí lo que había hecho posible —¿no necesario!— el error y la falta trágica (¿no la simple “grosse Dummheit”) de los años 33? “Esta no-prevalencia del hombre, de su rostro y de su miseria, frente al misterio de la tierra y de la *Sache*, frente a la Causa del Ser anónimo o del Neutro con sus nombres anónimos”, ¿podía acaso responder justamente “a los acontecimientos más desgarradores de nuestro siglo”? (Prefacio a N. Zarader *PO* 12). Y ¿no había cierta relación entre tal “evicción de la humano” (en provecho del espacio “cuadrado” —*Geviert*— del Ser) y el “puro silencio” que la “hermenéutica heideggeriana” guarda frente a “todo el pensamiento bíblico”? (*Ibid.*, 11). Extraña ausencia, en efecto, para una filosofía que quiere meditar las raíces “impensadas” de nuestra tradición occidental: cuestiona, por cierto, el enfrentamiento y las complicidades de la razón (griega) y de la fe (cristiana), pero “olvidándose” casi por completo de la tradición hebraica, de su práctica (pensante) de la lengua y de la escritura, de su impacto histórico en la cultura humana y occidental... Sea cual fuere el significado de tal silencio, ausencia y/u olvido, había que reivindicar, contra el sometimiento alienante a fuerzas sagradas inhumanas, la dignidad humana y filosófica de un mensaje “hermano del mensaje socrático” (*DL*, 301), que ha sabido “descubrir al hombre en la desnudez de su rostro” (*DL*, 303), y cuyo sentido fundamental “consiste en remitir el sentido de toda experiencia a la relación ética entre los hombres, en llamar a la responsabilidad personal del hombre, en la que se siente electo e insustituible, para realizar una sociedad donde los hombres se traten como hombres” (*DL*, 209). Sin tratar en absoluto de apoyarse en la “autoridad” de los versículos bíblicos, el pensamiento original de Levinas va a consistir entonces en recoger esta inspiración de fondo, esforzándose en hacerla pasar al nivel de los análisis fenomenológicos y en traducirla en el lenguaje de la razón filosófica.

Hacia otras perspectivas

De cierta forma, Levinas sigue considerando la “Seinsfrage” como decisiva e ineludible; y la retoma a su manera en su meditación del “il y a” (hay). Sin sujeto ni rostro, anónimo e impersonal, el “hay” nos remite a la experiencia del “*existir puro*”, sufrido como “la obra misma del ser” (TA, 26), al que nos encontramos irremediabilmente entregados y casi condenados, del que no podemos deshacernos. Un verbo, por cierto, y no un sustantivo, pero que no suena aquí en absoluto como un don generoso y liberal (Es gibt), que evoca más bien el peso casi inaguantable de una realidad tenebrosa y opaca, a la que no es posible escapar, y cuyo silencio zumba de amenazas. De ahí que no provoque ni la angustia ni la admiración, sino una especie de náusea horrorizada: “oponemos el horror de la noche, ‘el silencio y el horror de la tinieblas’ a la angustia heideggeriana; el temor al ser al temor a la nada” (EE, 102).

No se debe buscar, entonces, el significado de esta experiencia “ontológica” profundizando en ella, sino, al revés, saliendo de ella gracias a la irrupción “meta-física” del rostro humano. Más allá del ser y de su “orden” implacable, el sentido se nos viene del Otro y de la responsabilidad que despierta en nosotros, invirtiendo el “conatus essendi” en preocupación ética: “temor a todo lo que mi existir, a pesar de su inocencia intencional y consciente, pueda cumplir de violencia y de crimen” (DQVI, 262). Lo absurdo del “hay” no puede cobrar significado de por sí, ha de volverse sensato por la conversión que hace de él una “modalidad del uno-por-el-otro” (AE, 209): dejando su posición fundadora de “arché” para dejarse sub-ordinar a la justicia. Lo cual es exactamente la brecha abierta en el ser por la humanidad del hombre, capaz “de temer la injusticia más que la muerte, de preferir la injusticia sufrida a la injusticia cometida y lo que justifica al ser a lo que lo asegura, Ser o no ser, esta no es probablemente la cuestión por excelencia” (DQVI, 265).

Y es que la pregunta por el ser sigue perteneciendo al orden de la intencionalidad teórica, mientras que el llamado que emana del rostro es invocación o interpelación que excede de lejos el horizonte de la comprensión ontológica, ya que exige respuesta ético-práctica. El “logos” propio de lo humano en el hombre no es la expresión de sí, tampoco la celebración del ser, sino “la dirección hacia el Otro” en tanto “interlocutor”, “aquel a quien se expresa la expresión, *para quien* celebra la celebración” (HAH, 46). Exigir, prometer, contestar, ofrecer, dar y comunicar, ha ahí la inteligibilidad supra-esencial que trasciende tanto la subjetividad de la conciencia como la

objetividad del ser: “a la compresión, a la significación captadas a partir del horizonte, oponemos la significancia del rostro” (*EN*, 23). Irreducible a mi espacio, irrumpiendo pero sin violencia traumática, el Otro “ordena y manda antes de ser reconocido” (*AE*, 109); “su pedido —el pedido que “es” en tanto altura del rostro— “no es mi ley” (Lyotard, *D.* 166), sino “mi obligación” (*ibid*, 164). Me llama desde una precedencia inmemorial que, “viene desde antes que mi libertad..., por excelencia desde lo no-original, lo an-árquico, más acá o más allá de la esencia” (*AE*, 12).

Esta orientación “meta-física” hacia el Otro le quita también a la muerte su aspecto “último”, como si pudiera ella definir el sentido del existir humano (*sein-zum-Tode*); la responsabilidad ética por el Otro puede ir, en efecto, hasta “el olvido extra-ordinario de la muerte o sin consideración para ella” (*AE*, 179). No se trata, por supuesto, de negar su realidad ni su violencia, sino de reconocer la primacía ética de la preocupación por el Otro: “la inquietud por la muerte del otro hombre pasa antes que la preocupación por sí” (*QO*, 263). “Milagro de lo humano en el ser” (*HN*, 40), tal precedencia no es una creencia dogmática en una victoria sobre la muerte, sino la afirmación práctica de un sentido que le es inconmensurable: “Nadie es tan hipócrita como para pretender haberle sacado a la muerte su aguijón —ni siquiera los promiso-res de las religiones—; pero podemos tener responsabilidades y afectos a través de los que la muerte toma sentido” (*AE*, 166).

Lo que hay que “reprochar”, entonces, a Heidegger es haberse quedado dentro de la tradición “ontológica” dominante de Occidente, olvidándose que existe otra tradición no menos significativa —a la vez platónica y hebraico-cristiana— que no vacila en sub-ordinar la idea del ser a la idea más antigua y más profunda del Bien y/o del Infinito. Platón (*Rep.* VII) y Descartes (*Med.* III) especialmente habrían logrado expresar filosóficamente el significado mayor de la Biblia y sus principales figuras: la inversión o la conversión de la tendencia naturalmente ontológica de la mente (*conatus essendi*) en preocupación “meta-física” por la alteridad primera del Otro. Antes que Dasein, pues, caracterizado por la (pre) comprensión del ser y la preocupación de sí, el hombre habría de ser “definido” por el llamado a la responsabilidad ética: “habitado por la idea del Infinito antes de habitar en el mundo” (*EDE*, 184), uno-por-el-Otro. La humanidad del hombre no se mediría por la manifestación del Ser que culminaría en ella, sino por su cuestionamiento y enjuiciamiento: “se pone en cuestión, a través de lo humano, cierto *conatus essendi* del ser preocupado de sí mismo y descansando en sí mismo” (*HN*, 202); “el otro pasa antes de lo Mismo” (*HN*, 129). La trascendencia ético-metafísica,

en otras palabras, abriría una brecha decisiva en la inmanencia ontológica, obligándola a someterse a la altura eminente del Bien: “La humanidad del hombre, ¿no es, en el carácter aparentemente contra-naturaleza de la relación ética al otro hombre, la crisis misma del ser en tanto ser?” (HS, 63-4).

En vez, pues, de “repetir” interminablemente la pregunta por una diferencia óptico-ontológica que realza sin cesar la preeminencia del ser sobre cualquier ente, se trataría de remitirnos a “una ética más antigua que la ontología”, de producir un espacio donde puedan dejarse escuchar “significados de más allá de la diferencia ontológica, lo cual es sin duda, a fin de cuentas, el significado del Infinito” (EE, prefacio del 79, p. 12). Aparece así, en el centro mismo generador de este espacio, la idea de *trascendencia ética* de lo humano. No quiere decir “ni que el otro hombre sea Dios, ni que Dios sea un gran Otro” (EN, 90), sino solamente que el Rostro humano es “el modo” —el único modo— “según el que resuena” para nosotros algo como “la palabra de Dios” (EN, 128). Dicho de otra manera: únicamente “a partir de las situaciones éticas de lo humano” (4 LT, 71) es cómo puede llegar a significar filosóficamente una noción a la vez tan clara (religiosamente) y tan oscura (filosóficamente) como “Dios”. Y significa entonces más allá de toda onto-teo-logía, pero también de todo pensamiento del ser: “*entender a un Dios no contaminado por el ser*”, he allí la tarea y el desafío del pensar de Levinas, que define “una posibilidad humana no menos importante ni menos precaria que la de *sacar al ser del olvido* donde habría caído en la metafísica y la ontoteología” (AE, X).

2. ¿VIOLENCIA? ¿UNA “HETERO-LOGIA” PURA? ¿CERRAZÓN DEL DASEIN?
¿BARBARIE DEL SER? ¿NEUTRALIDAD IDOLÁTRICA?

Nos hemos conformado, hasta ahora, con una mera presentación de la relación de Levinas con el pensamiento de Heidegger. Y, por más compleja que sea —cercanía y distancia, admiración y rechazo— parece que nos lleva, a fin de cuentas, hacia una oposición, casi una alternativa, simple: entre el Otro y lo Mismo, entre la responsabilidad ético-metafísica y la neutralidad ontológica, habría que optar. Cabe sospechar, sin embargo, cierta “violencia” demasiado unilateral en este planteamiento, cierta falta de “justicia” con la problemática heideggeriana. Antes de “elegir” —si hay que hacerlo—, debemos, por lo menos, examinar de manera más crítica el pensamiento de Levinas, tanto en sus propuestas positivas como en sus aspectos polémicos.

¿Una “hetero-logía” pura?

Todo el “proyecto” de Levinas apunta a ex-ceder los límites inherentes al “logos” clásico como medio de adecuación y de mensura, que no pensaría sino siempre “lo mismo” —sí mismo—, que no podría jamás abrirse sin reserva a una alteridad que le fuese realmente in-comensurable. Y toda la dificultad de esta empresa consiste en que reivindica con fuerza la exigencia, el rigor y la dignidad del orden “filosófico” para describir, expresar y comunicar tal cuestionamiento del egoísmo y del inmanentismo logocéntrico. ¿Cómo hablar del Otro sin someterlo, sin sujetarlo a un sistema de inteligibilidad que lo reduce y lo traiciona “ipso facto”? Pero también, ¿cómo renunciar al discurso “lógico” y a sus “reglas” sin caer inevitablemente en formas de subjetivismo pseudo-místico? Este es, probablemente, el desafío mayor al que se enfrenta el pensamiento de la alteridad absoluta: ¿cómo decir la trascendencia ético-metafísica, en una lengua que abre un espacio de inteligibilidad esencialmente relativo a la inscripción mundana y finita de sus locutores, sino de manera metafórica?

Empecemos, pues, por esta cuestión de metodología. Levinas pretende hacer obra de “fenómeno-logía”, o sea describir, llevar a la luz de la manifestación y de la exploración razonable las facetas diversas y el sentido inmanente de lo que “aparece”, de lo que “se muestra a sí mismo a partir de sí mismo” (fenómeno). Pero ¿acaso puede darse sin contradicción intrínseca una fenomenología del Rostro, si, precisamente, una de las “tesis” más constantes y más radicales de Levinas es que el Rostro desborda toda figura visible y no se deja aproximar a través del mandamiento que ordena: “No matarás!”? ¿Tiene todavía derecho a llamarse “fenómeno-lógico” un pensamiento que se orienta —y nos orienta— de inmediato hacia lo que escapa a toda visibilidad, lo que no puede dar lugar a ninguna mirada teórica, el “enigma” de un Rostro del que no puede haber ninguna descripción positiva? Ética y metafísica del Rostro, por cierto; pero ¿no serán, a pesar de lo que pretende Levinas, más “teológicas” que realmente “fenomenológicas”?

Se objetará, y con razón, que sí hay descripciones positivas en la obra de Levinas (fenomenología del sentir, del Eros, de la mansión, etc.). Pero tienen siempre una función más bien negativa en la estrategia o la “economía” del pensar: apuntan precisamente a mostrar cómo ha necesariamente de romperse la tela, la continuidad y el horizonte finito, de los fenómenos simplemente dados a la conciencia. Y el problema que surge en ello es precisamente saber si el “discurso del método” de Levinas está realmente a la altura de su

“praxis” efectivamente filosófica; o sea, si piensa y justifica suficientemente la paradoja fundamental que atraviesa su obra y que consiste en la “necesidad, para operar un des-bordamiento in-comensurable, de tomar apoyo” (ED, 208) en aquello mismo que hace falta des-bordar? ¿No nos remite, en efecto, el deseo de salir afuera a la necesidad de cierto adentro? ¿Sería posible el ex-ceso del In-finito sin la experiencia de la finitud y de sus límites? Y que el Rostro ir-rumpa y sobre-venga, haciendo brecha decisiva en el tejido fenoménico, ¿no pre-supone —como su condición de posibilidad y de “pensabilidad”— un mundo que se nos aparece, sujetos capaces de acoger esta aparición para revelar su sentido, la “maravilla”, por fin, de que “haya algo y no simplemente la nada”? La meta-física de la alteridad, probablemente, no sería ni posible ni pensable —se desvanecería en un mero “sueño”— si no remitiera, de cierta forma, a aquello mismo que rehusa, combate y condena: el pensar “lógico” de los fenómenos y del ser, la ubicación de la existencia humana en un “contexto” y un horizonte a la vez mundano e histórico.

Se habrá reconocido el estilo de este tipo de preguntas: vienen básicamente de la lectura aguda y sugerente, a la vez simpática y crítica, que Derrida ha hecho sobre todo de *Totalidad e Infinito*. Lo que cuestiona en esta problemática de la alteridad no es tanto su manera de intervenir, interrumpiéndolo, en el orden de los fenómenos, de la subjetividad, de la realidad misma, cuanto su dificultad en dar realmente cuenta del gesto preciso que se viene así practicando. Quiere indicar la exterioridad pura y la alteridad absoluta del Rostro, pero no lo puede hacer sino señalándolas a partir de —y en ruptura con— la inmanencia y la mismidad del horizonte tanto fenomenológico como egológico y ontológico. Y, de cierta forma, a nivel fenomenológico y egológico, Levinas ha tratado de responder a estas dificultades: *De otro modo que ser*, en particular, no es sino un largo y paciente esfuerzo para re-pensar la subjetividad originaria describiéndola como exposición desde siempre afectada y herida internamente por aquello mismo que la ex-cede: “el-otro-dentro-de-lo-Mismo”. Pero, con eso, ¿no se habrá acercado más de lo que creía al espacio del pensamiento heideggeriano? Hay que retomar, de todas formas, las críticas que le ha dirigido para “probar” más precisamente su pertinencia y/o su violencia.

¿Cerrazón del “Dasein”?

La crítica mayor dirigida por Levinas al “Dasein” heideggeriano es que su pregunta por el ser lo mantendría siempre dentro de sus propios horizontes

y le impediría abrirse efectivamente a la alteridad del otro hombre. Violencia, pues, de una preocupación meramente ontológica que volvería secundaria y casi insignificante la inquietud metafísica por el Otro. Veamos hasta qué punto los análisis heideggerianos de la existencia justifican este juicio tajante.

Hay que recordar, para empezar, que el “Dasein” no aparece nunca fuera del “mundo”, tanto natural como social; constitutivo, mas bien, de su modo de ser es que es un ser-con (*Mit-sein*), un ser-allí-con (*Mit-dasein*), perteneciendo desde siempre ya a un mundo cada vez “compartido con los demás. El mundo del Dasein es mundo común” (*SuZ*, 118). Y es cierto también que este mundo común, *Ser y Tiempo* nos lo presenta primero como marcado por una ocupación agitada (*Besorgen*) preocupada por entes intra-mundanos, y donde reina la potencia tiránica de un “Man” anónimo. Aún así, sin embargo, hace una distinción radical entre el modo de ser de los objetos (que se utilizan) y de las personas (que se encuentran): “Los demás se encuentran en el mundo de la preocupación; este encuentro es un “Mitdasein” y no un ‘Vorhandensein’ disponible” (*GA*, 20, 326). Y cuando se nos habla de la “solicitud” (*Fürsorge*), es para oponer sus formas dominadoras y alienantes a su intencionalidad efectivamente liberadora que no quiere ahogar el otro, sino simplemente incitarlo y ayudarlo a que se encuentre a sí mismo y a que “se vuelva libre para su propia preocupación” (*SuZ*, 122). Hasta en estos análisis “preparatorios” de lo que se trata es de remitir el Dasein a su ausencia de fundamento (sea biológico, psicológico o social) para que se experimente a sí mismo, en la angustia, como existencia mortal y finita, singular e insustituible, abandonada a sus propias posibilidades, sin posibilidad de escapar al “zu-sein” que lo define. No se trata, por lo tanto, de despreciar o de dejar el “Mitwelt” o el “Mitsein”, sino de hacerlos pasar, en la medida de lo posible, de la modalidad dominante del “Man” anónimo e impersonal a la modalidad y al espacio del “Selbst”, o sea de la relación entre libertades radicalmente distintas y hasta inconmensurables, co-expuestas a la apertura sin fondo de la existencia.

La interpretación propiamente existencial de Dasein se esfuerza, entonces, en des-cubrirlo en la temporalización radical que lo caracteriza y define como originariamente “fuera de sí” (*SuZ*, 435): su ser se confunde con su existir, “su esencia” es totalmente “ek-stática, o sea ex-céntrica” (*WG*, 58). Más alta, por lo tanto, que todo “humanismo” asegurado en sí es la humanidad del hombre que lo llama imperiosamente a mantenerse abierto y expuesto a lo extraño; recordemos en particular algunos rasgos decisivos de esta interpretación de la “conciencia” (*Gewissen*). Se trata, en primer lugar, del “llamado”

(*Ruf*), de la “interpelación” (*Anruf*) o de la “conminación” (*Anspruch*) de una “voz” (*Stimme*) a la vez extraña y próxima, inquietante y amiga: voz que no viene de nadie, voz sin asignación posible, voz de “eso” irreductible a mí en mí, que surge en el Dasein “desde el fondo de su extrañeza inquietante (*Unheimlichkeit*), desde su ser-el-el-mundo originariamente lanzado fuera de sí” (*SuZ*, 276, 7). Sin ningún contenido positivo o particular, esta voz se dirige silenciosamente al “Sí mismo” (*Selbst*) en tanto se encuentra inmerso en la agitación cotidiana pasivamente compartida con los otros. Y se produce como un orden que le cae desde arriba, invitándolo imperiosamente a que salga de esta manera impropia de ser para llegar a otra, igualmente en el mundo, igualmente con los demás, pero más adecuada al ser propio de la ipseidad: “Al Sí interpelado no se le impone ‘nada’, sino que se le convoca hacia él mismo, o sea hacia el poder-ser más propio” (*SuZ*, 273) del “Selbst”. Remitido así a la apertura sin fondo (*Erschlossenheit*) de su existencia, el Dasein puede proyectarse resueltamente (*Entschlossenheit*) hacia “su responsabilidad (*Schuldig-sein*) mas propia, manteniéndose silenciosamente abierto al silencio” (*SuZ*, 296).

Se dirá entonces, y con razón, que no hay en tal conciencia ninguna alteridad empírica, ningún Rostro por acoger, ningún otro por escuchar, que se trata típicamente de un fenómeno de auto-alteración inmanente: “lo que afecta al Dasein es siempre la alteridad del ser o de la nada —lo distinto de todo ente— mucho más que la alteridad del prójimo (*Nebemensch*, próximo-lejano, familiar-extraño). Ninguna cabida, al parecer, para el otro hombre en esta auto-afección alterante” (Courtine, *HP*, 342). Altura sin trascendencia, exterioridad sin alteridad, extrañeza sin nadie extraño, así lo resume P. Ricoeur.

¿Y no será eso típico de una conciencia solitaria, radicalmente encerrada en sí misma, ciega y sorda para todo lo que no venga de ella? No creo que se deba contestar de manera simplemente afirmativa. No se puede negar, en efecto, que se trata de un escuchar y de un contestar que define un “*schuldigsein*”, un ser-responsable (así prefiero traducir “éticamente” este término que tiene evidentemente connotaciones tanto morales y religiosas - culpabilidad-como económicas-deuda-y dentológicas-deficiencia, defecto). La res-ponsabilidad consiste en poder “*responder al llamado de una voz amiga*, la voz de la diferencia del Dasein respecto a sí mismo” (Nancy, *PF*, 140, n.1), caracteriza una libertad que se recibe y se mantiene en el sin-fondo de una apertura que la constituye, la apertura del Da-sein, a partir de la que se llama a sí misma. No se trata, por supuesto, de un llamado empírico o fáctico, pero sí de un poder-ser-llamado sin el cual, probablemente, ningún llamado efectivo

podría resonar ni ser recibido de manera significativa. Más vieja y más profunda de toda interpelación determinada, que todo imperativo categórico, habría esta “interpelabilidad” (!) originaria, esta posibilidad y esta capacidad de dejarse provocar (*hervor-rufen*) a la responsabilidad que sería tal vez la “esencia” sin fondo del Dasein. Responsabilidad siempre nueva, siempre singular (*jemeinig*), de la que nadie puede descargar a nadie, pero que no se produce por ello en un espacio monádico: pues no puede resonar sino en y a partir del mundo de la agitación ocupada y, si tiende a arrancarle el “Selbst” en tanto libertad única e insustituible, es para despertar en él la vigilancia de un “ser con los demás solicitado y atento (*fürsorgend*)” capaz de “dejar ‘ser’ a los demás en su poder-ser más propio” (*SuZ*, 298).

¿Barbarie del Ser?

Casi más evidente es la “violencia” de las críticas que Levinas dirige a la idea del ser y al pensamiento ontológico en general. Se podría decir que apuntan especialmente a Heidegger pero leyéndolo a partir de Spinoza (de cierta lectura de Spinoza): como si el “ser” se redujera a la tendencia ciega de un “perseverar en su ser” que excluye toda ética y toda atención a la alteridad.

Recordemos, de hecho, algunas de las formulaciones más decisivas de Levinas al respecto. Habla del “orden” o de la “gesta” del ser como de una aventura meramente “económica”, marcada por una preocupación-de-sí-exclusiva, por una especie de egoísmo ontológico: ser es auto-afirmarse en su ser, seguir en su ser, en un gesto de violencia espontánea y ciega. A tal punto que este “paso” o esta “marcha” (“train”, dice Levinas) del ser puede y debe identificarse a la barbarie misma: “La barbarie del ser” (*EN*, 207) que obedece exclusivamente a la ley eminente de “la inercia” (*EN*, 132). Levinas llega entonces a confundir esta auto-afirmación primera con el rechazo positivo de todo “otro” y no vacila en llamarla “el mal” en y por sí: “el mal es el orden del ser a secas” (*EN*, 132) como falta de atención al otro, como (con)centración obsesional en sí. O sea que la existencia misma, por el mismo hecho de existir, habría de ser juzgada y condenada como violencia culpable: “violencia a manera de entes que se afirman ‘sin consideración’ los unos para los otros en su preocupación de ser” (*EN*, 10). Orientar el pensamiento hacia el ser consistiría entonces en redoblar esta violencia primaria, traduciendo al nivel del derecho y de la inteligibilidad este sometimiento de hecho de los entes a la ley del ser entendida como ley de la fuerza y del poder, de la dominación y de la neutralidad: la diferencia óntico-ontológica envolvería una violencia

jerárquica, subordinando toda realidad empírica (los entes, incluido el otro hombre) a la potencia de la teoría, a la preeminencia del saber referido al ser.

Si las cosas “son” así, el des-cubrimiento de lo humano en el hombre, como llamado a la atención y a la vigilancia ética, no puede pensarse sino como un despertar (de una pesadilla), una ruptura y una brecha a la vez extraña y opuesta al ser (me-ontológica): “ir hacia el Otro, esta es la brecha de lo humano en el ser, un ‘de otro modo que el ser’” (“PHJA”, 16). El hombre, por supuesto, sigue tendiendo la posibilidad concreta de “no despertarse respecto a la alteridad” (*Ibid*), pero se trata precisamente de una tendencia (hacia el mal) inherente a su ser “natural”. Cuando lo humano irrumpe en esta dinámica ontológica, abre una “brecha en la barbarie del ser” (*EN*, 208), perturba e interrumpe la economía del orden ontológico, no puede aparecer sino como “un escándalo en el ser” (*EN*, 133).

Ahora bien, me parece que hay en tal identificación del “ser” con la potencia y la perversidad del “mal” mismo un contra-sentido grave, una “violencia” tanto hermenéutica como propiamente filosófica a la que hay que resistir. Voy a tratar de mostrarlo. A nivel hermenéutico, en primer lugar, Derrida ha sabido recordar muy acertadamente que las críticas dirigidas por Levinas en contra de la eminencia magistral y señorial del Ser desconocían casi por completo el sentido de la diferencia entre entes y Ser. Tienden, en efecto, a atender como óptica esta diferencia misma, suponiendo que el Ser se da como un ente superior y más alto, accesible a un saber conceptual más adecuado; mientras que, precisamente, el Ser, por no ser “nada” óptico, no puede entrar en ninguna relación (óptica) de saber y de poder. El pensamiento del Ser, o sea de la diferencia entre los entes y el hecho mismo de advenir a la existencia, quiere justamente acostumbrarnos a dirigir nuestra “mirada” hacia lo que excede todo saber y todo poder, lo que no es ni un género ni un principio (una “arché”) dominador, ni una potencia ni una violencia óptica: no un “Ser” hipostasiado y con mayúsculas (como Levinas tiende a pensarlo), sino el simple hecho de que (*dass*) hay entes singulares, de que este ex-istir múltiple es irreductible a cualquier ente, objetivo y/o determinado.

No solamente este pensar del Ser —que tiende a volverse pensar del *Ereignis*— no es nada violento, sino que abre originariamente un “*Spielraum*” fuera del que el respecto ético hacia el Otro no sería ni posible ni pensable. Lejos de dominar, dirigir o guiar lo que sea, el “ser” ha de entenderse como un “*Seinlassen*”, un dejar-ser, más antiguo, más profundo y más originario que todo ente dado, un gesto jamás objetivamente dominable, el hecho simple

de liberar un espacio abierto, donde todos los entes que surgen puedan encontrarse y com-parecer. “*Sein west als erscheinen*” (EM, 108), dice Heidegger: el “ser” no “es” sino el dejar-aparecer, el dejar que se muestren los entes. No “es” un principio de violencia, a lo más una fuente que mana y corre, un don (*Gabe*) inherente a todo dado (*Gegeben*), la apertura —entendiéndola en un sentido activo: el gesto de abrir— misma de la existencia: “el ser, otro que el otro y otro que lo mismo que sí..., lejos de cerrar la diferencia, la libera al revés y no es él mismo lo que es sino mediante esta liberación” (Derrida, ED, 206, nota). La “precedencia” del ser no es ni “óntica” ni “ética”, sino precisamente onto-lógica: la pro-veniencia misma, siempre en acto, de todos los entes, el existir de los existentes, la venida o la entrada en presencia de los presentes.

Imposible, por lo tanto, de reducir tal pensamiento “ontológico” a la simple repetición auto-afirmativa de “lo Mismo”. Más exactamente: imposible en el sentido que Levinas da a “lo Mismo”, oponiéndolo radicalmente al Otro. Para Heidegger, en efecto, lo Mismo (*das Selbe*) ha de ser distinguido cuidadosamente de lo idéntico (*das Gleiche*), de lo igual y de lo homogéneo: no absorbe en sí todas las diferencias, las despliega al revés, siendo la apertura del sobrevenir tal como vuelve posible y pensable la irrupción y la acogida eventual del Otro. El Ser, así entendido, no es absoluto la tendencia -óntica- a la auto-afirmación monádica, exclusiva y violenta, de cada ente; hay que entenderlo, al revés, como posición siempre ek-stática, apertura de un ex-istir esencialmente múltiple. El desconocimiento de esto hace que la violencia hermenéutica colinde con una violencia propiamente filosófica. Lleva, en efecto, como lo hemos visto, a identificar abusivamente “el ser como tal” con “el mal a secas”, mientras que éste no puede ser pensado éticamente sino como violencia de la libertad rehusando la alteridad, en un rechazo cuya fuente, a la inversa de lo que pretende Levinas, es tal vez “el odio a la existencia como tal” (Nancy, EL, 166).

Se puede sostener, entonces, en contra de Levinas, que hay una especie de fuerza archi-ética en la afirmación heideggeriana del ser, entendida como afirmación de la dignidad fuera de precio, del valor original e inconmensurable “del existir como tal” (Nancy, PF, 187, nota). No puede dejar de sorprender que Levinas se muestre como ciego y sordo respecto a esta intencionalidad del pensamiento del ser; el hecho es, en todo caso, que desconoce “esta profundidad del campo ontológico donde el ser, incaptable, abierto pero a distancia, despierta en el hombre el respeto por lo que no es, por lo que lo constituye sin que esta condición sea en absoluto posesión” (Petitdanage in NS, 45).

¿Neutralidad idolátrica?

Queda por examinar una última crítica de fondo: habiéndose “olvidado” de la tradición hebraica o bíblica, de su llamado a una ética humana oponiéndose a toda instalación demasiado natural, el pensamiento heideggeriano habría regresado a una forma sutil de neo-paganismo, de sacralización del suelo y del enraizamiento, de sometimiento a fuerzas cósmicas anónimas consideradas abusivamente como divinas. Traduciría como la nostalgia de una Grecia presocrática, de un acuerdo desgraciadamente perdido del hombre con las cosas y la naturaleza.

Aquí también, sin embargo, el acierto relativo de la crítica —respecto a un “olvido” extraño y a un “ambiente” predominante— no puede ocultar lo que contiene de violencia. De hecho, si el último Heidegger recurre con predilección a metáforas espaciales (*der Ort, die Lichtung, das Geviert* etc), ellas indican un movimiento sin instalación posible: “habitar” no es fijarse en la idolatría del lugar, sea cual sea, sino aprender a ubicarse como viajero y mortal en el espacio siempre abierto del mundo. Y tal ubicación necesita de un pensar fundamentalmente histórico, que medita por cierto el olvido en el que la fascinación por la presencia inmediata y estable de los entes ha hecho caer el ser (reduciéndolo, precisamente, a un ente permanente), pero que remite también este olvido, más fundamentalmente, a su condición ontológica de posibilidad, o sea la manera propia del ser, de darse retirándose y ocultándose; pues “el retirarse (*sich entziehen*) es la manera como el ser despliega su esencia (*west*), o sea se destina (*zuschickt*) en tanto pre-sencia (*Anwesen*)” (*SVG*, 122). No se trata entonces de nostalgia soñando con un acuerdo perdido, sino de pregunta por un envío todavía en marcha; el recuerdo meditativo (*Andenken*) del retiro misteriosamente constitutivo del ser es simultáneamente la atención pensante (*Vor-denken*) dirigida hacia su manera de darse y de destinarse históricamente. De ahí que, al profundizarse, el pensamiento del Ser se haga pensamiento de la pre-sencia como paso, movimiento de ir y venir (*Anwesenung* más que *Anwesenheit*) hasta pensar en la pre-sencia misma como envío destinal (*Geschick*), como don (*Es gibt*) y advenimiento siempre singular (*Ereignis*). El recogerse hacia la proveniencia inagotable de nuestra historia no es sino la condición como para prepararse a acoger lo nuevo en su venida eventual.

Sigue sin embargo la cuestión del “neutro” del “Eso” (*Es gibt*) que está en el origen mismo del don; ¿no marca este pronombre impersonal una forma de vuelta a un paganismo anónimo? En ese punto también creo que hay que

desconfiar de posiciones demasiado rápidas y tajantes. Y me conformaré con tres observaciones susceptibles de orientar “respuestas” posibles. 1) Como en el caso del “*Dasein*” y de la “conciencia”, hay que notar primero que la referencia al neutro del “Es(o)” no excluye en absoluto una actitud de libertad que se puede decir fundamentalmente “ética” y hasta “religiosa”: sea cual sea su origen —y el “Es(o)” indica precisamente su aspecto indeterminable—, hay un llamado ineludible, el llamado de una “voz afónica” que exige atención, escucha y obediencia. La cuestión del Ser y del *Ereignis* ha por lo menos de ser guardada como cuestión y eso implica que “uno se mantenga abierto y atento a un llamado. Este llamado exige, no una respuesta simple, sino una responsabilidad, en el sentido que uno debe ser capaz de mantener abierta la cuestión” (Lyotard in *AS*, 31). 2) Así como la responsabilidad no es una respuesta positiva y particular, sino la posibilidad misma de escuchar y responder, lo sagrado y lo divino, entendidos en el sentido heideggeriano, no han de confundirse con ninguna forma determinada de religión: ni cristiana ni judía, por supuesto, pero tampoco pagana o griega. De ahí que se recurra a un “Es(o)” cuya impersonalidad ha precisamente de indicar la *dimensión* a partir de la cual es posible prestar atención (o no) a la venida (o no) de los “dioses” y a todas las “revelaciones” efectivas. No se trata, pues, de volver a formas superadas —paganas— de religiosidad, se trata de pensar lo que permite entender la divinidad del dios o de los dioses así como sus formas eventuales de darse y/o de retirarse. 3) La dificultad esencial del gesto me parece que viene de su aspecto simultáneamente histórico y trascendental. Histórico, porque se sabe y se ejerce como ubicado al final de una historia cuyas tradiciones mayores —metafísicas y religiosas, griegas y cristianas, más no hebraica...— trata de “repetir”. Pero trascendental también, porque lo que intenta pensar con eso no es un origen histórico, sino una dimensión archi-originaria, o sea “aquello a partir de lo que cosas como la metafísica y el cristianismo son posible y pensable” (Derrida, *P*, 451), la apertura misma, “*hétérogène à l’origine*” (*E*, 183-4; nota 1); hay en esta expresión de Derrida una ambigüedad intraducible al castellano pues quiere decir tanto “heterogénea en el origen” como “heterogénea con respecto al origen), de nuestra historia. Un doble problema sigue así vigente: 1) el “enigma” de la ausencia y del silencio con respecto a la tradición hebraica; 2) la pertinencia —el significado y el impacto— histórica de un pensar que apunta tanto a un “archi-origen” como a un “ultra-horizonte” que exceden inconmensurablemente los límites empíricos de la historia concreta.

Después de haber recordado y presentado la oposición de Levinas a Heidegger, he esbozado aquí un cuestionamiento de estas críticas, poniendo

de relieve tanto algunas dificultades internas del pensamiento de Levinas como recursos de sentido todavía no agotados en el pensamiento de Heidegger. Parece pues, que el pensamiento de Levinas exige, para significar, los horizontes que quiere exceder y que son tal vez más abiertos de lo que él cree a una acogida posible de lo Otro. M. Zarader ha expresado en una fórmula concisa el resultado, algo paradójico, al que nos lleva este examen: “Heidegger es más cercano de lo que dice al universo bíblico; Levinas es más cercano de lo que cree a Heidegger” (*DI*, 158). Esta “cercanía” extraña ¿querrá decir “paz” y ausencia de “polemos” entre los dos? Sería de lamentar y ciertamente no es así. Pero el conflicto tal vez no se dé de manera tan simple y frontal como pueden imaginárselo ambos pensadores.

3. *RESPONSABILIDAD: EXTRAÑAS SEMEJANZAS; CUESTION DE PRIMACIA; DIFERENCIAS IMBORRABLES; CONCIENCIA ETICA; PRAXIS POLITICA*

Hemos tratado de “defender”, hasta cierto punto, los planteamientos de Heidegger contra los ataques violentos de Levinas: la diferencia ontológica, lejos de legitimar el saber, el poder y la cerrazón de lo Mismo, se nos ha mostrado como un cuestionamiento radical que intenta abrir el pensamiento a la maravilla desconcertante del “*Ereignis*”, al surgimiento sin fundamento de la existencia. ¿Querrá decir eso, por lo tanto, que nos ubicamos decididamente al lado del pensamiento “ontológico” para denunciar, a la inversa, la ética y la metafísica de la alteridad como cómplice(s) del humanismo y de la teología? No es tampoco nuestra intención. Queremos, más bien, en un primer momento, abrir simplemente nuestros oídos y nuestro entendimiento a lo inaudito que ambos pensadores, cada uno a su manera, hacen y dejan resonar: el ir y venir sin razón de la presencia (Heidegger), el sobre-venir inquietante del Rostro (Levinas). Extrañas semejanzas pueden aparecer, entonces, entre los dos gestos; a tal punto que podría plantearse como una cuestión de primacía. Diferencias imborrables, sin embargo, resurgirán a partir de una afinidad formal y seguirán repercutiendo a nivel tanto ético como político. Eso no impide que, hasta en su distancia extrema, el pastor del Ser y el vigilante del Otro puedan invitarnos a un pensamiento renovado de la responsabilidad del hombre como núcleo más profundo de su humanidad.

Extrañas semejanzas

Según Levinas, el deseo de lo Infinito excede el pensar del Ser en la medida misma en que abre la subjetividad a aquello que le es inconmensu-

table: el irrumpir del Rostro ajeno que me ordena desde una altura enigmática, anunciándose en la huella imborrable de un “El” más viejo, más antiguo que toda memoria. De tal suerte que el sujeto así interpelado no puede ya constituirse a partir de sí mismo, sino que ha de reconocerse, a destiempo, desde siempre ya investido y electo por un llamado absolutamente anterior a su propia libertad y que la va constituyendo, como res-ponsable.

Ahora bien, esta estructura eminentemente paradójica de la responsabilidad ética, llamada a responder antes de y sin poder medir el origen y el sentido de este llamado, es tal vez lo que más asemeja, formalmente, el pensamiento (del Otro) de Levinas y el pensamiento (del Ser) de Heidegger. Como se ha dicho, “que el otro no sea cuestionable, sino que sea por el contrario aquello a partir de que se puede dar respuesta, a partir de qué responsabilidad puede ser tomada o asumida, eso es algo que el Otro en Levinas tiene en común con el Ser el Heidegger” (Lyotard, en *AS*, 31). A condición, por supuesto, que se piensen el “Ser”, no como un ente preeminente, sino como el “advenimiento” (*Ereignis*) que incluye en sí ocultación y distancia (*Ent-eignis*), como movimiento y paso que excede toda fijación óptica, mediante una retirada, constitutiva de su don, hacia un im-pensado que da siempre más por pensar. En este sentido, Lyotard puede legítimamente preguntarse: “el encuentro ético ¿no obedecerá al mismo ‘modelo’ que el desposeimiento del pensamiento por el ser en su retirarse?” (*AS*, 32). Se trataría, en los dos casos, de un gesto formalmente análogo que hace salir el sujeto de su mundo familiar y de su “maestría” asegurada para ordenarlo a un “‘más antes’ de experiencia y de existencia” (Nancy, *PF*, 109) que lo precede, lo compromete, le exige. A la vez don e imperativo, este llamado obligaría el pensamiento a ir más allá de toda experiencia ópticamente determinada, a dirigir su atención hacia “algo” más antiguo que todo origen históricamente memorable, pero inconmensurable también con cualquier fin o destinación que se dejaría naturalmente esperar.

A través de referencias distintas —*Dasein* y *Ereignis* por un lado, Rostro y “Elleidad” por el otro— Heidegger y Levinas compartirían así una pasión semejante: pasión por un salir adelante hacia una apertura (archi) originaria que ordena el pensar sin dejarse medir por él, pasión por “aquello” que divide y hiere desde siempre ya el “ego” y su presencia segura a sí mismo, suscitándolo y provocándolo, destituyéndolo, de todas formas, de su pretensión a una (auto)posición originaria. Al sujeto “autónomo” del humanismo ideológico, que lo refiere todo a sí mismo como centro seguro de sí, opondrían de manera análoga, no lo “in-humano” de estructuras anónimas y alienantes,

sino lo “supra-humano” de un llamado más originario que ordena y descentra, que “define” la humanidad del hombre por una responsabilidad finita y extática.

De lo que se trata a través de este gesto es, entonces, de la posibilidad de “salir” efectivamente del espacio medido de antemano por una razón dominadora y secretamente antropocéntrica: nada menos que escapar del horizonte clásico de la filosofía tradicional, de sus pretensiones de “dar cuenta” o de “dar razón” (*logon didonai*) de todo. Bajo este aspecto, Heidegger y Levinas pertenecen de hecho a un mismo mundo —el nuestro— que, habiendo desarrollado —¿agotado?— sus potencialidades y tomado conciencia de sí mismo y de sus poderes (Hegel), llega a preguntarse de manera incierta e inquieta por la posibilidad de un espacio de sentido distinto, a la vez radicalmente finito y más abierto a la venida y a la experiencia eventual de lo desconocido, de lo incaptable.

Cuestión de “primacía”

Entre la preocupación más “griega” por el sentido del Ser y la atención más “judía” al pedido del Rostro, podemos reconocer entonces un “esquema *formalmente idéntico*” (Lyotard, *AS*, 32). Antropológicamente, se trata de un gesto análogo de descentración y desposeimiento: el hombre no llega a su humanidad sino como afectado, interpelado y ordenado por un llamado que lo de-pone (de su auto-posición señorial) y lo ex-pone (al mando del Ser o del Otro). Y, de parte del Ser o del Otro, esto nos remite también a una manera similar de darse o de exigir-retirándose.

Se podría pensar, por lo tanto, que la “paternidad” de tal semejanza habría que atribuir y reconocérsela a Heidegger por haber precedido cronológicamente y lógicamente a Levinas en este camino del pensar como respuesta. No solamente el pensamiento del Ser no se conformaría con las tendencias dominantes de la ontología óptica del Occidente, no solamente rehusaría tajantemente sus pretensiones a captarlo todo en la luz del concepto, sino que nos abriría radicalmente a la alteridad imborrable de una diferencia impensada y constitutiva. De ahí su gesto de atravesar toda la tradición, repensando su im-pensado, sin detenerse siquiera en la Grecia pre-socrática: lo más propio de tal pensamiento es que cava siempre más allá de todo fundamento óptico y lógico para ponerse a la escucha del don y del advenimiento (archi)originario a partir del que puede haber entes, relaciones y pensamiento.

En comparación con Levinas, pues, se le debería reconocer como una doble primacía: 1) una histórica, por haber formulado y explicitado primero el “modelo” de esta inversión decisiva en el pensamiento; 2) la otra, más especulativa, sería la primacía del Ser mismo, como dejar-ser (*Seinlaseen*), respecto a cualquier gesto óntico, aun ético y/o metafísico. No se podría pensar más originariamente que el pensar de la apertura misma de toda nuestra historia en todas sus dimensiones.

Este planteamiento olvida, sin embargo, que, detrás de Levinas y de su “filosofía”, hay una tradición —hebraica— que lo inspira. Bien podría ser, entonces, que Heidegger no sea tan “originario” como lo cree, que “repita”, a sabiendas o inconscientemente, un gesto típicamente “judío”. Esta es, por lo menos, la hipótesis de Lyotard: “todo sucede como si Heidegger retomara una tradición de pensamiento a la que pertenece Levinas” (*AS*, 31-32). Al tratar de pensar la cuestión —griega— del ser, Heidegger pondría de cierta forma el Ser en el lugar del Otro, repitiendo así la manera como Israel ha pensado la alteridad del Otro; y llevaría con eso a cabo un “movimiento de acaparamiento, de raptó, de un pensamiento originalmente judío, tratando de traducirlo en otro idioma, bajo el título de una ontología des-judaizada, griega” (*AS*, 32). La pasión negativa del Otro la ejercería trasladándola al espacio de la filosofía ontológica y buscando allí un fondo impensado de toda metafísica onto-teo-lógica, más originario que ella. De ahí su estilo típico de permanente retroceso hacia lo más profundo que no puede encontrarse ni en la razón moderna, ni en la razón clásica, ni siquiera en el pensar pre-socrática; siendo el resorte secreto de este movimiento el deseo, judío más que griego, de lo (archi) originario, de “una alba jamás advenida en la historia y más mañanera que la misma mañana” (*Zarader, DI*, 194).

No se trata, entonces, de deshacerse en bloque del gesto heideggeriano, de “deconstruir la deconstrucción”. Cabría solamente cuestionarlo sobre sus alcances y límites, dirigiéndole esencialmente dos preguntas: 1) Si su vuelta hacia lo (archi)originario se hace a través del re-pensar de la tradición, ¿no lo condena su “brutal forclusión” (*Derrida, E*, 164) del macizo hebraico a una abstracción justamente im-pensada? De hecho, “¿cómo podría uno ser más originario que lo que ha olvidado?” (*Zarader, DI*, 196). 2) Si su esfuerzo parece a veces como ahogarse y fracasar en esta marcha negativa y sin fin hacia lo Otro, ¿no se debería ello precisamente a este olvido? Fracasaría por su intento mismo de traducir a un formalismo ontológico lo que no tiene sentido sino en la pasión histórica de la existencia concreta. Habría, por lo tanto, que volver a esta otra tradición —la tradición del Otro— para darse cuenta, tal

vez, que lo buscado negativamente y en vano por el pensamiento heideggeriano se encuentra casi “literalmente, donde los judíos” (Zarader, *DI*, 211) como pueblo del viaje nomádico y de la escucha obediente, pueblo del “*davar*” y no del “*logos*” (de la “*ratio*” o de la “*Vernunft*”), de la “*ruah*” y no del “*pneuma*” (del “*espíritu*” o del “*Geist*”).

Me parece muy acertada la primera pregunta: es totalmente cierto que falta en el pensar de Heidegger una “*Auseinandersetzung*” franca con el mundo hebraico y que esta ausencia lo condena a una abstracción y a una “deuda impensada” (M. Zarader). Tengo, sin embargo, más reservas, en cuanto a la segunda. Me parece demasiado simple y forzado, en efecto, creer que bastaría poner la tradición judaica en el lugar del im-pensado heideggeriano para tener resuelto el enigma. ¿Acaso no será esta misma tradición tan llena de contradicciones internas como la griega? Que sea “*frag-würdig*” y “*denk-würdig*” me parece casi evidente; pero eso mismo exige un trabajo todavía por producir y para el que el mismo pensar heideggeriano podría brindarnos bastante ayuda. Pero, sobre todo, esta “fijación” del lugar de la Verdad im-pensada ¿no “repetirá”, invirtiéndolo —*Emeth* en vez de *Aletheia*— el gesto heideggeriano en sus aspectos más discutibles y dogmáticos? En vez de oponer simplemente el Ser y del Otro, la finitud y lo Infinito, en vez de optar entonces entre la profundidad-trascendental del advenimiento y la altura ético-metafísica del Rostro, cabría quizás medir mejor sus problemáticas respectivas y sus diferencias irreductibles, tal como abren probablemente un espacio nuevo de pensamiento que es precisamente el nuestro.

Diferencias imborrables

Si bien, lo hemos visto, existen similitudes formales decisivas en el gesto pensante de Heidegger y de Levinas, no nos deben llevar a una oposición simple y frontal, pero tampoco a una identificación abusiva y reductora. Tratan de pensar lo esencial y lo hacen con afinidades innegables en el estilo mismo del pensar, es cierto. Aún así, embargo, no se debe confundir “lo mismo” heideggeriano —que abriga dentro de sí el despliegue de lo distinto, que es siempre otro en su manera, cada vez singular, de presentar y dejar advenir el don del ser en el tiempo— y “lo-Otro-dentro-de-lo-Mismo” que define el sentido radicalmente ético de la subjetividad expuesta según Levinas. Por otra parte, sería por demás paradójico y decepcionante que lleguemos a unificar y a identificar dos pensadores que ponen, distintamente, el acento sobre la diferencia (ontológica) y la alteridad (humana)...

Efectivamente, su manera de acentuar lo esencial no coincide nunca, incluso cuando manifiesta cierta cercanía. Tomemos dos ejemplos centrales, el tiempo y el lenguaje. Para Heidegger, la temporalización extática es lo más profundo de la ipseidad propia y define a ésta como fuera de sí, como abierta, por lo tanto, de manera constitutiva a la contingencia y a la venida del Otro. Igualmente estrecha es la relación que Levinas descubre entre alteridad y temporalidad, pero “funciona” casi a la inversa: se necesita “primero” del Otro (hombre) para darnos el tiempo, para inscribir dentro de lo Mismo “la nada necesitada por el tiempo de la cual el sujeto es incapaz por sí solo (EE, 160). La diacronía del tiempo no surge aquí de la ipseidad, se le viene más bien como “la relación misma del sujeto con el prójimo” (TA, 17). Y la distancia no es menos infranqueable en la manera aparentemente similar de pensar la provocación a la responsabilidad. Para Heidegger, es el lenguaje mismo (*die Sprache*) que “despliega su ser como provocación” (*west als Zuspruch*, US, 180, 1): antes de tomar la palabra, el sujeto se halla precedido ya por esta provocación que le viene del mismo idioma en el que se encuentra inscrito. Levinas también reconoce en el lenguaje el “lugar” por excelencia de la vocación humana a la responsabilidad. Pero desconfía de toda absolutización o reificación ontológica. Para él, en efecto, no hay lenguaje sino entre locutores vivos y la provocación a la responsabilidad me viene únicamente del Rostro ajeno, en la medida en que su “Decir” —el Decir que es— me enseña y ordena una novedad siempre otra, siempre más exigente.

Pero donde la diferencia es tal vez simultáneamente la más mínima y la más significativa —“el abismo más pequeño es el más difícil de franquear”, como dice el Zarathustra de Nietzsche— es en la manera como ambos intentan presentar y pensar el “a-dios” de la existencia humana. Cada uno, en efecto, tiene su “a-dios” que le viene de una “experiencia” decisiva entendida como ruptura de la inmanencia y de su continuidad; pero otro es el “a-dios” de la existencia abierta a la muerte, “posible abierto, ofrecido (pero también reservado, retirado) en la trascendencia finita del ser-para-la-muerte” (Nancy, LD, 14), y otro el que visita la subjetividad a partir del “uno-por-el-otro” ético y de su pasividad radical que nos lleva infinitamente más allá del ser. Hay aquí como un “cruce” en el que Nancy ve “una seña (un ‘Wink’) dirigida al pensamiento de nuestro tiempo” y a propósito del que se conforma con indicar prudentemente: “cómo ‘eso’ se enfrenta, se cruza, se oculta o se confronta, probablemente es demasiado temprano como para decirlo” (*ibid*).

Tratemos simplemente de precisar un poco la modalidad de este “cruce”, de esta cercanía formal, tal vez solamente formal. Para Heidegger, es la

misma finitud del Ser en su advenimiento siempre nuevo que abriga y hace posible la diferencia ética-metafísica con el Otro: más “viejo” y más “fundamental” que todo encuentro ‘óptico’ —sea con el prójimo, sea con Dios— es el pensar “ontológico” de la existencia tal como surge en sus posibilidades propias a partir del don retirado del Ser. Según Levinas, a la inversa, es la idea del Infinito la que precede todo pensamiento del ser y que nos abre así a modalidades distintas, no-ontológicas, del don y del sentido”: “De otro modo que ser”, eso significaría “una manera distinta de retirarse de lo que viene a la presencia..., una manera de retirarse *de otro modo que el ser*” (J. Rolland, *AS*, 52). Entre la apertura de la presencia en el “claro” (*Lichtung*) y la irrupción imperativa del “rostro”, sigue, pues, la discrepancia: cuál precede a la otra, cuál es más originaria y fundamental, tal vez sea “demasiado temprano como para decirlo”, como para pensarlo y/o decidirlo. Me atrevería, sin embargo, a arriesgar y avanzar la hipótesis general de una trascendencia recíproca entre la diferencia ontológica y la alteridad metafísica. La primera remite la existencia a la contingencia sin fondo de su proveniencia, la segunda ordena la subjetividad a la eminencia sublime de su ‘vocación’; la primera descubre el “*Da*” de la existencia como desde siempre ya “*geworfen*”, abandonado a su “res-ponsabilidad” singular; la segunda recuerda la incurvación radicalmente ética del espacio inter-humano. Ambas, quizás, hayan de articularse en la experiencia efectiva de una responsabilidad inseparablemente existencial y ético: “la libertad sin amor es una ideología, el amor sin libertad una perversión. La libertad verdadera es la libertad del amor” (Morel, *QH*, 3, 159). Queda, pues, por examinar como abren, distintamente y tal vez complementariamente, el espacio ético y político de la existencia.

Conciencia ética

No se puede negar, lo hemos recordado ya, la dimensión propiamente ética del “*Dasein*” heideggeriano, llamado a salir del conformismo social, pasivo y anónimo, para llegar a la autenticidad del “*Selbst*”, para existir propiamente y concretamente como individuo singular: “en la resolución está en juego para el *Dasein* su poder-ser más propio, el cual, en tanto echado, no puede proyectarse sino hacia posibilidades fácticas determinadas” (*SuZ*, 299). La respuesta efectiva, por cierto, lo va a lanzar al mundo desde siempre compartido con los demás; pero en lo esencial, la responsabilidad se experimenta aquí como propia de uno; consiste en atestiguar a sí mismo sus posibilidades, en responder por sí, a sí, de sí, en tanto ser-en-el mundo extraño. El llamado no viene de ningún otro exterior, la respuesta tampoco se

dirige a otro; experiencia ética, sí, pero “arrancada a la interlocución: es la palabra que, en la solicitud del *Gewissen*, un individuo se dirige a sí mismo” (Ricoeur, *L 1*, 277) como transcendencia finita. No hay encerramiento del *Dasein* en sí mismo, ya que, precisamente, esta resolución lo abre a la alteridad extraña, pero lo decisivo de la decisión la remite más fundamentalmente al sí mismo de la existencia personal que a la interpelación del prójimo; en este sentido, se puede sostener que “el Otro es desconocido; aún cuando las estructuras de la alteridad se hallan mantenidas y hasta subrayadas” (Zarader, *DI*, 159). De ahí una ética de la existencia abandonada a sí sola, que no puede “colmar el silencio de un llamado indeterminado” (Ricoeur, *SA*, 404) sino por una especie de “decisionismo” (E. Weil, “CH”, *L*, 148) forzado que exalta “el Pathos de la decisión en nombre de la pura resolución” (Löwith, *GA*, 93), que rehusa todo punto de referencia y toda obediencia a lo universal de una ley razonable común. La única “autoridad” a la que consentirá finalmente en someterse será la del Ser mismo, pero cuyo llamado, por desgracia, tenderá a disolver el elemento propiamente ético de la libertad: la distinción “auténtico/inauténtico” (*eigentlich/uneigentlich*), nos dirá en efecto el “segundo” Heidegger, no remite a ninguna exigencia, pues designa simplemente “esta relación ‘ek-stática’ de la esencia del hombre a la verdad del Ser que queda todavía por pensar” (*Wm*, 163). Uno puede preguntarse, por lo tanto, si bastará, para una ética de la responsabilidad auténtica, con la simple “resolución” de un ser ubicado en el mundo y atento casi exclusivamente a la “voz afónica” del Ser: le falta a la libertad del *Dasein* “esta orientación *insistente* hacia el prójimo sin lo cual la presencia —o la ausencia— del ser no puede ser sino ilusoria” (G. Morel).

Según Levinas, al revés, no hay ninguna estructura ética propia de un sujeto abandonado a sí mismo y que decidiría heroicamente abrirse a la alteridad extraña que lo habita secretamente y lo lleva fuera de sí; sólo hay la alteridad *del Otro*, del prójimo y de su rostro, que me pueda imponer una ley que no es mía, afectándome con una hetero-nomía paradójicamente liberadora. No es, pues, el “*Dasein*” que *se* descubre originariamente responsable; es el Otro que, despojándome de toda ipseidad asegurada e instalada en sí, me constituye, él solo, como responsable o sea capaz de responder (*cf.* Ricoeur, *SA*, 388). La responsabilidad ética presupone, entonces, la altura “primera” del prójimo que me juzga y me manda. Tendencia, en este sentido, a una conminación radicalmente exterior por el Otro, pero que Levinas “corrige” de cierta manera mostrando la inscripción de esta alteridad en lo más profundo de una subjetividad a la que constituye precisamente como expuesta y responsable. La humanidad del hombre se mediría por “el hu-

manismo del otro hombre”, se definiría por una pasividad más originaria que toda receptividad trascendental, pasividad de aquel “a quien se dirige el imperativo” del Otro, aquel “a quien sobreviene, a quien se le da, sobre quien cae” esta palabra extraña: “hombre” sin esencia ninguna, solamente y radicalmente “ordenado al (otro) hombre” (Nancy, *IC*, 112).

Se podría decir, resumiendo, que cada uno de esos dos pensamiento se halla como marcado por cierta unilateralidad que le viene de su origen polémico. Heidegger se ubica esencialmente con respecto a la subjetividad trascendental de Husserl como potencia de constitución de todo aparecer objetivo; y le opone el “fenómeno” más originario de la existencia en su facticidad desnuda: ya no un “Yo” que constituye soberanamente su “mundo”, sino el ser-en-el-mundo de un “*Da-sein*” totalmente expuesto al “*Sein*” como advenimiento sin fondo (*dass*). Pero Levinas, a su vez, no se satisface con esta reducción “existencial-ontológica” que remite el abismo de la libertad a la convocación del Ser; y se orienta más bien hacia una reducción “ética”, más allá del ambiente ontológico, que se da en la maravilla única de un “¡heme allí!” como “reinvidicado por Dios en el rostro del prójimo” (*DQVI*, 265). La oposición, sin embargo, no va sin un cierto “cruce” significativo: de hecho, el “*Da-sein*” hace la experiencia de una extrañeza originaria que lo revela en su estructura radicalmente ex-centrada, mientras que el rostro del Otro se imprime en la subjetividad, casi “dibujándose en sus extrañas”, a través de la idea gloriosa del Infinito. Como si no pudiera haber conciencia sin apertura a lo Otro, pero tampoco alteridad (ética) sin espacio subjetivo de acogida.

Recientemente, J.L. Marion ha intentado retomar estos planteamientos llevándolos incluso más allá de su límites respectivos. Apoyándose primero sobre el mismo Heidegger para someterlo a una crítica interna, muestra que las dos “reducciones” a las que procede (de la “trascendental” a la “existencial” y de la “existencial” a la “ontológica”) invitan a arriesgar una tercera, más radical, que mediante el “*Anspruch des Seins*”, nos llevaría a “la pura forma del llamado”: “El *Anspruch* precede el *Sein* y lo hace posible él solo. La pura forma del llamado juega ante toda especificación, aún del Ser” (*RD*, 297). Más originaria que la correlación *Dasein/Sein* sería entonces una forma radicalmente extraña de la subjetividad, fuera de sí y fuera del Ser, enteramente en voz pasiva: convocada, sorprendida, precedida, provocada, “desconcertada” (este término no traduce satisfactoriamente el “*interloqué*” de Marion que incluye en sí una dimensión “locutiva”) por una “gracia” primordial que “me precede”, que “da el ‘me’ a ‘si mismo’ antes que se le ocurra al ‘yo’” (*RMM*,

95). De manera análoga a Levinas, Marion intenta así salir del espacio ontológico gracias a un llamado puramente ético, sin contenido empírico, que llama solamente... a “escuchar”: en esta orden bíblica, “¡Escuchad!”, descifra el descubrimiento de una subjetividad (archi) originariamente orientada hacia la alteridad, entendida como “llamada a rendirse al mismo llamado” (*RD*, 295). Pero Marion rehúsa incluso la determinación, demasiado “positiva” según él, de este llamado por el solo rostro del prójimo: lo decisivo, en efecto, no es saber —ónticamente— de donde viene el llamado, lo único decisivo es experimentar, descubrirse, sorprenderse a sí mismo como “desde siempre ya ‘desconcertado’” (*RD*, 302; Cf *RMM*, 189), aunque uno no sepa ni necesite saber por qué y/o por quien, mundo y/o historia, Vida y/o Ser, rostro humano y/o faz divina. En este punto preciso —experiencia de un llamado cuyo origen no puede ni debe (?) ser determinado—, Marion se encuentra extrañamente cercano al planteamiento de Derrida: “Algo de este llamado del Otro ha de permanecer no reapropiable, no subjetivable, de cierta forma no identificable, suposición sin supuesto, para permanecer llamado *del otro*, llamado singular a la respuesta o a la responsabilidad” (Derrida, “QV”, 105).

Se puede notar, a través de todo eso, como una especie de dinámica de fondo de cierto movimiento fenomenológico, que lo lleva a exceder la intencionalidad demasiado teórica y objetiva de la conciencia trascendental, desbordándola en dos direcciones inversas y tal vez complementarias: 1) hacia una inmanencia más profunda y más “patética” del sujeto en sí mismo en tanto afectado internamente por una alteridad indeterminada que no puede dominar; 2) hacia la trascendencia más “extática” de una existencia enteramente “fuera de sí”, cuyo deseo —de la infinitud del Otro— no puede desplegar sino un espacio in-mensamente abierto para la acogida de una venida inconmensurable a toda espera subjetiva. Tal vez lo común a estos esfuerzos atravesados por tensiones y/o oposiciones ya señaladas consiste en su sed de radicalización: más allá de toda fijación objetiva y/o subjetiva, nos invita a una “experiencia” infinitamente abierta, a la vez existencial y ética, donde lo interior y lo exterior, lo inmanente y lo trascendente, lo Mismo y lo Otro, lejos de oponerse tajantemente se entrecruzarían de manera constitutiva, remitiendo el uno al otro en un movimiento de profundización y excavación sin fin.

Tal es, por lo menos, la enseñanza positiva que, a mi parecer, ha de sacarse o de recibirse a ese nivel: la experiencia fundamental consistiría en la “res-ponsabilidad” y en la capacidad de libre respuesta de una existencia abierta a lo otro, atravesada y afectada en lo más profundo por una alteridad

múltiple que la cuestiona sin cesar y que no puede apropiarse soberanamente. Dos puntos, sin embargo, merecen probablemente una recepción mas crítica. El primero concierne la dinámica de radicalización extrema: en su deseo legítimo de lo (archi)originario, ¿no correrá el riesgo de abandonar el suelo mundano de la experiencia, de desertar el espacio multifacético del aparecer objetivo a provecho de vuelos metafísicos o teológicos (cf. D. Janicaud, *VTPF*)? La responsabilidad, por cierto, es capacidad de responder al otro y de responder a partir de sí; pero ¿no habrá de ejercerse siempre en el mundo compartido del aparecer común del que y por el que hemos de responder (como lo subraya fuertemente H. Jonas en su gran libro *PR*, pero llegando él, a mi parecer, a recaer a la inversa en una busca de fundación ontológico-cósmica de la ética)? El segundo remite al “sujeto” mismo de esta experiencia: por más afectado y des-instalado que pueda ser por la alteridad que le sobreviene, ¿no le hará falta, para mostrarse res-ponsable, cierta capacidad interna de acogida y de escucha, de discernimiento, de respuesta y de reconocimiento? Está bien que deshagamos los espejismos de la soberanía y/o de la transparencia de una conciencia imperial; pero ¿no necesitará el mismo respecto por el Otro una libertad capaz de juzgar y de orientarse razonablemente? Parece a veces que la crítica legítima de los poderes abusivos de la racionalidad operatoria del entendimiento lleva a desacreditar a la razón misma y a desconfiar de sus capacidades “reguladoras”; sin esta instancia de juicio, de intercambio y de comprensión, sin embargo, ¿qué nos quedaría sino la violencia de llamados sacralizados y de obediencias ciegas?

Praxis política

Para la filosofía “clásica”, este sentido de la universalidad razonable iba a la par con la creencia en una teleología natural que asignaba al “logos” humano un fin “práctico”, inseparablemente ético y político: la realización del hombre pasaba por un “actuar bien” (*eu prattein*) capaz de organizar el mundo compartido por “los muchos” (*oi polloi*) haciendo de él, mediante el diá-logo, un espacio público. En estas perspectivas, “pertenece a la naturaleza del hombre no solamente el apuntar a la excelencia o a la perfección, sino hacerlo en un intercambio, un diálogo, una actividad con otros dentro de la ciudad” (Taminioux, *R*, 15). Hemos perdido, sin duda, el fundamento cosmo-ontológico que daba seguridad y certeza a tales orientaciones; no ha desaparecido por ello la exigencia propiamente política de aprender a “vivir juntos en el mundo entre iguales” (Arendt, “EP”, 50) que se reconozcan como tal. Queda, pues, por examinar cómo el pensar existencial-ontológico

del *Dasein* y la fenomenología ética-metafísica del rostro pueden enfrentar este desafío.

La tendencia mayor de *Ser y Tiempo* consiste al respecto en oponer tajantemente lo “inauténtico” de una vida pública dominada por el reino de lo anónimo a la “autenticidad” heroica de una resolución solitaria que arranca el “*Selbst*” a este espacio común del “*Man*” y lo pone frente a su destino mortal. No se trata, sin embargo, de un simple “solipsismo existencial” ajeno a toda dimensión política; en el “ser-el-uno-con-el-otro en el mismo mundo” constitutivo del *Da-sein* (aún auténticamente abierto y decidido) se perfila y deja entrever un “co-destino” historial de la comunidad como comunidad de “responsabilidad” (cf. *SuZ*, 74) que define “el sitio, el *allí*, en el que y gracias al que el *Dasein* es historial” (*EM*, trad. fr. Tel. Gallimard, 159). Y se sabe cómo este aspecto solamente mencionado en la analítica existencial, iba a pasar decididamente al primer plano con el compromiso trágico de los años 33 que lo mide todo por “el destino histórico de nuestra nación encarnada en su Estado” (carta a E. Wolff, citada en Ott, *EB*, 246) y reduce a la nada los valores personales del individuo; ¡como si el “pueblo” alemán, dirigido por su “*Führer*”, hubiese recibido del “Ser” la misión histórico-mesiánica de replicar a la derelicción moderna por un proyecto político-cultural que reactualizará la fundación griega de la humanidad! Ilusión y mistificación, tan efectivas como especulativas, que no darán lugar a ninguna palabra de verdadera “*retractatio*”, que llevarán simplemente a un alejamiento silencioso y altanero con respecto a la praxis histórico-política: la “salvación”, desde ahora, habría de buscarse en la escucha y la espera “poética” de lo divino...

No hay, pues, una mera indiferencia del pensar heideggeriano frente a la efectividad del mundo común. Pero todo sucede como si la libertad sin fondo de la existencia, descubierta por la radicalidad filosófica, no tuviese ningún punto de referencia —sea ético, sea histórico— que le permitiese poner en obra su facultad de juzgar y orientarse razonablemente en la realidad. Abandonado a lo arbitrario de su decisión, el individuo puede llegar a identificarse con causas mitológicas y/o perversas: no lo sabrán detener ni “las normas comunes de la moralidad personal e institucional” (Steiner, *MH*, 158) ni la prudencia avisada que se deja enseñar por la experiencia y la discusión. Desconociendo “el espacio propiamente político de la *koinonia* y de la *isonomia*” (Courtine, *HP*, 333), despreciando la razón “práctica” que se ejerce en lo relativo pasando y forjándose en intercambios y debates entre seres distintos e iguales, este tipo de pensar se deja fascinar por el modelo único —platónico más que socrático o aristotélico— de un saber “poético”

que se plasma en el obrar, no en el actuar (Cf. al respecto los análisis de Arendt en *CH* y de Taminaux en *LOF*). A la violencia “técnica”, al imperio agresivo e impersonal del “*Gestell*” moderno, no puede replicar sino con “ficciones” paralelas (cf. Lacoue-Labarthe, *FP*), exigiendo una obediencia acrítica sea a los órdenes del “*Führer*” que indica el destino, sea a la palabra del poeta que señala la huella de los dioses huidos. Preso de la tendencia que lo lleva a mitologizar la experiencia que se apropia (*Dasein* y/o Pueblo, Responsabilidad y/o Lenguaje), el formalismo existencial-ontológico pasa por alto las dimensiones específicamente ético-políticas del ser-en-común en su pluralidad sensata, impidiéndose probablemente con ello “pensar la co-pertenencia esencial del espacio lingüístico, ético, político y tal vez religioso” (Courtine, *HP*, 353) tal como nos invita a resistir a toda absolutización indebida, sea de la existencia singular, sea del ser-en-común compartido.

El enraizamiento de Levinas en la tradición judía, en este pueblo apátrida y nómada que subordina la libertad a la ley del Otro y se deja guiar por “la deuda única de una anamnesis interminable” (Lyotard, *HJ*, 152) sin nostalgia por lugares y/o nombres sagrados, ¿le permitirá poner mejor de relieve el significado y el alcance específicamente político de la subjetividad ético-religiosa? En una primera aproximación, parece posible dudarle seriamente.

Lo esencial, en efecto, en la radicalidad del encuentro “ético” es su aspecto fuera de lo común: asimétrico, singular, excesivo, llama aparentemente a una responsabilidad sin comunidad posible. Pues no se trata de igualdad ni de reciprocidad con el anunciarse del Otro en la altura de su rostro que lo revela como “más cercano a Dios que yo” (*EDE*, 174). De ahí que no esté habilitado a exigir yo nada de él —sería desconocer su alteridad irreductible a mí—, que me quede solamente responder sin reserva a su exigencia: “en un comienzo poco importa lo que otro es con respecto a mí —eso es cuenta de él—; para mí, él es ante todo aquel de quien soy responsable” (*EN*, 123). Característico entonces de la relación ética, de “la cercanía en la que el rostro se da por acoger” (*AE*, 201), es el “sentido único” (*AE*, 200) de su dinámica: va de la altura del prójimo a la respuesta del yo de manera exclusiva. De ahí que, paradójicamente, constituya al “Yo” como “electo”, como “mesías”, en una res-ponsabilidad singular absolutamente indeclinable: nadie puede sustituirse a mí para responder, esta unicidad es precisamente la “definición” ético-religiosa de la subjetividad. Y no hay límites que se puedan fijar de fuera a esta respuesta: cuando el Otro llama en la desnudez de su rostro, no puede sino exigirme *infinitamente*, invitándome a la generosidad extravagante y sin medida de la bondad o del amor, de la “*hessed*” que excede toda justicia

legal. ¿Acaso podría tal experiencia radicalmente an-árquica inscribirse en el orden común de la política como vivir-juntos de iguales?

Levinas no transigirá nunca en cuanto a esta trascendencia ética del Rostro estrictamente correlativa de la unicidad mesiánica del Yo; pero tratará de comprender y de indicar como esta “significancia propia, independiente del significado recibido del mundo” (*HAH*, 49-50), y de su contexto puede y debe articularse como el “*ser-juntos-en-un-lugar*” (*AE*, 204) que define el espacio político. Ya en *Totalidad e Infinito*, si bien no aparece casi en absoluto la cuestión del “tercero” en tanto humano, esta preocupación se muestra sin embargo en el estatuto acordado al mundo y a la eco-nomía: la relación con el Otro, por su misma radicalidad, exige ofrecer y comunicar —con obras y palabras— el mundo vivido y poseído hasta ahora naturalmente por el sujeto, pues no hay aproximación ética posible al rostro con “manos vacías y casa cerrada” (*TI*, 147). Pero le tocará sobre todo a *De otro modo que ser descubrir* en la “incondición” ética del “rehén” perseguido por el prójimo como “la condición misma de toda solidaridad” (*AE*, 150) con los demás. Como si el vivir-juntos en la igualdad del orden socio-político —el uno *con* los otros— supusiera siempre la dimensión extra-ordinaria de la altura ética —el uno *por* el Otro—. Veamos eso de manera un poco más precisa.

La cuestión se plantea cuando uno descubre la existencia y se pregunta por el sentido del “tercer hombre” que no es ni el prójimo ni el sujeto, tampoco lo social anónimo, sino uno cualquiera de los demás hombres que nos rodean y junto a quienes vivimos. Levinas reconoce en esta co-existencia un enigma que no se puede pasar por alto y que obliga a desplazar y complicar el Decir demasiado simple de la rectitud ética: “El tercero es otro que el prójimo, pero también otro prójimo, pero también un prójimo para el Otro y no solamente su semejante. El otro y el tercero, ¿que son entonces el uno por el otro? ¿Cuál ha de pasar antes del otro? (*AE*, 200). Esta relación con el tercero, con el hombre común y cualquiera, interrumpe y corrige a su vez lo unilateral y lo excesivo de la exigencia meramente ética frente al Otro, obligándome al discernimiento y a la acción concertada: “es la violencia sufrida por el tercer hombre que justifica el empleo de la violencia para detener la violencia del otro” (*DQVI*, 134). Y se da entonces como una remisión recíproca entre “*hessed*” y “*tsedek*”, entre lo incondicional de la responsabilidad ética por el Otro y la medida de la justicia socio-política para todos.

Se descubre, en efecto, cómo “en la misma aparición del prójimo ya me está mirando el tercero” (*DQVI*, 133): “en la cercanía del Otro me asedian

todos los otros (que el Otro) y la obsesión llama ya a la justicia” (AE, 201). Hace falta, en nombre mismo de la ética originaria del Otro y para mantener su sentido excesivo, tomar en cuenta el orden objetivo de las instituciones socio-políticas, apuntar a la justicia que trata a todos por igual: necesidad ético-práctica, pues, de recurrir “al control, a la búsqueda de la justicia, a la sociedad y al Estado, a la comparación y al tener, al pensamiento y a la ciencia, al comercio y a la filosofía” (AE, 205), o sea a todo el peso ancilar de la racionalidad instrumental entendida ahora como “sabiduría del amor al servicio del amor” (*ibid*). Pero, a su vez, todo ese orden objetivo —aparatos e instituciones del Estado y de la sociedad orientados hacia la igualdad y a la justicia— exige y necesita, para no pervertirse en totalitarismo impersonal, que “la igualdad de todos sea sostenida por mi desigualdad, por el excedente de mis deberes con respecto a mis derechos” (AE, 203): en otros términos, la búsqueda socio-política de la justicia, de una “justicia siempre mejor”, no puede “ignorar la unicidad del rostro” (CNS, 346).

Apropiándose de una terminología acostumbradamente más cristiana (*hessed* = amor/caridad; *tsedek* = justicia), Levinas resume su posición sosteniendo que la justicia (la igualdad de todos) es como envuelta, precedida y seguida, por la caridad (la desigualdad del uno-por-el-otro) que la exige y la despierta, la asume y la supera (cf. LL, 97).

Llegamos así a una paradoja. Heidegger, el alemán “pagano” fascinado por el mundo griego, no logra dar un contenido efectivamente ético y político a su exigencia de responsabilidad: se conforma con un llamado vacío cuyo formalismo ontológico puede llenarse con cualquier tipo de resolución, de decisión y/o de obediencia. Mientras que Levinas, “judío” atento a la primacía absoluta de lo ético y a “la generosidad extravagante del uno-por-el-otro”, acaba por reconocer sin reticencia el sentido, ciertamente sub-ordinado pero incontestable, de las instituciones socio-históricas y, más generalmente, de todo el “orden razonable, ancilar o angélico, de la justicia a través del saber” (NS, 346). Parece, por lo tanto, que mantiene mejor cierto “equilibrio” entre la “solicitud” ética (atenta al rostro del Otro y a su llamado siempre singular) y la “justicia” política (preocupada por hacer efectiva la igualdad de todos y de cada uno).

La preocupación ontológica y la inquietud metafísica nos han revelado algo de su cercanía: a partir de un suelo común (la fenomenología husserliana), se orientan de manera semejante hacia lo “inaparente” que excede el espacio de la visibilidad objetiva: el advenimiento del Ser, la visitación del Rostro.

Y tienden así a despertar en el pensamiento una calidad de atención y de acogida, una capacidad de escucha y de respuesta —de res-ponsabilidad—, que necesitamos probablemente más que nunca, en tiempos oscuros donde el reino exclusivo de la (pseudo)racionalidad meramente instrumental, eficaz y operatoria, amenaza con ahogar todo sentido de la apertura a lo no dominable.

No por ello me parecen enteramente satisfactorias estas maneras de pensar la responsabilidad. Por un lado, en efecto, su preocupación casi obsesionada por lo (archi)originario las hace a veces alejarse peligrosamente del espacio mundano y dia-lógico común, olvidando que no hay responsabilidad sino determinada y concreta —se debe responder de algo— y que solamente libertades finitas y razonables pueden contestar de manera sensata. Y, por otro lado, no les falta cierta unilateralidad o hasta cierta ceguera en su manera respectiva de apuntar a lo esencial: como si hubieran necesariamente de excluirse por ejemplo, la atención asombrada a lo extraño de la existencia contingente y la escucha obediente al mando del rostro ajeno. Tal vez la contradicción exista solamente para quien quiere a toda costa determinar *la* apertura archi-originaria de todo...

Acogidos en todo caso en un espacio relativizante de diálogo, puede ser que tales planteamientos nos inviten a descubrir la responsabilidad como tensión entre dos polos aparentemente opuestos: autonomía y alteridad, singularidad y pluralidad. Nadie puede responder en vez de otro, el ser-responsable exige la existencia única y siempre “*jemeinig*” del individuo libre. Pero no hay responsabilidad sino llamada y precedida, provocada por una alteridad extraña probablemente irreductible a una sola y la misma forma. ¿Habrá antinomia entre ambos aspectos, entre la mismidad del sujeto singular y la alteridad que lo agujonea de manera múltiple? Así lo piensa, por ejemplo, H. Arendt, que opone en este sentido la soledad del pensar filosófico a la comunidad del actuar político: “pertenece a la naturaleza de la filosofía que se dirige al hombre singular, mientras que la política no podría siquiera ser concebida si los hombres no existieran pluralmente” (“IP”, 23). Tal vez necesitemos, para matizar y superar esta oposición demasiado tajante y exterior, un concepto más originario del “espacio” de la existencia pensándolo como “espaciamento incalculable de singularidades” (Nancy, *EL*, 187; *cf* el conjunto de las pp. 186-188) desde siempre ya expuestas las unas a las otras.

En todo caso, podríamos decir que hay un acuerdo, mínimo pero decisivo y fundamental, en dos puntos: 1) la humanidad del hombre radica en su responsabilidad; 2) la responsabilidad hace coincidir paradójicamente “mandato

desde arriba y auto-realización” (Ricoeur, *LI*, 293), escucha de un llamado extraño y capacidad propia de respuesta libre. O sea que el hombre no puede realizarse como “sujeto responsable” sino apartándose de todo subjetivismo individualista y abriéndose activamente a lo que no es (mundo natural y/o socio-histórico, alteridad humana y/o divina). Tal vez pueda constituir eso una base común para esbozar hoy orientaciones existenciales y éticas. A partir de allí en todo caso puede abrirse el campo sanamente plural y conflictivo de las interpretaciones que buscan precisar la proveniencia primera y la destinación última de esta libertad llamada, de este llamado a la libertad. Ricoeur distingue al respecto entre interpretaciones religiosas (el hombre llamado por Dios), racionalista (la razón práctica auto-determinando su propio horizonte de sentido) o “nietzscheano-heideggerianas” (“en las que el ser que somos se llamaría a sí mismo desde el fondo de sí mismo”). Importa —para el mismo ejercicio de la responsabilidad— mantener así abierto y polémico este espacio teórico; y eso exige un espacio práctico correlativo, la democracia como “único lugar donde este conflicto puede continuar en el respeto de las diferencia” (Ricoeur, *LI*, 293).

Université de Strasbourg II

BIBLIOGRAFIA Y ABREVIATURAS

1) LEVINAS

Téorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (THI), Alcan 1930, Vrin 1963.

De l'existence a l'existant (EE), Vrin, 1947, 1973.

Le Temps et l'autre (TA), Arthaud 1947, Fata Morgana 1979, PUF 1983.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (EDE), Vrin, 1949, 1967.

Totalité et Infini (TI), M. Nijhoff, 1961, Biblio-Essais 1984.

Difficile Liberté (DL), A. Michel 1963 et 1976, Biblio-Essais 1984.

Quatre Lectures Talmudiques (4 LT), Minuit, 1968, 1976.

Humanisme de l'autre homme (HAH), Fata Morgana 1972, Biblio-Essais 1987.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE), M. Nijhoff 1974, Biblio-Essais 1990.

Sur Maurice Blanchot (MB), Fata Morgana, 1975.

Noms Propres (NP), Fata Morgana, 1972, 1979. Biblio-Essais 1987.

De Dieu qui vient a l'idée (DQVI), Vrin 1982.

Hors Sujet (HS), Fata Morgana, 1987.

L'Heure des Nations (HN), Minuit, 1988.

Entres Nous (EN), Grasset, 1991.

"Transcendance et Hauteur" ("TH"), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1962 (n° 3).

"Entretien", *Nouveaux Cahiers (NC)* n° 36-37, p. 77.

"Philosophie, Justice, Amour" ("PHJA"), *Esprit*, Agosto-Setiembre 1983.

"Socialité et Argent", in *L'Argent (A)*, Denoël, 1987.

2) SOBRE LEVINAS

Cahiers de la Nuit Surveillée (NS), n° 3, Verdier 1984.

La Vérité Nomade (VN), S. Petrosino y J. Rolland, La Découverte, 1984.

Lire Lévinas (LL), S. Malka, Cerf, 1984.

Qui Etes-vous ? (QEV), F. Poirié, La Manufacture, 1987.

Autrement que Savoir (AS), Varios Autores, Osiris, 1988.

Répondre d'Autrui (RA), Varios Autores, La Baconnière, 1989.

3) HEIDEGGER

Gesamtausgabe (GA), t. 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Marbourg, 1925).

Sein und Zeit (SuZ), 1927, Halle.

Einführung in die Metaphysik (EM), 1953 (curso de 1935), Tübingen.

Satz von Grund (SvG), Pfulligen, 1957.

Unterwegs zur Sprache (US), Neske, 1959.
Wegmarken (Wm), Klostermann, 1967.

4) SOBRE HEIDEGGER

- G. Steiner, *M. Heidegger (MH)*, A. Michel, 1981.
M. Zarader, *Les Paroles de l'Origine (PO)*, Vrin, 1986.
La Dette Impensée (DI), Seuil, 1990.
Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du Politique (FP)*, Bourgois, 1987.
J. Taminiaux, *Lectures sur l'ontologie fondamentale (LOF)*, Millon, 1989.
Varios Autores, *Questions ouvertes (QO)*, Osiris, 1988.
J. Derrida, *De l'esprit (E)*, Galilée, 1987.
J.F. Courtine, *Heidegger et la Phénoménologie (HP)*, Vrin, 1990.
H. Ott, Heidegger, *Éléments pour une biographie (EB)*, Payot, 1990.
K. Löwith, "M. Heidegger et F. Rosenzweig" ("MHFR"), *Cahiers du Collège International de Philosophie*, n° 8, 1988.
Gesammelte Abhandlungen (GA), 1960.
E. Weil, "Le Cas Heidegger" ("CH"), *Les Temps Modernes* juillet 1947; vuelto a publicar en *Lignes* n° 2, febrero de 1987.

5) VARIOS

- H. Arendt, *Condition de l'Homme Moderne (CHM)*, Calmann-Lévy, 1968; 1983.
"L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique récente" ("IP") *Cahiers de Philosophie*, n° 4, Lille, 1987.
"What is Existenz Philosophy?" "EP", *Partisan Review* vol. 13, n° 1, invierno 1946.
Cahiers Confrontation, n° XX "Après le sujet qui vient?" ("QV"), Aubier, 1989.
J. Derrida, "Violence et Métaphysique", in *L'Écriture et la Différence (ED)*, Seuil, 1967.
Psyché, Invention de l'autre (P), Galilée, 1987.
D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française (TTPF)*, L'Éclat, 1991.
H. Jonas, *Le Principe Responsabilité (PR)*, Cerf, 1990.
J.F. Lyotard, *Le Différend (D)*, Minuit, 1983
Heidegger et "les juifs", Galilée, 1988
J.L. Marion, *Réduction et Donation (RD)*, PUF, 1990
Revue de Métaphysique et de Morale (RMM), 1991, n° 1
J.L. Nancy, *L'Impératif Catégorique (IC)*, Flammarion, 1983
Des lieux divins (LD), TER, 1987

- L'expérience de la liberté (EL)*, Galilée, 1988
Une pensée finie (PF), Galilée, 1990
P. Ricoeur *Soi-même comme un autre (SA)*, Seuil, 1988
Lectures I (L 1), Seuil, 1991
J. Taminioux, *Recoupements (R)*, Ousia, 1982.