



**Levinas en la eudaimonía:
Indagación en torno a Levinas y el concepto de «felicidad»
aristotélica**

Sergio Pablo Naranjo González

**Universidad Del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas
Bogotá, Colombia
2021**

**Levinas en la eudaimonía:
Indagación en torno a Levinas y el concepto de «felicidad»
aristotélica**

**Presentado por:
Sergio Pablo Naranjo González**

**Trabajo de grado presentado como requisito para obtener el título de:
Profesional en Filosofía**

**Director:
Wilson Ricardo Herrera Romero**

**Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Universidad del Rosario
Bogotá, Colombia
2021**

Agradecimientos

Primero que todo, le agradezco a mi profesor y asesor Wilson Herrera por despertarme la curiosidad por el pensamiento de Emmanuel Levinas. Agradezco también a Yorgides Suárez por, de modo más general, despertarme la curiosidad por la filosofía. En la misma dirección, doy las gracias a Carlos Miguel Gómez, Amalia Boyer, Carlos Cardona, Jorge Iván Salazar, Adolfo Chaparro, Beira Aguilar, Álvaro Corral, Fabio Fang, Ana Rico y Carlos Patarroyo por haber contribuido a mi formación como aprendiz de filosofía.

Doy gracias a mi amigo Juan Esteban por las lecturas conjuntas de *Ser y tiempo* (2014). Seguramente no hubiese podido avanzar en mis reflexiones sobre Levinas de no haber sido por mi acercamiento a Heidegger y por las precisiones que Juan me ayudó a hacer en torno a este pensador. De modo similar, le agradezco, desde luego, a Samuel Gómez Zapata – excepcional amigo éste (quien, por cierto, expresamente me pidió que, en este espacio, aclarase que él es mi amigo) – por exponerme sus reflexiones sobre Heidegger. Especialmente, le agradezco haberme dado noticia sobre su «conflicto» en torno al fin de la filosofía y el comienzo del pensar. Este trabajo no hubiera sido posible si yo no hubiese optado por sacar provecho de los padecimientos de este gran amigo mío. Gracias a Laura Aparicio por haber accedido a revisar partes de este texto. Gracias también a Mateo Quecano por el interés que siempre mostró en el desarrollo de esta tesis de grado. Y gracias a Natalia Suárez por haberme acompañado cuando esta tesis apenas estaba en ciernes.

Desde luego, le agradezco a mi hermana Sofía Naranjo por el mero hecho de existir. Agradezco, de paso, al resto de mis familiares, quienes, siendo muchos en comparación con mi limitada creatividad, seguramente quedarán satisfechos (o no) con una alusión general.

Por supuesto, he de dedicar unas cuantas palabras a mi madre, Olga Cecilia. En principio, le agradezco haber costeado mi carrera de Filosofía. Le agradezco haber escuchado algunas de mis lecturas y retroalimentaciones de Levinas, Aristóteles, Heidegger y Derrida. Le agradezco haber escuchado mis «mini conferencias» filosóficas (en algunos casos con temas que quizás no son tan entretenidos de escuchar). Agradezco su paciencia, agradezco el que desde un principio tuviese fe en mi trabajo y agradezco las opiniones que de buena gana me ofreció. Sin duda, esta tesis le debe mucho a mi madre.

Muy especialmente le agradezco a mi papá, Sergio Javier Naranjo Guerra. Le agradezco por haberse convertido en la mejor imagen que tengo de una responsabilidad asimétrica. Gracias por haberlo dado todo, y lamento nunca haber estado a la altura de tu entrega. Gracias por haberte convertido en ese enigma de grandeza que tardé demasiado en siquiera avistar. Lamento que no hayas alcanzado a leer esta tesis, pues sé muy bien cuánto te habría emocionado saber que por fin ya todo estaba listo. No puedo hacer nada para sobrevolar la total ausencia de respuesta a este comentario, la ausencia de una sonrisa que suceda a estas gracias y que, de ese modo, ayude a dimensionar su precisión. Todo esto quedará, pues, en una incógnita insuperable. Espero baste con dedicarte mi primer texto memorable, papá.

A Sergio Javier Naranjo Guerra. Que en paz descanse.

Contenido

Resumen.....	6
Introducción	7
1. Del gozo al concepto.....	19
1. 1. Confusión y «ser en general».....	22
1. 2. El gozo.....	27
1. 3. Obra, morada y concepto	34
1. 4. El Otro y mi responsabilidad	40
1. 5. Conclusión	53
2. Lo Dicho por Aristóteles.....	56
2. 1. Exposición del esquema levinaseano.....	57
2. 2. Reconstrucción del argumento.....	65
2. 3. Correspondencia esquema-argumento	83
3. Lo oportuno	104
3. 1. El problema a resolver	107
3. 2. Resolución del problema.....	118
3. 3. El concepto levinaseano de eudaimonía.....	134
4. Anticipaciones y conclusiones	144
Bibliografía	152

Resumen

Se propone interpretar el concepto aristotélico de eudaimonía (εὐδαιμονία) sobre la base de la filosofía de Emmanuel Levinas. Para ello se parte de la noción levinaseana de «gozo» y de su carácter preconceptual, con el fin esclarecer el rumbo que permitiría pasar de ese gozo preconceptual al concepto de eudaimonía. Después se hace una breve reconstrucción de lo propuesto por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (2005), a la luz de lo que aquí se denominará *Esquema Levinaseano de Conceptualización (ELC)*. Tras esto, se busca desarrollar la versión levinaseana del mencionado concepto. Se defiende que lo que aquí se bautiza como «*la resolución oportuna*» es ese concepto buscado. Finalmente, se anticipan algunas posibles objeciones y se extraen las respectivas conclusiones del trabajo realizado.

Palabras clave: Levinas, eudaimonía (εὐδαιμονία), Aristóteles, gozo, concepto, Esquema Levinaseano de Conceptualización (ELC), resolución oportuna.

Introducción

«Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar – pues forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo enigmas en algún punto –, esos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores*. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa y, si se quiere, una tentación.»

(Nietzsche, 2015, p. 84).

En líneas generales, este trabajo pretende reconstruir el concepto aristotélico de *eudaimonía* (εὐδαιμονία) a partir, no de la obra del mismo Aristóteles, sino de la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas¹. Según se verá, tal propósito implica llevar a cabo una suerte de «conciliación» entre una filosofía que sostiene que el bienestar propio es el fin de toda actividad, y otra que, «en el otro extremo», pretende destronar al yo y a su felicidad de su primacía y, al

¹ Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francés, nacido en Kaunas, Lituania, el 12 de enero de 1906, dio su adiós el 25 de diciembre de 1995, en París, Francia. Su pretensión de erigir la ética como filosofía primera sintetiza lo distintivo de su pensamiento. Tras una larga tradición filosófica enfocada en fundamentar la ética en algo más (una ontología, una epistemología, una filosofía de las emociones, la razón, etc.), Levinas pretende dar cuenta de lo irreductiblemente ético. La ética como lo injustificable, y, a su vez, como lo que justifica todo. Precisamente por esto, se trata de una ética sin recompensa, de una ética que se resiste a fundarse en algún beneficio, que no se deja reducir a un interés. Ética de lo trascendente, ética de lo infinito, ética de lo irrecuperable, ética para el Otro. Ética que llega al extremo de avalar por la expiación del perseguidor (Levinas, 2011, p. 179). Viniendo esto último de una víctima del holocausto, estas palabras despiertan intriga por su obra y por cómo ésta se las arregla para permear la subjetividad. Bajo la premisa de que hasta el momento la filosofía se ha enfrascado en un discurso egológico, egocéntrico, Levinas buscó hacerse sensible a una palabra absolutamente exterior, absolutamente otra. Sin dejar de hablar en términos filosóficos, este pensador buscó las fisuras de esas palabras (a su juicio) cerradas en sí mismas, marcando una relación sin precedentes con la tradición filosófica, relación amiga y problematizadora; problematizadora de la problematización misma. Relación con el otro pie en la tradición judía, que emerge una y otra vez en el pensamiento levinaseano, como si el recurso a lo griego nunca pudiese darse el lujo de opacar una inspiración pre-filosófica e irreductible a la ontología. Relación que hace que el intercambio de palabras entre ambas partes sea, en sí mismo, un problema.

mismo tiempo, lanzarlo de lleno y sin límites hacia su responsabilidad por el Otro. Como representante de la primera línea de pensamiento tenemos a Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco* (2005), con el término «eudaimonía» – traducido como «felicidad», «bien vivir» o «florecimiento» – el pensador griego pretende identificar *el fin último* de toda alma racional. Su búsqueda de este fin lo lleva a concluir que el beneficio propio es la prioridad de todo ente que posea esta alma. Beneficio que, según la tesis de este autor, consiste en una *actividad*, la cual, por un lado, depende lo menos posible de factores externos al alma (Aristóteles, 2005, p. 302), y que, por el otro, le permite a ésta alcanzar a ser precisamente lo que es, cumplir con lo que le es esencial. En contraste, como representante de la filosofía enfocada en el Otro, tenemos a Levinas. Este pensador pone en cuestión, no sólo el que la felicidad propia sea el fin último de la subjetividad, sino la sola noción de fin último. Si con «fin último» designamos un límite, un punto desde el cual se llega a la *totalidad* de lo que un ente es o debería ser, en Levinas encontramos un *más allá* de los fines en una responsabilidad por el prójimo que, según él, es *infinita*.

El contraste entre ambos filósofos es interesante en la medida en que pareciera que, si llevamos hasta las últimas consecuencias lo defendido por Levinas, tendríamos que deshacernos de los planteamientos de Aristóteles. Es decir, pareciera que, si aceptamos que el Otro me impone una demanda imposible de satisfacer y de la cual, sin embargo, no me puedo desentender, no quedaría espacio alguno para la búsqueda de la felicidad propia, esto es, lo buscado en la *Ética a Nicómaco* (2005): la eudaimonía. Si bien Aristóteles no parece descuidar la importancia del otro², sí pareciera que Levinas, en su énfasis en la demanda que el Otro me impone, le restase importancia a las preocupaciones propias. Y si bien también es cierto que Levinas no pasó por alto el tema de

² En su análisis de la amistad, Aristóteles distingue entre relaciones basadas en la utilidad, el placer y el bien. Y considera que la verdadera amistad, a la que se debería apuntar, es la que se hace con miras al bien, es decir, la que respeta el valor intrínseco del otro (Aristóteles, 2005, p. 237).

la felicidad en su filosofía, éste la reconstruye, o bien como algo siempre insuficientemente justificado³, o bien como un resultado involuntario de asumir la propia culpa⁴, resultado que, no obstante, vuelve a develarse injustificado una y otra vez por lo infinito de la responsabilidad. En ninguno de los dos casos se puede hablar de una culminación definitiva de los anhelos y, por lo tanto, tampoco de algo así como un fin último. Aún si en Levinas la noción de felicidad es desarrollada, tal vez sea correcto decir que la de eudaimonía – esto es, un concepto distinto de felicidad, o cuyo significado no se agota, aunque se asemeja, al de la traducción «felicidad» – simplemente no tiene cabida en su pensamiento.

La eudaimonía, distinta de la felicidad tal y como Levinas la entiende, es *plenitud*, es no buscar nada detrás de ella, llegar a un punto en el que no se desea nada diferente. La felicidad levinaseana, cuestionada hasta más allá del fin de los tiempos, nunca es una apacible tranquilidad, nunca está satisfecha y, en especial, *no se encuentra justificada a estarlo*. Para Levinas, las responsabilidades que cuestionan mi felicidad se acrecientan hasta el infinito: «[c]uanto mejor cumplo con mi deber, menos derechos tengo: más justo soy y más culpable» (Levinas, 2002, p. 258). Pareciera que, en esta infinita responsabilidad por el Otro, el yo tuviese que entregarse hasta el extremo del sacrificio y del absoluto descuido de sí. Aún si buscara hacer compatible su felicidad con la del Otro, este último siempre le exigiría más. En aparente contraste, el alma aristotélica tiene la posibilidad de vivir sin deudas con el Otro y de no tener que padecer un reiterado cuestionamiento de su gozo, siempre que cumpla con su propio fin. Más aún, este fin no consiste en más que en su propio bien-estar. De manera que, para Aristóteles, el alma mantendrá una

³ El Otro siempre cuestiona mi egoísmo, esto es, mi vida sumergida en el gozo, que es lo que Levinas entiende por felicidad, según se mostrará en el primer capítulo.

⁴ El juicio del Otro, el cara-a-cara, me *absuelve*, es apológico. Ser perdonado por el Otro es vivir lo que Levinas denomina la «*felix culpa*» (Levinas, 2002. p. 291).

adecuada relación con el otro precisamente mientras busca alcanzar su felicidad, el florecimiento, la plenitud. El sin sabor que la filosofía de Levinas podría dejarnos se puede resumir en este vacío respecto al concepto de eudaimonía, o sea, de ese punto en el que, presuntamente, el yo no está ansioso de nada más.

En caso tal lo dicho hasta el momento fuese cierto, si aceptásemos el planteamiento de Levinas, tendríamos que deshacernos del concepto de eudaimonía y, probablemente, reformular una buena parte de la ética aristotélica. Pero ¿necesariamente hemos de llegar a esta conclusión? ¿No es posible que, desde una determinada reconstrucción de la obra levinaseana, pudiésemos reconstruir, de modo inesperado, el concepto de eudaimonía? Responder a esta pregunta podría ser una manera de solventar una inquietud que el pensamiento de Levinas podría suscitarles a muchas personas. Phillippe Nemo, entrevistando a este filósofo, le pregunta si el otro también es responsable del yo. A esto Levinas contesta:

Puede ser, pero eso es asunto *suyo*. (...) [Y]o soy responsable del otro sin esperar la recíproca, *aunque ello me cueste la vida*. (...) Soy quien soporta todo. Conoce usted esta frase de Dostoievski: «Todos nosotros somos culpables de todo y ante todos, y yo más que los otros». No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía, a causa de faltas que yo hubiera cometido, sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene una responsabilidad *de más* que los otros. (...) En algún lugar he llegado a decir (...) que *soy responsable de las repercusiones que sufro*⁵. (Levinas, 2000b, p. 82-83).

⁵ Cursiva propia.

La reacción de Nemo a esta respuesta podría hacer sentir a muchos identificados: «¡Hasta ese extremo llega usted!» (Levinas, 2000b, p. 83), increpa Nemo. ¿Hasta qué punto es común esta reacción de Nemo? ¿Levinas nos conduce hasta un extremo indeseable y, quizás, insostenible? Probablemente, habrá quienes estén tentados a decir que es autodestructivo pensar de ese modo, que cada quien ha de centrarse en lo suyo y que tal «obsesión» por el otro puede ser incluso enfermiza. ¿Muchos compartirán esta misma inquietud? En caso tal, ¿debería tomársele en serio? Preguntarse por la posibilidad de alcanzar la eudaimonía «de modo levinaseano» es una manera de responder a estas preguntas. Pues, si Levinas nos permitiera «llegar» a la eudaimonía, podríamos tal vez hallar una «cura» contra esa «sobrecarga» de males ajenos con la que parece comprometernos este autor. De paso, pensar a Aristóteles desde Levinas también podría ser una manera de preguntarse por la validez de la propuesta del filósofo griego, pues bien podría ser que, tomándose en serio los planteamientos de Levinas, se llegara a la conclusión de que la eudaimonía no tiene cabida en su pensamiento, al mismo tiempo que se llega a la convicción de que ello no representa ningún problema.

La pregunta por la eudaimonía no es otra cosa que la pregunta por la satisfacción definitiva y justificada, por la identificación entre lo bueno, lo definitivo y el beneficio propio. Levinas no rechaza la felicidad, pero considera que el bien es algo que la cuestiona y desborda, en concreto, que me cuestiona a mí en mi felicidad. Si acepta lo definitivo, es para señalar cómo es desbordado por el transcurso del tiempo: « (...) lo definitivo no es definitivo, el ser al mismo tiempo que es no es aún, permanece en suspenso y puede, en todo momento, comenzar» (Levinas, 2002, p. 288). Si bien Aristóteles considera que la eudaimonía no es un estado, sino una actividad (Aristóteles, 2005, p. 62-63), esto es, algo que transcurre en el tiempo, es definitiva en la medida en que, llevándola a

cabo, no hay por qué desear nada distinto de ella y de lo que prescribe. De modo que el contraste con Levinas es más que evidente.

El tiempo levinaseano, en contraposición, no sólo me arranca de mí, sino de la posibilidad de identificar algo, estado o actividad, en un concepto. Para Levinas, la *diacronía* del tiempo, su transcurrir como tal, es el quiebre de la re-presentación, es decir, de la identificación de «esto en tanto que aquello». Más aún, este autor considera que lo diacrónico del tiempo es el excedente irrepresentable del bien, lo que me saca de mí, lo que no vuelve para mí. «Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige» (Levinas, 2002, p. 148), de tal modo que lo que se me exige, el bien, nunca se concreta en un concepto. Así, lo que me beneficia a mí, igual que lo definitivo, se distinguen de lo bueno. Y es la imposibilidad de identificar estos tres elementos lo que imposibilita que la felicidad levinaseana se justifique por sí misma y, por lo tanto, lo que conduce a Levinas a postular una responsabilidad infinita, esa que obliga a Nemo a exclamar «¡hasta qué extremo llega usted!». Vista así, la pregunta por la eudaimonía resultaría ser aquella que, por excelencia, en su resolución respondería también a una inquietud como la de Nemo, inquietud que puede ser fácilmente suscitada por afirmaciones del tipo « (...) [y]o soporto el universo» (Levinas, 2011, p. 189).

Un trabajo dedicado a comparar el pensamiento de Aristóteles con el de Emmanuel Levinas, especialmente en lo que respecta a las nociones de ética y felicidad, hallará unas pocas similitudes en medio de unos marcados y contundentes contrastes. Contrastes que terminan articulando discursos tan disímiles, que en más de una ocasión descubriremos que sus similitudes no son más que resultados de la homonimia entre los términos empleados. ¿Sería correcto decir que ambos autores están de acuerdo en que hacer algo por el otro es algo bueno con independencia

de la utilidad que se pueda sacar de ello? Haciendo la salvedad de que Aristóteles piensa lo bueno como un fin alcanzable y cuya consecución es la satisfacción y felicidad propia de un ente con una esencia conceptualizable y, por ende, *cerrada* en su concepto, ¿sería correcto decir que los dos pensadores están, por lo menos, parcialmente de acuerdo? Mas, si Levinas considera que el bien es lo infinito que rompe con todo concepto y asigna como responsable a una subjetividad *más allá de la esencia*, ¿hay aquí realmente una coincidencia entre pareceres? Para poder afirmar que hay un acuerdo entre Levinas y Aristóteles se necesitaría poder identificar el «hasta dónde» de ese supuesto acuerdo. Esto, a su vez, sólo podría llevarse a cabo desde un horizonte común desde el cual pueda asignársele el lugar preciso a cada pensamiento, un horizonte desde el cual las diferencias entre ambos autores puedan conciliarse y ubicarse sobre el trasfondo de una cuestión común. De otro modo, inmediatamente Levinas podría tomar la palabra y aclararnos que los términos «*bueno*» y «*otro*» significan para él cosas distintas de lo que significan para Aristóteles; y, tras habernos convencido de la pertinencia de su aclaración, nos daríamos cuenta de que una misma proposición en boca de uno significa algo totalmente distinto en boca de otro.

Estas diferencias terminológicas no son superficiales, al menos no en filosofía. Si cada término adquiere su significado en su articulación con otra serie de términos presentes en las respectivas obras de cada pensador, la «traducción» del uno al otro se ve obstaculizada por unas diferencias filosóficas que, por sí mismas, han de ser afrontadas. Una manera de hacerlo sería desde un horizonte común a ambas filosofías, un punto de partida que les sirva de jurisdicción. Empero, tal proyecto es, en sí mismo, un proyecto filosófico, y no uno fácil de llevar a cabo, pues implicaría, más que leer filosofía, crearla. En ese caso, la alternativa sería que alguna de las dos filosofías en cuestión tome la palabra y funja como eje para discernir el significado de los términos involucrados. Dado que la pregunta que mueve este trabajo es si hay o no cabida en el pensamiento

de Levinas a la eudaimonía, se opta por clarificar este concepto desde un horizonte levinaseano. Lo que este término pueda significarle a la filosofía de Levinas tendrá que ser determinado desde las posibilidades de significación que esta misma brinda. Es decir, buscarle su lugar a la eudaimonía en la filosofía de este autor implica identificar lo que tal concepto puede significarle. Comprendiendo el trabajo de Levinas como una manera de hacer fenomenología⁶, será necesario hacer una fenomenología de la eudaimonía en clave levinaseana. Es decir, debe describirse *la vivencia de la eudaimonía*, lo que quiere decir, no sólo lo que es, ni solamente si es algo que se vive, sino también *cómo* se vive y *cómo* viviéndose es que *se muestra como es*.

Para este propósito se tendrán en cuenta las menciones que Levinas hace de la filosofía de Aristóteles, a modo de guía y de aproximación a lo que el pensamiento de este último (en concreto, su concepto de eudaimonía) es a los ojos del mencionado fenomenólogo. En primer lugar, debemos tener en cuenta el contraste entre sus nociones de *metafísica*. Mientras para Levinas la metafísica es un más allá de la ontología, para Aristóteles el ente (objeto de la metafísica) no deja ser

⁶ La fenomenología de Levinas puede entenderse como una reducción de lo *Dicho* al *Decir* (mayúsculas del autor). Como más adelante se verá, todo pensamiento se halla siempre en el vaivén entre estas dos, por así decir, «maneras de hablar». El Decir es mi responsabilidad para con el Otro, en sí misma inefable, o, más bien, no constatable por un tercero, pues habla sólo *ante el Otro*, cediéndose ante su presencia, diciendo nada más que «¡heme aquí!», respondiendo, acudiendo a un «¡no matarás!» o «¡no dejes morir!». Lo Dicho, en cambio, es el lenguaje conceptual, que habla *sobre* el Otro y disimula el impacto del cara-a-cara y su huella dejada en mí. Este contraste es, en cierto sentido, insuperable. Lo Dicho, sumido en el interés, en palabra dicha por mí y conceptualizada desde mí, partiendo de mi intencionalidad, no puede transformarse – al menos no dentro de sus propias reglas – en des-interés, en no-pretensión, en entrega involuntaria y a pesar de sí misma, o sea, no puede transformarse en Decir. Empero, es un deber – proscrito por el mismo Decir y resonando en el seno de lo Dicho – constatar los disimulos de lo Dicho y reducirlo al acatamiento de la demanda del Otro. Pero ¿cómo puede lo Dicho, lo conceptual, reducirse a lo más allá de todo concepto, esto es, al Decir? Yendo al límite del concepto, a los límites de la conceptualidad, a sus condiciones de posibilidad, necesariamente conceptuales. Es decir, recurriendo a la filosofía. Por esta razón, Levinas afirma que « (...) conviene reducir lo dicho a la significación del decir, entregándolo al Dicho filosófico, siempre necesitado también de reducción» (Levinas, 2011, p. 266). Pero con «Dicho filosófico» no se refiere a otra cosa que a la fenomenología, a lo que se hace patente en la palabra, al fenómeno exhibido en su esto-en-tanto-que-aquello. De ahí que Levinas diga que « (...) nuestros análisis reivindicán el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido llamada a nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía» (Levinas, 2011, p. 266). Siendo así, siendo método de toda filosofía, la reducción del Decir a lo Dicho es siempre una labor fenomenológica, de algún modo siempre presente en toda la filosofía. Pero el recurso a la fenomenología debe hacerse, según lo dicho por Levinas, a costa de sí mismo, siempre reduciéndose más, infinitamente quebrantando la integridad de la reflexión conceptual sobre los límites del concepto, siempre apelando al Decir más allá de toda fenomenología, así como de todo fenómeno, de todo mostrar.

comprendido en la medida en que *es* (es decir, ontológicamente)⁷. En este sentido, el pensador griego es un representante de lo que podríamos denominar una «metafísica ontológica», enfocada todavía en la efectuación del ser (*la esencia*), en contraste con el *de otro modo que ser o más allá de la esencia* de Levinas⁸. Visto así, tiene sentido el apunte de Derrida: «[e]ste pensamiento [el de Levinas] quiere, no obstante, definirse en su posibilidad primera como metafísica (...). Metafísica que Levinas quiere liberar de su subordinación, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles» (Derrida, 1989, p. 112). De hecho, de manera explícita el fenomenólogo del que nos ocupamos dice que el más allá del ser (*epékeina tès ousías*), es decir, el rompimiento con la ontología, pese a haber tenido lugar en el pensamiento de Platón, « (...) no ha desempeñado una función en la filosofía occidental salida de Aristóteles» (Levinas, 2002, p. 231). Tradición filosófica a la que Levinas se opone con su noción de metafísica, tradición de la que Aristóteles es el padre y uno de los primeros responsables. Por su parte, esta noción de metafísica reemplaza la comprensión del ser por el *Deseo*, pero no por el deseo egoísta, sino por la bondad inclinada hacia el Otro. Nos encontramos, pues, con una noción de metafísica con implicaciones en el mismo proyecto de buscar la felicidad: «[p]lantear la metafísica como Deseo

⁷ A juicio de Levinas, el ser es el término neutro que permite compre(he)nder la alteridad del ente, amortiguar su contraste conmigo, ponerlo a mi disposición. La ontología, estudio del ser, es la reducción del ente a la amortiguación del ser. La metafísica, por otro lado, es la relación con la exterioridad, con el Otro, sustantividad que irrumpe en la acción compre(he)nsora del ser. Esa irrupción, la exterioridad del Otro, Levinas considera que es el principio de la teoría, del pensamiento que respeta la alteridad de lo pensado, esto es, que lo atiende por sobre mis caprichos o arbitrariedades. De este modo, este filósofo defiende su tesis de que la metafísica precede a la ontología (Levinas, 2002, p. 66-67). Aristóteles, por otro lado, entiende la metafísica como comprensión del ser del ente, como aproximación a lo que éste *es*, pregunta por el «qué» que disimula la trascendencia del «quién». De hecho, la luz del ser, el ser como tercer término que aclara al ente, que lo hace *visible*, tiene, según Levinas, su origen en el mismo Aristóteles: «[e]ncontraremos este esquema de la visión desde Aristóteles hasta Heidegger» (Levinas, 2002, p. 204).

⁸ Al principio de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2011), Levinas dice: «[s]i la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* – al *esse*, a la *esencia* – que el hecho de pasar a lo otro que el ser» (Levinas, 2011, p. 45). Por «esencia» se entiende «acontecimiento del ser», el ser siendo, suceso o predicado, a diferencia del ente (*ens*) en su sustantividad. En la nota al pie de página, el traductor Antonio Pintor Ramos señala que « [e]l término *esencia* – que no nos atrevemos a escribir *esancia* – designa el *esse* en cuanto a distinto del *ens* – el proceso o acontecimiento de ser –, el *Sein* distinto del *Seiendes*» (Levinas, 2011, p. 45).

es interpretar la producción del ser – deseo que engendra el Deseo – como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción del ser como ser para el otro» (Levinas, 2002, p. 309).

Sin embargo, este texto no se ocupará directamente de la metafísica de Aristóteles, es decir, de los primeros principios de su filosofía. Se centrará, más bien, en sus fines, en el fin de fines, tema al que se dedica en la *Ética a Nicómaco* (2005). Según se mencionó más arriba, Levinas no deja espacio para una estructura cerrada entre medios y fines, y, con ello, a un fin último. Este filósofo considera que qué es un medio y qué es un fin es algo que se define en el recorrido mismo, en el tránsito a través del presunto medio. A través del recorrido, el supuesto medio se vive como fin, y el fin alcanzado se hace medio, para que después todo vuelva a empezar. En palabras de Levinas: « (...) el medio es en seguida buscado nuevamente como fin y la persecución de este fin llega a ser fin a su vez» (Levinas, 2002, p. 130), de modo que el vaivén medio-fin se redefine continuamente, sin posibilidad de cierre, sin fin último, porque todo fin pasa a ser medio. Dicho de otro modo, la felicidad nunca se alcanza de modo definitivo: « (...) el gozo ejecuta la independencia frente a la continuidad, en el seno de esta continuidad: cada felicidad llega por primera vez» (Levinas, 2002, p. 132).

Puesto así, la eudaimonía no puede identificarse directamente con el gozo. Sin embargo, funge como guía para esclarecer su sentido. Como hipótesis se puede sostener que la eudaimonía es un modo fundado en el gozo. Si para Levinas la sensibilidad es gozo, y, según Aristóteles, la eudaimonía es placentera (es, de hecho, la actividad más placentera (Aristóteles, 2005, p. 301)), tal conclusión parece inevitable. Con esto en mente, en el primer capítulo se llevará a cabo una reconstrucción de la noción de gozo de Levinas. Empero, tal reconstrucción no se limitará al gozo, o, más bien, no lo dará por dado. Del gozo hemos de saltar a un concepto, al concepto de

eudaimonía. Por ende, hemos de preguntarnos también por las posibilidades de conceptualización. Esto nos remitirá a hablar de *la relación con el Otro*, relación que es también la condición de toda conceptualización y, a su vez, del gozo mismo. Por otro lado, para explicar el vínculo entre gozo y conceptualización, será – según se verá – necesario describir el tránsito entre lo confuso preconceptual y la clarificación conceptual. A todo esto (que, en realidad, es una única tarea) se dedicará el primer capítulo.

Para el segundo capítulo, teniendo como trasfondo las posibilidades de modificar el gozo en el concepto, se buscará desarrollar el concepto de eudaimonía, según el argumento dado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (2005). Dicho trasfondo implicará, según se verá, que la eudaimonía deberá interpretarse como *modalidad del tiempo y de lo Dicho* (entre otras estructuras «simultáneamente» involucradas). Esta salvedad debe fungir como criterio para interpretar los términos empleados por Aristóteles en su argumento. Con esto en mente, se reconstruirá el camino que lleva a la conclusión de este filósofo griego, a saber, que la eudaimonía consiste en *la actividad contemplativa*. La interpretación de esa conclusión, así como la de su argumento, brindarán las pautas para hallar la eudaimonía «en clave levinaseana» en el tercer capítulo.

Así pues, en la última parte se aventurará que la eudaimonía «modo levinaseano» es lo que aquí nos atrevemos a nombrar *la resolución oportuna*, expresión con la cual se pretende retomar la noción heideggeriana de *resolución precursora*. Sin embargo, teniendo en cuenta el trasfondo levinaseano de la cuestión y las exigencias que la argumentación aristotélica impone, esta manera de recurrir a Heidegger implica modificar de raíz las nociones empleadas. Se busca hallar el sentido fenomenológico de expresiones tipo «me resolví a ayudarle» o «me entregué a lo que tenía que hacer». En lugar del estar resuelto para la muerte, se busca el estar resuelto a lo que la situación demanda. Conforme a esto, se retomará la noción heideggeriana de *situación* y se la reinterpretará

como *la situación oportuna*. En conformidad con las tareas prescritas en los capítulos anteriores y siguiendo algunas claves dadas desde *Ser y tiempo* (2014), se exhibirá la resolución oportuna como un modo del tiempo sincrónico, denominado aquí como *la hora de la verdad*. Pero antes de reconstruir tales momentos, se buscará suscitar en Levinas la pregunta que lo conducirá, desde su filosofía, a la conclusión aquí desarrollada. Según se mostrará, sólo así es posible llegar a la conclusión de que la eudaimonía es la misma resolución oportuna. Finalmente, se anticiparán algunas posibles objeciones y se expondrán algunas conclusiones sobre los alcances e implicaciones de este proyecto.

1. Del gozo al concepto

«Lo que el filósofo trae del caos son unas variaciones que permanecen infinitas, pero convertidas en inseparables, en unas superficies o en unos volúmenes absolutos que trazan un plano de inmanencia secante: ya no se trata de asociaciones de ideas diferenciadas, sino de reconcatenaciones por zona de indistinción en un concepto.»

(*Deleuze & Guattari, 1997, p. 203*).

A grandes rasgos, el problema con el que nos topamos en este capítulo es el de cómo pasar de la noción levinaseana de felicidad a la eudaimonía aristotélica. El punto de partida se resume en lo que Levinas denomina *el gozo*. A propósito de éste, este filósofo dice: «[e]l yo existe como separado por su gozo, es decir, como feliz, y puede sacrificar a la felicidad su ser puro y simple. *Existe* en un sentido eminente, existe por sobre el ser» (Levinas, 2002, p. 86). Dicho de otro modo, en el gozo la cuestión del ser pasa a segundo plano. Qué *es* aquello de lo que se goza, en qué consiste ese gozo, qué lo hace posible y cuál es el ser de aquel que goza, poco importan, sólo importa el gozo como tal, la sensación, el disfrute. Por esto mismo, no hay en él ni concepto ni verdad, toda vez que el concepto siempre dice el ser de algo «en tanto que aquello» y la verdad es siempre verdad sobre lo que es, o sea, decir correctamente lo que es. Según esto, Levinas (2002) describe del siguiente modo la vida sumergida en el gozo:

Este mundo que ha perdido su principio, an-árquico —mundo de fenómenos—, no responde a la búsqueda de lo verdadero, es suficiente para el gozo que es la suficiencia

misma, de ninguna manera escandalizado por la evasión que opone la exterioridad a la búsqueda de lo verdadero» (Levinas, 2002, p. 88).

Se trata de gozar como si no hubiera mañana ni ayer, de hallarse disfrutando sin saber por qué, en un hambre sin memoria ni propósito ni nada más allá de la saciedad inmediata. Dado que, según veremos, la eudaimonía se caracteriza (entre otras cosas) por ser lo más placentero, se partirá de la siguiente hipótesis: *la eudaimonía es una modalidad del gozo*. Siendo así, de la exposición de este último término debería poder extraerse el concepto buscado (el de la eudaimonía).

Empero, inmediatamente hallamos un contraste entre el punto de partida y aquello que buscamos: la eudaimonía es algo identificable, conceptualizable, así como algo que, para ser vivida, es preciso identificarla o tener un concepto de ella primero. Esto es así por el mero hecho de que, al ser un fin aún no alcanzado y cuya consecución se considera posible y voluntaria, requiere poder avistársele primero, saber qué es para saber hacia dónde ir⁹. Dado que, según la hipótesis de este trabajo, la eudaimonía es una modalidad del gozo, será necesario ver cómo éste se hace concepto para poder responder al problema planteado, es decir, a cómo el gozo ciego y sin proyecciones se transforma en un propósito identificable, conceptualizable. Si bien podemos tener un concepto del gozo (de lo contrario, Levinas no desarrollaría uno en sus escritos), lo que lo hace concepto no viene del gozo mismo. Luego, si queremos llegar a lo conceptual desde algo que, en sí mismo, no es conceptual, no podemos dar por sentado el concepto ni buscarlo en ese punto de partida, sino que tendremos que buscarlo en otro lado. Pero, si vamos a partir de lo preconceptual, tenemos que primero dar con aquello que hace posible la salida del concepto en virtud de la cual

⁹ A esta conclusión se puede llegar por la sola naturaleza del proyecto de la *Ética a Nicómaco* (2005). Si en este libro se busca descifrar *qué es* la eudaimonía, desde luego pretende llegar a su concepto. Y si aventura una respuesta, es porque considera que hallar ese concepto es posible. Por otro lado, el que Aristóteles juzgue que a la felicidad le corresponde una ciencia, a saber, la política (Aristóteles, 2005, p. 48), pone de manifiesto que se trata de algo tematizable y no únicamente experimentable.

algo es, en primer lugar, preconceptual. Mas, según se verá, el gozo por sí mismo no explica tal salida, sino sólo la da por sentado. En ese caso, vale la pena preguntar: ¿no podemos volver a un sitio sin tener que averiguar cómo salimos? ¿No podemos pasar de lo no-conceptual a lo conceptual sin necesidad de saber cómo es posible lo primero? No en este caso, dado que, como más adelante se mostrará, *aquello que nos expulsa del concepto es lo mismo que nos obliga a retornar a él*. De manera que lo que buscamos está avistado ya desde nuestro punto de partida. Mostrar esto es, a grandes rasgos, el propósito de este capítulo. En concreto, hemos de sacar a la luz, por un lado, que *la demanda del Otro* es la ruptura del concepto que nos permite vivir ensimismados en el gozo, sin saber lo que hacemos ni preocuparnos por ello. Por el otro lado, tendremos que dejar claro que dicha demanda es también la obligación misma de conceptualizar, esto es, de ir más allá de la vida de gozo sin principio ni propósito.

Según lo anterior, este capítulo tiene que seguir la siguiente estructura: en un primer momento, debe exponer lo preconceptual y cómo es posible. En seguida, debe buscar el lugar del gozo en medio de esa «situación» preconceptual. Conforme se mostrará, el gozo se produce en medio de mis obras y en la interioridad de mi morada, razón por la cual, en un tercer momento, se hará una exposición del *trabajo* y la *morada*, momentos que hacen parte de la filosofía de Levinas. En la morada se concreta la *interioridad* en la que se produce el gozo, interioridad que de algún modo hemos de poner en cuestión. A su vez, esta tercera parte tendrá como consecuencia que, para que el gozo y la vivencia de lo preconceptual como tal sean posibles, es necesaria la conceptualidad. Es decir, lo preconceptual supone, de algún modo, una conceptualidad de la cual se desfasa y a la cual retorna una y otra vez. De modo que, si es posible algo así como una «salida del concepto», será sólo para volver a éste. Por último, la cuarta parte exhibirá que esa «salida-vuelta» al concepto se produce por la *irrupción de lo infinito en lo finito*, esto es, *del Otro en el*

Mismo. Conforme a esto, se mostrará que el Otro es el principio de la significatividad, la significación misma y el principio de la conceptualidad.

1. 1. Confusión y «ser en general»

Si un concepto es el pensamiento señalando lo que algo *es*, nuestro punto de partida es aquel donde el pensamiento está, por así decir, «a distancia» del ser. Partimos de aquello que hace posible que, en el gozo, no interese si algo es esto o aquello, allí donde no ha empezado aún el «pensar del ser». Aun si fuese verdad que, siguiendo a Parménides, «[l]o mismo es pensar y ser» (Gigon, 1985, p. 321), es ineludible *la necesidad de hacer esa aclaración*, la necesidad de poner en palabras que el pensar y lo pensado no son cosas distintas, pues de algún modo pasamos esto por alto, de algún modo sentimos una incisión en medio de lo que se supone es lo mismo. Cabe en el horizonte superar definitivamente la confusión, cabe la posibilidad de que « (...) impulsándose hacia delante (...) la conciencia alcan[ce] un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, (...) o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia» (Hegel, 2010, p. 161). También es posible que « (...) el pensar [sea algo que] se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser», que «[e]l pensar [sea algo que] lleva a cabo ese dejar» (Heidegger, 2001, p. 259). Superada la confusión, podría mostrarse que el pensar, lejos de estar separado del ser, es un momento de éste, el momento en el que al ser se le permite o habilita a ser, «de modo que su ser y el ser que debe comprender [sean] prácticamente el mismo ser» (Levinas, 2017, p. 37).

No obstante, para poder siquiera plantearse el proyecto de «acercar» el ser al pensar, es necesario que, en principio, se produzca la incisión o distinción entre ambos (así ésta sea aparente), debido a que, de otro modo, tal proyecto sería superfluo. Y, si el pensar no consigue descifrar lo

que algo es, es ineludible atribuirle esta falta a *quien* piensa. Una descripción de este «quien» no equivale, sin embargo, a buscar un lugar fuera del ser. Todo intento de describir un ente fuera del ser (incluyendo este «quien») presupondría una comprensión del ser de tal ente, presupondría un sentido en el cual se dice que ese ente *es* el ente que *es*. Así pues, se trata de una confusión *ante* el ser, al cual «el quien» destina su pensamiento. Ese «ante el ser», previo a su aclaración como momento del ser en un ente que piensa, es *lo confuso del ser*. La confusión, considerada en sí misma, en tanto a «no-tener-claro-qué-es...», equivale, no a la confusión por esto o aquello, sino a la confusión por el hecho de que *se sea* (por el «yo soy») y que, en términos generales, «algo» *sea*. Es decir, se es y se es «en medio» del ser, pero éste, independientemente de las determinaciones de los entes, nos extraña por el mero hecho de ser, por su generalidad de ser. Si bien Derrida está en lo cierto al afirmar que «[e]l ser no es más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña, un elemento impersonal, hostil o neutro» (Derrida, 1989, p. 184), toda confusión respecto a un ente supone una confusión respecto a que ese ente o cualquier otro, *en términos generales*, sea¹⁰. Es decir, la confusión en sí misma es extrañamiento respecto al ser de los entes, de manera que no se puede decir el modo en el que éstos son, el que sean esto o

¹⁰ Con esta aclaración no se quiere sino decir que Levinas no tergiversa a Heidegger al afirmar que « [l]a ontología heideggeriana (...) permanece en la obediencia de lo anónimo» (Levinas, 2002, p. 70). Al mismo tiempo, se pretende responder parcialmente a Derrida, quien parece insinuar que Levinas desconoce la conexión entre el pensamiento del ser y la especificidad del ente. En palabras textuales de Derrida, «[e]l ser no es más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña, un elemento impersonal, hostil o neutro. La neutralidad, tan frecuentemente acusada por Levinas, sólo puede ser el carácter de un ente indeterminado, de una potencia óptica anónima, de una generalidad conceptual o de un principio. Pero el ser no es un principio, no es un ente principal, una *arquía* que permita a Levinas hacer deslizar bajo su nombre el rostro de un tirano sin rostro» (Derrida, 1989, p. 184). Pero con la descripción del «hay» Levinas no está condenando al pensar del ser a ignorar al ente, sino tan sólo advierte de la confusión que amenaza a tal pensar si ignora el origen de toda claridad, esto es, el origen como tal. Si el ser clarifica, clarifica el ser del ente, y pensarlo es pensar el modo en el que el ser es ser de un ente en concreto. Pero, según se mostrará, tal clarificación, la luz del ser, sólo es posible gracias a la irrupción provocada por el rostro del Otro. Irrupción que, de un modo u otro, siempre es asumida, incluso bajo la apatía y la indiferencia hacia el Otro. Levinas no ataca al pensar del ser ni lo acusa de estar separado del ente, sino ataca a un pensar que ignora la primacía del rostro sobre el ser y que, por tanto, descuida aquello que hace posible el pensar del ser como tal. Si el ser es ser del ente, lo es gracias al Otro.

aquello, sino simplemente que «hay ser», de modo impersonal y neutro a las determinaciones específicas de cada ente. En otras palabras, la confusión nos topa con «*el ser en general*».

En *De la existencia al existente* (2000a) Levinas usa la expresión «hay» para describir este «ser en general». De la mano con esto, introduce este término como primer contraste entre la existencia (el ser) y el existente (aquel que está «ante» el ser), contraste en el que tenemos que meternos de lleno si nos comprometemos con la idea de que ese «quien» que se halla «ante» el ser (el existente, el ente que existe) es previo al ente desde el cual se aclara el sentido del ser (el pensar del ser). En principio, diremos que, en la confusión por el ser, no hay esto o aquello, sino simplemente *hay*. En contraposición a la claridad bajo la cual se descubre el ser de los entes, con la mera constatación de que «hay», los entes se disuelven en la *oscuridad*. Oscuridad que Levinas también describe como *silencio ruidoso, anonimato esencial, oscuridad llena de vacío, presencia absolutamente inevitable, pesado ambiente que no pertenece a nadie* (Levinas, 2000a, p. 77-86). Sea como sea que se le describa, lo que interesa destacar aquí es que ese «hay», ese ser anónimo e impersonal, no permite trazar contornos ni definir entes, lo que incluye, por supuesto a la subjetividad. Sin poder hacerse uno con el ser (pues partimos de distinguir el ser del pensar, así sea de modo ilusorio), tampoco alcanza a distinguirse de él. Se halla «en la distinción», no dejándose consumir, retirándose, pero sin llegar nunca a un estado pleno, indefinidamente *retraída, desfasada* (Levinas, 2011, p. 184).

Entre otras descripciones, puede entenderse eso que «hay», ese mero «algo» (aunque nunca algo en específico), en contraste con la nada. La nada, entendida como pérdida, como «ya no ser», como lo imposible de lo que *me es* posible, supone la imposibilidad de toda posesión, supone hacer

frente al desafío de la posibilidad de perder todos los posibles¹¹. Pero la subjetividad confundida por el ser está desfasada, retirada de sí misma (pues no puede evitar ser) y, de ese modo, no tiene posesión siquiera de sí. *Lo confuso es difuso*. No puedo con certeza afirmar que el ser anónimo e impersonal está por fuera de mí, pues me despoja de mi misma interioridad, me arranca de mí¹². El ser no toma partido. Ante cada victoria sobreviene el murmullo, el silencio ruidoso, la estática indiferente que «pregunta» qué caso tiene cualquier victoria, que borra las distinciones y las reanuda como presencia incesante. Nada alcanza a ser mío, pues todo se consume en la generalidad, que no es abstracción, sino imposibilidad de aclarar y distinguir los entes. Ante tal «situación»¹³ no puedo simplemente rendirme, pues, si me confundiera con «el ser en general» (en lugar de estar confundido *por* él), no se estaría hablando más del interciso indefinido entre el ser y el pensar. Si es posible o no trascender del anonimato de lo que meramente hay y, en consecuencia, llegar al concepto, es preciso describir el «poder» que ejerce ese ser anónimo, en aras de identificar al «adversario» y saber cómo superarlo. Y lo que sabemos es que éste opera como pura insistencia, acoso, ahogo, subsunción de lo no subsumible, es decir, de aquello, de aquel (el «quien»), que, por

¹¹ La nada es un «ya no más», aquello con lo que, siguiendo a Heidegger, se me amenaza en la muerte. La nada, ante todo, marca un límite a mis posibilidades, es, respecto a mi existencia, la «posible imposibilidad de su existencia» (Heidegger, 2014, p. 281). Pero aquí no podemos apelar a un Dasein con posibilidades (propia o impropriamente asumidas), ente sin el cual no puede hablarse de la nada y de la angustia hacia ella. Pues no podemos apelar a un ente con una determinada estructura de ser sin apelar a una comprensión del ser. Y como aquí buscamos describir lo confuso latente en toda comprensión de término medio, y no la claridad presupuesta en tal comprensión, no está disponible ese refugio. A diferencia de ese «estar en el claro del ser» denominado por Heidegger como «la ex-sistencia del hombre» (Heidegger, 2001, p. 267), el «alguien» ante el ser oscuro, está *retraído*, siempre en el *casi, engullido* y consumiéndose, *agotándose*, en «[l]a incancelable recurrencia de sí mismo» (Levinas, 2011, p. 170). Inevitablemente *es*, pero lo que es no se confunde con él, sino que lo confunde, lo abruma sin conciliación. No se me da recurso, no se me permite ser algo en concreto, sino que se me mantiene en el rechazo vano del ser, en la retracción y la remisión sobre mí, la recurrencia incesante. Por ello, se trata de una subjetividad sin posibilidades, ni propias ni impropias, sin opción de identificarse con aquello que me abruma y ahoga. En lugar de la angustia heideggeriana, que es posibilidad de la imposibilidad, la *ansiedad* levinaseana es la *imposibilidad de la posibilidad*, la difusión de toda concreción (Levinas, 2011, p. 175). No se marca un límite en el ser en tanto que ser-ahí (Da-sein). Más bien, el ser se sale de sus límites, estirando y quebrando a un existente que se resiste a ser, que se ahoga por la indefinida extensión de eso que hay.

¹² Esto se puede notar en el tedio con el que miro mi cuerpo inundado en la pereza constante, difuminándome ante el anonimato del ser. Para esto, conviene revisar la descripción del cansancio descrita por Levinas en *De la existencia al existente* (2000a) (Levinas, 2000a, p. 35-43).

¹³ La cual no es una situación en sentido estricto, pues una situación es algo distinguible.

sí y pese a sí mismo, es distinción, es quiebre confuso entre el ser y el pensar. La subjetividad, si bien tiene que ser, no alcanza a ser, no piensa con claridad, está aturdida, *traumada*¹⁴.

Obligado a definirme, a distinguirme inútilmente, vivo en la incisión entre mí mismo y algo que me es *otro*¹⁵. Eso que hay no puede dejar de serme extraño. Todo ente constata ser, en el fondo, *lo mismo*. Pero, inmediatamente, por mi sola *posición* (inserción, inmersión), se distingue como algo otro, ajeno, extraño. La oscuridad me abrume, pero me abrume precisamente porque puedo distinguirme, desligarme, marcarme contornos, vislumbrar una tenue luz a la que aferrarme. No puedo rendirme, pues surge y resurge la luz como una arena brillante ante un mar negro que insiste en el ir y venir de la marea. La oscuridad no es definitiva, debido a que su insistencia, su necesidad de volver a acosar, marca una dimensión *temporal*. La imposibilidad de rendirse *se constata a cada instante*. En cada momento se posterga el consumo de lo impersonal, el tiempo transcurre posponiendo lo que se presenta como inevitable. Levinas propone una noción discreta (no continua) del tiempo, exhibiendo la inevitabilidad de la *irrupción* del instante. De esta manera, la resistencia a ser consumido por el ser es una «[c]onquista del ser que recomienza perpetuamente, como si ella pasase dentro del tiempo cartesiano con los instantes discretos» (Levinas, 2000a, p.

¹⁴ De modo que yo, sin alcanzar ni llegar a ser, sin poder definirme de ningún modo y, en consecuencia, sin definirse qué puedo perder, sin poder trazarse el límite de mis posibilidades, *no puedo morir*. O bueno, puedo morir, pero ello no implica ninguna victoria. Si bien la muerte está siempre presente como posibilidad fáctica, ésta no logra sobreponerse al ser anónimo: *mi muerte no es el fin*. No se trata aquí de una prueba teológica o metafísica (en el sentido tradicional u ontológico) de la inmortalidad del alma, sino de la inmediata consecuencia de la falta de límites y de la imposibilidad de ceder a esta no-limitación. Mi muerte no puede callar el «hecho» elemental de que *hay*. A su vez, ésta no puede definirse como una renuncia, sino sólo como un modo de retracción, de no-rendición a mi propio pensar. Sin yo tener límites, en la muerte busco limitarme, definirme; pero la existencia *sigue*. «Horror de la inmortalidad, perpetuidad del drama de la existencia, necesidad de asumir su carga para siempre» (Levinas, 2000a, p. 84). Al morir no me salvaré, pues no hay un «quien» que pueda salvarse, no hay propiamente un ente que pueda retirarse. Simplemente hay y punto. De ahí que Levinas recurra a Shakespeare para afirmar que la muerte sólo puede salvar del anonimato de la existencia si se la lleva a ésta consigo: «Macbeth hace votos por que la nada de la muerte sea un vacío tan total como aquel que habría reinado si el mundo jamás hubiese sido creado» (Levinas, 2002, p. 244).

¹⁵ En este texto se mantendrá la distinción entre *lo otro* (*autre*) y *El Otro* (*autrui*), basándose en la traducción en inglés (*Totality and Infinity* (1979)), hecha por Alphonso Lingis, en 1969 («the other» y «the Other») (Levinas, 1979, p. 24). La expresión en minúscula será usada para referirse a aquello que le es ajeno al yo, pese a sus esfuerzos por afirmarse. En mayúscula, en cambio, se hace referencia a la otra persona, a aquel que me interpela con su rostro.

24). No podría ser de otro modo, si se reconoce como punto de partida la irrupción producida en la presunta continuidad entre lo que es y quien piensa lo que es. Soy en la medida en que retraso la abrumadora presencia anónima. Allí donde todo es lo mismo no puede haber tiempo. Al distinguirme retraso, pospongo, *me doy tiempo*. Los instantes no existen previos a mi posicionamiento como existente, sino *son* mi posicionamiento. Desde el punto de vista de la fenomenología y con relación a las vivencias que tiene el sujeto, sería un error pensar en un instante como una unidad de tiempo, como un minuto, un segundo, una décima, en síntesis, como algo medible, algo en el «tiempo de los relojes hecho para el sol y los trenes» (Levinas, 2000a, p. 131). Un instante es un parpadeo, un golpe con una silla, tomar una bocanada de aire, voltear la cabeza, volver a prestar atención inmediatamente después de lo que, en mi memoria, será recuperado, *re-presentado*, como un lapso de distracción. Un instante no se ajusta a una línea de tiempo preestablecida, sino que desenvuelve el tiempo mismo (incluido, aunque de modo fundado, el tiempo de los relojes y la física-matemática).

1. 2. El gozo

Pero posicionarme no es algo, por así decir, meramente psicológico¹⁶. El tiempo vivido no es algo subjetivo (entendido como «ilusorio»), en contraste con un tiempo objetivo y medible (entendido como «verdadero»)¹⁷. Mi posicionamiento es inserción en un mundo que me abruma, inserción inevitablemente material y corpórea. Mi vida no es nunca enteramente psíquica. Yo soy

¹⁶ Si bien es cierto que Levinas no desdeña lo psicológico o psíquico – llegando que afirmar que « (...) los «accidentes» psicológicos son las maneras bajo las cuales se muestran las relaciones ontológicas» (Levinas, 2000b, p. 61) –, de ningún modo lo reduce a lo que una ciencia positiva (la psicología como ciencia) puede registrar, o a una dimensión ilusoria o subsumida a las descripciones de los objetos. Lo vivido mantiene un sentido fenomenológico, trascendental o constitutivo de los objetos, si bien se encuentra amenazado y desestabilizado por la fuerza de lo anónimo, así como producido en su seno (por paradójico que suene decir que lo trascendental es producido). A propósito, se recomienda ver la Nota al pie. 18, página 27.

¹⁷ Es importante no confundir lo objetivo con lo verdadero. Por «objetivo» no se quiere decir más que «relativo a los objetos». ¿Pero podemos dar por hecho que lo verdadero es siempre algo relativo a los objetos?

un cuerpo, y un cuerpo en contacto con objetos para consumir y agarrar. «No se trata de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia», hasta el punto de que incluso « (...) el saber del saber está igualmente aquí, sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza» (Levinas, 2000a, p. 94-95). A su vez, tal inmersión en lo material es una sujeción a los *materiales*, a los objetos concretos, a aquello que está a la mano ante mí. Mi posicionamiento despliega un intervalo temporal en el que puedo trabajar, comer, correr. Vivir es ser un cuerpo inmiscuido en el mundo, y en un mundo disponible para mí, puesto que, contrario al ser anónimo, me ofrece objetos definidos, delimitados para mi consumo, susceptibles de ser agarrados. «Ser en el mundo es estar ligado a las cosas» (Levinas, 2000a, p. 47), de modo que, al parpadear, al surgir en mi posición instantánea la luz de la oscuridad, se erige ante mí un mundo lleno de objetos¹⁸.

Los entes se funden en la oscura brea sin determinaciones, en *lo elemental*, pero vuelven sobre mí como elementos específicos, como cualidades vividas y vívidas. Mi posicionamiento es

¹⁸ No es que por arte de magia surjan entes definidos desde el espesor del ser puro. Lo que va segundo en la descripción no es un segundo momento en una línea temporal, sino una vuelta sobre lo ya descrito, una precisión, una salvedad, un detalle más. Partiendo de lo oscuro, de lo confuso, se van de a poco iluminando los contornos, arrojando luces sobre el asunto, de manera que lo iluminado exhiba su producción en el seno de lo confuso y, así, exhiba la amenaza que la oscuridad le hace a la luz, lo que equivale a la descripción de la vivencia concreta de lo iluminado, de la luz que se pierde y difumina periféricamente. No es que el mundo poblado de objetos surja de la nada en medio del ser en general. Lo que sucede es que los entes están, en medio de la confusión de la subjetividad, constantemente amenazados de ser consumidos, de hacerse anónimos. El tedio y la indiferencia surgen inevitablemente, pero nunca de modo absoluto, pues a cada instante yo me instalo, me hundo, me regodeo en los entes y en su específico recorrido sobre mí. El ser anónimo e impersonal me obliga a seguir luchando precisamente porque no ha ganado del todo, porque hay todavía texturas definidas a las que aferrarse. Bien señala Moati que las descripciones de Levinas consisten en una *concretización* (Moati, 2017, p. 19-23). Levinas afirma, de hecho, lo siguiente: «El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, dejando a las propuestas llamadas empíricas, en las que se realiza la posibilidad condicionante – dejando a la *concretización* – un papel ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición» (Levinas, 2002, p. 191). A juicio de Moati, con esto no se quiere sino decir que lo trascendental, la condición de posibilidad, está condicionado por lo que condiciona, por lo empírico (Moati, 2017, p. 22). Concretizar es exhibir lo necesario en una condición contingente, hallar en esa vida empírica humana, condicionada e impotente, el epicentro del sentido. Así, hasta el momento hemos concretizado la relación entre el pensar y el ser como un confuso «hallarse-entre-las-cosas» y delimitándose como cuerpo ante lo ilimitado del ser en general. La incisión entre el ser y el pensar hace posible tal situación, pero es en la situación donde concretamente se produce la incisión, de modo que sólo en esa descripción concreta puede hablarse de una incisión o un interciso entre el ser y el pensar.

un regodeo, un saboreo de los elementos. Mi cuerpo es su especificación, su determinación en sensaciones concretas, su hormigueo sobre mí. El mundo se define, se especifica, a partir de mi inserción en él, de mi recorrido hambriento que toma y degusta, corta, extrae y funde sobre y en sí. Me encuentro recogiendo, agarrando, trayendo hacia mí el difuso espesor de lo elemental, extrayendo formas definidas. Lo recogido, por su parte, es un objeto disponible para mí, a la vez movable y elemento de mi habitar, en una palabra, *mueble*. En palabras de Levinas (2002):

El medio tiene un espesor propio. Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles*; el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común, que no puede ser poseído, esencialmente, de «nadie»: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental. (Levinas, 2002, p. 150).

Empero, ese contacto con las cosas es, antes que nada, un disfrute puro, ciego. Esa primera relación de especificación, de regodeo del elemento y de formación de cualidades, es lo que el autor denomina el gozo. Para Levinas, la vida anímica, lo animosidad de un cuerpo distinguible de lo inerte y neutro, es *el gozo de lo elemental*. Describe eso vivo como « (...) la sensibilidad que se baña en el elemento» (Levinas, 2002, p. 176). Este gozo no se da nunca como un añadido a una existencia previamente definida. En la medida en la que yo soy un indefinido condenado a definirse, no puedo ser una substancia de la que se prediquen cosas, sino una *subjetivación* en medio de las cosas, la producción del interceso en el que éstas se despliegan, se disponen ante alguien. Levinas usa el término *hipóstasis* para describir este movimiento. La hipóstasis es la alquimia lingüística mediante la cual un predicado se hace sustantivo, o « (...) el seno del puro acontecimiento de ser, del acontecimiento en sustantivo, de la hipóstasis» (Levinas, 2000a, p. 101). Yo no me distingo *de* lo que vivo, sino me distingo *en* lo que vivo. Soy la cualidad concreta que

me desliga de lo elemental, soy mi inundación en el gozo. «Vivir es como un verbo transitivo cuyos contenidos de la vida son complementos directos. Y el acto de vivir esos contenidos, es, ipso facto, contenido de la vida» (Levinas, 2002, p. 130). A medida que lo gozado se consume, se hace sustantivo de un nuevo gozo predicado sobre éste. Las cualidades se amontonan unas sobre otras y se convierten en trasfondo unas de otras.

Lo vivido *resuena*. Su resonancia es su duplicación de la vivencia en sujeto y predicado, el rojo que enrojece, la vuelta sobre sí, la temporización de lo vivido, esto es, su distinción sobre la base de una idealidad, lo diferente en medio de lo mismo¹⁹. Es decir, yo me doy (en tanto a hipostasiado) sobre la base de una sensación previa, ya difusa, retomada y no vivida como tal, como posado sobre ella. Se deja ver aquí una ambigüedad presente en el gozo entre la independencia y la dependencia. Al gozar me distingo y me independizo de la generalidad del elemento, pero me hago dependiente de la distinción vivida, de la cualidad resaltada que me acoge, en la que me regodeo. Dependo de una cualidad independiente, y soy esa misma cualidad. Me

¹⁹ «Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan» (Levinas, 2011, p. 80), resume Levinas en medio de su reconstrucción de la fenomenología husserliana de la sensación. Esta «ecuación» establece, en primer lugar, que *la sensación y la distinción temporal son la misma cosa*. La diferencia es diferencia cualitativa y ésta, por su parte, es siempre sensorial, un color u otro, un dolor, un aroma, una intensidad, una agitación corporal, un regodeo sobre el cuerpo, un estremecimiento. Pero la diferencia es siempre un *transcurrir*, una modificación, un pasar de una imagen a otra, de la pared estática al énfasis puntual en uno de sus detalles, el movimiento de los ojos, el variar la atención. Percatarse de una diferencia equivale a percatarse de que lo que se presentaba (verbo en pasado) como lo mismo se devela *ahora* (adverbio temporal) como distinto. Ahora bien, en la medida en que esta distinción se produce *a la luz de lo mismo* – en la medida en que se distingue *de* lo que ha sido, en que tiene un trasfondo sin el cual no podría definirse como diferencia, esto es, como contraste –, la distinción no es una sensación pura, sino integración a un saber previo, el cual, por su parte, no está dado en la sensación. Esto último, al no ser propiamente vivido, sentido, es algo *dicho*, recapitulado, traído a colación. Lo ya dicho, al no ser la diferencia sino el trasfondo de la diferencia, va «hasta aquí», es limitado, no es la diferenciación del tiempo, sino la identidad de lo vivido, sobre la que reposa la diferencia. Como tal, es una *idealidad*, una totalidad, no tanto develada, sino *consagrada*, proclamada como un «esto en tanto que aquello», un *kerigma* (Levinas, 2011, p. 84). Lo ya dicho (que Levinas denomina *lo Dicho*), en tanto a identidad, a límite definido, consiste en *nombres, sustantivos*. El decir como tal (*el Decir*) es *verbo*, el acontecer mismo de la vivencia y no la reflexión o nominalización de ella (Levinas, 2011, p. 85-87). Así, sobre el trasfondo de lo Dicho o del nombre, el verbo, el Decir, la vivencia, *resuena*, estremece la totalidad cerrada del nombre y la «escurre» en acontecer no acontecido, verbo que no es nombre de un acontecimiento, tiempo no identificable o delimitable, puro «seguir derecho», *diacronía*, verbo desbordando el nombre, *el predicar como tal*. Predicar que, en últimas, se reintegra en lo Dicho, verbo hecho nombre, es decir, aquello que Levinas denomina la *anfibiología del ser y el ente*, ese «rojo que enrojece» o el ente haciéndose ser (la *esencia*), y el enrojecimiento hecho rojo, el verbo hecho sustantivo (la hipótesis), siendo nombrado (Levinas, 2011, p. 89-90).

resalto, sobresalgo y me hallo posado, sostenido, por la cualidad en la que sobresalgo, agotando mi subjetividad en la piel sensible a un contacto específico. Se trata de « (...) una dependencia frente a una exterioridad sin que esta dependencia absorba el ser dependiente, sostenido por hilos invisibles. Dependencia, en consecuencia que (sic), *a la vez*, mantiene la independencia» (Levinas, 2002, p. 111).

El gozo es por sí mismo satisfacción, aunque en virtud de un cuerpo insatisfecho, necesitado. En cada gozar me basto a mí mismo, me consumo en lo gozado. Pero sólo para reintroducirme en un nuevo instante bajo una nueva forma de gozo. Gozo mis necesidades, disfruto de saciarlas, sin que por ello les asigne su seriedad como necesidades, sin que por ello me las tome en serio. «La felicidad se basta por el «no bastarse» de la necesidad» (Levinas, 2002, p. 137). Dado que no soy una substancia, sino una hipóstasis reiniciada en cada instante – es decir, dado que no soy una entidad definida, la cual tenga una esencia que cumplir – me basto en mi sensación, no soy algo más que ella, no hay un ser detrás que requiera de algo más para satisfacerse. Pero, a su vez, mi cuerpo, material éste, sumergido en el elemento, me obliga a reincidir, a volver a buscar mi satisfacción. Por la alteridad del instante, por eso otro respecto a lo cual me retraigo y que impulsa al tiempo como distinción de una subjetividad respecto al elemento anónimo, no puedo quedarme eternamente satisfecho en mi gozo presente, sino tengo aferrarme a un nuevo gozo, reincidir. Estoy abierto y renovado por el gozo. Según dijimos más arriba, « (...) el gozo ejecuta la independencia frente a la continuidad, en el seno de esta continuidad: cada felicidad llega por primera vez» (Levinas, 2002, p. 132)²⁰.

²⁰ Si pudiese cerrarme de modo definitivo, satisfacerme de una vez por todas, dicha satisfacción se inscribiría en un concepto de mi subjetividad, concepto que describiría una modalidad del ser, una mostración del ser de un ente, un «esto en tanto que aquello». Pero, en tal caso, habríamos aclarado un panorama, habríamos superado la confusión de la que partimos. De nuevo, aún si en el horizonte cabe la posibilidad de trascender la refracción de la subjetividad, no

Sólo el tiempo puede hacerme aspirar a algo distinto. Pero no sólo eso. A la inversa: si hay tiempo, he de aspirar a algo más. La temporización es distinción, quiebre y reanudación²¹. He de remitirme una y otra vez hacia mí mismo. Mi vida anímica es recuperación del gozo hecha en el gozo. Respirar, quitar la tensión de los músculos, rascarse, sentir la textura de los bolsillos en los dedos, frotar las manos en medio del frío, distraerse (que incluye cosas como aflojar los hombros, regodearse con el recuerdo de una sensación pasada, apreciar la iluminación de un cuarto, «dejarse llevar» y demás sensaciones corporales), reacomodarse en la silla, el mismo sadomasoquismo, emplear hilo dental para sacarse algo de las encías (con la picazón y el dolor incluidos, con todo el sumergimiento en la carne y la inmediata liberación de una tensión e incomodidad), etc., son todos modos del gozo²². Con vivir, con estar entre elementos y tener una piel en contacto con algo más, basta para gozar. El tiempo cotidiano en el que llevo a cabo todas mis ocupaciones marca su tiempo por mi reinsertión inevitable en el gozo, por mi insistencia en distinguirme, mi hipóstasis. Y ese tiempo cotidiano, lejos de ser algo que le pasa a un sujeto dado, lo re-define una y otra vez, y lo re-define *en* cada nuevo gozo, en cada nueva distinción. Con esta suficiencia del gozo presente no se quiere sino expresar que lo gozado *siempre se vive como fin*. Recordemos: « (...) el medio es en seguida buscado nuevamente como fin y la persecución de este fin llega a ser fin a su vez»

se puede dar con esta trascendencia si no es sobre la base (endoble) de la confusión o interceso entre el ser y el pensar. Pero esta confusión se vive concretamente como retracción en el gozo e hipóstasis. Como consecuencia, en cada instante confluyo en un gozo concreto, sin poder aspirar a algo más que a ello. Es así como se vive la confusión retraída, en la cual nos hemos detenido. Si la superación de tal retracción es posible, no hemos dado todavía con ella.

²¹ Esto es, el Decir irrumpiendo en el seno de lo Dicho, el cual es inmediatamente «coagulado», «congelado», sincronizado en un «nuevo» Dicho. Se recomienda ver la Nota al pie. 19, p. 29.

²² El gozo no puede restringirse a las «buenas» sensaciones. Gozar es consumirse, extinguirse, desgastar el cuerpo y caer desplomado. Por eso, «[e]l sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento» (Levinas, 2002, p. 134). Gozar es hallarse sumergido en las sensaciones, estar sujeto a las alteraciones bruscas e imprevistas del cuerpo bañado en el elemento, difuminado entre lo que no le pertenece. Contra la primacía de la vista o el tacto en la descripción de la sensación, Levinas da prioridad al gusto. *El cuerpo como una gran lengua*, piel sensible e irritable, expuesta en o hasta sus nervios, estremecida. Como tal, no sólo degusta de lo dulce, sino también de lo amargo, lo picante y lo ácido. Estos también son modalidades del gozo, o, lo que es lo mismo, del «estarse-desprendiendo-del-gozo», la temporización de la sensación, su «seguir derecho», *la sensación misma*, su resonancia.

(Levinas, 2002, p. 130). El paso del tiempo hace del gozo algo gozado (ya dicho) y un medio para un nuevo gozo. Pero incluso el medio para un logro futuro, al momento de vivirse, se vive por sí mismo y *para* sí mismo. La vivencia se consume en sí misma y no se deja subordinar a un porvenir, se resiste, vuelve sobre sí²³.

Según Levinas, «[t]ener conciencia es precisamente tener tiempo» (Levinas, 2002, p. 183). Aplazar el sumergimiento en el anónimo «hay» es extender un intervalo en el cual se puede andar, entre senderos definidos y bienes a la mano. El gozo, aún confuso, aún preconceptual, delinea un espacio, traza formas y delimita lo elemental en elementos cualitativamente diferenciados, en sensaciones que especifican, resaltan, localizan la posición de un cuerpo. Pero el mundo poblado de objetos en el que gozo supone que la diferenciación de la sensación se dé sobre la base de algo que permanece, sobre la base de *lo Mismo*²⁴, que sea diferencia respecto a algo, contraste, cualidad del objeto o verbo de un sustantivo. La sensación, pues, se produce como un «esto en tanto que aquello», una diferencia *en tanto* que diferencia de una idealidad²⁵, reunida en la integridad de lo retrospectivo, de lo traído al presente (sincronizado) y delimitado en él, del sustantivo ya dicho, ya fijado, ya culminado, y no del predicar que transcurre. En últimas, hablamos de sensación en el seno de una *representación (re-presentación)* o de un *concepto*²⁶. El gozo sobrevuela al concepto,

²³ «El esfuerzo es un esfuerzo del presente en un retraso en relación con el presente» (Levinas, 2000a, p. 38).

²⁴ Hasta el momento hemos usado expresiones de la forma «esto muestra ser *lo mismo* que aquello». No ha sido una mera cuestión de estilo o redacción. Hemos querido introducir de a poco la noción de *lo Mismo* que Levinas emplea en su obra. «La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo» (Levinas, 2002, p. 61). A lo extraño de lo elemental, que no puedo identificar de ningún modo, se le opone aquello que está dado, disponible ante mí, con contornos que permiten el agarre. Lo disponible supone un trasfondo, una luz o un horizonte que lo pone junto a otros objetos y que, identificando sus diferencias, exhibiéndolas como diferencias *en* y *de* ese fondo u horizonte común, deja ver que tales son, «en el fondo» (o gracias al fondo), *lo Mismo*. Lo Mismo es lo idéntico en la diferencia y, en cuanto a tal, lo que dispone los entes ante mí. Según veremos a continuación, lo Mismo se produce *en la interioridad de la morada*.

²⁵ Se recomienda ver la Nota al pie. 19, p. 29.

²⁶ Todo parece indicar que Levinas entiende por «concepto» lo mismo que Kant. Este último dice a propósito: «[t]odas las intuiciones, como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, por consiguiente, en funciones. Entiendo por función la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común» (Kant, 2009, p. 112). El concepto

pero asumiéndolo como trasfondo, escapándole a la vez que recae sobre él, predicándose para hacerse predicado o nombre del acontecimiento, para coagularse en la unidad del objeto y no desvanecerse en el elemento. Si no fuese éste el caso, la subjetividad bien podría disolverse y confundirse totalmente con el elemento, lo que contradeciría nuestra descripción del desfase o la resistencia ilimitada de la subjetividad ante el anonimato del ser. Luego, lo preconceptual del gozo está necesariamente vinculado con el concepto, aunque de modo paradójico y difuso (por la sola naturaleza de la relación).

1. 3. Obra, morada y concepto

Ahora bien, es claro que hasta aquí hemos empleado conceptos. Paradójicamente, han sido usados para hablar de las condiciones de posibilidad de todo concepto. Podemos notar que un concepto supone, antes que nada, que algo se algo *para alguien*. Pero hemos usado palabras para apelar a dominios extraños a la subjetividad, que pertenecen a algo que le es *ajeno* o *extraño* al yo, que no le pertenece. El ser impersonal no es algo imaginado o concebido por mí, sino es la abrumadora presencia de la que no puedo dar cuenta, que me invade y me golpea como en una especie de trauma. Quedo aturdido, sin refugio, sin entes a los que agarrarme, mientras todo se

como reunión o concatenación de lo sensible, sin el cual se cae en « (...) una rapsodia de percepciones que no se podrían hacer compatibles entre sí en ningún contexto (...)» (Kant, 2009, p. 206). Levinas, por su parte, emplea en varias ocasiones el término «concepto» para distinguir el ego en general de mi yo concreto, lo universal de lo singular. Al acusar a la conciencia de ser el sitio « (...) de la conversión de la facticidad propia de la individuación en concepto de individuo y, de ese modo, (...) en la singularidad que se pierde en medio de la universalidad» (Levinas, 2011, p. 144), Levinas le asigna al concepto el lugar de lo universal. Como tal, vendría a ser lo idéntico a la luz de lo cual llegan a ser las diferencias específicas, especificadas en virtud de su fondo. En esta misma dirección, al hablar de la concatenación de lo sensible en el seno de la idealidad o de lo idéntico, este autor apela a Kant del siguiente modo: « (...) reunión [es decir, de lo sensible en lo idéntico] que Kant sin duda percibía antes de toda idealización de lo sensible en las diversas síntesis de la imaginación (...)» (Levinas, 2011, p. 84). Pero ¿qué es la reunión que precede a las síntesis de la imaginación sino la unidad sintética del concepto? En efecto, para Kant el conocimiento no sería posible si el concepto no diese unidad a la síntesis de la imaginación (Kant, 2009, p. 120). En ese caso, la idealidad descrita por Levinas, lo Dicho, la consagración de la diferencia en tanto a modificación de lo idéntico, que reagrupa la diferenciación de la sensación bajo un trasfondo universal, esto es, bajo lo Mismo, es el mismo concepto en el sentido kantiano (claro está, añadiéndole, como marca levinaseana, la necesidad del lenguaje). Así pues, de ahora en más se empleará el término «concepto» de dicha manera.

desvanece. A su vez, lo gozado no es algo que yo contenga, sino una dependencia en la que soy, un soporte, una condición, algo sobre lo que reposo. En ambos casos se describen formas de *desbordar* al sujeto, de *ir más allá* de lo que el yo puede contener. Sin embargo, al hablar del ser impersonal y del gozo, al referirnos a ellos y traerlos a colación, ¿no los hemos reducido a conceptos, es decir, a contenidos de una conciencia, a algo que alguien (el escritor o el lector) puede asumir dentro de sus límites?

Inevitablemente hemos de escribir este trabajo en medio de tal paradoja. Levinas se ve obligado a recurrir a conceptos para hablar de las condiciones no conceptuales del concepto. Esto no ocurre porque el domino preconceptual se encuentre en un pasado perdido y que podamos añorar recuperar. Hemos visto que lo elemental está siempre amenazando una subjetividad ya de entrada inmersa en el gozo y que recurre a un mundo con objetos disponibles a él. Para nada es como si, en medio de una línea de tiempo, pudiésemos ubicar primero al ser en general y después a los entes gozados y al mundo del goce²⁷. Por lo mismo, hemos de enfatizar que ese mundo de goce amenazado es de entrada un mundo conceptualizado, es decir, que lo «preconceptual» del gozo se produce de modo concreto como huida del concepto en el seno de un mundo conceptualmente delimitado. Es un mundo representado y representado necesariamente por alguien. El gozo, aunque irreductible al concepto, lo recordamos y mencionamos siempre a través de conceptos. De ahí que Levinas, al referirse a la inserción en el gozo, se refiere a una vida ya de entrada «entre» representaciones, « (...) vida que es sostenida por estas representaciones y que *vive de ellas*» (Levinas, 2002, p. 146). Vivir de representaciones es encontrarse de entrada en un

²⁷ Es conveniente tener aquí también presente la enseñanza de Moati: las descripciones de Levinas consisten en una concretización. Se recomienda ver la Nota al pie. 18, p. 27.

mundo representado y gozar dentro de éste. En ese caso, ¿cómo es posible esta paradójica relación entre el concepto y lo irreductible al concepto, en este caso, el gozo?

El interceso entre el ser y el pensar no puede mantenerse en ni por sí mismo. Inmediatamente se hace algo pensado y que es pensado como algo que *es* de cierta manera. Cualquier cosa que digamos está condenada a ser algo que es y algo que es pensado. Es razonable pensar que lo más riguroso sería suprimir el interceso y reducirlo a una modalidad del pensamiento sobre el ser. Sin embargo, el hecho de que sea necesario plantear como proyecto la superación de este interceso es la prueba fehaciente e ineludible de su sentido. No habría pregunta ni proyecto filosófico alguno sin esta incómoda separación entre ser y pensar. Lo paradójico es que no podemos dar cuenta de ella sin reducirla a un modo de esa pertenencia ser-pensar que pone en cuestión. El interceso nos precede y nos obliga a pensar sobre la base de él, sin poder posarnos firmemente sobre él y sin poder explicarlo sin suponerlo o, más bien, sin reducirlo a un supuesto recuperable en la coyuntura del pensamiento sobre el ser. No podemos describirlo sin traicionarlo, sin reinsertarlo en el ser y pensarlo como algo que es de un modo u otro. Luego, se trata de una incisión condenada a siempre cerrarse. Hay un corte, una breve grieta, que de inmediato es rellenada. La subjetividad retirada del ser se retira definiéndose, esto es, aclarándose en el ser, postulando su modo de ser como ente.

Pero, en la medida en que la reinsertión tiene que ser realizada, tiene que suponerse como inicio, más precisamente, como re-inicio. Se postula un origen y, así, una distinción respecto a lo que lo sigue. Lo ya vivido, al ser interrumpido, es reanudado, pero reanudado como una diferencia, reanudado a partir de una herida, de una cortada, desde la cual tendrá que volver a contarse su historia. El presente es re-capitulación, es vuelta de una presencia interrumpida, es *re-presentación*. Se retiene lo ya vivido bajo una nueva luz. La sensación vivida se concatena

inmediatamente como eje para la predicación de nuevas vivencias. No puede darse nunca un flujo puro de vivencias, debido a que éstas son definidas, perfiladas, reunidas, en un presente limitado, en un instante con inicio y con final. El instante es siempre postulación de un intervalo, un «de aquí hasta allá». El ritmo del tiempo es su reanudación repetitiva, la diferenciación de los instantes, la limitación de los entes y la proyección de un mundo dividido en partes, un mundo con entes distinguidos en la totalidad de lo reinsertado en el presente, de lo re-presentado²⁸.

Re-presentar no es traer a mi cabeza lo que otrora se presentó ante mis ojos. La re-presentación no se da en mí, *yo me doy en ella*. Mi subjetividad es el movimiento mismo de volver al presente, de insistir en el instante. Posicionarme es posicionarme en el intervalo del mundo, es ser el faro que ilumina el sendero a cruzar. Sendero que, no obstante, se ve borroso a lo lejos y está iluminado por una luz parpadeante. El presente se agota, y se agota en virtud de sí mismo. El tiempo transcurre y el mundo pierde sus contornos. El intervalo del mundo tiene un inicio y un final, se cierra en una totalidad, en la cual no puedo quedarme para siempre. La totalidad se vive como si estuviese siendo embargada, como si hubiese en ella algo indefinido, una tierra de nadie aledaña a sus límites y en la cual inevitablemente se halla esta misma totalidad. El tiempo sólo es posible bajo la alteridad de los instantes, sólo es posible si está presente algo *otro* a mí, si los dominios del mundo se borran a la vez que se extienden, se hacen indefinidos, se hacen elemento. El mundo y las cosas de las que gozo en él *se escurren* de mis manos. El presente es concatenación en el concepto, pero el concepto tiene fisuras.

Esta fisura que hace posible el tiempo no es un elemento que quepa buscar dentro de mí, como si fuese un atributo de un sujeto definido. Desde que se dé respuesta a lo que es un ente y se

²⁸ Se recomienda ver la Nota al pie. 19, p. 29.

definan sus modos de ser y sus atributos se está asumiendo una representación, una representación. Es mi inquietud lo que da quiebre a esa representación, y por ella es que toda representación de mí me es expropiada, siendo la inquietud aquello que me pone en duda y me desaloja de mí mismo. Para Levinas, la distinción entre aquello de lo que vivo en el gozo y lo indefinido que se extiende tras éste es la distinción entre mi interioridad (retracción y recogimiento) y la exterioridad de lo elemental (exterioridad parcial, haciéndose interna, consumiéndose). La experiencia siempre se da como posada sobre algo más, como alojada, recogida, generosamente apoyada. Vivir es habitar, estar entre objetos familiares, tener habilitada la opción del refugio, tener un suelo. El autor denomina «*morada*» a este alojamiento originario. Sólo en tanto habituación o morar es posible la representación, esto es, la definición (o sea, delimitación) y disponibilidad de los objetos. «El *recogimiento* y la *representación* se producen concretamente como *habitación en una morada* o en una Casa» (Levinas, 2002, p. 168).

Ante todo, hay que evitar pensar la morada como el hecho empírico de que las personas habitan casas o como una teoría científica sobre la interdependencia entre organismo y entorno. No se trata de una proposición o de un conjunto de proposiciones constatables por una referencia supuestamente exterior. No es algo que pueda ser probado por los hechos, sino de la condición para toda prueba empírica. La morada no es una experiencia, sino la hospitalidad originaria sobre la que reposa toda experiencia. Según Levinas, «el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada» (Levinas, 2002, p. 171). Por «*separación*» indica la interioridad, la no confusión de los límites entre la subjetividad y el elemento, la retracción e individuación. El que la separación se concrete en la morada equivale a que sólo se es un alguien, un yo, retrayéndose en ella. La interioridad, la subjetividad que no se pierde en lo impersonal, es un morar, un habitar, un «hallarse-confortado», cubrirse, encontrar elementos para agarrar, consumir y

mantenerse. El mundo que se despliega delante de mí no es un invento mío, no sale de mi cabeza. Mi posición no ejerce ninguna magia que haga surgir el mundo. Hay algo *otro* que generosamente me soporta. Yo no soy causa de mí mismo, yo nací de entrada en un mundo que se extiende indefinidamente más allá de mí. Si fuese creador de mí mismo (esto es, si fuese Dios), el mundo no se escurriría de mis manos. Pero éste me es entregado, sin poder dar yo cuenta del origen de esta entrega. Me hallo en una suerte de gratitud sin origen, en una « (...) gratitud por este estado de gratitud» (Levinas, 2011, p. 228)²⁹.

La morada es lo que hace posible que lo gozado no se desvanezca en la cualidad. El gozo, en palabras de Levinas, « (...) «posee» sin tomar» (Levinas, 2002, p. 176). Lo gozado se escurre entre mis manos, la caricia se desprende de mí, me roza y se despega, como si me abandonara. La morada es la retención de lo vivido, es lo que hace posible que la experiencia sea experiencia de objetos. Según dijimos más arriba, los objetos son *muebles*. Muebles en la ambigüedad de lo movable y lo ornamental. La tesis tácita es que lo movable, que aquello de lo que puedo disponer y desplazar según mi antojo, sólo es posible bajo la generosidad de mi hogar, de mi morada. Existir es morar y se mora entre muebles, entre sitios de descanso y despensas para alojar mis alimentos. La experiencia está siempre, por así decir, «compartimentada», no sólo porque se distingue en partes, sino porque su distinción es a su vez una disponibilidad que me es dada sin que yo pueda dar con su origen, la entrega de una casa con espacios hechos para mí³⁰.

²⁹ No podrá desarrollarse en este trabajo, pero esa alteridad que me recoge es lo que Levinas denomina la «*generosidad femenina*» (Levinas, 2002, p. 172-173).

³⁰ Como hipótesis, se podría especular que, en remplazo del sujeto trascendental kantiano, firme en sí mismo, Levinas postula una especie de *morada trascendental*, en tanto a sitio (no un sitio entre otros, sino la situación como tal, lo situado de todo sitio) desde el que se hace posible todo objeto de toda experiencia posible. El que la separación se concrete en la morada apoya esta interpretación. Si separarse es definirse y definirse entre cosas, la morada es el epicentro de la delimitación de un elemento oscuro y confuso en objetos concretos y representables. «Por la representación, el gozo que recurre al trabajo vuelve a ser absolutamente dueño del mundo al interiorizarlo con relación a su morada» (Levinas, 2002, p. 160), afirma Levinas, dejando clara la identidad entre representar e interiorizar en la morada.

Así, la conceptualización es tanto re-presentación como alojamiento en la morada. El concepto siempre es concepto de un objeto, objeto limitado en un concepto, reunión de vivencias en la unidad del objeto. La morada hace posible esa reunión. Pero claro, el alojamiento por sí mismo no posiciona los objetos. Su movilidad supone una mano que los mueve, un agarre y una retención. El cuerpo, en virtud de la morada, no es solamente piel que se regodea en las sensaciones. El cuerpo tiene manos y manos dirigidas al agarre. De nuevo, no se trata aquí de ninguna verdad empírica. Se trata de algo constitutivo de la corporalidad humana misma. El que un cuerpo manco tenga que hacerse con remedos de manos (así sea su propia boca) no es una contingencia o resultado de una presión social, sino algo sin lo cual no podría darse la instalación del cuerpo en medio de lo elemental. El cuerpo no sólo se regodea, sino también trabaja y moldea el elemento, toma la materia indefinida de lo elemental y la define, acota, en entes distinguibles. «Por el trabajo y la posesión, la alteridad de los alimentos entra en el Mismo» (Levinas, 2002, p. 148), es decir, se concretan en mi interioridad, se hacen muebles, se recolectan en mi hogar. Los objetos se presentan como mis *obras*, son el resultado de mi trabajo. Dado que tales obras adquieren su consistencia de obras en mi morada (la cual no es una obra, sino el alojamiento de ellas), el trabajo consiste en recoger y almacenar.

1. 4. El Otro y mi responsabilidad

Sin embargo, hasta el momento no se ha dado como tal con la «condición» de la conceptualización, sino, más bien, sólo se le ha vislumbrado a lo lejos. La morada, que marca una distinción entre lo elemental amorfo y las formas definidas de mis muebles, *no supera lo confuso del ser (el «hay»)*. Ni la morada es indestructible ni mis obras están aferradas a mí para siempre. Mi propia casa puede serme extraña. En el insomnio, mi cama deja de ser un sitio de descanso, los

muebles se desvanecen y paso a ser acosado por la presencia sin entes presentes, sin objetos, sin muebles (Levinas, 2000a, p. 89). Reina lo impersonal, los muebles se funden y se hunden en la oscuridad. Con el trabajo puedo resistirme a este ahogo. Más las obras no se integran nunca a mí, están abiertas a lo otro, desbordan mis intenciones, se «despegan» de mi cuerpo y quedan expuestas, subsisten sin mí. Así, los objetos están *a la deriva*, inmersos en un mundo que no es mío, que se distancia de mí. Endeble, desprotegido, no puedo hacerme cargo de mis obras, sujetas al deterioro material y al quehacer ajeno, hechas *signo* de algo más, indicio de una forma imprevista o de un significado que no está en mis manos³¹. La confusión sigue presente, hasta ahora no se ha hecho sino pelear contra arenas movedizas. Pero hasta que no superemos lo confuso y demos con la conceptualidad no podremos pasar del gozo a la eudaimonía, puesto que esta última, en tanto fin que podemos proponernos, necesita poder identificarse desde un concepto.

³¹ Para Levinas, hay dos modalidades bajo las cuales las obras me son enajenadas. Por un lado, está la *economía*. Como él la entiende, no se trata ni de una construcción social ni de una necesidad natural. Más bien, se trata de una estructura fenomenológica. Los objetos son entregados a lo impersonal desde el momento en el que se hacen intercambiables, desde el momento en el que entra el dinero, materia neutra, para reemplazar cualquier objeto por cualquier otro. Todo se nivela, todo se reduce a lo mismo. De modo que cualquier marca que pudiera dejar en los objetos se desvanece en el intercambio; ya no es mi obra sino una obra entre otras. «Las obras tienen un destino independiente del yo, se integran en un conjunto de obras: pueden ser cambiadas, es decir, están en el anonimato del dinero» (Levinas, 2002, p. 193). En la medida en que los muebles habitan mi morada, ésta misma se habita de manera extraña, en su interior se hace posible el insomnio y la oscuridad. Por otro lado, lo que hago tiene también un significado *para los otros*. Entra aquí la figura del *historiador*, esto es, de «un» *alguien* más, otro, que me narra en tercera persona. Mis obras son documentadas, y pasan a significar bajo el sistema conceptual del historiador y, de ese modo, se enfrascan dentro de una totalidad. Mi huida de ella, mi retracción hacia mí mismo, mi retroceso ilimitado, no son tenidas en cuenta en esta documentación. «Las obras significan a su autor, pero indirectamente, en tercera persona» (Levinas, 2002, p. 90). Por ende, tampoco puede salvarme lo personal de los objetos, lo que hace de ellos el punto de agarre al que desesperadamente me sujeto para no perderme en lo impersonal. Es la diferencia entre la vivencia en primera persona, en el modo en el que gozo y recorro una materia hasta darle forma, y la descripción en tercera persona, que enmarca al objeto dentro de un conjunto de relaciones preestablecidas y me convierte en resultado de esas relaciones, en producto histórico (Levinas, 2002, p. 78-79). En cualquiera de los dos casos, los objetos de los que trato de gozar no pueden reducirse a mi subjetividad. No llegan a ser nunca míos. Si quisiera reducirlos a noemas de actos noéticos provenientes de mí, me encontraría sin base para hacer esa operación, me encontraría retrasado, perdido, impotente. Subjetividad desfasada, actúa demasiado tarde como para poder agarrar los objetos. Estos se difuminan y remiten a algo más. El objeto que poseo se reduce a dinero, o a una historia en la que no elegí participar. Los objetos son signos que remiten a algo más, que aplazan su significado; son una cosa u otra dependiendo de con qué sean intercambiados y dentro de qué historia se enmarquen. Su significado se difiere, se distingue de sí mismo y se reduce indefinidamente a algo más. Todo se escurre, la confusión se extiende a la faz del mundo, y la consistencia de éste *se desborona, se cae a pedazos*.

Empero, no estamos muy lejos de la respuesta. Hasta ahora se ha apelado una y otra vez a algo ajeno, *otro*. La presencia anónima de la que sólo puedo decir que «hay algo», sin definir ese algo, me es extraña, ajena, no proveniente de mí, es *otra*. A su vez, los instantes próximos están a distancia de mí, se pierden más allá del intervalo del presente, se abandonan a una suerte impredecible. *El tiempo transcurre porque no puede ser retenido dentro de mí*. «La alteridad absoluta del otro instante (...) no puede encontrarse en el sujeto que es definitivamente *él mismo*» (Levinas, 2000a, p. 127). La morada, por su parte, me recoge sin explicación aparente. En ella mi subjetividad se encuentra sin origen identificable, alojado en y por ella. La morada, condición del trabajo, no es en sí misma fruto del trabajo, no es un mueble, *ni tampoco se reduce a mis representaciones*³². Se trata de una generosidad misteriosa, ajena a mí, que desborda mi concepto de ella y garantiza mi lugar. La morada me garantiza creado, nacido, jamás causa de mí mismo. Mi cuerpo, capaz de descomposición y de enfermedad, de ser arrebatado por fuerzas extrañas, de disolverse en procesos químicos y fundirse entre lo impersonal de la materia, me es también extraño, me hace extraño a mí mismo. Más aún, si la morada es, como arriba señalamos, la misma producción de mi interioridad, lo que me hace ser yo, distinguirme del exterior, *separarme* y remitirme a mí mismo, entonces mi distinción como yo, mi «individuación», *no viene de mí*.

En todas las descripciones anteriores se acusa algo otro, hay una *huella* de ello, no conciliable dentro de mí. El que mi subjetividad confundida se halle como interceso entre el ser y el pensar y sin poder encontrar en sí misma el origen de este interceso, sin poder examinarse y hallar en sí ese origen, o sin poder hacerlo sin evadir la cuestión, sin poder buscarse sin ser despojada de sí misma por esa misma alteridad que la mantiene confundida; el que mi subjetividad

³² «El mundo es para mí: esto no significa que me represento el mundo como ente para mí y que me represento este yo a su vez. Esta relación de mí conmigo se lleva a cabo cuando yo me mantengo en el mundo que me precede como un absoluto de una antigüedad irrepresentable» (Levinas, 2002, p. 156).

esté en una lucha ineludible con el anonimato, rechazando siempre esta misma lucha, manifestando su rechazo en la lucha que rechaza, siendo la lucha el rechazo mismo; el que mi subjetividad esté de entrada, desde antes de tomar conciencia, en un quiebre y en una coyuntura que no eligió, delata que algo *otro* «la puso» ahí. Se nace en la confusión, se nace sin elegir haber nacido y se nace siendo distinto, caprichoso, para sí mismo, ensimismado; pero *a pesar de sí mismo*. Soy yo a pesar de mí mismo. Soy yo por algo otro. Levinas denomina *ateísmo* a esta condición de la subjetividad, a este ser-condicionado irreverente respecto a lo que lo condiciona (Levinas, 2002, p. 82).

De hecho, todas las estructuras que vimos reflejar alguna luz, es decir, hacer frente a la oscuridad del «hay», definir contornos y, así, participar del concepto (la hipóstasis, el instante, la morada), se encontraron también acusando algo otro. Y todos los argumentos basados en las estructuras precedentes han usado lo otro como premisa para dar pie a la claridad y delimitación del ser en el ente (sea como cualidad gozada, tiempo coagulado o mueble en la morada). Pero en todos esos argumentos ha sido necesario añadir un «pero», a saber, que eso otro una y otra vez se reintegra a la confusa lucha contra el «hay»: las cualidades gozadas se difuminan en la oscuridad del elemento, lo impersonal invade el presente del instante, el insomnio invade mi hogar y mis obras se hacen signo de una totalidad que, descrita en tercera persona, aliena mi vivencia personal y, de ese modo, me sumerge en el anonimato. Si esto es así, si eso otro ha caído una y otra vez en la lucha entre la subjetividad y el ser, se sigue que eso otro ha pasado a ser otro *con relación al yo*, o sea, algo cuya alteridad está condenada, o bien a ser un ser general e indeterminado, o bien a recaer en la lógica de lo Mismo³³, de cualquier modo, un momento de la lucha «yo-vs-ser». Es

³³«Si el Mismo se identificase por simple oposición a lo Otro, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro» (Levinas, 2002, p. 62). En el rechazo o lucha contra la alteridad del ser, eso otro se reduce a su participación en lo Mismo, pasa de ser confusión sin límites a ser el trasfondo cerrado para el esclarecimiento del ente. Pero tal consumo de lo otro por lo Mismo, ¿no supone una relación más fundamental? ¿No es posible una relación distinta a la oposición, distinta al rechazo que relativiza las partes? ¿No es posible una relación en la que lo otro se mantenga como *absolutamente Otro*?

decir, hasta ahora eso otro no ha sido «suficientemente otro». Su alteridad «a medias», relativizable a mis esfuerzos y, de ese modo, a la vana lucha contra el ser (cuyos miembros son correlativos), es precisamente lo que impide concretar el argumento. Pero si esta amenaza del Mismo, este modo relativo de ser otro, es la única condición que impide alcanzar lo buscado, que lo otro «termine» de sacarnos a la luz, se sigue que el obstáculo se vería superado si hallásemos algo que fuese otro *de modo absoluto*.

El yo, tal y como lo hemos considerado hasta el momento, parece ser incapaz de introducir la conceptualidad. Es importante recalcar que el origen de su incapacidad es su insistencia en ser sí mismo, su lucha contra lo otro. Su «sí mismo» es tan sólo un movimiento, un movimiento constantemente consumido. Es definición inconclusa, imposible, es un «no-alcanzar-a-ser». Perdiéndose en el momento en el que es definido, se integra en la totalidad del instante y junto a los objetos que, físicos y remitidos en su fuerza a lo elemental, reducen a este sujeto inconcluso a carne y a un objeto entre otros, a un movable (mueble). Empero, mi movimiento hipostático es un rechazo a ser un objeto, un rechazo a perderme con todos los objetos presentes en la indeterminación del futuro. El *pneuma* de mi psique, mi respiración, es remisión sin fin hacia mí mismo, resistencia a la objetivación (Levinas, 2011, p. 184-185). De manera que, si no alcanzo a ser objetivado del todo, es precisamente porque, en términos absolutos, no alcanzo a ser. Reiteradamente me vacío de cualquier contenido y sólo soy en la medida en la que me pierdo. Mi interioridad jamás es un conocimiento interno, sino una huida de toda compre(he)nsión.

Pero ¿qué es lo que hace posible esa remisión reiterada hacia mí mismo, ese escape de lo impersonal? Es decir, si puedo morir, si llegué a este mundo, y si lo elemental se extiende indefinidamente más allá de mis dominios, ¿no se sigue de ello que soy ineludiblemente finito? No sólo soy finito, sino finiquitación, limitación sin límite preciso, agotamiento, cuerpo

envejeciéndose, desgaste y descomposición ad-portas de la tumba. Sin embargo, mi retracción no tiene fin. Aun en mi muerte, el ser impersonal persiste, es la persistencia misma. *Hay un sentido que va más allá de mi propia vida.* Me hallo en la inquietud desde tiempos inmemoriales, confundido por la separación entre ser y pensar, de la cual no soy la causa; me hallo en una separación en la que no sé cómo fui a parar. Nací en la distinción, en la separación. Desconocido de mi origen, mi vida de gozo es *atea*, vida de criatura no lo suficientemente agradecida de su origen. ¿Pero dónde se encuentra el principio? ¿Podría identificarlo? Si lo lograra, si pudiese comprender mi origen, lo recuperaría en mi presente, lo re-presentaría, pero sólo poniéndome a mí mismo como verdadero origen de ello, es decir, como sujeto trascendental que reduce todo lo representado a su intencionalidad, al modo en el que se dirige a ello. El pasado se sincroniza, se recupera como memoria y se constituye por la hipóstasis del presente. Tal cosa, sin embargo, no sólo me pondría a mí como origen de ese origen, sino seguiría presuponiendo y sin encarar ese «origen» desapercibido pero, de antemano, *impuesto*. De modo que el mero hecho de constatar que algo es un origen, la sola invocación del origen, es ya sospechosa. En ese caso, buscamos algo anterior a cualquier origen identificable, o sea, anterior a la sola noción de origen, un *pre-origen*³⁴. No pasado recuperable, sino *lapso irrecuperable, inmemorial* (Levinas, 2011, p. 55). En otras palabras, *tiempo perdido*. Desde siempre condenado a una lucha que no elegí, lucha vinculante

³⁴ ¿Por qué «pre-origen» y no simple y llanamente «origen»? El origen es algo identificable, un «punto de partida» desde el cual se reconstruyen los acontecimientos posteriores, un punto de retrospectión, esto es, una sincronización, remisión al presente, algo vivido, vuelta al presente o re-presentación. Incluso si se tomase a la presentación misma como origen, desde el momento en que se apela a ella, se le retoma y reintegra en medio de lo ya vivido, inevitablemente haciendo de ella una re-presentación o reflexión (Levinas, 2011, p. 82). En síntesis, el origen es todavía algo a lo que yo podría apelar, está todavía sujeto a mí. El *pre-origen* es el pasado inmemorial, lo que está antes de cualquier retrospectión del origen, lo que no puede ser integrado a una historia o genealogía. Junto con esa expresión, Levinas también emplea los términos «*anárquico*» y «*no-original*» (Levinas, 2011, p. 50), para enfatizar que no se trata de un «verdadero origen», sino de algo que escapa a la lógica del origen, fuera del orden de la *totalidad* de la historia, sin asentamiento en ningún lado. Imposible de identificar como un origen, lo pre-original sólo se puede (*debe*) *acatar*.

hasta más allá de mi muerte; inquietud con la que nací y con un sentido que persiste más allá de mí.

Por lo tanto, habrá que concluir que yo, finito, *inevitablemente finito*, estoy *infinitamente* remitido sobre mí mismo. ¿Cómo es posible que mi ipseidad de sujeto finito, finiquitado, tenga como sentido una infinita resistencia al anonimato? ¿Cómo es posible esta infinitud en la finitud? Si yo soy finito, ¿qué es eso infinito que me impulsa? Por su parte, esto infinito, no puede reducirse a nada más, puesto que, careciendo de límites, desborda todo lo que pretenda apresararlo. Por ende, es *en sí*. La infinitud es la imposibilidad de ser remitido indefinidamente hacia algo más. Además, si yo, en mi reiterada remisión a las cualidades definidas en el seno del elemento, no alcanzo a precisarme como un «quién» – pues, en tanto a subjetividad confundida por el «hay», siempre me consumo en algo más (me pierdo en algo más), en un «qué» –, un «quién» que fuese, además, un «ser-en-sí», sería un ente totalmente irreductible y, por tanto, capaz de distinguirse de un mero «qué», de un «esto en tanto que aquello». Este «en-sí» no podría consumirse en algo más, sino que sería sí mismo sin remisión a nada más, sin postergación. Se sugiere que, detrás de mi finitud, apelando siempre a ella, está una infinitud inevitablemente sí misma, sí misma sin reducción a nada más, sólo ésta, ineludiblemente *ella*.

Necesitamos salvarnos de la confusión que una y otra vez aplaza la claridad del concepto. Según lo señalado, la infinitud producida en lo finito y la irreductibilidad a algo más parecen ser la clave para cumplir con tal propósito. A su vez, es necesario que lo infinito no se disuelva en las remisiones de los objetos y el consumo de la materia, es decir, que no sea un mero «qué». Por su parte, el sentido del «quién» no puedo hallarlo en mí mismo, al menos no mientras me refiera a mí como un sujeto aislado, ensimismado o egoísta, como se ha hecho hasta ahora. Estando siempre vaciado de mí mismo, arrastrado por el elemento y luchando vanamente en y contra arenas

movedizas, me hallo impotente ante la confusión que aturde al concepto. Lo infinito, por otro lado, posibilita mi indefinida postergación del elemento, o sea, mi limitación o constitución como finito, y no al revés. Ser yo es, precisamente, un «estar siendo finiquitado», no ser infinito. A esto cabe añadir que, precisamente porque soy finito o limitado, es que no alcanzo a ser plenamente en mí mismo, o que, al intentar ser yo, me «cierro» en una definición, en una precisión respecto a algo más. Delimitarme es coagular la sensación, retomarla como nombre de un acontecimiento, hacer del verbo sustantivo, *la hipóstasis misma de la subjetividad*. Recordemos que «[v]ivir es como un verbo transitivo cuyos contenidos de la vida son complementos directos. Y el acto de vivir esos contenidos, es, ipso facto, contenido de la vida» (Levinas, 2002, p. 130). En consecuencia, definirme, ser finito, es agotarme en lo sentido. Pero, en ese sentido, el yo queda subsumido en la totalidad de lo sincronizado, de lo ya dicho y, en cuanto a tal, se hace signo de esa totalidad y se agota en la descripción impersonal u «objetiva» del historiador, quien sólo puede verme en tercera persona, alienándome o reduciéndome a mi función en el todo, a variable sustituible y sin unicidad³⁵.

En ese caso, todo parece indicar que nos hallamos bastante lejos de alcanzar la conceptualidad que desenvolvería las posibilidades del gozo. Sin embargo, si puedo llevar a cabo este discurso, si puedo siquiera ser *alguien*, si puedo resistirme y si soy inevitablemente rechazo a lo impersonal y a la oscuridad sin respuesta, es porque algo fuera de mí me ha dejado el chance de ser mí mismo y de no caer en la oscuridad absoluta. Si puedo aterrarme de la oscuridad, es porque aún hay luz a la que me puedo aferrar. Si lo dicho hasta aquí emplea conceptos, es porque la luz del ser me ha llegado de alguna forma. Pero, como vimos, no puede venir de mí. No puede venir tampoco de los objetos, anónimos y diferidos en su significado, siempre signos de algo más. Estos

³⁵ Se recomienda ver la Nota al pie. 31, p. 40.

objetos no dejan de ser finitos y, por tanto, indefinidamente aplazados, diferidos en aquello de lo que son signos. No buscamos, pues, signos, sino *la significación misma*. Significación no finita, no diferida en lo indefinido, sino absolutamente sí misma, *infinita en su sentido*. Infinita, pues nada la limita, nada la hace algo más. Sólo es ella y punto. Lo infinito legitima a lo finito, lo habilita, es la significación del signo, lo que autoriza consagrar algo en tanto que algo más, esto es, *conceptualizar*. Se vislumbra el cartesianismo de Levinas: la idea de lo infinito en mí es la condición de posibilidad de toda idea verdadera. Idea que no podría venir de mí, pues soy finito. Sólo que aquí, reconstruyendo a Levinas y no a Descartes, no hablamos de una idea, sino de un sentido, una significación, irreductible a mí. De afuera, lo infinito, *la significación misma*, me dirige al concepto. Significación que sólo puede darse como una vivencia, dado que de otro modo no sería nada para mí. A juicio de Levinas, esta vivencia irreductible, infinita y exterior a mí es *el rostro* (Levinas, 2002, p. 98).

Párrafos atrás se describió una inmanencia engullida en sí misma, ahogada en su mismidad. El rostro, en cambio, es lo infinito, lo absolutamente sí mismo y absolutamente exterior, y, así, es una *trascendencia* firme. *Sólo la vivencia del rostro no puede hacerse signo de algo más*. Un rostro no se reduce a sus partes, y sería ingenuo buscar el sentido del rostro en las causas físicas que dieron lugar a éste. En el proceso de ensamblar una nariz, unos ojos, una boca, etc., hay un salto imperceptible, un sentido impuesto de golpe, algo que no podría venir de la mera articulación de las partes. La distinción entre un maniquí y una persona es que esta última dice más que su forma, desborda su forma. Un rostro dice, ante todo, *Otro*. Dice al Otro, es *El Otro* en su manifestación. Manifestación que, no obstante, no es manifestación sin más. «El Otro asiste a su propia manifestación» (Levinas, 2002, p. 120). Se *expresa*, esto es, muestra algo que no agota su ser, va más allá de su presencia. El que una boca pueda decirme algo supone el rostro y no al revés. ¿Cómo

el ensamblaje de formas, en sí mismas inertes, puede dar lugar a lo vívido del rostro, a la irrecusable presencia de alguien más? El rostro no es solamente otro a mí o *para* mí, no sólo me es ajeno, sino que es *absolutamente otro*. «Lo absolutamente Otro, es el Otro» (Levinas, 2002, p. 63). El Otro es una alteridad imposible de subsumir, de recuperar. El conflicto sin fin entre lo Mismo y lo otro (no el Otro), la inmanencia que se engulle a sí misma, culmina con la absoluta trascendencia del Otro³⁶. ¿Cómo negar que hay alguien delante de mí? ¿Cómo llegamos a saber que hay alguien delante de nosotros? No podemos rastrear el origen de este «saber». De igual modo, si quisiera reducirlo a una construcción social o a un instinto biológico, perdería de vista su irreductible rostridad y volvería una y otra vez al consumo de lo Mismo³⁷. En general, *tergiversamos el rostro cada vez que pretendemos reducirlo a un saber*.

¿Es el rostro una verdad? ¿El rostro es, acaso, la primera verdad? No exactamente. De la verdad todavía se puede dudar. Tal vez por inseguridad, por sugestión ajena, por influjo de los sentidos, por la magia de la abstracción, o por cualquier otra forma de confusión, podría dudar de la más firme verdad. Incluso si hallase una de la que no pueda dudar, ¿no podría dudar de mi capacidad para identificar verdades? Si el genio maligno resulta extravagante, ¿qué hay del inconsciente, del entorno social, de las ilusiones producidas por el cerebro, la disonancia cognitiva o cual sea reducción del pensamiento propio a un orden conceptual que lo hace extraño a sí mismo,

³⁶ Se recomienda ver la Nota al pie 15, p. 25, donde se explica la diferencia entre lo otro y el Otro. También se sugiere ver la Nota al pie 33, p. 42. Aquí se explica brevemente que la integración en la totalidad de lo Mismo (donde se niega lo otro) se ve superada por una *trascendencia absoluta*, que desborda la totalidad, que es *infinita*.

³⁷ Nada de lo dicho hasta aquí debe interpretarse como una tesis sobre la bondad natural humana. No se está hablando aquí de buenos sentimientos, de una actitud u otra, buena o mala. Tales cosas son reducibles a una biología, una sociología, una historiografía, una filosofía de las emociones, una antropología o, incluso, si se quiere, a una psicología. Son, en síntesis, vuelta al concepto y remisión a algo más, *signo*. Pero en la obra de Levinas no se va tras atributos de un sujeto, sino tras la eticidad en sí. Que el ser humano segregue oxitocina cuando hace algo bueno por alguien es un dato muy interesante, desde luego. Pero no hay nada de ético o de no ético en la oxitocina ni en ninguna hormona. Para que un compuesto químico, una convención social, una norma legal, una adaptación evolutiva o lo que sea pueda ser interpretado como ético o no ético se tiene que dar por sentado el sentido de lo ético, esto es, la significación en sí, el rostro. Sucede que no hay conceptualización sin rostro. Por ende, no hay filosofía, ciencia, ideología o religión posibles sin el ingreso irreductible del Otro en lo Mismo.

que disuelve toda verdad en dogma y opinión, en influjo y resultado del medio? Lo verdadero y lo falso pertenecen al mismo juego. Lo mismo que la confianza y la desconfianza, lo voluntario y lo involuntario. Están en mis dominios y, por lo tanto, vaciados de sí, consumidos como yo. Por su parte, el rostro no dice una verdad, el rostro no entra en mí como una verdad o una falsedad, sino como un *mandato*. La primera palabra es una súplica y una exigencia, *es una orden*: «[e]l principio sólo es posible como mandato» (Levinas, 2002, p. 215). Si el ser en general me sumerge en la indiferencia, el rostro me manda a no ser indiferente a lo que me pide, me manda a atenderle. Y, con este mandato, irrumpe en mi interioridad y en la búsqueda de mi felicidad, la interrumpe, me saca de mi egoísmo.

Por supuesto, el rostro no deja de ser material. Su trascendencia no es «la trascendencia fáctica de los trasmundanos» (Levinas, 2011, p. 46). En un cierto sentido, sigue en el mundo, sigue disponible para mí, sujeto a mis poderes, a mi fuerza, a la espada y a la dureza de la bala. El Otro es alguien a quien puedo querer matar. Es más, *es el único a quien puedo querer matar* (Levinas, 2002, p. 212). Matar, asesinar, difiere radicalmente del simple trabajo, del moldeo de la materia. Cualquier objeto puede pasar a ser algo más, el agua a ser hielo, el papel a ceniza y así según cuántas transformaciones puedan concebirse desde las ciencias fisicoquímicas. En un cierto sentido, el rostro también. El rostro puede desfigurarse, pulverizarse, reducirse a materia en descomposición. *Es vulnerable*. Pero su sentido como rostro, su irreductibilidad a sus partes y a la materia de la que procede, su imposición ante mí, *su imposición de alguien más ante mí*, lo mantiene por encima de mi posibilidad de herir y desfigurar. Ontológica o físicamente, el rostro es de las cosas más vulnerables que podría hallarse. Pero *éticamente* es lo más alto, la altura misma, la mayor resistencia de todas (la cual, cabe aclarar, no es tampoco una fuerza «psicológica» o una influencia). El Otro se resiste, por así decir, «débilmente», en su vulnerabilidad. «Sería inútil

insistir sobre la trivialidad del homicidio que revela la resistencia casi nula del obstáculo» (Levinas, 2002, p. 212). La «fuerza» ética de esta vulnerabilidad es lo que hace que el impacto de una fuerza sobre éste sea un asesinato y no un trabajo. En la medida en que su sentido de rostro es irreductible a las transformaciones de la materia, su desfiguración, la pérdida de éste, no es tan sólo una modificación, no es tan sólo una impresión ejercida sobre una materia moldeable. *Asesinar es aniquilar, esto es, borrar de la faz de la tierra.* Cuando alguien muere, desaparece, *ya no está más entre nosotros.* Nos incita a pensar en si hay o no vida después de la muerte, en la supuesta diferencia entre el cuerpo mortal y el alma eterna. Independientemente de si esas divagaciones teológicas tienen algún sentido, lo importante es que con ellas se intenta dar cuenta de *lo aniquilatorio, definitivo*, de la muerte del Otro. Nada se parece a la pérdida de una vida.

De ahí que el sentido ético que el rostro me impone, es decir, la primera significación, la primera palabra, sea el imperativo «*no matarás*»³⁸ (Levinas, 2002, p. 229). Según vimos, en lo que respecta a las posibilidades fácticas, nada impide matar. Empero, el Otro, más allá del concepto, *exige más allá de lo posible. La verdadera trascendencia es puramente ética.* No se trata de llevarme a otro lado, sino de exigirme desde una distancia infranqueable³⁹. El rostro, materialmente destructible, cuestiona mi capacidad de destruir, esto es, cuestiona el «dato» que él mismo presenta en su fenomenalidad, cuestiona mi capacidad de reconocer e identificar lo que es y puedo hacer con él. Pero su mandato de no matar no es una amenaza, sino una *súplica*. No reta mis poderes, no me reta para ver cuánta fuerza puedo ejercer. Cuestiona, no mi poder, sino « (...) mi poder de poder» (Levinas, 2002, p. 211), el que me sea lícito poder algo, mi sola libertad. Y lo hace sin que yo pueda «devolverle» la orden, se trata de una demanda no-recíproca, *desigual o asimétrica*

³⁸ Se evoca aquí al quinto mandamiento bíblico (Ex 20,13).

³⁹ Absolutamente otro, el Otro no me permite fusionarme con él o ella. Su sentido trasciende a este mundo y a todo mundo imaginable, a la mundanidad misma. Su mandato va más allá del castigo y de la recompensa. No es una fuerza que me mueva a otro lado, sino es mi limitación misma, es lo que me obliga a ceder mis poderes y acudir en su auxilio.

(Levinas, 2002, p. 77). Pero cuestiona a la vez que habilita mi libertad, a la vez que me autoriza, que me manda a atenderle (Levinas, 2002, p. 210). Si la significación consiste en una palabra, en un mandato, es porque *da pie al discurso*, esto es, me incita a responder, legitima mi palabra. Pero el lenguaje es representación y articulación conceptual, descripción del mundo⁴⁰. Así, el rostro, más allá de todo concepto, paradójicamente *lo invoca*. «La «visión» del rostro no se separa de este ofrecimiento que es el lenguaje. Ver el rostro es hablar del mundo. La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético» (Levinas, 2002, p. 192).

El rostro, trascendente, ineludible, irreductible (esto es, absolutamente sí mismo, no remisible a algo distinto, significación en sí y no signo de algo más), infinito, es precisamente lo que me obliga a retraerme indefinidamente del anonimato del ser, a postergarme más allá de la lucha de fuerzas, más allá de lo limitado de la vida. Mi subjetividad, mi remisión infinita sobre mí, ese «no poder morir» es estar mandado hacia alguien cuya importancia trasciende las limitaciones temporales, más allá de lo que puedo anticipar o conocer de cualquier manera. Se acata sin más, sin poder identificar límite alguno, pues desborda el orden del conocimiento, esto es, de la identificación. El que siempre me halle en una lucha sin fin contra algo que me es otro, revela que hay algo irreductiblemente Otro *previo* a esta lucha, algo que, infinito, imposibilita que un finito se confunda totalmente con el ser, habilitándolo, más bien, a siempre ser una distinción, incisión en su continuidad. Lo inconcluso de la lucha presupone algo que escapa totalmente de ella, más allá de la posibilidad de mi victoria, absolutamente resistente en su vulnerabilidad, mandándome

⁴⁰ Si el «no matarás» es la primera palabra, el encuentro con el Otro produce el Decir, esto es, aquello que en seguida será retomado como Dicho. Mandato que irrumpe en la integridad del concepto, pero que lo hace como palabra, discurso, y, de ese modo, como obligación de responder. El Decir es el predicar, el verbo o el acontecer que estremece lo ya Dicho, que quiebra la integridad del nombre, de lo delimitado, que desborda el presente. Pero que, precisamente porque es palabra, se nominaliza, se hace predicado, Dicho y re-presentación o concepto, volver a traer el flujo de vivencias a la integridad de una totalidad o de un mundo. A propósito de esto, se recomienda ver la Nota al pie. 19, p. 29.

más allá de mis poderes, de mi lugar en la lucha. Pero si justamente partimos por mostrar que tal lucha entre la subjetividad y el ser anónimo es la concreta producción del interceso entre el ser y el pensar, y vimos que en esa lucha el interceso una y otra vez busca cerrarse, pero «algo» se mantiene inconciliable en esa lucha, como fuera de ella y, a la vez, haciéndola posible, entonces hemos de concluir que precisamente *es el Otro quien produce el interceso*. El Otro es lo irreductible al pensamiento, el cual, interpelándome, produce la brecha entre quien piensa y el ser que lo consume, la fisura insuperable que me permite escapar una y otra vez del ser. De este modo, dándome la posibilidad de resistirme a lo anónimo, de no agotarme en la lucha, «[l]a guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica⁴¹ del Otro» (Levinas, 2002, p. 213).

1. 5. Conclusión

Recapitulando: el gozo, ajeno al concepto, puede ser tal sólo en la medida en que se halla en el interceso entre el ser y el pensar. Pero, según vimos, esto sólo puede ocurrir gracias a que la subjetividad no se confunde con el ser en general, gracias a que el «quién» no se deja reducir al «qué». Si soy en tanto que mandado hacia el Otro, en tanto a responsable, si la responsabilidad es « (...) la estructura esencial, primera, de la subjetividad» (Levinas, 2000b, p. 79), el «quién» que hace posible el concepto consiste en el Otro imponiéndoseme, en el «Otro-quién» invocándome en tanto a «yo-quién». A su vez, si la morada es la producción misma de mi interioridad y es también lo que posibilita el gozo, se sigue que es gracias a mi interioridad que puedo gozar. Dado

⁴¹ Con «no-alérgica» se quiere decir no-violenta o sin rechazo. La relación previamente descrita entre la subjetividad y el «hay» es el modelo de una reacción alérgica, lo reactivo como tal. Pero para que tal reacción sea posible y se extienda ilimitadamente, más allá de mi lucha y esfuerzos finitos, para que haya un rechazo vano, un «¡no!» inútil e inevitable respecto a lo que se distingue de mí, es necesario que haya una diferencia que desborde mi iniciativa, mi «sí» y mi «no», que sea mandato y obediencia sin más, que sea infinito y, por ende, *más allá del orden de la lucha*. Puesto así, cobra sentido que, para Levinas, «[s]ólo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz» (Levinas, 2002, p. 235).

que ésta es habilitada por la exterioridad de la demanda del Otro, puedo gozar sólo porque soy asignado por aquél. Por otro lado, si lo significativo de la experiencia se encuentra diferido y arrancado de mí, hecho signo de algo más y de algo que sobrepasa mis esfuerzos, la irreductible significación del rostro detiene la difusión del significado e impone un límite a la lucha entre el yo y lo impersonal, que confunde a la vez que define. De manera que es en virtud del rostro que puedo precisar lo que algo *es* ante mí. El mundo de representaciones es habilitado por el Otro. Es gracias a su irrupción que algo puede pasar a significarme algo en concreto, gracias a la significación a la que remite todo signo, al en-sí que da pie a toda consagración⁴².

Así, el rostro no sólo habilita el gozo, sino también la conceptualidad y, en concreto, su modificación en el concepto de eudaimonía, que es lo que se busca y lo que impulsó el recorrido de este capítulo. Por otro lado, si el gozo puede eludir el concepto (aunque no superarlo), es porque es posible ignorar al Otro. Una obligación ética no implica una obligación fáctica. «En la separación – que se produce por el psiquismo del gozo, por el egoísmo, por la felicidad, en la que se identifica el Yo – el Yo ignora al Otro» (Levinas, 2002, p. 86). Sin embargo, si queremos desarrollar las posibilidades de la conceptualidad y, de ese modo, alcanzar un concepto preciso de eudaimonía, será necesario ver al Otro cara-a-cara, pues sólo a partir de este encuentro puede justificarse el concepto como tal. Con este capítulo se ha dado con estas dos pistas para resolver el problema planteado: 1) el gozo sólo es posible por la demanda del Otro y 2) la *precisión* del gozo en el concepto sólo es posible *atendiendo* al Otro. Empero, hasta ahora sólo se ha mostrado la necesidad del Otro para la emergencia del concepto, pero no *cómo* surge éste, si bien se ha bosquejado por encima este proceso. En lo que sigue será necesario, pues, ver cómo el encuentro

⁴² Por esto mismo, el trabajo o quehacer también se funda en la relación con el Otro. «El «yo puedo» procede de esta altura» (Levinas, 2002, p. 134).

con el Otro, incisión entre el ser y el pensar, inconciliable por excelencia, manda al concepto, a la precisión de lo que algo es para alguien que piensa. En el siguiente capítulo se llevará a cabo la exposición del tránsito de la demanda al concepto, apelando a los momentos de *la substitución, la donación del sentido, el tercero, la palabra mesiánica y la sincronización*. Partiendo de aquí se expondrá lo dicho en la *Ética a Nicómaco* (2005) de Aristóteles. Finalmente, se buscará interpretar el argumento aristotélico según el «esquema» de Levinas para la emergencia de todo concepto posible.

2. Lo Dicho por Aristóteles

«Pero es cierto que este mismo relato está sin fin y sin continuidad, es decir, va del uno al otro; es tradición. Pero, por ello mismo, se renueva. Nuevos sentidos emergen en su sentido, cuya exégesis es el despegue o la Historia anterior a toda historiografía. Así significa el equívoco indescifrable que teje el lenguaje.»

(Levinas, 2011, p. 251).

Según lo dicho anteriormente, este capítulo tiene al menos dos tareas que cumplir, a saber, explicar cómo se produce la conceptualización desde el esquema levinaseano y ubicar dentro de ese esquema el argumento de la *Ética a Nicómaco* (2005) de Aristóteles. Este segundo propósito necesita, por su parte, dividirse en dos partes: en primer lugar, se debe llevar a cabo una reconstrucción resumida de los puntos claves de dicho trabajo de Aristóteles, es decir, del hilo argumentativo que conduce hacia su concepto de *eudaimonía*; y, en segundo lugar, se ha de buscar una correspondencia entre los puntos clave del argumento aristotélico y el esquema levinaseano para toda conceptualización posible. Así, el capítulo se dividirá en tres partes: 1) exposición del esquema levinaseano de conceptualización. 2) Reconstrucción del argumento que conduce al concepto aristotélico de *eudaimonía*. 3) Indicación de la correspondencia entre el esquema levinaseano y el argumento aristotélico. Culminadas estas tareas, se podrá elaborar el concepto de *eudaimonía* desde una perspectiva levinaseana, propósito que se cumplirá en el capítulo tercero.

2. 1. Exposición del esquema levinaseano

Por conveniencia y por conformidad con el propósito de este escrito, para explicar el proceso de conceptualización en la filosofía de Levinas, se usará la expresión «*esquema levinaseano de conceptualización*», de ahora en más abreviado como *ELC*. Dicho esto, el punto de partida para la exposición del *ELC* es *el tránsito del Decir a lo Dicho*. El Decir es la primera palabra, irreductible al concepto y producida en el encuentro cara-a-cara con el Otro. Lo Dicho, por su parte, es la palabra articulada en conceptos (Levinas, 2011, p. 48-49). Según vimos, el «¡no matarás!», esto es, el principio del discurso, funge «al mismo tiempo» como ruptura del concepto y como mandato de volver a él. Siguiendo la mencionada terminología, diremos que el Decir es un quiebre con lo Dicho que, de modo necesario, manda a retornar a lo Dicho. Mostraremos que el principio de tal retorno se produce en lo que Levinas denomina *la substitución*. Ahora bien, este retorno implica que la vivencia que rompe con el concepto, a saber, el rostro, de algún modo vuelve al ámbito de lo conceptual. Ese «rostro hecho concepto» consiste en, según lo veremos, la aparición de «*el tercero*». El tercero es la conversión de la singularidad de la demanda del rostro que me mira a la *palabra mesiánica*, pretendidamente universal. En la medida en que la palabra mesiánica procede de la irrupción del rostro en el orden de mi interioridad, y estando mi interioridad definida por el gozo de mis posesiones, dicha palabra consiste en un *despojo* de aquellas o, usando la terminología de Levinas, en una *donación de sentido*. Todo esto, además, debe producirse como una limitación del tiempo ante mí, o sea, como una *sincronización*. Estos momentos, a saber, la substitución, el tercero, la palabra mesiánica, la donación de sentido y la sincronización, ayudan a articular el *ELC*, y se desprenden de la sola exposición del tránsito del Decir a lo Dicho.

Ahora bien, si el Decir es la primera palabra, lo es, en cierto sentido, de dos maneras distintas. De modo provisional y artificial, podemos distinguir entre la primera palabra *del Otro* y la primera palabra *del yo*, o entre la demanda ajena y la respuesta propia. Vimos que el Otro me interpela con su «¡no matarás!». Yo, por mi parte, he de responder con un «¡heme aquí!»⁴³. Esto equivale a un estar-entregado al Otro, expuesto y sujeto a sus exigencias. No por iniciativa propia, dado que la iniciativa es constitución y sometimiento a mis poderes, es reducción de la exterioridad a mi interioridad, a lo que puedo tomar con mi mano en el seno de mi morada. Pero el Otro, trascendente, me manda desde una exterioridad irreductible. Así, mi respuesta ha de ser pasiva, hasta el punto de que ni siquiera sea un recibimiento. Recibir es amortiguar, retener un impacto, sumergir en un medio que «desacelera». En cambio, «[l]a subjetividad – lugar y no-lugar de esta ruptura – se presenta como una pasividad más pasiva que toda pasividad» (Levinas, 2011, p. 59). Su pasividad es la de un traumatismo, es ser atravesado y removido, arrancado de sí, asignado a las exigencias del Otro. Pero precisamente por tratarse de una obediencia pasiva es que la orden y la respuesta no se dan en dos momentos distintos, y, por lo mismo, la sola distinción entre demanda y respuesta es artificial. El Otro me manda de tal modo que, antes de «saber que me golpeó», ya me hallo respondiéndole. Su mirada me estremece sin que pueda identificarlo como algo conocido. Por eso Levinas (2011) escribe:

Obediencia que precede a la escucha de la orden, el anacronismo de la inspiración o del profetismo es, conforme al tiempo recuperable de la reminiscencia, más paradójico que la predicción del porvenir mediante un oráculo. «Antes de que me llamen, yo responderé»⁴⁴.

⁴³ De nuevo, Levinas se remite a la Biblia, en Isaías 6, 8. En un pie de página aclara: ««Heme aquí, envíame»: Is 6,8. «Heme aquí» significa «envíame»» (Levinas, 2011, p. 223).

⁴⁴ En una nota al pie Levinas señala la fuente de estas palabras, a saber, la Biblia, en Isaías 65, 24 (Levinas, 2011, p. 229).

una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al Otro, siempre estoy retrasado respecto al orden de la «cita». Pero esta singular obediencia a la orden de *volverse* sin comprenderla, esta obediencia anterior a la representación, este sometimiento anterior a toda promesa, esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente el-otro-en-el-mismo, inspiración y profetismo, el *pasarse* propio del infinito. (Levinas, 2011, p. 229).

«El-otro-en-el-mismo», dice Levinas. Con esta expresión se refiere a la *substitución* del Otro por uno mismo. A su juicio, esto se desprende de la sola pasividad de la subjetividad. Sólo absolutamente pasivo, paciente, puedo ser permeado, interpelado, por la exterioridad irreductible del Otro. Pero, de ser ello así, se sigue que estoy expuesto a su pecado e, inclusive, a la violencia del asesinato. Puedo responder a esa alteridad que amenaza con anularme, puedo reaccionar y luchar. Pero, como vimos, *la guerra supone la paz*⁴⁵. Previa a toda negación, a toda violencia y a toda dialéctica entre lo Mismo y lo otro⁴⁶, previa a toda guerra, mi pasividad soporta o, más bien, *se desploma* ante el pecado del Otro. La violencia a la que me expongo no se asume, no se recibe, no entra en mi iniciativa. Es de entrada absuelta, *expiada*. En palabras de Levinas (2011):

«Ofrecer la otra mejilla al que hiere, hartarse de oprobios»⁴⁷, en el sufrimiento soportado pedir este sufrimiento sin hacer intervenir el *acto*, (...) pasar dentro del traumatismo de la persecución del ultraje sufrido a la responsabilidad para con el perseguidor y, en ese sentido, del sufrimiento a la expiación del Otro. (Levinas, 2011, p. 179).

⁴⁵ Se recomienda ver la p. 52.

⁴⁶ Se recomienda ver la Nota al pie. 33, p. 42.

⁴⁷ En la traducción *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1991) de Alphonso Lingis, se referencia esta frase en Lamentaciones 3, 30, la Biblia (Levinas, 1997, p. 111, 195).

Tránsito del sufrimiento *por* o *a causa* del Otro, al sufrimiento *para* el Otro. La substitución es ponerse en el lugar del Otro, no «empatizando», sino *entregándose a su pecado*, responsabilizándose incluso de los daños que él podría hacerme, sufrir su pecado hasta expiarlo (Levinas, 2011, p. 188).

Ahora, si la substitución, mi «¡heme aquí!» con el me entrego al pecado del Otro, se produce antes o más allá de mi conocimiento o conciencia, es porque remite a un pasado *inmemorial*, más allá de todo re-conocimiento, de toda re-presentación, de toda vuelta al presente o, dicho en términos levinaseanos, *más allá de toda sincronización*. Así pues, la demanda del Otro, que es mi misma sujeción a su demanda, es *diacrónica*, esto es, dada en un tiempo incontenible, irrepresentable, perdido o sin retorno posible en el concepto. Pero que, sin embargo, *manda hacia el concepto*, es un Decir que se hace Dicho, sincronización de lo diacrónico, asunción de lo que es inasumible o impuesto. En ese caso, la substitución obliga a llevar a cabo el *tránsito del Decir al Dicho*, tránsito que, en resumidas cuentas, es el que se da del verbo al nombre, del acontecer al nombre del acontecimiento (la función nominal del verbo, su conversión en nombre: hipóstasis), del predicar a lo ya predicado. El verbo, por su parte, es *diferencia*, algo no contenido en lo ya Dicho, algo que todavía no tiene nombre, el acontecer irrumpiendo en el orden de lo Dicho, en el orden de la totalidad de lo conceptualizado⁴⁸. Pero que, al ser retomado, retenido, Dicho, se identifica como diferencia *respecto a* ese mismo orden en el que irrumpe, o sea, es un «esto» (nombre del acontecimiento o verbo nominalizado) «en tanto que aquello» (orden o totalidad en el que es retomado, el trasfondo desde el que se predica). Diferencia o irrupción retomada como modificación o como algo que, en el fondo, es lo mismo, que es sólo un modo de la totalidad y no algo que irrumpe en ella desde afuera. Diferencia o irrupción, es decir, *el Otro*, retomado en lo

⁴⁸ Se recomienda ver Nota al pie. 19, p. 29.

Mismo. Dicho de otro modo, el tránsito del Decir al Dicho procede desde *el-Otro-en-el-Mismo (la substitución)* hasta la totalidad de lo re-presentado.

La *consagración*, el «esto en tanto que aquello», el Decir hecho Dicho, le da nombre propio al irreductible encuentro con el Otro, lo impone como distinción en el seno de la totalidad, marca un antes y un después. El traumatismo del Otro, su pecado, se re-presenta o se presenta a la conciencia como pecado propio, como algo ya expiado. De este modo, tal tránsito es, de entrada, substitución de puestos, asunción de cargas, conciencia que se sabe culpable desde un tiempo inmemorial, que es culpable sin saber por qué, culpable de lo que no causó, culpable del pecado del Otro y sin ninguna razón previa. Como expiación, absolución, es una *donación*, una herida que se transforma en discurso que vela por el que hiere, una palabra que consagra el encuentro. El rostro irrumpe en el mundo, en lo que se presenta como *mi mundo*, sólo para que éste sea otro de ahora en más, *sólo para que tome un nuevo sentido*. El mundo como la integración de las representaciones de las que vivo, el mundo como la totalidad de lo Dicho o de lo conceptualizado, tras la expiación o substitución, se hace *Reino de Dios, paz proclamada para todo el universo* (Levinas, 2011, p. 106), es decir, se convierte en la propia confirmación de que el Otro ha sido absuelto, el Dicho que responde al Otro. En últimas, se hace *donación de sentido*: « (...) el ofrecimiento del mundo al Otro» (Levinas, 2002, p. 191).

Sólo como donación los objetos alcanzan su objetividad, gracias a ella tienen su ser. «La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este procedimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del Otro» (Levinas, 2002, pág. 222). El «estatus» de las cosas como muebles o como obras es todavía ciego a la irrupción del Otro que da pie al concepto. El mueble todavía se diluye en el gozo y en el retorno al anonimato de los

elementos, y la obra una y otra vez es alienada y arrancada de mi voluntad⁴⁹. Como ofrenda, como donación, el objeto se devela en su significatividad, ya no como un signo indefinidamente postergado o diferido, sino como signo de la significación, como signo significado por el rostro, único que es significación sin más, signo de sí mismo. Pero si la donación es la objetividad del objeto y la substitución es lo que habilita esta donación, diremos que el objeto *se justifica* por el «otro-en-el-mismo». El Otro justifica mi libertad⁵⁰, el Otro *me habilita a dar* y, con ello, habilita que el objeto sea como es. No justifica un aspecto o una cualidad de un objeto en específico, ni siquiera una cualidad universal de todo objeto posible, sino la objetividad como tal, justifica al mundo en tanto a mundo poblado de objetos. En ese caso, es *la justificación* de que cualquier objeto sea como es, es *la justificación del mundo* y, así, *la razón como tal*, la razón de que las cosas sean como son, la razón no de esto o aquello, sino la razón universal. De lo que se sigue que *la substitución es la razón*, no original, sino *pre-original* (Levinas, 2011, p. 248). Si justificar o dar razón de algo es exhibir lo que es *en tanto a* su condición – es mostrar que es lo que es sólo en tanto que es una modificación de un trasfondo respecto a lo cual es diferencia –, la razón es el mismo proceso de consagración, de retomar la diferencia en el seno de lo Dicho, esto es, de volver al concepto a partir de la substitución. El «esto en tanto que aquello» (consagración) es el tránsito de lo condicionado a la condición, tránsito que, en últimas, remite a cómo lo incondicional, lo pre-original (la demanda del Otro), es retomado (substituido) como condicionado por el presente, sincronización u origen condicionante (el yo)⁵¹.

⁴⁹ Se recomienda ver la Nota al Pie. 31, p. 40.

⁵⁰ Se recomienda ver la p. 51.

⁵¹ Si el Otro me manda desde lo pre-original, lo original, el origen, es la sincronización o la conciencia del yo. Pues, al ser la re-presentación misma, la vuelta sobre el presente, constituye todo lo representado, es decir, todo de lo que puedo dar cuenta y, por ende, toda remisión a un origen. En este sentido, el pasado recuperable o en retrospectiva tiene su origen en el presente re-presentado. Sólo lo absolutamente inmemorial puede escapar a ese origen y, así, ser pre-original o no-original.

Empero, si el rostro (demanda sin más, Decir diacrónico) necesariamente regresa a lo Dicho, ha de ser retomado o re-presentado de modo distinto a como es presentado de golpe. El rostro no es reducible al orden de la representación, a la imagen identificada, sea por sus componentes, por su estructura o por sus condiciones materiales. En ese sentido, *desborda a la imagen*, o a lo que yo podría reconocer o identificar como imagen. Sin embargo, no dejamos de tener una imagen del rostro, imagen que, pese a mostrarse una y otra vez como huella de sí misma o como algo (alguien) que desborda (o asiste a) su manifestación, precisamente por ello no deja de hacerse huella por vía de formas reconocibles (Levinas, 2011, p. 153). Imagen cuyo sentido no puede captarse, pero que no por ello deja de ser una imagen captada, la cual, de modo indescifrable, nos dice algo, nos ordena sin que podamos identificar qué hay en ella que nos hace responsables por lo que le pase al Otro. Pero el rostro hecho imagen es idealidad o forma universal de todos los rostros, es la estructura que permite identificar algo como rostro. Así, el rostro, el «¡no matarás!», esto es, el Decir, en su tránsito a lo Dicho se convierte en *el rostro de toda la humanidad* o en *el deber universal de atenderla*. Es esto lo que Levinas denomina *el tercero*, aquel que, en la intimidad del cara-a-cara, irrumpe en nombre de toda la humanidad. Al consistir en la significación traída al concepto, a la integridad de lo Dicho, no es una imagen entre otras, sino el Dicho inmediatamente referido al Decir, *el principio del concepto* o de la re-presentación. En palabras de Levinas (2011):

La conciencia nace como presencia del tercero. En la medida en que procede de allí sigue siendo aún desinterés. Es la entrada del tercero, entrada permanente, en la intimidad del cara a cara. La búsqueda de la justicia, del discurso tematizador, kerigmático, que se refiere a lo dicho desde el fondo del decir sin dicho, del decir-contacto, es el espíritu dentro de la sociedad. Porque el tercero no viene empíricamente a perturbar la proximidad, sino que,

porque el rostro es al mismo tiempo el prójimo y el rostro de los rostros – rostro y visible –, es por lo que entre el orden del ser y el de la proximidad el lazo es irrecusable. El orden, el aparecer, la fenomenalidad, el ser, se producen en la significación, en la proximidad a partir del tercero. La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen. (Levinas, 2011, p. 240).

La entrega del mundo al Otro no es nunca algo privado o clandestino. El tercero, la humanidad entera brillando en los ojos del prójimo, pone en perspectiva común aquello que es dado, lo somete al arbitrio universal. El mundo común, lo que está «*entre nosotros*», es lo juzgado ante el tercero, lo que a todo el mundo le incumbe. «Todo lo que sucede «entre nosotros» concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aun si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad» (Levinas, 2002, p. 226). El tercero no es sólo la constatación de que todo rostro ha de ser atendido, sino también la exigencia de que todo el mundo lo atienda. El rostro es alguien a quien yo le puedo hablar, pero a quien he de hablar desde el sentido que éste mismo funda, o sea, a partir de la propia significación o demanda del rostro, es decir, *mandándole*. «Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar» (Levinas, 2002, p. 226). Siendo el tercero el principio del Dicho, el origen como tal, la palabra dicha es *la palabra mesiánica o profética*. La interpelación del rostro no es sólo la obligación de atenderle, sino también la de transmitirle a toda persona la ineludible importancia de toda persona, de *dar testimonio del cara-a-cara o profetizar en todos los rincones la ayuda al prójimo*. Y si con el ingreso de lo Dicho se consagra al mundo y se le consagra considerado como ofrenda o donación, se sigue que me hallo mandado a promulgar darle al Otro lo que se tiene, y no como una mera opinión, sino como la verdad como tal, lo consagrado en el surgimiento del mundo.

Recapitulando, el *ELC* se estructura de la siguiente manera: siendo el caso que lo Dicho es la palabra conceptualmente articulada, *todo concepto es un modo (parcialmente) justificado de decirle el mundo a la humanidad*. Por «modo justificado» se quiere decir «según la razón», esto es, a partir de *la substitución* o razón pre-original. El modo justificado de decir el mundo es objetivamente o como *donación de sentido*. A lo que habría que añadir que lo que se dice «a la humanidad» se dice de modo *profético* o como *testimonio* de la obligación de atender al prójimo. De modo que la legitimación de cualquier concepto y, en consecuencia, la autorización para su construcción, debe cumplir con los siguientes requisitos: 1) remitir a la substitución del Otro por el yo; 2) ser un modo de donarle el mundo al Otro; y 3) universalizarse como 3.1) asunto que le incumbe a todo el mundo y como 3.2) un modo de atender a todo rostro posible. Por último, hay que tener en cuenta que el tránsito del Decir al Dicho es de carácter *temporal*, es decir, algo que va de lo diacrónico a lo sincrónico. Así, es necesario que, el concepto, en tanto a re-presentación, 4) sea una modalidad de la sincronización. Siguiendo estos criterios, deberá legitimarse el concepto específico de eudaimonía. Pero, antes de ello, es preciso reconstruir el argumento de Aristóteles e indicar las correspondencias entre los momentos cruciales del argumento y los recién mencionados requisitos para la construcción de todo concepto posible. Si bien cabe en el horizonte que dicho concepto sea imposible de construir por la vía levinaseana (como parece quedar sugerido por el solo contraste entre las propuestas de Aristóteles y Levinas), a tal conclusión no se puede llegar hasta que no se ejecuten los pasos mencionados.

2. 2. Reconstrucción del argumento

Damos pie al argumento aristotélico. Aristóteles introduce su argumento con la siguiente afirmación: «[p]arece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección,

tienden a un determinado bien» (Aristóteles, 2005, p. 47). Puesto que hay actividades más prioritarias que otras, así como elecciones con diferente peso, se sigue que hay unos bienes más justificados que otros. La jerarquía entre actividades o elecciones implica una jerarquía entre bienes, pues, si el bien es lo que justifica una actividad, sólo una podría estar más justificada que otra si sus respectivos bienes preservan el mismo orden de justificación. Ahora bien, ¿la jerarquía entre bienes, el orden de la justificación, sigue hasta el infinito o alcanza a un bien que justifica todos los bienes? Aristóteles arguye que, si fuese cierto el primer caso, nuestra actividad (y elección) sería « (...) sin objeto y vana» (Aristóteles, 2005, p. 48). Que nuestras acciones no son, de hecho, sin objeto y vanas, no parece ser probado en dicho texto. Sin embargo, para nuestros propósitos podemos ignorar este aparente vacío argumentativo. Siendo así, la conclusión es que tiene que haber un bien de bienes o *Supremo Bien*. La pregunta es cuál bien ha de ser tal.

Para discernir cuál es ese bien, Aristóteles se basa en el uso que la política hace de todas las otras ciencias. La política organiza cómo ha de ser empleado todo otro saber, o lo que es lo mismo, el fin al que debe apuntar cada uno (Aristóteles, 2005, p. 48). Pero si puede establecer el fin de todo saber, es porque puede definir el fin de fines o Supremo Bien⁵². En ese caso, dado que la política se ocupa de lo que es mejor para los ciudadanos, su objeto es ese bien al que subordina todos los demás. Y el objeto de la política es, según Aristóteles, *la eudaimonía*, traducible como «felicidad» o «bien-estar» (Aristóteles, 2005, p. 50), y a cuyo concepto se dirige esta reconstrucción. Pero este objeto (el de la política) no puede conocerse con total exactitud ni de modo demostrativo (como se demuestra un teorema matemático), dada la incertidumbre del término «bien» y, por lo tanto, de las indagaciones en torno a los bienes (Aristóteles, 2005, p. 49).

⁵² De otro modo, habría fines que escaparían a los alcances de la política y, dado que ésta contiene los fines de todas las ciencias, y se presume que la totalidad de las ciencias agota la totalidad de los fines, no sería posible que se le escapase ningún fin.

De ahí que parte de la argumentación de Aristóteles sea de corte exploratorio y esté plagada de conjeturas. Estamos ante una suerte de indagación o tanteo. Es por esta vía que se ha de discernir en qué consiste la eudaimonía, de la cual se tiene hasta ahora tan sólo una noción preliminar, más no su concepto como tal.

Pero, antes de continuar, es preciso tener en cuenta tres premisas presentes en los razonamientos de la *Ética a Nicómaco* (2005) (recordemos: más indagatorios que demostrativos): en primera instancia, se sostiene que las opiniones o el «saber» previo sobre el asunto en cuestión son una fuente confiable para alcanzar la respuesta buscada⁵³. En segundo lugar, Aristóteles da por cierto que quien tiene la adecuada experiencia (en este caso, se asume que quien realiza esta indagación) puede aproximarse directamente a los principios que rigen el asunto, y que con ello bastaría para aproximarse a lo buscado, «[p]orque el principio es el «qué», y si éste quedara suficientemente claro, no hará ninguna falta el «porqué»» (Aristóteles, 2005, p. 51). Y, por último, tras establecer una distinción entre lo cognoscible en sentido absoluto y lo que es cognoscible *para quien* lleva a cabo la indagación⁵⁴, afirma que es esto último lo que debemos buscar (Aristóteles, 2005, p. 51). De las dos primeras premisas se sigue que el saber⁵⁵ previo se divide entre las opciones ofrecidas por el contexto de la discusión (las «opiniones ajenas») y el discernimiento de lo que, dadas las opciones ofrecidas, es verdadero (el acceso a los principios, propio de quien es

⁵³ El procedimiento de emplear como guía las opiniones precedentes sobre el asunto puede constatarse en varias partes del texto. Por ejemplo, cuando el autor menciona las diferentes tesis sobre la eudaimonía o sobre la moralidad del placer. Refiriéndose a la búsqueda del fin último, Aristóteles dice lo siguiente: «[h]ay que indagar acerca de éste no sólo con ayuda del silogismo y los elementos del razonamiento lógico, sino también de lo que sobre él se dice – pues toda la realidad existente concuerda con un razonamiento verdadero, mientras que está en desacuerdo enseguida con uno falso (...)» (Aristóteles, 2005, p. 61). Aquí se señala explícitamente el rol del saber previo en la argumentación, a saber, como un compendio de opciones que pueden ser verdaderas o falsas, de cuya evaluación se ha de extraer la que es verdadera.

⁵⁴ Decimos «para quien lleva a cabo la indagación» en lugar de «para nosotros» en aras, no tanto de ser fieles a Aristóteles, sino de restringir la investigación a la situación concreta de la pregunta por la eudaimonía.

⁵⁵ En este texto el término «saber» es arbitrario y no pretende comprometerse con ninguna tesis epistemológica. Dado que no repercute en el argumento, se empleará sin mucho rigor.

versado en el tema, es decir, quien lleva a cabo la indagación). Junto con la tercera premisa, se infiere que las conclusiones alcanzadas a partir de la evaluación del saber previo se limitan a lo que éste habilita.

Ahora bien, Aristóteles tiene en cuenta tres opiniones respecto a lo que la eudaimonía es: o 1) ésta consiste en el placer, o 2) consiste en el honor, o 3) consiste en la actividad contemplativa⁵⁶. Sin desarrollar todavía este punto a cabalidad, se puede descartar la primera alternativa arguyendo que la vida centrada en el placer no hace justicia a lo exclusivamente humano, sino que se limita a una función que es propia de todas las «almas sensitivas». La segunda alternativa, por su parte, es descartada por el filósofo griego por dos razones: primero, porque se afirma que el honor « (...) parece que reside más en quienes lo otorgan que en quien lo recibe y el bien intuimos que es algo propio e imposible de enajenar» (Aristóteles, 2005, p. 52). En segundo lugar, siendo el caso que los honores son, según Aristóteles, resultado de la virtud, este filósofo hace la salvedad de que se puede ser virtuoso sin estar, no obstante, exento de infortunios (Aristóteles, 2005, p. 52-53). Si estas objeciones han de ser consideradas suficientes para descartar esta segunda alternativa, habrá que dar por cierto que la eudaimonía es algo *propio, imposible de enajenar e incompatible (parcialmente) con los infortunios*. La eudaimonía, entonces, se restringe a los dominios o límites de quien se predica, no sólo porque le es propia y no se le puede arrebatar (esto es, pasársele a algo o alguien más), sino porque, si los infortunios son eventos externos a quien los padece, la incompatibilidad con ellos implica una relativa «indiferencia» o «invulnerabilidad» parcial a lo que está por fuera de sus límites. Se trata de un bien que *distingue o delimita*, que traza un límite entre un sí mismo y algo que le es otro o está fuera de sus manos.

⁵⁶ Técnicamente hay una cuarta opción, a saber, que la eudaimonía consiste en las riquezas. Pero Aristóteles descarta rápidamente esta opinión, al notar que ni siquiera versa sobre un fin, sino sobre un mero medio, siendo el caso que el valor de las riquezas se reduce a aquello que se consigue con ellas.

Parte del camino cruzado por Aristóteles para llegar a esta conclusión consiste en restringir de a poco el espectro del bien buscado. Para empezar, lo hace cuestionando la llamada «Idea del Bien», propia del platonismo. De este modo, se cuestiona lo que, a sus ojos, es el bien *en sentido general*. Con este cuestionamiento busca llegar a la conclusión de que el Bien Supremo es un *bien específico* y *específico del tipo de ente que lo busca*, a saber, *del ente humano*. Para llegar a esta conclusión, el filósofo mencionado le plantea cuatro críticas al platonismo. En primer lugar, lo acusa de no tener en cuenta las diferentes maneras en las que se predica el bien y los diferentes enfoques que cada ciencia le da a cada modo de predicación, pues el bien es de un modo u otro dependiendo de bajo qué categoría se le considere (como entidad, cualidad, relación, etc.) y de cómo se aborde cada categoría desde cada ciencia. En segundo lugar, le achaca que no es necesario postular un bien eterno para llegar al concepto del bien, dado que en lo efímero debería darse el mismo concepto. En tercer lugar, si se sostiene que la Idea del Bien recoge lo que es común a todos los bienes que son concebidos por sí mismos, nos topáramos con que los pretendidos bienes en sí, tales como el placer o el honor, no difieren como especificaciones o instancias de un concepto, sino *en su concepto de bien* (de modo que no hay algo en común de lo que participen). Luego, por esta vía tampoco se exhibe la legitimidad de esta noción de bien en general o de forma universal del bien. Por último, aún si se lograra determinar lo universal a todas las nociones del bien (cuya tarea, dice Aristóteles, no concierne al asunto en cuestión), tal bien « (...) es evidente que no sería realizable ni adquirible para el hombre, mas lo que andamos buscando ahora es una cosa así» (Aristóteles, 2005, p. 56). Así pues, dado que el bien en general no es ni conocido ni necesario ni alcanzable, y es ello lo que nos impide emprender su búsqueda, se sigue que sólo es pertinente ocuparse del bien *para el ente humano*, puesto que, si buscamos un fin tal que, alcanzado, no

veamos necesario buscar ningún fin ulterior, este fin o bien tendrá que serlo con relación al ente que somos.

De este modo, se restringe el Bien Supremo, la eudaimonía, al bien propio de la especie humana. Siguiendo esta línea, vimos más arriba que esta especie lleva a cabo sus actividades conforme a ciertos fines. Como no buscamos un fin relativo a lo que se haga en un momento dado, sino a lo que se es, se busca el fin *de la actividad humana como tal*, o, lo que es lo mismo, su «*función propia*» (ἐργων) (Aristóteles, 2005, p. 59). Tal función tendrá que ser aquello que, una vez alcanzado por un ente humano, este ente no tendría por qué pretender nada más. Precisando su argumento a favor de la identificación entre Bien Supremo y eudaimonía, Aristóteles señala que « (...) nadie elige la felicidad por causa de éstas [la virtud, la inteligencia, el placer, etc.], ni en general por otra cosa» (Aristóteles, 2005, p. 58). Es decir, por eudaimonía o felicidad entendemos algo *autosuficiente*⁵⁷. Debido a que somos una especie social, tal autosuficiencia *sólo podrá alcanzarse en sociedad*. Además, por la sola noción de autosuficiencia, a la eudaimonía no sería necesario agregarle nada y, en consecuencia, su concepto sólo se conseguiría cuando no sea necesario añadirle una circunstancia en la que sería mejor de lo que es, siendo lo autosuficiente precisamente algo que es inmejorable, algo que no le falta nada. La eudaimonía, esto es, la función propia de lo humano, no se busca en función de nada más, ni nada se busca que no sea en función de ella, por lo cual es obvio que, una vez alcanzada o puesta en práctica, no necesita de añadidos.

Lo que sigue es preguntarse cuál es la función propia de lo humano. Partiendo de la distinción entre tres tipos de alma, a saber, la vegetativa, la sensitiva y la racional, Aristóteles

⁵⁷ A favor de esto se puede señalar que, si de alguien se dice que es feliz, se le presume satisfecho o sin necesidad de buscar algo más, pues, si no fuese suficiente con lo que tiene, habría algo respecto a lo cual no se sentiría bien del todo y, en consecuencia, no sería feliz ni podría decirse que ha alcanzado su bien-estar. Dicho de otro modo, no habría alcanzado la eudaimonía.

especifica aun más el concepto de eudaimonía. Dado que el alma vegetativa es común a todos los seres vivos y el alma sensitiva a todos los animales, en la función de ninguna de ellas puede hallarse la función propia de lo humano. En consecuencia, ni la nutrición (función del alma vegetativa) ni el placer (función del alma sensitiva) son la eudaimonía, conforme a lo que anteriormente se indicó. Sólo resta el fin del alma racional, la cual, para Aristóteles, es exclusiva de la especie humana. El pensador mencionado distingue la obediencia de la posesión de la razón, y, a su vez, distingue la simple posesión de la actividad o uso de esta facultad (Aristóteles, 2005, p. 59). Con esto en mente, afirma que es en la *actividad*, y no en la simple posesión o estado, que se dice que algo es bueno. Conforme a esto, Aristóteles (2005) dice lo siguiente:

Pues es posible que el estado, aun existiendo, no lleve a cabo ningún bien, por ejemplo, para quien duerme o está inactivo de cualquier otra manera, mientras que ello no es posible con la actividad: necesariamente obrará y lo hará con éxito. (Aristóteles, 2005, p. 62).

Es decir, se busca el «*hacer el bien*» o el bien en ejecución, pues, en la medida que se haga, no podrá objetarse su ausencia. Por lo tanto, « (...) la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón (...) » (Aristóteles, 2005, p. 59). Pero, en tanto que una actividad puede realizarse de mejor o peor manera, y lo que se busca es el Bien Supremo, al concepto de esta actividad ha de añadirse el que ésta sea hecha *de la mejor manera*. Se busca, pues, la *excelencia* o la *virtud* (ἀρετή)⁵⁸. En ese caso, el «conforme a la razón» ha de conducir a un «conforme a la virtud», siendo por vía de la razón que se alcanza lo mejor para el ser humano, su función propia,

⁵⁸ Siguiendo a Borisonik, H. (2011), se utilizará en varios momentos la expresión «excelencia» para hablar de la areté (ἀρετή), usualmente traducida como «virtud». «En general puede definirse a la areté como un determinado modo de ser o una tendencia. Si bien éste puede traducirse como «virtud» en un uso normal, dado que este término ha cobrado un significado diferente tras el advenimiento del cristianismo, conviene aclarar que una traducción más apegada al sentido que le imprimió Aristóteles sería la de «excelencia» o «perfección», en tanto que cualidad interna, es decir del carácter, y no externa (como podría serlo el físico, la altura, la belleza, etc.)» (Borisonik, 2011, p. 104). Aquí, sin embargo, se seguirá hablando de virtud, pero procurando dejar en claro que se trata de la misma excelencia.

eudaimonía o Supremo Bien. Y, por último, se agrega que tal actividad tendrá que llevarse a cabo «en una vida completa», para hacer la salvedad de que la actividad puede cesar y, con ello, advenir el infortunio, razón por la cual sólo tras una vida completa puede garantizarse la eudaimonía (Aristóteles, 2005, p. 60).

Siguiendo las clasificaciones del saber previo, Aristóteles distingue entre bienes externos e internos, y de los internos distingue entre los corporales y los del alma. A su juicio, sólo los bienes del alma son bienes en sentido estricto (Aristóteles, 2005, p. 61). Tal distinción conlleva restringir, localizar, aun más la definición del Supremo Bien. Porque no sólo se busca el bien específico de lo humano, sino, además, uno tal que distinga lo interno de lo externo o que no pertenece a un ente dado, esto es, lo que es *otro* respecto a su alma. Más aún, dicho bien debe distinguirse del cuerpo, el cual todavía puede degradarse por los vaivenes de las circunstancias, todavía puede decaer ante los infortunios, o lo que es lo mismo, ser despojado de sus bienes, *arrastrado* por lo que no es, puesto bajo el dominio de eso que le es externo u otro. Sólo el alma, en concreto, el alma racional (que define lo específicamente humano), puede darle al ente humano un bien que le sea propio, imposible de enajenar e incompatible con los infortunios, según afirmamos debe ser la eudaimonía. Es decir, no sólo lo distingue en especie, sino *en su interioridad*, en lo que no es externo ni está sometido a las pautas de lo externo (como sí pasa con los bienes corporales).

Lo anterior, de alguna manera, ha de ser compatible con el hecho de que la eudaimonía debe buscarse en sociedad, esto es, *con otros*. Más aún, tendrá que ser compatible con la tesis de que el mejor modo de relacionarse con los otros, esto es, *la amistad por el bien*, es allí donde « (...) se afirma que al amigo hay que desearle el bien *por él mismo*» (Aristóteles, 2005, p. 237). De entrada, podemos señalar que la distinción que implica hablar de algo propio, imposible de

enajenar e incompatible con los infortunios no es nunca total, sino tan solo parcial. Aristóteles considera que la eudaimonía no es posible sin bienes externos ni sin unas buenas relaciones con los otros (familia e hijos, por ejemplo) (Aristóteles, 2005, p. 64). Sin embargo, no deja de ser cierto que la virtud es, a juicio de este filósofo, el más invariante de los quehaceres humanos respecto a los vaivenes de las circunstancias. La virtud, sin ser absolutamente inmune a los infortunios, brinda la mejor manera de reaccionar ante ellos, incluso si se trata de grandes aflicciones. Pase lo que pase, quien pretenda hacer lo mejor que la situación permita, no será, por así decir, «víctima de las circunstancias», y, pese a los dolores que podría llegar a experimentar, tendrá la garantía de haber hecho lo correcto. «En efecto, decimos que quien de verdad es bueno y sensato sobrelleva todos los golpes de fortuna con buena compostura y saca el mejor partido de lo que hay en cada momento» (Aristóteles, 2005, p. 68). Siendo la eudaimonía una actividad conforme a la virtud, se sigue que tal actividad, a pesar de no ser absolutamente independiente, no deja de establecer unos límites dentro de los cuales el alma humana está, por así decir, «guarecida» de lo que es otro o externo respecto a ella.

Por otro lado, si consideramos la relación de la eudaimonía, no llanamente con lo que le es otro, sino con *el Otro* como tal⁵⁹, al remitirnos de nuevo a la virtud (siendo la eudaimonía una actividad conforme a ella), hallaremos que ésta sólo es posible de modo *voluntario* y, más aún, por *elección*, es decir, *por iniciativa y no por imposición*, gracias al alma y no por «otra» alma (Aristóteles, 2005, p. 100). Si tenemos en cuenta que la virtud y, en consecuencia, la eudaimonía – en tanto a bien del alma y no externo ni corporal – distingue al alma de lo que no es ella, tendremos que concluir que *se distingue por su propia iniciativa*. Así pues, la eudaimonía es algo que está bajo el poder del alma y que la distingue o individualiza precisamente poniéndose bajo su

⁵⁹ Se mantiene durante todo el texto la distinción entre lo otro y el Otro. A propósito, ver Nota al pie. 15, p. 25.

poder, pues no sólo consiste en la función que le es propia (que la define), sino consiste también en esta función *a su disposición* y más a su disposición que cualquier otra actividad (a excepción de aquellas otras actividades que, *ex hypothesi*, sean también conformes a la virtud⁶⁰).

Empero, tal conclusión depende, claramente, del concepto hasta ahora presupuesto de virtud. Ésta es, por definición, excelencia. Pero ¿qué nos legitima a decir que la excelencia es algo que está más bajo nuestro control que cualquier otra cosa? Aristóteles la caracteriza distinguiéndola de los bienes externos y corpóreos, pero ¿qué justifica esta exclusión o puesta en segundo plano de lo externo y lo corpóreo? Y si nada justifica tal exclusión, ¿por qué tendría la virtud que ser considerada voluntaria y por elección? Por otro lado, ¿qué nos garantiza que aquélla nos proporciona la mejor respuesta a los infortunios? Si retomamos a Levinas, podemos cuestionar la identificación entre lo mejor que he de hacer (atender a la demanda del Otro) y lo que es mejor *para mí*, siendo el caso que, según vimos, mi entrega al Otro (lo mejor) implica exponerme a la posibilidad del asesinato y *sufrir* más allá de mi capacidad de respuesta. En ese caso, ¿por qué hacer lo mejor (actuar conforme a la virtud) garantiza padecer el menor sufrimiento posible en una circunstancia dada?

Si queremos dar respuesta estas inquietudes, es necesario indagar más a fondo en el concepto de virtud. Primero que todo, debemos hacer la salvedad de que ésta, según Aristóteles, resulta del aprendizaje (Aristóteles, 2005, p. 65). En ese caso, no se trata de algo que parta de ser una facultad y después se ejerza, sino al revés: se obtiene como resultado de la acción, en concreto, de su repetición (Aristóteles, 2005, p. 76). Así, *la virtud es hábito o repetición de acciones*. El proceso para la consecución de la virtud se puede, pues, descomponer en las acciones que, en su

⁶⁰ Según se señalará más adelante, la eudaimonía es la actividad que más se halla bajo el control propio, independientemente de si puede haber otras que también sean conformes a la virtud.

repetición, la constituyen. Ahora, si pasamos al examen de las acciones que conducen a la virtud, debemos tener en cuenta el carácter impreciso, complejo y variante de las acciones, las cuales, siendo siempre particulares, escapan a la seguridad de la ciencia, que es de lo general. La acción, realizada en una circunstancia particular, no es determinada de manera exacta y, por ende, presenta una gran probabilidad de fallar (Aristóteles, 2005, p. 77). En ese caso, cuanto con mayor precisión se pueda determinar la acción correcta, más virtuosa será ésta. Esto concuerda con la afirmación de Aristóteles según la cual *lo voluntario* es más cercano a la virtud que lo involuntario, puesto que, para este pensador, « (...) el acto voluntario es aquel cuyo inicio estaría en uno mismo sabiendo las circunstancias particulares en que se produce la acción» (Aristóteles. 2005, p. 99). En contraste, define lo involuntario como lo que se hace bajo constricciones, y lo no-voluntario como lo que se hace por ignorancia del bien (Aristóteles, 2005, p. 96).

Pero si la acción virtuosa es la acción que tiende al bien, y la acción virtuosa es la voluntaria, sería tentador concluir que, si alguien sabe lo que está bien, *lo hará*. Dicho de otro modo, habría razones para atribuirle un cierto intelectualismo moral a Aristóteles. En efecto, este pensador llega a considerar que la persona que ignora al bien es la misma «mala persona». En la misma dirección, procura distinguir a quien desconoce qué es lo bueno en *lo relativo a las circunstancias* de quien lo ignora *en sentido absoluto*. El primero busca el bien, pero ignora qué es lo mejor dadas las circunstancias en las que se encuentra. Es decir, sabe qué es el bien, pero no conoce su significado específico en una circunstancia dada. El segundo, en cambio, no le preocupa o importa *en absoluto* saber en qué consiste el bien. A juicio de Aristóteles, mientras al primero se le puede absolver, el segundo es quien ha de ser considerado malo (Aristóteles, 2005, p. 97). Más aún, la virtud no es tan sólo la repetición de actos voluntarios, sino de aquellos que se hacen *por elección*, « (...) pues parece que es lo más propio de la virtud y que es más apta que las acciones

para juzgar nuestro carácter» (Aristóteles, 2005, p. 100). La elección, por su parte, resulta de *la deliberación* exhaustiva de los medios necesarios para alcanzar el fin o bien propio de la actividad (Aristóteles, 2005, p. 104). Puesto así, la virtud es el hábito de actuar conforme a lo que se sabe que está bien y bajo conocimiento de los medios necesarios para hacerlo. Se trata de un conocimiento que va del principio hasta el fin de la acción, esto es, de un recorrido intelectual y completo de la serie medios-fines; y que, además, está presente en la mayoría de las acciones realizadas por el virtuoso, pues la excelencia se toma como un hábito.

Sin embargo, esta identificación entre saber y virtud, este intelectualismo moral, necesita matizarse. Aristóteles reconoce y le intrigan los casos en los que alguien, a sabiendas de qué es lo que está bien, por alguna razón no hace lo correcto. Este filósofo afirma, de hecho, que hay una parte del alma que se le opone a la razón, *pese a que participa de ella* (Aristóteles, 2005, p. 73). Por otro lado, dedica buena parte de su libro a distinguir la intemperancia (el hábito de incurrir en placeres desmesurados) de la incontinencia (*ἀκρασία*), esto es, la tendencia a decantarse por placeres que se reconoce que son malos o excesivos, o lo que es lo mismo, la tendencia a no hacer lo que es correcto pese a que se sabe en qué consiste. Pero a pesar de estas salvedades y distinciones, la sombra del intelectualismo sigue presente. A propósito de este punto, Santa-María (2008) nota lo siguiente:

(...) [H]ay que notar cómo Aristóteles concibe, en último término, la acción humana como un fenómeno en el que el papel de la razón resulta fundamental para su correcta explicación, hasta el punto de que si bien el aspecto desiderativo es tan importante como el racional; sin embargo, el curso de acción voluntario que siga un agente en particular estará siempre determinado por el sistema de creencias que éste tenga con respecto a lo que es bueno para él, y, de hecho, dejará de obrar como se lo dicta la razón sólo si ese

conocimiento (de lo bueno para él) pierde fuerza o se vuelve poco significativo a la hora de actuar, a causa, por ejemplo, de la pasión (Santa-María, 2008, p. 143-144).

Y en una dirección similar, Aubenque (1999) nos dice:

Así pues, si Aristóteles ha rechazado la subordinación platónica de la virtud a la ciencia, entendida ella misma como ciencia de las ideas o de los números, no ha roto por ello con un cierto intelectualismo socrático. La «regla recta» se encuentra, es cierto, individualizada en la persona del *phrónimos*⁶¹, lo cual parece dar a la prudencia un fundamento existencial; no es tanto la prudencia cuanto el prudente el que es la *recta ratio*, puesto que no hay prudencia sin prudente (cuando, por lo que sabemos de los estoicos, puede haber una sabiduría sin que haya sabios). Pero el prudente no es invocado como juez más que porque tiene juicio, experiencia, en resumen, un «conocimiento», incluso si no se trata de un conocimiento de lo trascendente. (...) Si Aristóteles abandona la trascendencia de lo inteligible, no es para sustituirla por la trascendencia ilusoria de algo irracional, sino por la inmanencia crítica de la inteligencia. A la intelección de los inteligibles le sustituye, como fundamento de la regla ética, la inteligencia de los inteligentes, y a la sabiduría de las Ideas, la prudencia de los prudentes, pero se trata todavía de un fundamento intelectual, aunque sea bajo una forma nueva. Aristóteles particulariza, individualiza, relativiza la inteligencia, pero no renuncia al intelectualismo. La sustitución del *spoudáios*⁶² tradicional por el *phrónimos*, que no es el sabio platónico, inaugura, frente al empirismo de la tradición

⁶¹ Es decir, de la prudencia.

⁶² Según Aubenque (1999), «el *spoudáios* es el hombre que inspira confianza por sus trabajos, aquel al lado del cual se respira seguridad, aquel al que se puede tomar en serio» (Aubenque, 1999, p. 56).

popular y simultáneamente frente a la filosofía platónica de las esencias, lo que se podría llamar un intelectualismo existencial. (Aubenque, 1999, 62-63).

Lo intelectual se individualiza en la medida en que el bien se precisa en las circunstancias concretas, y es mediante la intelección del bien concreto que éste se lleva a cabo. Esto se hace más claro si se tiene en cuenta que la debilidad de la voluntad que caracteriza a la incontinencia no consiste meramente en una brecha entre el conocimiento y la acción. Aristóteles pretende explicar tal fenómeno de modo casi enteramente silogístico, esto es, como un razonamiento realizado por el alma. En la incontinencia ocurre que el alma, por el placer que le genera una determinada actividad, acata una premisa particular sobre el placer relativo a algo en lugar de una premisa universal sobre el bien como tal (Aristóteles, 2005, p. 209-210). Es decir, en la incontinencia no se deja de razonar, no se deja de lado la razón, sino se razona de modo imperfecto, sin atender de modo preciso a lo que es el bien como tal.

Pero, si la voluntad razona de ese modo imperfecto por causa del placer que le genera algo, ¿éste no sería una suerte de intermediario entre el conocimiento y la virtud, de manera que conocer no bastaría para ser bueno, sino sería necesario además placerse con lo bueno? En efecto, Aristóteles considera que quien pretende hacerse virtuoso debe educarse para complacerse con lo bueno y repudiar lo malo (Aristóteles, 2005, p. 279). Sin embargo, tal educación no es un simple acoplamiento o costumbre. Más bien, se trata de un *descubrimiento*. Esto es así patente si partimos por tener en cuenta que, para este filósofo, la eudaimonía, el Supremo Bien, es la actividad más placentera (Aristóteles, 2005, p. 63), de manera que aprender a placerse con lo bueno es lo mismo que aprender, descifrar o comprender *qué es lo bueno*. Retomando la distinción entre el bien en sentido relativo y en sentido absoluto, se puede afirmar que el incontinente sabe qué está bien en sentido absoluto (el bien independiente de las circunstancias), pero no le ha quedado claro el bien

en sentido relativo o específico, esto es, el fin concreto que debe alcanzar. Pues, si se inclina más hacia un placer que al bien como tal, es porque considera que el primero es más placentero. Empero, a lo que Aristóteles quiere llegar es a que *la eudaimonía (la realización del Supremo Bien) es lo más placentero*. Así, si el incontinente tuviese claro qué es lo bueno en el caso dado, sabría qué es lo más placentero y, por ende, se inclinaría hacia ello. De manera que, si aceptamos que la eudaimonía es lo más placentero, no quedará de otra que concluir que el alma que la conoce (y la conoce tal cual es, es decir, como fin alcanzable o de su acción concreta) se encamina sin obstáculos hacia ella.

Por su parte, que la eudaimonía es lo más placentero se concluye teniendo en cuenta la sola actividad del alma. Si desde un principio consideramos que « (...) sentir placer pertenece a las cosas del alma y para cada uno es placentero aquello a lo que se dice que «tiene tal o cual afición»» (Aristóteles, 2005, p. 62-63), diremos que cualquier cosa por la que alguien se «aficione» (en el sentido en el que alguien es aficionado a un deporte) otorga placer a su alma. No obstante, señala Aristóteles, las tendencias del alma pueden ser o no en virtud de su naturaleza. Aquello que no es placentero por naturaleza, en concreto, por la naturaleza *del alma* que experimenta el placer, tendrá que depender de algo distinto de esa alma, de algo que no está, por así decir, «contenido» en su naturaleza. En consecuencia, no tendrá su fin último o autosuficiencia en el alma que lo experimenta, sino en algo más. De modo que los placeres que no son por naturaleza nunca serán suficientes, pues, si lo fueran, sería porque, al alcanzarlos, el alma ha alcanzado también su fin último y, por lo tanto, serían placeres experimentados en el cumplimiento de la función propia del alma, esto es, de su naturaleza. Como la eudaimonía es la función propia del alma, y en cuanto a tal es autosuficiente, *sólo ella es placentera por sí misma*. Pero si es placentera por sí misma, o sea, sin añadidura, no hay nada que la haga más placentera de lo que ya es, de lo que se sigue que

es más placentera que todas las actividades que no son placenteras en sí mismas, es decir, que todas las otras actividades en general (siendo únicamente placentera por sí misma aquella actividad que consiste en la función propia del alma).

Probado que la eudaimonía es la actividad más placentera, concluimos que el conocimiento preciso de ella implica tender hacia ella. De paso, probamos su conformidad con la elección voluntaria (al comprobar que la virtud es el hábito de la elección voluntaria). Elección voluntaria que se agota en la intelección completa del curso de la acción, desde su inicio (conocimiento de las circunstancias o inicio voluntario), pasando por sus medios (gracias a la deliberación) y hasta alcanzar su fin (identificación del Supremo Bien, la cual implica asumirlo como lo más placentero). Es decir, probamos que la eudaimonía se alcanza (en su mayor parte⁶³) por la sola actividad del alma racional: su proceder desde los primeros principios hasta los fines últimos. Luego, el alma no está a merced de lo externo para alcanzar la eudaimonía, de lo que sigue que – como eudaimonía y función propia son lo mismo – el alma llega a ser lo que es en virtud de sí misma, o, lo que es lo mismo, *encuentra en sí el principio de su distinción de lo que no es ella*, tal y como se quería demostrar. Es, pues, propia e imposible de enajenar. Por otro lado, se ha logrado mostrar que lo mejor que el alma humana puede realizar (la excelencia o virtud en la ejecución de su función propia) es también lo más beneficioso para ella, esto gracias a que se trata de la actividad más placentera. Así, hacer el mayor bien es lo mismo que beneficiarse de éste. Y, si esto es así, podemos concluir también que la plenitud del alma conlleva una incompatibilidad parcial con los infortunios, puesto que alcanza la eudaimonía en virtud de sí misma y no de las circunstancias, y,

⁶³ Pues el cuerpo y la dependencia de los bienes externos nunca se superan del todo.

al hacerlo, experimenta lo más placentero que éstas ofrecen (el mayor «provecho» que el alma les puede sacar).

Entonces, definidos los requisitos para identificar la eudaimonía, podemos descifrar en qué consiste ésta como tal. Del saber previo extrajimos tres opciones: la actividad con miras al placer, la que se hace con miras al honor y la actividad contemplativa. La primera la descartamos alegando que era un fin propio del alma netamente sensitiva y no del alma racional o humana, lo que concuerda con lo desarrollado hasta el momento. Podemos añadir que muchas actividades son placenteras, pero sólo una lo es por sí misma. Así, la vida centrada en el placer en general pierde de vista el fin último de su propia búsqueda (lo placentero en sí). A su vez, podemos reforzar los argumentos esgrimidos en contra de la segunda opción contraponiendo su dependencia de los bienes externos con la idea de que la eudaimonía es un bien del alma y no externo. Es forzoso, pues, concluir la tercera opción, a saber, que *la eudaimonía es la actividad contemplativa*. Empero, a esta conclusión no llegamos únicamente por esta vía, sino que la hemos venido confirmando en los análisis precedentes. Pues hemos dicho que la eudaimonía es una actividad conforme a la virtud, pero no cualquiera, sino aquella en la que la virtud es más placentera, más específicamente, en donde la virtud *muestra* ser lo más placentero. Pero no cualquiera puede percatarse de ello. Se requiere una cierta distinción para vivir la virtud de esa manera, cosa que no ocurre con otros posibles placeres, dado que « (...) cualquiera podría disfrutar de los placeres corporales – incluso un esclavo no menos que el más excelente» (Aristóteles, 2005, p. 301), pero sólo quien es capaz de *inteligir* o conocer el Supremo Bien puede gozar del mayor placer. Es decir, *inteligir el Supremo Bien es ya de entrada vivirlo como tal*. Con base en esto, Aristóteles (2005) afirma:

Pero si la felicidad es actividad conforme a virtud, es lógico que lo sea conforme a la más importante: y ésta sería la de lo más excelente. Pues bien, ya sea esto el intelecto o cualquier

otra cosa que, en verdad, parece por naturaleza gobernar y conducir y tener conocimiento cierto acerca de las cosas buenas y divinas – porque sea ello mismo también divino o la parte más divina de las que hay en nosotros –, la actividad de esto conforme a su virtud propia sería la felicidad perfecta. Y ya se ha dicho que ella es apta para la contemplación. (Aristóteles, 2005, p. 301).

Con esto no se quiere sino decir que, si la virtud es lo mejor (lo más excelente) y hay diferentes maneras de vivir lo mejor (por ejemplo: con una cierta dificultad, pues se está más inclinado al vicio que a la virtud), la mejor manera vivir esto mejor (lo mejor entre lo mejor) sería aquella en la que ello se viva precisamente como tal, como lo que es. Además, aquella manera de vivirlo como tal, no sólo extraerá de ello el mayor provecho, sino que gobernará y conducirá al alma hacia la misma virtud. Así, la actividad del alma que permita asimilar, conocer o inteligir lo mejor tal y como es, será la propia vivencia del mayor bien y, con ello, de lo más placentero. Es claro, pues, que la contemplación es esta vivencia del bien en tanto que bien y, en esa medida, el bien mismo, el Supremo Bien⁶⁴.

Finalmente, destacamos que la contemplación es también la actividad que más se emparenta con lo divino (Aristóteles, 2005, p. 303), no sólo porque por vía de la contemplación se accede a los primeros principios⁶⁵, sino también porque es la que se asemeja más a la actividad de los dioses (Aristóteles, 2005, p. 305-306). Más aún, podemos darle la razón a Alfaro Molina (2020)

⁶⁴ A esto hay que agregar que, además de ser lo mejor y más placentero, la contemplación es la actividad (el acto de inteligir) que puede llevarse a cabo con el menor número de interrupciones (Aristóteles, 2005, p. 301). Ya que si, según vimos, la actividad es superior a lo que es en potencia, aquello que pueda mantenerse como actividad por más tiempo, la contemplación, es la mejor de las actividades. No sólo eso, sino también es la actividad que menos depende de los otros y de los bienes externos, esto es, la más autosuficiente (Aristóteles, 2005, p. 302).

⁶⁵ Seguimos a Magdalena Bosch (2019) en su interpretación, según la cual la actividad contemplativa no se reduce a una única facultad. Afirma: «[I]a vida teórica o intelectual no se reduce a razón, sino que incluye toda la actividad propia del alma theoretiké. Es decir, toda acción vinculada de algún modo a la razón: diversas formas de conocimiento, de deseo, de virtud» (Bosch, 2019, p. 50).

en su tesis según la cual «[s]i lo principal en el hombre es la vida teórica, este (sic) imitará al motor inmóvil [Dios] en cuanto a la contemplación de sí mismo» (Molina, 2020, p. 259). Conforme a esto, daremos por cierta la interpretación de Vidal-Quadras Torras (2016), según la cual para Aristóteles el bien se identifica de cierto modo con *el ser* (Vidal-Quadras Torras, 2016, p. 113). Al igual que éste, el bien se predica en todas las categorías sin reducirse a ninguna, como los trascendentales de la filosofía escolástica (Vidal-Quadras Torras, 2016, p. 117-118). Es, además, necesario en virtud del mismo ser. Según vimos, el bien es la excelencia, lo que en máximo grado es lo que es o lo que mejor cumple con su función propia. Ahora, el ser tiene que ser y, por tanto, tiende a su perfección, esto es, a no tener falta, a excluir al no-ser⁶⁶ (Vidal-Quadras Torras, 2016, p. 122). A esto se añade que el bien como «tendencia a ser» en su máxima expresión es lo que lleva a cabo el motor inmóvil (el Dios aristotélico) en su continua autocontemplación (Vidal-Quadras Torras, 2016, p. 130). Apelando a que este ente atrae a todos los demás entes hacia sí por medio del deseo, y teniendo en cuenta que es por la vía de la actividad contemplativa que el alma humana alcanza su perfección o excelencia, es que Alfaro Molina se permite concluir que, por vía de la contemplación, esta alma sigue la pauta del motor inmóvil (Molina, 2020, p. 322). Quede con esta última característica, pues, desarrollado el concepto de eudaimonía.

2. 3. Correspondencia esquema-argumento

Ahora bien, con esto hemos dado con el concepto de eudaimonía y con el recorrido argumentativo que lleva a éste. En lo que sigue, será necesario interpretar sus momentos claves a la luz del previamente tipificado *ELC*. Los diferentes momentos de la construcción del concepto,

⁶⁶ Dicho esto, inmediatamente hay un contraste con el pensamiento de Levinas, que busca el Bien en el más allá del ser.

los cuales tendrán que ser interpretados según el mencionado esquema, se resumen en la siguiente lista:

- 1) Necesidad del fin último o Supremo Bien.
- 2) Identificación entre Supremo Bien y eudaimonía.
- 3) Apoyo en el saber previo y el lugar privilegiado del alma versada en el asunto.
- 4) Descubrimiento de la función propia del alma humana y consecuente caracterización como actividad conforme a la virtud.
- 5) Reconstrucción del concepto de virtud.
- 6) Identificación entre la eudaimonía y lo más placentero.
- 7) Caracterización de la eudaimonía como principio de distinción y limitación.
- 8) Definición de la eudaimonía como actividad contemplativa.
- 9) Identificación del vínculo entre la actividad contemplativa y lo divino.

A continuación, se ubicarán estos nueve momentos en el *ELC*. No se pretende de buenas a primeras desarrollar el concepto levinaseano de eudaimonía, sino tan sólo trazar un paralelo superficial que funja como guía de tal desarrollo conceptual. Puesto que cada numeral corresponde a un momento del argumento de Aristóteles, a medida que se avanza se va acumulando lo que en el numeral anterior se desarrolló. Una vez realizado esto, en el tercer y último capítulo se dará con el concepto buscado.

Antes de proceder, es pertinente recapitular los elementos del *ELC*. Todo concepto debe cumplir con los siguientes criterios:

- 1) Remitir a la substitución del Otro por el yo.
- 2) Ser una modalidad de la donación del mundo al Otro.

3.1) Universalizarse en tanto a asunto que le incumbe a todo el mundo (palabra profética que manda a mandar).

3.2) Universalizarse en tanto a modo de atender a todo rostro posible.

4) Ser una modalidad de la sincronización.

Así pues, examinemos cómo estos criterios se aplican a los momentos de la argumentación aristotélica:

2.3.1. Necesidad del fin último

Conforme al cuarto criterio, en este punto sería necesario establecer *una limitación del tiempo*. Por un lado, será preciso pasar del vaivén indefinido entre medios y fines que caracteriza el gozo levinaseano a algo que pueda asemejarse al fin último aristotélico⁶⁷. Por el otro lado, la diacronía de la demanda del Otro, la temporalidad infinita de su rostro, tendrá que conducir a una sincronización cuyo sentido consista en (algo similar a) un límite insuperable, o lo que es lo mismo, a un fin que no proyecte ningún fin posterior. Ahora, conforme al primer criterio, dicho límite deberá ser un *límite respecto a la responsabilidad por el Otro*. Es decir, de algún modo habrá de establecerse un límite a la substitución o expiación de culpas, similar a como si hubiese una manera de saldar la deuda con el Otro. Dicha limitación, por supuesto, no puede consistir como tal en una «deuda saldada», ya que tal cosa es imposible para Levinas. La pregunta es cómo dar sentido a tal límite sin desatender la tesis de que la responsabilidad por el Otro es infinita. Además, siguiendo el segundo criterio, habrá que dar con una suerte de donación *definitiva*, o sea, una que, realizada,

⁶⁷ Recordemos que en el gozo levinaseano el medio pasa a vivirse como fin y el fin pasa a vivirse como medio, sin nunca concretar la búsqueda en una cadena definida medios-fines, sino reiniciándola, como si cada nuevo gozo fuese un punto de partida desligado del anterior. Esta «falta de memoria» dismantela cualquier presunto fin último, hundiéndolo en un nuevo gozo, transformándolo en medio y, consecuentemente, dejando que se pierda y difumine en el anonimato del elemento.

no implique ninguna donación posterior en el horizonte. Conforme al tercer criterio, si esta limitación ha de implicar su universalización, deberá, por un lado, tener un sentido que vaya más allá de lo que significa para quien la vive directamente, y, por el otro lado, de algún modo tendrá que «concentrar» la importancia de atender a la humanidad entera en ese límite temporal o sincronizado.

2.3.2. Identificación entre Supremo Bien y eudaimonía

Siguiendo el punto anterior, esa limitación de la responsabilidad para con el Otro deberá consistir en el bien-estar (eudaimonía) de aquel cuya responsabilidad se ve limitada. Si esto es así, el bien, diacrónico y más allá del yo, tendrá que de algún modo limitarse en el bien-estar del sujeto. Dado que el yo, sincronizando, re-presenta, el bien deberá «contenerse» en el presente limitado. Dicho de otro modo, será preciso dar con una modalidad de la sincronización en la que el bien se viva para sí mismo, según el cuarto criterio. Siguiendo el tercer criterio, ese bien vivido en carne propia deberá «dejar constancia» de que, pese a su remisión al yo, su sentido va más allá de quien lo vive (pues repercute al tercero). A su vez, el yo tendrá que ser atravesado o interpelado por la importancia de la humanidad entera. Conforme al segundo criterio, la donación realizada deberá, de algún modo, ser beneficiosa para quien la lleva a cabo. Parte del problema a tratar consiste en cómo mostrar ese carácter beneficio de la donación sin concluir que se me debe retribuir algo por mi responsabilidad, o que está justificado que una mala fe rija mi atención por el Otro. En esta misma línea, la aplicación del primer criterio conducirá a la pregunta por cómo el sufrimiento para el Otro (la sustitución) puede conducir a que el yo viva el bien para sí mismo, o cómo la sustitución de la culpa puede convertirse en algo bueno para mí.

2.3.3. Apoyo en el saber previo y el lugar privilegiado del alma versada en el asunto

El apoyo en el saber previo, traducido a términos levinaseanos, es un momento de la reintegración a lo Dicho. La palabra, al reanudarse, al sincronizarse, se dice sobre un trasfondo, esto es, en el seno de lo Mismo, se hace diferencia respecto a lo que ha sido, un esto-en-tanto-que-aquello. El saber previo es ese trasfondo sobre el que se vuelve en la sincronización. De modo que el apoyo en él funge, pues, como *lo retrospectivamente traído a la sincronización*. Al mismo tiempo, aquello sobre lo que se vuelve en la sincronización es siempre algo re-presentado, esto es, *representación*, lo cual siempre es representación *para alguien*, a saber, *para mí*, que sincronizo la diacrónica demanda del Otro. Dicho de otro modo, en el seno de lo Mismo, de lo retrospectivamente traído de vuelta, yo, en mi respuesta al Otro, tengo un lugar privilegiado. Éste consiste en que lo retrospectivo sólo es tal en la medida en que remite a la sincronización de lo diacrónico, es decir, en la medida en que remite a mi respuesta al Otro, o sea, *a la substitución* (cumpliendo el primer criterio). Sólo así es posible la *retrospección como modalidad de la sincronización* (cuarto criterio). Para darle sentido a esto dicho, la noción levinaseana del *Juicio de Dios* resulta aquí de gran utilidad: en el cara-a-cara el Otro me juzga a la vez que me separa o distingue de la totalidad de la historia, exalta y resalta mi singularidad, me salva del anonimato, me hace ser yo, me singulariza, en la medida en que me asigna mi responsabilidad (Levinas, 2002, p. 264). Este juicio corta el tiempo, irrumpe en lo Mismo, en la totalidad de la historia. Sin embargo, si esta historia interrumpida es, como vimos, retomada retrospectivamente, ¿qué ha de significar esta retrospección para la subjetividad que se separa de la historia? Si este pasado vuelve precisamente por la irrupción (puesto que lo diacrónico se sincroniza), ¿de qué modo vuelve?

Si yo no soy el primer ser humano, si mis palabras y obras están amenazadas de perderse en el anonimato de la historia, lo retrospectivamente traído conlleva una referencia a toda la

humanidad precedente. Si el Otro, conforme vimos, me manda a mandar, la retrospección debe implicar una suerte de juicio sobre la historia⁶⁸. Juicio que, no obstante, producido por la irrupción del rostro, debe hacerse en pro de la humanidad en su conjunto, esto es, como palabra mesiánica. En ese caso, yo, juzgando la historia, debo distinguirme de ella, arrancarme de su anonimato, *en la misma palabra mesiánica o profética* (tercer criterio). Dicho de un modo un poco más escueto, *el juicio sobre los males del pasado es simultáneo a la palabra que profetiza la atención a todo rostro venidero*. De algún modo, el yo ha de hacer de «filtro» de los males pasados, como si entregase, *donase*, un tiempo nuevo, renovado (segundo criterio).

2.3.4. Descubrimiento de la función propia del alma humana y consecuente caracterización como actividad conforme a la virtud

El camino seguido por Aristóteles para descubrir la función propia de lo humano consiste en comparar y descartar las funciones de los distintos tipos de almas. Si – en conformidad con la pretensión de explicitar las posibilidades de conceptualización – por «alma» entendemos «quien conceptualiza», la división entre tipos de almas tiene que hacerse en función de la conceptualización⁶⁹. Dado que, dentro del argumento de Aristóteles, la recapitulación de los tipos de alma se hace tan solo para descartar opciones y hallar la especificidad del alma que se pregunta por la eudaimonía, no será necesario hacer justicia a las distinciones entre las dos primeras almas, siendo el caso que éstas son las que son descartadas en el argumento. Como tal, sólo será necesario distinguir la tercera respecto a las dos primeras, y no estas dos entre sí. Lo importante aquí es que

⁶⁸ ¿Está justificada esta introducción de la historia? Si tenemos en cuenta que, para Levinas, es el tiempo histórico el que da pie a la totalidad (Levinas, 2002, p. 79), diremos que allí donde «haya» totalidad está involucrada la totalidad de la historia. La totalidad es aquello que tiene un cierre, que es limitado. Pero si el saber previo es algo retomado y traído «hasta aquí», en éste se constituye una totalidad, es decir, la totalidad de la historia que adviene a ese presente para el que dicho saber es previo.

⁶⁹ Una completa aclaración levinaseana de los tipos de alma aristotélica tendría que preguntarse por el sentido de lo animal y el de lo vegetal, toda vez que, para Aristóteles, hay una correspondencia entre tipos de almas y tipos de seres vivos. Empero, una tarea tal se sale de los propósitos de este trabajo.

el alma que conceptualiza será identificada *por su «uso» de la razón*. Esto cuadra perfectamente con el primer criterio, toda vez que la sustitución es el (pre-)principio de la razón. De la mano con esto, tendrá que darse sentido a la noción de *función propia* y su identificación con la eudaimonía. En contraste con el bien platónico, o sea, con el bien más allá del ser (*epékeina tès ousías*), el Supremo Bien aristotélico es algo *alcanzable* y cuya consecución, para ser definitiva o última, debe implicar la limitación de quien consigue ese bien, su suficiencia o su no-necesidad de buscar algo más, pues ha alcanzado su bien-estar. Dicho de otro modo, en la consecución de ese bien, aquel que conceptualiza debe *culminarse*, llegar a su totalidad o acabamiento, allí donde su actividad de conceptualización (lo que lo define) llega a su cúspide. Luego, su bien-estar, eudaimonía o Supremo Bien, debe ser aquello que ha de hacer esa alma para ser lo que es en su totalidad, esto es, su función propia.

En ese caso, esa *actividad «culminante»* de la razón debe conllevar a un tránsito de la sustitución a la definición o delimitación del yo que expía al Otro. Debe haber, pues, un modo de sustitución que, por así decir, exclame «¡éste soy yo y nada más que esto!», como si la expiación del Otro marcara mi propia sentencia. Como modalidad de la donación del mundo (segundo criterio), esta exclamación debe ser también un «¡esto es todo lo que tengo!», una ofrenda definitiva y última. Pero esto último o definitivo, esta totalidad, debe estar abierta a la mirada del tercero, debe perderse en las interpretaciones ajenas. Se tendría que dar una coincidencia entre un «esto es todo lo que tengo y todo lo que soy» y el exceso que la obra comporta respecto a la voluntad. Y si algo ha de ser la cúspide de mí mismo y de mis ofrendas, a la vez que es, por así decir, «lo que quieren los otros», eso ha de ser algo muy similar a lo que podríamos denominar «*el legado*» del yo a la historia. Legado que sería, a su vez, declaración de la importancia de la humanidad, palabra profética o testimonio. Se trataría de algo cercano a lo que entendemos por

«testamento», a saber, el cierre de una vida puesto en boca de un tercero (tercer criterio). Por supuesto, este «cierre del tiempo», este modo en el que el fin es a la vez la delimitación o definición del yo, debe entenderse como un modo de sincronización (cuarto criterio).

2.3.5. Reconstrucción del concepto de virtud

Como esa actividad culminante de la razón debe ser excelente o virtuosa, es preciso dar sentido en el *ELC* a la virtud. Para empezar, Aristóteles defiende que la virtud se adquiere por aprendizaje. Para Levinas, el principio del aprendizaje está en la exterioridad del maestro, del Otro, que interpela al yo, en el otro-en-el-mismo, la novedad absoluta. Opone esta exterioridad a la mayéutica socrática, que encuentra la verdad en sí mismo, en su reminiscencia o retrospectión (Levinas, 2002, p. 92-93). Sin embargo, dado que buscamos una modalidad de la sincronización, en concreto, una que vuelve retrospectivamente sobre la historia, la irrupción inaprehensible del Otro debe, de algún modo, detonar un tipo específico de retrospectión. Buscamos un corte en el tiempo que obligue a volver, por la vía del concepto, hacia atrás. Lo excelente o la virtud dependerá, pues, de dos momentos: 1) un punto de quiebre o límite y 2) una retrospectión. Si, para Aristóteles, la virtud se aprende por la repetición de acciones conforme al bien, una vez alcanzada, hemos de poder distinguir su consecución (el ser virtuoso) del proceso antecedente (la práctica de la virtud). Ahora bien, la consecución o cierre del proceso sólo tiene sentido como cierre en el concepto. Éste, por su parte, depende de la irrupción del Otro, de la discontinuidad que obliga a reanudación, a la re-presentación. El proceso, por su parte, es lo retrospectivamente traído al concepto, de manera que la repetición que conforma la virtud sólo tiene sentido como

retrospección. La virtud es, pues, lo que, ante el cara-a-cara con el Otro, trae de vuelta al pasado como recapitulación o un «dar cuenta» del modo en el que se da ese encuentro⁷⁰.

Concluimos que lo retrospectivamente traído es la acción en proceso de hacerse virtud. Esta acción, según Aristóteles, debe ser voluntaria, es decir, hacerse bajo conocimiento de las circunstancias en las que se lleva a cabo (como más arriba se mencionó). A su vez, tendrá que ser una elección, o lo que es lo mismo, una acción ejecutada tras una deliberación de los medios precisos para llevarla a cabo. En tanto a «punto en el que la virtud es alcanzada», en la sincronización debe darse esto voluntario, este conocimiento de las circunstancias. Y, retrospectivamente, esto voluntario debe mostrarse como consecuencia de los medios precisos para llevarlo a cabo⁷¹. Así, en el encuentro con el Otro se debe dar lugar a un concepto de las circunstancias de ese encuentro, así como a un recuento de aquello que lo originó. Tendríamos que buscar una suerte de percatación o despertar que lleve a encontrar en el pasado la preparación o el medio necesario para responderle al Otro de cierta manera. Según vimos respecto al saber previo, el pasado debe ser absuelto; ahora, podemos conjeturar que esa absolución consiste en ver en el pasado el tránsito necesario a un específico cara-a-cara. Luego, a la luz del concepto que «mira hacia atrás», entre la violencia pretérita debe asomarse un «destello de esperanza» que llega a su cúspide (al bien) en el presente.

⁷⁰ La virtud se concibe aquí como ya alcanzada o como siendo vivida. Si este trabajo tiene a la fenomenología como guía, el sentido de la virtud sólo puede ser aclarado desde quien es «atravesado» por ella. De la mano con esto, Aristóteles concibe la investigación de su texto como algo accesible a quienes ya tienen la experiencia para asimilarlo, como se pudo notar en la reconstrucción realizada con relación a los principios necesarios para dirimir la cuestión de la eudaimonía. A propósito, se recomienda revisar de la página 66 a la 67.

⁷¹ Desde aquí se puede notar que la deliberación se concibe como algo ya hecho. Quien es virtuoso ya ha deliberado con anterioridad. Pero, en ese caso, la deliberación, esto es, la conexión racional entre medios y fines, comparece para el virtuoso de modo retrospectivo. Esto no quiere decir que quien vive la virtud ya no tenga que deliberar nunca más, sino que el sentido de *su* virtud, o sea, *de lo que lo hace virtuoso*, depende de la deliberación que lo llevó hasta donde está.

Es claro que el cuarto criterio (el de la sincronización) se cumple en el acabamiento de la virtud y en la retrospectión que la descubre necesariamente anticipada en la historia (limitación temporal y recuperación del pasado). La aplicación del tercer criterio (el del tercero) conlleva, por un lado, la absolución de la humanidad y, por el otro, *la consagración de la virtud*. Con esto último no se quiere sino precisar que ese «legado» o «testamento» donado al tercero es la ofrenda de una memoria que constata la necesidad de una específica respuesta al Otro en medio de una circunstancia, o sea, la ofrenda de esa manera específica de posicionarse ante el pasado (con lo que se satisface, de paso, el segundo criterio, a saber, el de la donación). Por su puesto, esta ofrenda no es un testamento escrito en tinta y papel ni un diario de campo de lo vivido, sino el cuerpo ya inscrito en ese pasado, el texto ambiguo en que consiste aquel que tiene las marcas de su memoria sobre sí, el «resultado» de una vida expuesto a la tergiversación y al olvido⁷². Por último, el primer criterio se satisface en la conexión racional entre lo retrospectivamente traído y el concepto de las circunstancias presentes, a modo de una especie de «deliberación inversa» o de un proceso que se sabe deliberativo al volver sobre sí mismo, al percatarse del curso racional que ha ejecutado, al comprender la serie de condiciones del presente en la unidad del concepto⁷³.

2.3.6. Identificación entre la eudaimonía y lo más placentero

Aristóteles nos dice que para el alma es placentero aquello a lo que se «aficiona» o tiende, pero que es más placentero aquello a lo que tiende por naturaleza. Vimos que esto es así porque aquello a lo que algo tiende por su sola naturaleza encuentra su principio de satisfacción en la naturaleza

⁷² Por «cuerpo ya inscrito en ese pasado» se hace alusión al cadáver propio como detonante de una palabra que prosigue más allá de la propia muerte. Desde luego, las pretensiones de disimular el cadáver, así como cosas como la producción de fosas comunes clandestinas, son también modalidades de esa palabra que prosigue tras la muerte.

⁷³ No buscamos la iniciativa que lleva a deliberar, sino el «descubrirse» de quien ya ha deliberado. Ver detrás de sí la estela racional que lo ha llevado hasta donde está, percatarse de que la deliberación ya tuvo lugar, re-traer las premisas a la conclusión ya alcanzada.

misma a la que se inclina, en este caso, en la propia alma. Dado que, dentro del *ELC*, traducimos «alma» por «aquel que conceptualiza», diremos que lo más placentero es aquello que no desborda los límites de la conceptualización. La pregunta es: ¿cómo damos sentido a este argumento dentro del *ELC*? Necesitamos poder afirmar que toda «afición» o tendencia proporciona placer o gozo a quien conceptualiza. Además, debemos distinguir entre la conceptualización que se hace sólo en virtud de aquél y la que se hace en virtud de algo externo. Si, para empezar, tenemos en cuenta que «tender» es dirigirse y que la dirección implica una especificación de un «adónde», esto es, una diferencia trazada en medio del «ser en general», traemos a colación que la hipóstasis del yo es el propio tender, el dirigirse, el abrirse un camino, despejar las sombras y sobresalir entre ellas, un «moverse iluminando». Y dado que, según vimos en el primer capítulo, la hipóstasis es la misma especificación de las cualidades vividas en medio del anonimato del elemento, o sea, es el mismo gozo de los elementos (el «bañarse en el elemento»), concluimos que la hipóstasis o distinción de la subjetividad es la misma inmersión en el gozo. Ahora, este gozo constantemente se difumina, se escurre y desvanece en el anonimato del elemento. La posibilidad de que el elemento sea retenido y concretado en cualidades se da en virtud de la interioridad de la morada. De modo que podemos decir que la morada es lo que «asegura» el gozo. Con esto en mente, ¿cómo podemos llegar a la conclusión de que lo más placentero es lo que no desborda los límites de la conceptualización?

La morada per se no garantiza el concepto. El concepto surge como tal con la exigencia del Otro y el retorno necesario de esta exigencia a lo Dicho. Sin embargo, la demanda del Otro *sólo se puede producir como irrupción en mi morada*. Irrupción que me arranca de mi gozo y me «arroja» al sufrimiento para el Otro. Irrupción que, no obstante, se reanuda en lo Dicho, en el concepto. Pasa que, al retornar al concepto, la amenaza de lo elemental retorna. Por lo mismo, mi

morada vuelve a estar en riesgo. A su vez, la demanda del Otro se mantiene infinita a pesar de mis esfuerzos. El único modo mediante el cual la demanda del Otro pueda implicar una firmeza conceptual que no esté a punto de derrumbarse es poniendo la condición de que no haya nada después del retorno al concepto, o sea, bajo la condición de que *el Otro me mande por última vez*. Pero si me manda por última vez, no es porque culmine mi responsabilidad, sino porque se han cerrado todas mis posibilidades de asumirla, es decir, porque mi fin, *mi muerte*, se aproxima. No podemos dar pleno sentido a la idea de una limitación de la demanda, pues ésta, siendo infinita, no encuentra modo alguno de saldarse; mas, sin embargo, aquel que la asume (yo) puede vivirla como definitiva y última si se entrega a un sentido que desborda su propia vida, si, dispuesto a morir, muere por el Otro o por lo que está más allá de su muerte. Se trata, pues, de buscar lo último en el seno de la demanda infinita, *lo definitivo de lo no-definitivo*⁷⁴.

De este modo, el gozo puede hallar su plenitud o su no-necesidad de nada más, su autosuficiencia. En ese caso, por «más placentero» no debemos entender «de mayor intensidad», sino más confortable o, más bien, que por sí mismo no suscite buscar algo diferente⁷⁵. Sólo una conceptualización de lo definitivo puede vivirse de esa manera, sólo concatenando la multiplicidad y variabilidad del gozo en lo limitado de mi propia muerte (en el concepto que culmina con mi

⁷⁴ Bajo la figura del *hijo*, Levinas busca un tiempo no-definitivo, un más allá de la propia vida, la novedad de la fecundidad, el tiempo de «las nuevas generaciones». «El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el «siempre» de este recomenzar» (Levinas, 2002, p. 290-291). En contraste, aquí tendremos que dar con *lo definitivo de lo no-definitivo*. No vamos tras el tiempo del hijo, sino tras algo más parecido a la vivencia de decirle las últimas palabras a éste. Sin negar esa dimensión de lo no-definitivo, se busca dar sentido a la vivencia del límite, la cual, si bien estaría fundada en lo no-definitivo (pues lo infinito es «anterior» a lo finito), no por ello debería carecer de sentido. En tanto que buscamos una modalidad de la sincronización (la cual es siempre de lo diacrónico), vamos tras un modo *fundado* del tiempo.

⁷⁵ A favor de esta interpretación podemos apelar a que la eudaimonía también debe ser conforme a la templanza, pues ésta es también una virtud. Si la templanza es el punto medio en lo que respecta al gozo de los placeres (Aristóteles, 2005, p. 87), no se caracteriza por vivirlos del modo más intenso. De otro modo, los adictos a la heroína serían los más templados o temperantes, lo que es un absurdo. Luego, la eudaimonía, en la medida en que es conforme a la templanza, no es la que proporciona los placeres más intensos, si bien sí los mejores. De modo que «mejor» no puede significar lo mismo que «intenso», al menos no en lo que al placer respecta.

muerte) tiene sentido hablar de un placer definitivo. De este modo, damos con lo requerido en el cuarto criterio, a saber, un modo de sincronización: *sincronización como limitación ante la muerte*. Respecto al primer criterio, habrá que ir tras un tipo de substitución o expiación del Otro cuyo sentido consista en la muerte propia, expiarlo hasta morir, estar «listo» para morir por éste⁷⁶. Del segundo criterio, por su parte, diremos que la ofrenda de un tiempo nuevo debe ir hasta el extremo de agotarse a uno mismo en esa donación, de entregar hasta fulminarse o hasta que yo mismo me pierda o desvanezca en un tiempo que no es mío, absolutamente otro. Y, finalmente, respecto al tercer criterio afirmaremos que esta ofrenda sólo tiene sentido si se hace por el tercero que me mira en los ojos de a quien atiendo, esto es, por toda la humanidad, y de un modo tal que, en esta ofrenda, lo que es posterior al ofrecimiento quede absolutamente en manos ajenas, en un tiempo que ya no me pertenece ni lo hará jamás. A propósito, dice Levinas que « (...) [m]i muerte es insignificante, a no ser que arrastre en mi muerte la totalidad del ser, como lo desearía Macbeth en su último combate» (Levinas, 2011, p. 46). Lo que hemos dicho nos conduce a preguntarnos por el sentido de ese «a no ser que».

2.3.7. Caracterización de la eudaimonía como principio de distinción y limitación

Según Levinas, sólo en el cara-a-cara soy yo mismo, sólo soy yo en la medida en que estoy inexcusablemente asignado a atender al Otro. Esta asignación, empero, va más allá del concepto, y, según lo que hemos desarrollado, aquí vamos tras algo dentro de los límites de la conceptualización. Sin embargo, podemos «conciliar» ambos requisitos si hacemos la salvedad de que en la reanudación del concepto el yo puede ser sí mismo *siempre y cuando ese concepto «se*

⁷⁶ Recordemos que la eudaimonía ha de predicarse en una vida completa. Con esta alusión a la muerte buscamos el «completarse» de la propia vida. Cabe aclarar que nada de lo adaptado al *ELC* permite inferir que ese «completarse» remite a una duración previamente estipulada, ni a algo así como un «listado» de condiciones que hagan de una vida una vida completa. Bien podría tratarse de un «forzarse a completarse», de un límite impuesto de golpe, pero que, en retrospectiva, se muestra como necesario.

agote» en su respuesta al Otro, o sea, siempre y cuando «haga justicia» a mi asignación. Pero, según dijimos, el límite conceptual, allí donde éste «se agota», el punto en el que lo conceptualizado es lo definitivo, es mi muerte. Así pues, el concepto, el Decir coagulado en Dicho, no debe decir más que mi muerte, que mi entrega sin reservas al Otro. De otro modo, el concepto se integraría en un sistema conceptual y yo me perdería en una totalidad anónima. Mi muerte me distingue a la vez que me limita, que me cierra en ella. Que el tercero, bajo la figura del historiador, me haga desaparecer en la totalidad de un sistema conceptual⁷⁷, no podrá sobrepasar el sentido de mi entrega al Otro, incluso si lo hunde en el olvido, pues, sin importar las violencias de la totalidad, la paz del cara-a-cara se mantiene infinita y éticamente invulnerable a toda violencia física u ontológica (invulnerable en su vulnerabilidad). Vemos aquí reflejados los momentos de la expiación hasta la muerte (conforme al primer criterio), de la ofrenda de la propia vida (segundo criterio), de la entrega a la humanidad (tercer criterio) y de la limitación del tiempo en la propia muerte (cuarto criterio), reconstruidos en el punto anterior, satisfaciendo los cuatro criterios del ELC.

2.3.8. Definición de la eudaimonía como actividad contemplativa

Sin embargo, sabemos que, pese a que la eudaimonía es lo más placentero, muchos se alejan de ella por atracción a otros placeres. También dijimos que, si la eudaimonía es actividad conforme a lo excelente (la virtud), para que sea la más placentera es necesario que sea la mejor manera de vivir eso excelente, a saber, haciéndolo comparecer precisamente como lo que es. Habiendo modos de vivir la virtud que desconozcan o no asimilen del todo su excelencia (aquellos que se inclinan hacia otros placeres), el más placentero modo de vivirla será aquel que la haga

⁷⁷ A propósito de esto se recomienda ver Nota al pie. 31, p. 40.

comparecer como lo que es, dado que, de ese modo, se apreciará sin ambigüedad o vacilación que aquella es lo mejor que puede llevarse a cabo. De ese modo, la contemplación o la aproximación hacia los entes tal y como estos son, consiste en este modo más excelente de vivir lo excelente, el más placentero y, en consecuencia, la eudaimonía misma. Para ubicar este argumento dentro del *ELC* es necesario, entonces, contraponer la actividad contemplativa con modos, por así decir, «deficientes» de vivir lo excelente, para así poder concluir que la eudaimonía consiste en esa actividad.

En ese caso, tendremos que ver cómo la consagración de la virtud hace comparecer a la virtud tal y como es. Si seguimos a Levinas, el ser de un ente sólo se esclarece en la *anfibología entre el ser y el ente*, es decir, allí donde se pasa del acontecer de lo ya definido (la verbalización del sustantivo) al verbo que se hace ente o nombre, Dicho⁷⁸. Luego, para que la virtud sea consagrada como tal, no puede ser meramente examinada como se examina un objeto, sino *llevada a cabo en su ser, predicada*. La retrospectión que reconstruye el pasado hasta su consagración no puede consistir en una serie de pasos que, tras un examen, satisfagan un concepto previamente dado de virtud⁷⁹. Lo excelente ha de ser consagrado en la conceptualización misma o en el pensar que la inaugura o la sincroniza por primera vez como tal. Sólo en la *anfibología* entre el ser y el ente – en el sustantivo que resuena como verbo y retorna hipostasiado como sustantivo en lo Dicho – el ser puede acontecer y, así, algo puede llegar a ser lo que es. En lugar de buscar cumplir con

⁷⁸ La *anfibología* entre el ser y el ente ha sido explicada indirectamente al mostrar la relación entre el Decir y el Dicho. Por un lado, el Decir se produce irrumpiendo en lo Dicho, y, al hacerlo, *verbaliza sin sustantivo*, esto es, sin verbos que se conviertan en nombres de acontecimientos. Pero ese verbo, el verbo que nunca es nombre ni sustantivo ni *ente*, es el verbo *ser* (Levinas, 2011, p. 83). Sin embargo, cuando el Decir se sincroniza como Dicho, se deja de predicar y se hace *predicado*, nombre de algo, ente definido. El verbo hecho sustantivo es lo que hemos denominado «hipóstasis», y ocurre por el sólo tránsito del Decir a lo Dicho. En este caso, *el ser se hace ente*. Empero, como el Decir vuelve a irrumpir en lo Dicho, lo nombrado se verbaliza y, así, *el ente se hace ser*. A propósito de esto, ver Nota al pie. 19, p. 29.

⁷⁹ Si lo que buscamos es precisamente cómo la virtud es consagrada o inaugurada como tal, no podemos dar su concepto por sentado. Más bien, vamos tras la conceptualización que culmina en su concepto.

una ley moral establecida, la virtud se descubre como tal en su propia ejecución. Retrospectivamente, la virtud es traída como algo cuyo ser ya estaba anticipado o que siempre ha sido lo que es, pero sólo a la luz de un pensar que se descubre ya pensando lo que es y se ilumina a sí mismo como lo que siempre ha sido o cuyo ser ha sido llevado a tal comparecencia. Así, por «actividad contemplativa» *entenderemos la conceptualización que proclama o consagra la virtud como un «ha sido» predicado hasta la propia muerte*. Este conceptualizar o pensar es lo que le da su ser a la virtud y, de ese modo, es «la excelente vivencia de lo excelente», así como la constatación de su suficiencia respecto al gozo o placer. Por lo tanto, podemos decir que *es la eudaimonía misma*.

En tanto a modo de sustitución (primer criterio), la eudaimonía viene a ser, no sólo la sustitución hasta la muerte, sino la propia muerte hecha virtud: expiar al Otro hasta consumirse en la palabra que predica la urgencia de su demanda, *hasta agotarse en el testimonio de la importancia del Otro*. Como donación (segundo criterio), la eudaimonía consiste en la ofrenda de la virtud de antemano anticipada, o en la luz que la consagra «hasta» (al mismo tiempo un «desde») su pasado. Un tiempo nuevo que mira su pasado con otros ojos, unos nuevos aires que llegaron hasta aquí desde una zona ya perdida, difuminada, a punto de desaparecer. *Donación de la virtud o del tiempo que la desenvuelve, del punto de quiebre que la hace desatarse, del yo que se consume en ese quiebre*. Entendida con relación al tercero (tercer criterio) la eudaimonía es *la pérdida de sí en la virtud de la humanidad*. El yo muere, y muere por la virtud, muere en su consagración, muere haciéndose palabra, muere ocultándose por y en su propio testamento y perdiéndose en una palabra que ya no es propia, en una virtud que, de ahora en más, es propiedad de la humanidad a la que es donada, *mandada para todos en nombre de todos*. Finalmente, la eudaimonía se sincroniza (cuarto criterio) como virtud que ya ha sido y que alcanza su límite en el fin de la propia vida. El tiempo

como «el momento» en el que mi vida se decide, y se decide «desde» lo que en la retrospectiva se muestra como irrevocablemente destinado a ese momento. Un dirigirse hacia lo que ya se ha sido, sólo para perderse en ello, para que lo «ya sido» se haga un «ha sido» hasta su culminación. Se trata de un *lanzarse* (a futuro) *siendo* (en presente) *lo que se ha sido* (un pasado que está haciéndose pasado desde el presente que alcanza, o sea, que está dejándose atrás)⁸⁰.

2.3.9. Identificación del vínculo entre la actividad contemplativa y lo divino

Finalmente, si la eudaimonía atrae al alma racional hacia el motor inmóvil llevando a cabo aquello que caracteriza a ese motor, a saber, la contemplación, concluimos que el pensar que consagra la virtud debe, a su vez, hacer algo análogo a la actividad del motor inmóvil aristotélico. Sería inadecuado trazar una equivalencia entre, por un lado, el motor inmóvil y, por el otro, Dios tal y como lo concibe Levinas. Para este último, de Dios simplemente no se puede tener ningún concepto, mucho menos entenderlo (llevarlo a concepto) como causa de las cosas. A su juicio, *Dios es inspiración* y nada más que eso (o, más bien, mucho más que cualquier determinación ontológica o teológica que se pretenda atribuirle), inspiración que me atraviesa sin que pueda retomarlo, como una voz indescifrable o un traumatismo sin origen en ningún lado. Dios no está «en todos lados» o en un lugar específico o en un «otro mundo», sino absolutamente por fuera del orden del lugar. No tiene atributos, no actúa de un modo u otro, no *es* siquiera, está *más allá del ser* (Levinas, 2011, p. 227). Inspiración sin más, que a primera vista no puede de ningún modo asemejarse al dios aristotélico. Antes bien, Levinas describe a esta deidad aristotélica como algo

⁸⁰ Se puede notar también cómo se reinterpreta que la actividad contemplativa sea la actividad más autosuficiente y continua. Su autosuficiencia consiste en que es *mi* entrega, una ofrenda de mí mismo y que no depende de nadie más que de mí. Me agoto, alcanzo mi limitación y definición, consagrando la virtud. Lo continuo de la actividad, por su parte, consiste en que trae la virtud de vuelta como lo que siempre ha sido, en que la ilumina como el sendero necesario hasta el punto de su definición, como si desde siempre estuviese preparándose para el presente.

que «sólo se relaciona consigo» (Levinas, 2002, p. 210), «contrario» a la producción de lo infinito en el seno de lo finito, a la trascendencia de Dios respecto a quien interpela.

Sin embargo, pese a lo anterior, ¿el que el alma racional «imite» al motor inmóvil no delata una cierta inspiración por su superioridad? Llama la atención que Aristóteles (2005) diga lo siguiente:

Y no debe, contra los que así lo aconsejan, tener pensamientos humanos por ser hombre ni mortales por ser mortal, sino buscar la inmortalidad en lo posible y hacerlo todo para vivir de acuerdo con lo más grande de cuanto hay en él mismo. (Aristóteles, 2005, p. 303).

El mortal, el finito, quiere acercarse a lo inmortal, a lo que sobrepasa sus límites. Inspirado, se inclina hacia lo exterior, hacia lo que va más allá de sí. Empero, tenemos que aclarar que esta inspiración aristotélica sólo es en apariencia inspiración por lo exterior. Pues, al determinarse como imitación, hace de lo «imitado» algo constituido por quien se lo re-presenta, es decir, por «quien imita». En últimas, el dios aristotélico se reduce a una determinación en el «*interior*» de un concepto de la «*exterioridad*», en lugar de tratarse de una exterioridad que rompa con todo concepto. Aun así, podemos concluir que tanto «el Dios de Levinas» como el de Aristóteles inspiran el alma, pese a que el filósofo griego yerra al interpretar esta inspiración como imitación.

Con todo, el paralelo a trazar debe buscar su bosquejo más allá de este acuerdo parcial. Añadiremos que, si el motor inmóvil se caracteriza por su contemplación y por la atracción universal que ejerce, se sigue que todos los entes tienden a alcanzar el concepto que se les asigna desde dicha contemplación. Si el motor es el ser en su máxima expresión, los entes sólo alcanzan su ser en la medida en que tienden a él. Como su actividad es contemplar, tender a él es tender a lo que ese contemplar devela como lo que es. Ahora, si la eudaimonía es actividad contemplativa,

se sigue que ella misma implica tratar a los entes conforme a su concepto, relacionarse con ellos de tal modo que éstos se conduzcan hacia lo que son. De ahí que, para Aristóteles, la amistad virtuosa consiste en apreciar a las otras almas por sí mismas y no por su utilidad o el placer que puedan provocarme, toda vez que esas almas alcanzan a ser lo que son en la medida en que llevan a cabo su función propia (actividad contemplativa). La contemplación, en la asimilación del ser de los entes, conduce hacia este mismo ser. De este modo, el contemplar «deja ser» a los entes.

Como lo que aquí interesa no es como tal el motor inmóvil, sino sus implicaciones en la elaboración del concepto de eudaimonía, sólo es preciso destacar que esta última, el pensar que consagra la virtud, es al mismo tiempo tanto *el pensar que deja que los entes comparezcan en su ser como aquello que despierta mi inspiración por lo exterior, lo infinito*. En cuanto a la substitución (primer criterio), vemos que el yo alcanza su limitación en el concepto en el momento en que expía al Otro hasta la muerte, de manera que, limitándose, no siendo más de lo que es en esa ofrenda definitiva, *alcanza su ser*. A su vez, ha de alcanzarse inspirándose por aquello que lo sobrepasa, o sea, *por algo que sobrepasa el mismo ser que alcanza*. Respecto a la donación (segundo criterio), lo donado, el objeto que es arrancado de mi morada y de mi boca, ha de ofrecerse en su disponibilidad a la entrega al Otro y como nada más que ello, de manera que *su ser consista en su «donabilidad»*. Una vez dado, puesto en manos ajenas, su ser escapa por completo a lo que yo podría concebir y pasa a ser un inalcanzable asunto ajeno. Así, en la retrospectión, el objeto que comparece como donable tiene que exhibirse como necesariamente «destinado» a ese encuentro, como algo que tiene su fin en su entrega. Sólo en este sentido los objetos alcanzan su *excelencia* o el ser que les es propio. Más allá de esto dicho, diremos que, en cuanto a lo que al tercero y a la sincronización se refiere (tercer y cuarto criterio, respectivamente), no hay nada nuevo que agregar a esta consideración del asunto que nos concierne.

Así pues, encontramos que la eudaimonía es un tipo de conceptualización que hace comparecer el ser de la virtud, esto es, lo excelente en cuanto a tal. Esto lleva consigo una retrospectión de lo excelente a la luz del concepto, la cual, por su parte, es tanto una absolución de la historia como una anticipación de la virtud y de lo donable en cuanto a tal. La retrospectión, concatenada en el concepto, culmina como el fin o la muerte propia, entregada o agotada en su sentido en esa misma muerte. Muerte que se entrega a la humanidad y se expone como signo de una palabra que ya jamás será propia. El pensar ante el cual este sentido se hace prístino, inmediatamente lo deja ver como lo más excelente y aquello que pone fin a la suscitación de un placer posterior. Es plenitud y plenitud en el concepto, morir y tener claro que se está ante la propia muerte. Sin nostalgias ni dubitación, es autosuficiencia, sentirse *colmado*. Pérdida de sí, absoluta entrega al Otro que se permite su última palabra, «testamento» que se abre a la tergiversación y al olvido. Decisión definitiva, sin vacilación. Prístino descubrimiento del propio fin, que sólo puede vivirse como *el fin* de todo cuanto puede recaer bajo el concepto, es decir, de todo cuanto puede ser reducido al modo en el que el yo lo re-presenta. Última representación, donde todo se ve con claridad, donde todo se muestra como lo que es, esto es, donde todo se muestra como *donación de sentido* o como camino a ello, como el ser al servicio de lo más allá del ser, el ser destinado a perderse. Los entes, pues, se muestran en su ser, y el pensar que constituye este mostrar los deja ser.

Véase esto como un bosquejo del concepto de eudaimonía en términos levinaseanos. Hasta ahora tan sólo hemos establecido una correspondencia entre el argumento aristotélico y el esquema levinaseano. Esta correspondencia no deja de ser hipotética y todavía muy somera, ya que, por un lado, no se ha justificado la validez de esta correspondencia, y, por el otro lado, los diferentes momentos reconstruidos carecen de una unidad que permita decir que se ha alcanzado como tal el

concepto buscado. Por consiguiente, el capítulo que sigue deberá hallar el modo de justificar la necesidad de que todos estos momentos se den de modo simultáneo en un único concepto. Ahora bien, este proceso de justificación equivaldrá a una reconstrucción del concepto, lo cual, a su vez, será lo mismo que su exposición. Pues al justificar la unidad de los momentos mencionados, justificaremos también su concepto, esto es, la concatenación de lo múltiple en una unidad. Pero no podemos justificarlo sin mostrar cómo esos momentos se hallan necesariamente articulados, es decir, sin mostrar su unidad a medida que se le justifica. Así pues, necesitamos justificar el concepto tras el que vamos, a saber, el de eudaimonía (en un sentido levinaseano), al mismo tiempo que mostramos la unidad de los elementos alcanzados hasta aquí.

3. Lo oportuno

«Esta demostración del origen de los conceptos ontológicos fundamentales, en cuanto investigación y exhibición de su «certificado de nacimiento», no tiene nada que ver con una mala relativización de sus puntos de vista ontológicos. Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. (...) La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito positivo; su función negativa es sólo implícita e indirecta.»

(Heidegger, 2014, p. 43).

«El tiempo que has perdido por tu rosa, es lo que hace a tu rosa más importante.»

(Saint-Exupéry, p. 75).

Es necesario mostrar que la correspondencia bosquejada en el capítulo anterior se desprende de la filosofía de Levinas. No basta con exhibir una cierta «afinidad» entre dos filosofías, ya que ésta bien podría ser ilusoria o forzada. Apenas se ha mostrado un blanco hacia el cual disparar. Hace falta disparar una flecha con una cuerda amarrada que permita trazar un punto entre ambos dominios. Teniendo presente lo que queremos alcanzar, es preciso buscar razones en la filosofía de Levinas para llegar a ese punto. Si vamos tras un *modo* de la sincronización o de lo Dicho, el pensamiento del mismo autor debería dejar vislumbrar lo que buscamos y conducirnos a ello. No obstante, *hay que suscitar la necesidad de llevar a cabo ese tránsito*. Bien se podría rechazar la

posibilidad de reconstruir el concepto de eudaimonía desde la filosofía de Levinas y catalogar el proyecto de este texto como imposible y vano. ¿Por qué Levinas tendría que dar cuenta de la eudaimonía? ¿Su filosofía no podría ser una «refutación» o una muestra de la ilegitimidad de ese concepto? El desarrollo de tal concepto implica que éste «le falte» a la filosofía de Levinas, o sea, que esta filosofía necesite de tal concepto para concretar la promesa que ella misma es. Si el tercero reflejado en el rostro es el principio del aparecer, todo cuanto aparezca deberá hacerlo en virtud de aquél. En caso tal de que algo debiera ser traído a la presencia sin que Levinas dé cuenta de ello, estará justificado suplir dicho vacío. Entonces, es preciso mostrar que el concepto de eudaimonía atiende a una carencia que la filosofía de Levinas necesita suplir. Y, por su puesto, habrá que mostrar que en efecto suple esa carencia y que es el único concepto que puede hacer tal cosa. Si eso se cumple, el concepto de eudaimonía será una consecuencia *necesaria* de la filosofía de Levinas.

Si lo anterior es cierto, los elementos dispersos y expuestos al final del capítulo anterior justificarán su unidad exhibiendo que, de no integrarse en el concepto buscado, la filosofía de Levinas no podría satisfacer sus propias pretensiones. Visto así, es claro que *la justificación de la necesidad del concepto equivale a su misma formación o exposición*. El vacío identificado en la filosofía de Levinas deberá obligarnos a reunir tales elementos y componerlos de un modo tal que el resultado supla el vacío, a la vez que se exhiba imprescindible para ello. Con esto en el horizonte, en el presente capítulo se pretende desarrollar (esto es, justificar la necesidad de) el concepto de *la resolución oportuna*. Dicho de otro modo, se buscará mostrar que la eudaimonía, entendida en un sentido levinaseano, *consiste en el pensar que se resuelve sin vacilación por lo oportuno de la situación*, el cual, para abreviar, se denominará «la resolución oportuna». Conforme a esto, se partirá por exponer lo que aquí se entenderá como *«el problema del contenido conceptual de la*

demanda del Otro»⁸¹. Este problema – que, según se mostrará, fue planteado por Derrida – exigirá, para su resolución y el consecuente desarrollo de la filosofía de Levinas, que todo aquello que fue bosquejado en la correspondencia entre el Esquema Levinaseano de Conceptualización (*ELC*) y el concepto aristotélico de eudaimonía se sintetice en el concepto de la resolución oportuna.

Siguiendo este breve avistamiento del camino a seguir, este capítulo se dividirá en tres partes. En la primera se expondrá el problema del contenido conceptual de la demanda del Otro, con base en una de las inquietudes que Derrida desarrolla en su ensayo «Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» (1989). Se profundizará un poco más en esta inquietud de Derrida precisándola como denuncia de la falta de claridad conceptual de la expresión «no matarás», alegando que el tránsito del Decir a lo Dicho permanecerá en la oscuridad hasta que no se haga la respectiva aclaración. Por extraño que pueda parecer, «sumándole» este problema a la obra de Levinas se pretende resolver el problema central de este texto⁸². En la segunda parte se desarrollará y justificará el concepto de la resolución oportuna. Se mostrará que la modalidad de sincronización buscada es lo que aquí se bautizará como «*la hora de la verdad*», la cual sólo se abre desde un modo de posicionarse en el mundo que, apoyándose parcialmente en Heidegger, se denominará «*la situación oportuna*». En la apertura a la hora de la verdad el yo tendrá que volverse retrospectiva y absolutoriamente hacia aquello que lo ha traído a la situación oportuna. Este «volverse» será denominado como «*la preparación*». La preparación es algo sobre lo que se vuelve como ya siendo pasado, como «preparado», como un pasado que, ya sido, se hace o se re-trae en lo sincronizado. Ya preparado (ya siendo preparado) en/a la hora de la verdad *estoy resuelto a*

⁸¹ Por qué se escoge este problema y no otro es algo que quedará claro a medida que se siga la lectura. Una vez haya sido resuelto, quedará claro su lugar privilegiado respecto al concepto de eudaimonía en un sentido levinaseano.

⁸² Esto debería resultar evidente si tenemos en cuenta que, para que Levinas pueda resolver el problema de la eudaimonía, es necesario que, en principio, dicho problema sea un problema *para él*.

morir por el Otro. Pero sólo puedo estar resuelto a ello si puedo morir «en» aquello que es *oportuno* o *pertinente* a la exigencia del Otro, esto es, en aquello que la situación oportuna abre como culminación o plenitud de la preparación. A la preparación que se cierra en lo oportuno de la situación es a lo que se le denominará la resolución oportuna. Llegado a la exposición de dicho concepto, se procederá a la tercera parte de este capítulo, en donde se mostrará que en este concepto se reúnen todos los elementos bosquejados en el paralelo trazado entre el *ELC* y el argumento de Aristóteles. O, lo que es lo mismo, *se mostrará que la resolución oportuna es la eudaimonía levinaseana*. Hecho esto, se habrá resuelto el problema en torno al cual gira este escrito. Y así, finalmente, en el apartado de las conclusiones, se hará una breve defensa de la propuesta conceptual de este escrito. Dada su originalidad, su eclecticismo y el posible «ruido» que podría generar, es pertinente ocupar el último apartado en una anticipación a posibles alegatos y/o malentendidos. Adicionalmente, de esta propuesta se desprenderán algunas conclusiones respecto a las implicaciones relativas a este proyecto. Así, suscitado, desarrollado, expuesto y defendido el concepto de eudaimonía en sentido levinaseano, se dará por terminado este trabajo.

3. 1. El problema a resolver

Podemos darle la razón a Derrida en la apreciación de que para la «ética» de Levinas « (...) es, quizás, grave, que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma» (Derrida, 1989, p. 150). La subsunción del Otro al concepto es una *violencia*. La conceptualización es una reducción de su infinita y trascendente alteridad a una totalidad respecto a la cual toda diferencia, todo contraste, es inmanente a ella, es tan sólo una modificación de lo ya contenido, previsto, sintetizado, en esa totalidad. En el concepto lo infinito e inaprehensible del Otro es suprimido, puesto a mi disposición, reducido a lo Mismo, no

considerado como absolutamente Otro y susceptible de caer bajo mis poderes. Pero si el concepto es lo que surge en lo Dicho, hay una palabra que es inherentemente violenta. Si cabe un escape, esto es, una «palabra pacífica», será en el Decir que se expone y entrega a la exterioridad y trascendencia del Otro. Es gracias a que lo Dicho es el Decir sincronizado que la palabra pacífica puede ser «heredada» en el concepto. Según vimos, el Decir hecho Dicho es la palabra profética o mesiánica, la palabra que le predica a la humanidad la importancia de esta misma, la «ética» promulgada hacia todos los rincones. Pero hemos de preguntar: ¿exactamente qué se dice en esta promulgación? ¿Cómo se traducen el «no matarás» y el «heme aquí» (propios del Decir) en términos conceptualmente delimitados? El problema que alerta Derrida parece consistir en lo siguiente: apenas tratamos de precisar el Decir en conceptos o en leyes morales determinadas, la violencia del concepto tergiversa la paz del Decir. De este modo, es como si la palabra profética no «heredase» nada de este Decir, como si lo Dicho, en aras de respetar al Otro, tuviese que preservarse *vacío* o sin nada no-violento que promulgar.

Dado que, para Levinas, el ingreso del tercero es el origen de la aparición o de la presencia, lo Dicho promulgado a la humanidad tiene que sacar algo a la luz. No en vano este autor también reconoce la dimensión apofántica de la palabra, si bien afirma que el Decir es primordial (Levinas, 2011, p. 49). Sin embargo, si el rostro desborda o escapa del orden de la apariencia, necesariamente habrá una violencia en su manifestación. A pesar de que Levinas es claro al señalar que la huella que el rostro es siempre se escapa y se hace huella de sí misma y huella de su huella, no deja de ser cierto que esta «huida» del rostro no explica cómo ello determina (de-termina, concreta, delimita, define) el sendero a recorrer ante ese rostro, es decir, *lo que he de hacer por él*. Por un lado, el mostrar es violento porque disimula la alteridad y, en consecuencia, la demanda del Otro. Por el otro, lo que permite que la demanda escape a la violencia de la presencia (a saber, que el

rostro es una huella tras una huella y que sigue hasta el infinito) no muestra lo que se me demanda como tal, precisamente porque consiste en la huida del mostrar. A propósito, continúa Derrida (1989):

Una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-terminaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería historia y no mostraría nada; en todos los sentidos de esta palabra, y en primer lugar en su sentido griego, sería una palabra sin frase. (Derrida, 1989, p. 201).

Esta «palabra sin frase» es lo que, a juicio de Derrida, implica buscar una palabra que supere toda violencia. A favor de Levinas podría decirse que con lo Dicho no se pretende superar por completo la violencia y que precisamente por ello mi responsabilidad por el Otro es infinita y nunca para de irrumpir en lo Dicho, nunca para de necesitarse, nunca está plenamente establecida la paz. Del Decir, por su parte, podemos señalar que éste se produce en un pasado pre-original e irrecuperable, de modo que no poder actualizarlo en una frase no debería considerarse un problema. No obstante, no deja de ser cierto que, en la medida en que Levinas busca la huella de la paz en el Decir coagulado en lo Dicho, el que la violencia de este último no sea nunca absolutamente superada sólo explica lo violento de ello, pero no lo que parcialmente es superado de esa violencia. ¿Y si en el seno de la misma violencia ésta se viese superada? En ese caso, ¿no podría explicarse lo «parcial» de esa violencia sin necesidad de apelar a ese «más allá»? Hasta que Levinas no muestre cómo el Decir se transforma o actualiza en contenidos concretos, todo indicará que no es estrictamente necesario apelar a la irrupción de la trascendencia como requisito para la superación.

Podría objetarse que hay un contenido claro en la demanda del Otro, a saber, el «no matarás». Sin embargo, un examen minucioso deja ver que no es claro en qué consiste este «no matar». De hecho, ¡precisamente escapa a la claridad, a la luz! La epifanía del rostro no se deja

aprehender en conceptos, sólo se deja acatar. Pero ¿qué es lo que se acata? Matar, según vimos, se diferencia de la fuerza impresa en la materia, ya que matar, asesinar, no consiste en transformar o modificar lo que algo es, sino en *aniquilarlo*. Aquí encontramos una determinación negativa, un «no más» del rostro. Lo específicamente significativo del rostro desaparece y, según Levinas, esa desaparición se refleja en el cuerpo inerte que ha perdido la vida. «Alguien que muere: un rostro que se convierte en máscara. La expresión desaparece» (Levinas, 2017, p. 23). «En la nada que crea el crimen, el ser se condensa hasta el ahogo y arranca precisamente a la conciencia de su «retirada» de conciencia. El cadáver es lo horrible» (Levinas, 2000a, p. 82). Lo vano del asesinato se hace patente en el cuerpo inerte que retorna al elemento, al impersonal «hay». Es una pérdida de la significación, de la interpelación del rostro. La muerte del Otro es un «ya no ser interpelado». Pero volvemos al mismo punto. ¿Cómo repercute esta interpelación en mí? Me ordena a atenderle, pero ¿cuál es el sentido de este «atender»? Sin esclarecer esto, la interpelación permanece oscura. Entender la muerte a partir de la pérdida no esclarece nada si no se aclara lo suficiente qué es lo que se ha perdido. El mismo problema se presenta con el «no» del «no matarás», pues, sin haberse esclarecido el «matar», su determinación negativa es aún más problemática. Por otro lado, puesto que tengo que atender al Otro, esto es, hacer algo y no meramente restringirme, ese «no matarás» se ha de transformar en un juicio infinito de la forma «deberás no-matar»⁸³. En ese caso, queda sin determinar el espectro de opciones que consisten en «no-matar».

También podría alegarse que se le está «dando muchas vueltas» al asunto en cuestión. Matar significa simple y llanamente «convertir en cadáver», hacer que algo «vivo» pase a estar muerto. Ya que el rostro es también algo sensible, material, disponible a mis esfuerzos y

⁸³ Entiendo por «juicio infinito» aquel « (...) en que un predicado negativo se atribuye afirmativamente al concepto sujeto, sin que haya negación en la cópula misma» (Caimi, 2004, p. 30), como señala Caimi (2004) comentando a Kant.

manipulaciones, podríamos decir que existen ciertos «actos» que, llevados a cabo sobre su materialidad, terminan con su «vida». Y hasta podría hacerse (si no es que no existe ya) una clasificación de los posibles «causas de defunción», basada enteramente en las condiciones materiales y empíricamente determinables en las que un rostro se convierte en cadáver. Sin embargo, tal determinación de las «instancias» de la muerte supone el esclarecimiento de aquello que hace posible que sean «instancias *de*». Identificar los «hechos» como casos o instancias implica no sólo una correspondencia entre términos y «hechos», sino, principalmente, *la constitución de «algo» como un hecho*⁸⁴. Los hechos no están dados y sólo son lo que son en virtud de su constitución trascendental. Por lo mismo, las «pruebas» de la «pérdida de la vida» de alguien *suponen* un esclarecimiento del sentido de lo vivo, es decir, de aquello que hace posible juzgar algo como instancia de la vida o de la no-vida. Además, si lo «vivo» ha de tener algún sentido, será en virtud de la imposición del rostro y no al revés. Peor aún, si se afirma que la muerte del Otro no es más que un hecho constatable empíricamente, se tendría que concluir que tal muerte es una simple instancia de un concepto general de la muerte, pues es inherente al hecho el ser un caso particular de una generalidad⁸⁵. Puesto así, el encuentro con el Otro carecería de toda unicidad, y el quiebre con el concepto y la totalidad sería ilusorio. Mas es necesario que la irrupción del rostro estremezca y desmantele lo previsto en el concepto, no que simplemente lo confirme.

No debería, pues, ser obvio que «la muerte del Otro» siempre significa lo mismo. Al contrario, al tratarse de una irrupción en la totalidad de lo Dicho, no parece poder anticiparse el sentido de su muerte, sentido que, al remitir a la altura del Otro, se impone como un «no matarás»

⁸⁴ Esto incluye, entre otras cosas, su individuación como *un* hecho.

⁸⁵ Si el hecho es, conforme a Wittgenstein, «el darse efectivo de estados de cosas» (Wittgenstein, 2009, p. 9), supone tanto la identificación de los objetos posibles como la delimitación de las articulaciones lógicamente posibles entre los objetos. En consecuencia, un hecho sólo tiene sentido como posibilidad lógica, o lo que es lo mismo, como un elemento del conjunto de articulaciones permitidas por la lógica proposicional clásica, es decir, como una especificación de una generalidad.

o como la absoluta negación de mis poderes. He de someterme, entregarme, pero ¿cómo? Si la reconstrucción realizada es correcta, Levinas *no expone cómo se muestra (vislumbra) lo que el rostro me exige*, o, lo que es lo mismo, *no muestra en qué consiste el respeto a su manifestación*. Derrida afirma que, tanto el husserliano «alter ego» como el heideggeriano coestar (*mitsein*) – y la correspondiente solicitud (*Fürsorge*) ocupada en aquellos que también tienen el modo de ser del Dasein (*mitdasein*) – resultan más pertinentes que los términos de Levinas. Sobre Husserl, afirma que « (...) sin este fenómeno de lo otro como otro no habría respeto posible. El fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología» (Derrida, 1989, p. 162-163). Derrida considera que la expresión «otro» supone el fenómeno del otro como alguien distinguible de mí y de las cosas. Es necesario que el Otro se haga presente como *alguien* y con la claridad suficiente para que yo no lo confunda con un «algo» ni conmigo mismo. Es decir, el Otro tiene que comparecer como *otro yo (alter ego)*. Visto así, en la atención a cómo el Otro se presenta como Otro es que se respeta su alteridad. *Respetando el pensar que permite que algo sea lo que es, se respeta que ello sea*. Conforme a esto, continúa señalando que la « (...) fenomenología es el respeto mismo, el desarrollo, el hacerse-lenguaje del respeto mismo. (...) [L]a ética no solamente no se disuelve en la fenomenología, ni se somete a ella; es que encuentra en ella su propio sentido, su libertad y su radicalidad» (Derrida, 1989, p. 163). Si aceptamos esto, tendríamos que defender que el respeto por la orden «no matarás» (que es el mismo respeto por el rostro) se lleva a cabo esclareciendo al Otro como fenómeno y no rompiendo con el orden de la fenomenalidad.

Y si el respeto por el «no matarás» es un modo de traer a lo Dicho tal demanda, tendría sentido ir tras una filosofía que despliegue las distintas maneras de estar con el Otro desde una estructura común. En esta dirección Derrida (1989) afirma lo siguiente sobre Heidegger:

«Dejar-ser» es una expresión de Heidegger que no significa, como parece pensar Levinas, dejar-ser como «objeto de comprensión, en primer lugar» y, en el caso del otro, como «interlocutor, a continuación». El «dejar-ser» concierne a todas las formas posibles del ente e incluso a aquellas que, *por esencia*, no se dejan transformar en «objetos de comprensión». Si a la esencia del otro pertenece el ser, en primer lugar e irreductiblemente, «interlocutor» e «interpelado» (*ibíd.*), el «dejar-ser» le dejará ser lo que es, le respetará como interlocutor-interpelado. El «dejar-ser» no concierne solamente o de forma privilegiada a las cosas impersonales. Dejar ser al otro en su existencia y en su esencia de otro significa que accede al pensamiento o (y) que el pensamiento accede a lo que es esencia y lo que es existencia; y a lo que es el ser que presuponen las dos. Sin lo cual, ningún dejar-ser sería posible, y en primer lugar el del respeto y del mandamiento ético destinado a la libertad. La violencia reinaría hasta un punto tal que ni siquiera podría ya mostrarse y nombrarse. (Derrida, 1989, p. 186).

En este pasaje, se exhibe que el «dejar-ser» heideggeriano es la apertura a que los entes comparezcan tal y como ellos son. Siendo el cuidado (*sorge*) el ser del Dasein, la solicitud (*Fürsorge*) es el modo en el que el Dasein se anticipa al modo de ser propio de los otros Dasein. Visto de esta manera, ¿nos equivocáramos si viéramos en la demanda del Otro un modo de la solicitud? De no equivocarnos, la analítica existencial del Dasein debería prever el sentido del «no matarás» y no sería necesario buscar un más allá del ser, razón por la cual tendríamos que matizar el reproche levinaseano según el cual Heidegger « (...) subordina la relación con el Otro a la ontología (...) » (Levinas, 2002, p. 111).

Sin embargo, estas alternativas ofrecidas por Derrida se sostienen en la medida en que *se restringe el análisis a los dominios del ser*. Empero, en el interciso planteado por Levinas entre el

ser y el pensar, se puede encontrar una objeción a esta crítica de Derrida. En efecto, vimos que en ese interciso nos hallamos como un «quién», un «alguien», una *subjetividad* que se distingue o separa del ser. Se distingue porque aún le es extraña la relación entre el ser y el pensar, porque todavía no la ha aclarado. Lo que llama la atención es que todo proyecto filosófico que pretenda superar este interciso – tal vez la mayor parte de la filosofía, si la asumimos hija de Parménides – tendrá que partir de eso mismo que pretende superar. Esta constatación podría parecer trivial, a no ser que ese punto de partida ejerza una «fuerza» que pasa desapercibida, en cuyo caso resulta más que necesario alertar sobre ella. Seguramente un proyecto filosófico con la pretensión de superar tal punto de partida se encamina a replantearlo como mera apariencia o ilusión. También los habrá también quienes sigan a Heidegger sosteniendo que esa distancia del ser al pensar es un momento del mismo ser, un disimulo del ser al pensar en virtud del mismo ser. Como señala con excelente precisión Pelayo Sastoque (2020), « (...) Heidegger elude la determinación del ser como presencia al pensarlo en su acontecer como una duplicidad, es decir, como aquello que en su despliegue se muestra y se oculta al mismo tiempo» (Pelayo Sastoque, 2020, p. 19). De cualquier modo, se estaría buscando mostrar el interciso como un momento del ser y no como una auténtica separación.

Mas ¿qué pasaría si, al momento de detenernos en ese interciso, al momento de detenernos a explorarlo y desenvolverlo – aún pese a que el pensamiento de antemano lo delate como un absurdo – descubriéramos el incómodo lastre de algo *otro* al pensar, algo que no permitiese a éste esclarecer el ser de los entes, pues reiterativamente le arrancaría todo lo que pudiera comparecer ante él? En ese caso, no hallaríamos claridad hasta que ese lastre dejara de ser tal. Todavía en la confusión, todavía sin divisar contornos claros, tendríamos que aferrarnos a las figuras pasajeras y difuminadas (*en difusión*), trayéndolas de vuelta sobre nosotros, al mismo tiempo que ellas

vuelven una y otra vez. Como quien no sabe nadar y lucha con desesperación contra el agua, nos ahogamos en un mar negro de indefinición, que nos arrastra a un fondo que no nos pertenece, y en donde cada chapoteo es un breve contorno, una forma delimitada que impide que nos confundamos con el espesor de la brea que nos invade. ¿Y qué pasa con la muerte? ¿No podría salvarnos de esa lucha? Mas la muerte sólo tiene sentido para un ente limitado, un ente delineado, acotado, pero ni tan siquiera trazar límites nos permite eso otro que nos arrastra sin consumirnos. Tendremos que luchar, y luchar sin fin en una guerra sin ganadores y sin propósito claro. Me distingo, me posiciono, y tomo para mí un pedazo de ese mar negro que para mí es otro (extraño). Luego lo tomado se escurre de mis manos y vuelve a ser otro. Y así indefinidamente. Aquí no cabe el «si no puedes con ellos, úneteles», pues para unirnos tendríamos que haber superado la confusión que nos conduce a ver una separación donde se supone no la hay. Es claro que no es posible rendirse. Y tampoco se puede ganar. Podríamos tal vez rasguñar la victoria si nuestras uñas no se desvaneciesen con los movimientos furtivos, si nuestro cuerpo no fuese una y otra vez arrancado de sí mismo, si este cuerpo (¡yo!) – si este refugio – no estuviese hecho de la misma brea negra que nos consume, si nuestro hogar no se cayera a pedazos. No pudiendo ser yo de modo absoluto, estaré condenado a ser un yo-respecto-a-lo-otro, el cual, a su vez, es otro-respecto-a-mí.

Pero si ni la fusión entre lo otro y yo, ni la rendición dan fin a esta lucha, y tal parece que es imposible posicionar al yo como un absoluto (¡demasiado frágil para ello!), *el Otro absoluto* tal vez sea la única superación posible de esa lucha. En su entrevista con Phillippe Nemo, Levinas (2000b) dice lo siguiente:

[P]ara salir del «hay», es preciso no ponerse, sino deponerse; de-poner en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del yo es la

relación social con el otro, la relación des-inter-esada. Lo escribo en tres palabras para subrayar la salida del ser que ello significa. (Levinas, 2000b, p. 49-50).

Sólo el Otro y la desinteresada exposición a él puede sacarme de la confusión y, de ese modo, esclarecer el ser ante el pensar. En consecuencia, el Otro es quien me manda fuera del interciso, *me manda al ser* (y no a la confusión respecto al ser, no al «ser en general»). Empero, precisamente porque es absolutamente Otro, *desborda a mi pensar*, sobrepasa lo que yo podría agarrar y tomar para mí. No sólo eso, sino que además me expulsa del claro del ser, me interpela y obliga a atender un mandato impensable, incomprensible. En ese sentido, me manda sin alcanzar a ser «nada» para mí, sin ser, sin esclarecimiento alguno, sin develamiento de nada, mandándome *desde más allá del ser*. Así es que yo, sujeto al Otro, siempre estoy siendo arrancado de la claridad del ser. Incontenible, inasumible, incomprensible, *infinito*, el rostro irrumpe en el orden de lo mostrable y me eyecta a allí donde el pensar no alcanza a notar qué lo golpeo, en qué consiste, *qué es*. En síntesis, el Otro en mí, el otro-en-el-mismo *es la producción del interciso entre el ser y el pensar*. Sólo quien me saca de mi trono, quien me de-pone, puede instalarme de nuevo, puede *justificarme* en mi ipseidad. Dicho de otro modo, la demanda del Otro *es lo que posibilita y desmantela el pensar del ser*.

Esta breve reconstrucción de lo previamente alcanzado facilita notar un punto importante: el «quien» que yace en el interciso entre el ser y el pensar (condición del pensar del ser, esto es, de la superación del interciso) no es ni el ego trascendental husserliano ni el Dasein heideggeriano⁸⁶. El primero de estos «quienes» tiene la potestad de reducir lo que se presenta como independiente de sí a los modos en los que se hace consciente de él. Así, Husserl (1990) afirma:

⁸⁶ Lo que no significa que no guarden ninguna relación.

La epojé universal respecto del mundo que llega a ser conciente (sic) (su "PUESTA ENTRE PARÉNTESIS" (sic.)) desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y así CONCIENTE (sic) (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) "COMO TAL" (sic), el "MUNDO ENTRE PARÉNTESIS" (sic); o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc.). (Husserl, 1990, p. 64).

De este modo, la conciencia husserliana remite el mundo a sí misma y a los modos en los que se dirige a él. La subjetividad levinaseana, por su parte, está desfasada, arrancada de sí, despedaza por la alteridad del elemento. E incluso cuando los contornos se definen, se halla soportada, alojada, por la alteridad de la morada. La imposibilidad de llevar a cabo tal «puesta entre paréntesis» tanto a lo inasumible de lo elemental, como al alojamiento de mi morada, evidencia la diferencia radical entre el yo levinaseano y el husserliano. Por su parte, el Dasein heideggeriano es una apuesta por reducir la subjetividad a un momento del ser. Se trata del ser «Ahí» (Da-sein), del lugar donde el ser se desoculta, por medio del pensar. De ahí que Heidegger haga la siguiente aclaración: «[q]ue el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia» (Heidegger, 2001, p. 261). En contraste, el ser-para-el-otro levinaseano obliga a la subjetividad a desbordar su ser y al ser mismo, a «ser» más allá del ser.

De manera que Derrida desacierta al pretender exhibir las ventajas de las apuestas respectivas de Husserl y Heidegger sobre la de Levinas. Si nos comprometemos con la idea de que la subjetividad se produce en el interciso entre el ser y el pensar, habrá que seguir el recorrido que este último pensador ha suscitado. De otro modo, se estaría obviando y descuidando el trasfondo

de la problemática. Si optáramos por seguir a Husserl y reducir la demanda del Otro a la fenomenalidad del rostro, perderíamos de vista la alteridad absoluta del Otro. Y si siguiéramos a Heidegger e hiciéramos de tal demanda un modo de la solicitud y, en consecuencia, de la manera en la que ésta «deja ser» al otro Dasein, descuidaríamos el más allá del ser de la subjetividad. Pese a que podría haber otros puntos respecto a los cuales Derrida podría estar en lo cierto, se sale de las pretensiones del presente texto abordarlas. Empero, no deja de estar justificada la inquietud de este filósofo respecto a la palabra levinaseana. Sólo que ahora es claro cuán forzoso es que la solución se descubra en los propios términos de Levinas y en virtud de las posibilidades de su filosofía y nada más. Nos preguntamos por el «*contenido*»⁸⁷ de la palabra profética. Dado el ingreso de la demanda del Otro en el dominio conceptual (lo Dicho), lidiamos con *el problema del contenido conceptual de esa demanda*. Es decir, nos preguntamos lo siguiente: ¿qué es lo que la demanda dice a través del concepto? Habiendo ya planteado la pregunta, a continuación se ofrecerá lo que se considera es solución tanto para ese problema como para el problema central de este texto (el de la eudaimonía considerada en términos levinaseanos).

3. 2. Resolución del problema

Si vamos tras un contenido, podría resultar pertinente buscar la fuente de tal. Puesto que el Decir escapa a todo contenido, en lo Dicho deberíamos hallar lo que buscamos. Por su parte, en el dominio de la palabra conceptual podemos hallar teorías, opiniones, clasificaciones, filosofías, narrativas, etc. Pero si el contenido conceptual de la demanda del Otro ha de hacer justicia a la demanda como tal, no puede agotar su significado en ese compendio de «saber». Si lo hiciera,

⁸⁷ La expresión «contenido» puede generar un poco de ruido, pues podría dar a entender que se va tras algo determinado previamente a lo Dicho, como si la palabra sólo aprehendiera y figurara algo ya dado e independiente de ella. Por ello, se hace la salvedad de que con dicho término no se quiere sino apelar a lo mostrado y promulgado en la palabra profética. Por comodidad, se omitirán las comillas de ahora en adelante.

la irrupción del rostro pasaría desapercibida o sería enteramente subsumida al «saber» previo y, por lo tanto, no sería una irrupción sino la confirmación de algo ya previsto. En ese caso, ¿diremos que la irrupción del Otro «añade» nueva información a lo Dicho? Esta alternativa tampoco se sostiene. Pues para añadir algo a un saber es preciso que lo añadido esté en conformidad con ese saber al que se añade, tiene que poder ser algo respecto a lo que previamente se tiene. Es decir, el saber previo tiene que poder identificarlo de alguna manera, ubicarlo y relacionarlo consigo mismo. Incluso (o precisamente) en los modos «negativos» de recepción, tales como la tergiversación y la ridiculización, lo recibido tiene que ser constituido de algún modo por ese saber, tiene que «encajar», ser previsualizado en el lugar que le corresponde. Pero si el saber previo integra a sí aquello que puede previsualizar en él, lo añadido no puede ser una irrupción como tal, sino el simple desenvolvimiento de una posibilidad ya anticipada por dicho saber. De este modo, la «novedad» de lo que se añade es falsa e ilusoria.

Ahora bien, conviene tener cuenta que en lo Dicho deben articularse todos los «saberes» particulares de los que tiene conciencia quien promulga esa palabra. Si los registros y los añadidos específicos están destinados a ser subsumidos por la totalidad de lo Dicho, la única manera de escapar a dicha subsunción es que sea la totalidad en su conjunto la que se vea alterada. Es necesario, pues, que esa totalidad, el mundo, sea «puesto patas arriba». El sentido de la totalidad de lo Dicho debe, de algún modo, ser desplazado y sustituido por otro. Empero, ese cambio de sentido no puede ser un «borrón y cuenta nueva», pues, si todo cambiara, no podría identificarse qué fue lo que cambió, no habría registro, memoria, desde donde comparar el cambio. Entonces, si cambiar el sentido de la totalidad en su conjunto no significa cambiarlo todo, y mucho menos puede significar hacer modificaciones parciales, se sigue que lo que debe cambiar es *aquello en virtud de lo cual esa totalidad es una totalidad*. «El sentido del todo» debe significar «aquello que

nos habilita a decir «¡eso es todo!»». En ese caso, lo que debe cambiar son *los límites* de lo Dicho. En un cierto sentido, lo Dicho carece de límites, pues la diacronía del Decir siempre renueva sus posibilidades, lo infinito siempre transgrede la totalidad. Por ende, el límite buscado no debe ser como tal un límite de mis responsabilidades, pues éstas son infinitas. Así, la limitación no puede ser «de jure» y, por lo tanto, es forzoso que sea «de facto». Pero lo que es (y, en consecuencia, lo que hago) sólo tiene sentido como una manera de atender a lo que se me impone, es decir, el mandato que habilita al mundo (pues el ser es legitimado por la irrupción del más allá del ser). Luego, vamos tras un límite de lo que *puedo* hacer respecto a lo que *debo* hacer⁸⁸.

Este límite, según vimos, tiene que «heredar» lo mandado en el Decir. En consecuencia, no puede ser un límite por negligencia. Por otro lado, ninguna limitación de mi responsabilidad está plenamente justificada. Sin embargo, en el terreno de *la justicia*, es decir, de la aparición del tercero, los límites cobran un sentido, porque la responsabilidad, hecha justicia, se concentra en el concepto y en lo discernible por todos⁸⁹. Levinas procura distinguir entre la justicia y la retórica. En esta última se disimula la alteridad del Otro, haciendo de su libertad una «naturaleza», esto es, algo determinable y, en consecuencia, manipulable, sujeto a mis poderes (Levinas, 2002, p. 93-94)⁹⁰. De manera que hay modos más legítimos que otros de limitar la responsabilidad. Más aún,

⁸⁸ Podría objetarse que esta manera de abordar el problema del contenido de la demanda asume una y otra vez la demanda misma que se supone debe aclarar. De hecho, según se verá, en la búsqueda del contenido de la demanda se apelará a ésta misma para discernir el modo adecuado de atenderla. Empero, sería un error escandalizarse por un «círculo argumentativo». Es preciso tener en cuenta que la demanda sólo tiene sentido como impuesta *desde antes de mi comprensión de la misma*. Sólo puedo comprenderla a destiempo, pues ella se produce en un tiempo diacrónico, esto es, *perdido*. A propósito de este punto, conviene revisar las páginas 58 y 59.

⁸⁹ Levinas denomina «justicia» a la misma mostración de la verdad que se produce con el tercero. En sus palabras: «[e]s necesaria la relación del discurso para «dejarlo ser»: el «develamiento» puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. *Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso*. Si la verdad surge en la *experiencia* absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la *justicia*» (Levinas, 2002, p. 94).

⁹⁰ Cabe aclarar que, para Levinas, la libertad del Otro nunca se niega por completo. Pero sí se puede hacer de esa libertad algo compre(hen)sible, algo cuyo «secreto» está contenido en el concepto de ella. La retórica «seduce» o «conduce» la libertad del Otro conforme a una pauta propia y, así, intenta hacer que lo ajeno e indeterminable coincida con la voluntad propia (Levinas, 2002, p. 94).

si no hubiese un modo de discernir qué actos (en esencia limitados) son más correctos que otros, sería indiferente cómo se asume la responsabilidad impuesta y, por lo tanto, su infinitud fungiría como excusa para eludirla. Así que, en primer lugar, diremos que un límite justificado es uno en el que el Otro comparece como exigencia, y no como alguien determinable según el propio arbitrio. Ahora, como la exigencia llevada a concepto ha de mostrar aquello que exige y el camino para alcanzarlo (pues, de otro modo, sería indiferente qué se hiciera para cumplir la demanda y sería legítimo despreocuparse respecto a si lo realizado ayuda o no al Otro), el límite justificado ha de sacar a la luz *todo lo posible* para acatar la demanda. Las posibilidades de atender al Otro deben ser mostradas de un modo u otro. En la retórica las posibilidades que salen a la luz son aquellas en las que aquél se exhibe sujeto a la voluntad propia. En cambio, en el límite justificado (lo justo) no es mi voluntad la que marca la pauta. Si así fuera, habría un punto en el que el Otro no se exhibiría como exigencia, o sea, un punto en el que se mostraría como sujeto a mis poderes⁹¹.

De manera que la totalidad buscada no puede dar cabida a un sometimiento del Otro de parte mía. No es que yo pueda librarme de la posibilidad de la injusticia, sino que la totalidad de lo sincronizado, de lo mostrado, de lo traído a la palabra (Dicho) deba agotarse en mi entrega al

⁹¹ ¿Por qué la ausencia de mandato del Otro implica reducirlo a mis poderes? Lo que es subsumible al concepto es aquello de lo que me apodero. Hay un (único) modo, empero, de romper con la «omnipresencia» del concepto, y es con la irrupción del Otro. Es decir, si éste no me manda, es subsumible al concepto y, así, se encuentra sujeto a mi voluntad. A esto se podría objetar que en la relación erótica no hay ni subsunción al concepto ni deber alguno que acatar. Y esto es parcialmente cierto. Sin embargo, el pudor que caracteriza la relación erótica (franqueable e infranqueable al mismo tiempo) sólo es posible si el rostro de la amada impone un límite a mis poderes. Pasa que ese límite es ambiguo y ambivalente, oculto, tímido, «virginal» y, al mismo tiempo, voluptuoso, impaciente, desmesurado, «carnal». El contacto con la amada es el movimiento mismo de la caricia, que, tocando, deseoso de la piel, se «despega» de ella, la deja ir en el movimiento mismo de la caricia, que es acercamiento y anhelo del acercamiento mismo, pero que nunca se concreta, nunca se agota. La caricia, el rozo de la piel, es un «tocar soltando» (del cual los movimientos bruscos y las miradas distantes entre amantes no son más que modalidades). «Arrebato carnal» que nunca tiene suficiente ni alcanza a cerrarse como totalidad (pues nunca tiene ni re-tiene nada como tal), voluptuosidad en su estado puro, o sea, en su impureza. El rostro femenino no es nunca posesión: es impaciencia que no se deja saciar, impaciencia que se nutre de la impaciencia. Ciertamente, el acercamiento a este rostro es una profanación, pero sólo se puede profanar aquello que, en principio, escapa al orden de la materia manipulable, esto es, un rostro, una limitación, alguien (no algo) más allá de mis poderes. Brevemente, aquí se resume la «fenomenología del eros» de Levinas, si bien no se alcanza a exponer a detalle (Levinas, 2002, p. 266-276).

Otro, en, si se quiere, «mi última justicia». Retirarme a mi morada no deja de ser una posibilidad, pues yo soy interioridad, separación y remisión hacia mí mismo. No obstante, la interiorización es una alternativa que insiste *a pesar* de lo mostrado, *a pesar* de la totalidad. Refugiarme en mí mismo no es una opción disponible en el seno de la totalidad, sino precisamente lo que la desgarrar y me obliga a reiniciarla. *Soy yo gracias al Otro*. El que mi lucha contra el ser anónimo no tenga cese sólo es posible porque lo infinito se produce en mi finitud, porque el Otro me interpela, me asigna a ser yo y a ser sólo yo quien lo atienda. Mi ipseidad, entonces, se produce en el «entre tiempo» que abre o reinicia una totalidad, y no en ella misma. Luego, la totalidad de lo mostrado perfectamente puede agotarse respecto a lo que se me exige, pero no agotarse en la exigencia como tal (de jure) sino en lo que puedo hacer ante ella (de facto). El todo que se cierra en la exigencia no lo hace porque saque a la luz «toda» la exigencia, sino porque devela *todo lo que puedo dar*. Si el límite no se marcara por mis posibilidades de responder, todavía se vislumbraría algo del Otro «por fuera» de su exigencia, esto es, algo sujeto a mis poderes, a mi persuasión, a la retórica, a lo que yo quiero que sea. Por ende, es necesario que la totalidad de lo mostrado se cierre allí donde no puedo dar más por el Otro.

Se sigue, entonces, que el límite buscado debe ser *mi muerte*, la posibilidad de no tener más posibilidades, el fin de mis opciones. No se trata de dirigirse a ella (como si estuviese en mi voluntad), sino de estar ante ella, de estar «*ante el límite*». Teniendo que responder mientras está agotándose mi tiempo, todo se resume en un «todo o nada». Arrojado a un momento decisivo e inaplazable, el yo de golpe se «despierta» como parado ante un borde. No se permiten las distracciones, o, para ser más precisos, éstas no comparecen en ese momento, en esa sincronización, pues mi muerte no sólo limita mis posibilidades, sino también define el «todo» del «todo lo que tengo», desde el cual se responde al Otro. A esta sincronización decisiva en la que

salen a la luz mis posibilidades de asumir la responsabilidad que se me ha impuesto se le denominará «*la hora de la verdad*». Su límite lo marca la muerte propia, pero ¿qué sucede con lo que está «dentro» del límite? ¿Qué es aquello que se reúne en esa totalidad? Hemos dicho que se trata de mis posibilidades de atender al Otro, pero, puesto que buscamos describir una sincronización (un *hacer presente*), estas posibilidades tienen que *volver* a lo presente, *re-presentarse*, ser remitidas retrospectivamente en lo que se hace presente. Sincronizar es representar, concatenar lo que ha sido en la unidad del concepto. Las posibilidades exhibidas en/a la hora de la verdad tienen que resultar de esa concatenación, tienen que comparecer desde un pasado recuperado, saltar al encuentro con el Otro, sobresalir desde una dispersión superada en la integridad del concepto.

Necesitamos describir cómo en la integridad de lo sincronizado se define (delimita) el concepto. Esto implica, por un lado, describir la retrospectión de la sincronización, la reunión de lo múltiple ya sido, ya dejándose en el pasado, «siendo sido». Por el otro lado, se requiere dar con el «dónde» de la integración de lo múltiple. A la hora de la verdad el mundo comparece como «*disponible*» al Otro, como «aquel sitio desde donde lo atiendo». El tiempo delimitado delimita, a su vez, *un espacio*, un «ahí» de la atención a la demanda. Si precisamente lo que se me exige es donar, y si la donación es lo que constituye la objetividad del objeto, la atención de la demanda conlleva mostrar lo «donable» del mundo objetivo en el que me hallo posicionado. De aquello que está *en torno* a mí «*brot*a» lo donable; del mundo *emerge*, sale a flote, lo que he de tomar para el Otro. De manera que la integridad en la que se reúne lo ya sido es la del sitio desde donde respondo. Lo múltiple confluye en una unidad *allí* donde se reúne como la totalidad que está disponible para el Otro, del mundo a mi mano y de mi mano a quien me llama. Una vez se haya dado con lo retrospectivamente traído como posibilidad en el «dónde» de la hora de la verdad, será preciso

mostrar mi *posición* «en medio» de lo que comparece como donable, es decir, el modo en el que me vinculo o constriño al sendero que se ilumina de mí al Otro (lo *vinculante* de ese encuentro, entendiéndose «el encuentro» como un «hallarme», «ubicarme», como un «estar-en»). El modo en el que me dis-pongo viene a ser aquello que enlaza lo múltiple de lo que ha sido en la unidad del lugar de la respuesta. Se espera que al haber des-cubierto estos tres momentos (lo retrospectivamente traído, el «dónde» de la hora de la verdad y mi posición «en medio» de ello) se dé con el contenido conceptual de la demanda del Otro, toda vez que con ello se habrá descrito cómo he de posicionarme a partir de lo que he sido hasta llegar a lo que tengo para ofrecer, es decir, *lo que concretamente he de hacer por el Otro*.

Antes que nada, es preciso explicitar la principal fuente de inspiración de lo aquí dicho sobre la muerte, lo retrospectivamente traído, la hora de la verdad y el «dónde» de esta misma. Con ello nos referimos a Heidegger, principalmente a los análisis realizados en *Ser y tiempo* (2014). Lo retrospectivamente traído a la sincronización no es simple y llanamente un «pasado sepultado», sino algo conjugado de modo muy similar a lo que Heidegger denomina «*pretérito perfecto a priori*», el cual, según él, « (...) caracteriza el modo de ser del Dasein mismo» (Heidegger, 2014, p. 106). El Dasein es «sido», o sea, es desde un pasado que lo *ha llevado* hasta donde está, como si lo heredara o, más bien, como si lo estuviese heredando. Pues su pasado es algo que está dejando atrás, un pasado que está siendo alcanzado, un «pasado» que todavía es «futuro», o que está siendo pasado. «El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o, mejor, está siendo sido) hace brotar de sí el presente» (Heidegger, 2014, p. 341). Del mismo modo, lo retrospectivamente traído es algo que se hace pasado en la medida en que se trae a lo sincronizado, de modo que el «sincronizando» funda lo pasado, a medida que lo trae sobre

sí, que lo va pasando y fundando como pasado. Si bien no es seguro que se trate de descripciones equivalentes, sí hay un cierto «aire de familia» que es pertinente explorar.

Pero ¿qué implicaciones tiene esta (parcial) aproximación a la concepción heideggeriana del tiempo? En principio podríamos notar que en tal concepción está involucrada la distinción entre un modo «propio» y uno «impropio» o «vulgar» de comprender el tiempo. Contra una comprensión del tiempo que lo organiza según una «línea de tiempo» y «pone» sobre él sucesos, Heidegger va tras la «temporeidad», esto es, el modo propio de comprender el tiempo. Ésta, por su parte, sólo es vivenciada desde lo que el autor denomina «*la resolución precursora*», la cual consiste en el « (...) *modo propio de ser-sí-mismo*» (Heidegger, 2014, p. 313), *el abrirse del Dasein hacia sus posibilidades propias*. Que la resolución precursora sea tanto el modo propio de vivenciar el tiempo como el modo propio de ser-sí-mismo del Dasein no quiere sino decir que lo que tal ente es sólo puede comparecer desde su temporeidad. Esto es así porque este ente sólo puede ser «todo lo que es» *adelantándose a su muerte*⁹² (Heidegger, 2014, p. 178), y sólo es posible tal cosa atestiguando esa posibilidad (la de morir) *a medida que se hace cargo de ella*, es decir, *des-cubriéndola como una posibilidad que siempre ha sido y constituido al Dasein*, haciendo comparecer su «haber-sido» a medida que se proyecta a éste como posibilidad, *siendo en forma propia lo que se ha sido*. Así, Heidegger (2014) señala:

La resolución precursora fue definida como el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el Dasein existe en forma propia y en su integridad,

⁹² Pues sólo al morir «se acaban» sus posibilidades, o, más bien, *le son arrebatadas*.

como aquél ente que él – «arrojado a su muerte» – puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*. (Heidegger, 2014, p. 344).

Es decir, el Dasein, compareciendo ante sí mismo como finito (encaminado y encaminándose a su muerte), asume esta misma finitud, *se resuelve* a asumirse finito (a asumir lo que siempre ha sido), a existir, por así decir, «*ante su límite*». Siendo esto así, podemos trazar un segundo paralelo con lo aquí desarrollado. Pues, según vimos, el modo justificado de establecer un límite a mi responsabilidad es entregándome *hasta la muerte*, poniéndome ante el límite de mí mismo. No sólo eso, ya que también alertamos que debe haber un modo de posicionarme ante ese límite. Es posible que, con el concepto de resolución precursora, Heidegger nos arroje luces al respecto. Si debo posicionarme ante mi demanda de tal modo que deba vincularme o constreñirme a lo que se muestra como el sendero iluminado que he de cruzar para atenderla, el que la resolución muestre las posibilidades propias a la vez que las asume quizás pueda brindarnos una pista. Es decir, ¿lo que se busca no es, acaso, que lo que se muestra como debido sea al mismo tiempo lo que el yo se resuelve a llevar a cabo, teniendo en cuenta que tras lo que se va es, precisamente, un modo justificado (justo) de responder a lo que se me exige?

Podemos encontrar un último paralelo en lo que respecta al «dónde» en el que acato mi demanda. Siguiendo con la reconstrucción anterior, podemos destacar que, en tanto que el Dasein resuelto abre sus propias posibilidades en el «Ahí» (*Da*) en el que éstas son, éste muestra el ser de ese «Ahí» (del *Da-sein*, del «ser-Ahí») de manera propia, o sea, tal y como es. El «Ahí» que abre el Dasein en la resolución precursora es lo que Heidegger nombra como «*la situación*», el «allí» *donde* las posibilidades propias comparecen, son traídas ante mí, me *sobre-vienen* (*zu-fallen*) (Heidegger, 2014, p. 315). Sólo sobre-viniéndome, recayendo sobre mi ser, saliendo a la luz en este mismo ser, puedo asumir mis posibilidades. La situación es a la vez lugar de comparecencia,

claro donde prístinamente se muestra mi poder-ser, y situación de la que me hago cargo, aquello *en* lo que estoy, en lo que «me juego» la existencia (Dasein) que soy y muestro a medida que soy. En una coordenada cercana, llegamos a la conclusión de que a/en la hora de la verdad tendría que salir a la luz lo donable en cuanto a tal, es decir, la disponibilidad del mundo a la exigencia del Otro. Similar a la situación heideggeriana, en tal sitio lo mostrado, lo que me sobreviene y de lo que me hago cargo deben coincidir en uno, como si de la tierra misma brotara la dirección que he de tomar.

Teniendo en cuenta esta comparación, se pretenderá aquí desarrollar tres conceptos íntimamente relacionados con el de la hora de la verdad, a saber, «*la situación oportuna*», «*la preparación*» y, finalmente, «*la resolución oportuna*». Para empezar, sin duda la situación heideggeriana satisface parte de lo que buscamos con el «dónde» de la hora de la verdad. Dicho de otro modo, es necesario que, como se dijo, de la tierra misma en la que atiendo al Otro brote el curso que he de seguir para atenderlo como se debe. Esto sólo es posible si lo que se muestra es, de golpe, aquello en lo que me hallo situado, y si lo mostrado es mostrado sólo en mi resolución a encargarme de ello, tal y como ocurre en la situación heideggeriana. Empero, es necesario que las posibilidades mostradas, más que ser mis posibilidades más propias, *respondan* a un sentido que me desborda a mí mismo y a todo lo mostrable, a saber, al Otro. Más que por la verdad (el develamiento de lo que es) mis posibilidades se miden por su *pertinencia* o por cuán *oportunas* sean.

Pero ¿lo oportuno y lo pertinente⁹³ no suponen la verdad, no suponen que lo pertinente sea *verdaderamente* pertinente? Tal vez, pero el que algo sea en verdad pertinente es algo que sólo

⁹³ De ahora en más, se usarán estos dos términos como sinónimos.

podría mostrarse a quien confirmara que hizo lo debido. Sin embargo, sólo por dos vías podría confirmarse ello: o bien si lo presuntamente oportuno se mostrase verdaderamente como tal desde un principio, o bien si fuese evaluado posteriormente a su realización. En el primer caso, sería posible reducir plenamente la demanda del Otro al concepto, se podría, por así decir, «acceder» a su «esfera interior», compre(he)nderlo y predecirlo. Pero, en ese caso, no tendría sentido decir que su alteridad trasciende al concepto. «La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr» (Levinas, 2011, p. 191), dice Levinas. En la «situación» en la que atiendo al Otro este bello riesgo ha de estar más presente que nunca, dado que en ella lo oportuno ha de comparecer como posibilidad y *no como algo seguro*. Mi encuentro con el Otro no se define por la garantía de hacer el bien, sino casi que por lo contrario. Para que la radicalidad de la responsabilidad sea adecuadamente descrita, es necesario que no haya ninguna garantía de acertar en las decisiones tomadas, o sea, que no podamos deshacernos del bello riesgo. El Otro no es medible de ningún modo, cualquier conocimiento de éste es una tergiversación, una base endeble para cualquier razonamiento práctico. Por otro lado, si lo presuntamente oportuno se confirmase posteriormente como verdaderamente oportuno, tendríamos que asumir algo más allá del límite temporal impuesto por mi muerte (esto es, el límite de la hora de la verdad), desde el cual, a posteriori, verificaríamos si lo que se hizo fue oportuno o no. Pero buscamos el contenido conceptual de la demanda dentro de los límites que éste impone y no más allá.

Así pues, a la situación heideggeriana se contrapondrá *la situación oportuna*. En ésta, más que mostrarse la respuesta «correcta» a la exigencia ajena, se muestra todo lo que puedo dar ante ella. La situación es oportuna en dos sentidos: por un lado, porque es totalmente inexcusable e inaplazable, porque se produce a la hora de la verdad, y no puede buscarse nada fuera de sus límites

que sea más pertinente (pues es una totalidad)⁹⁴. Y, por el otro lado, porque, al comparecer en ella todo lo que yo puedo ofrecer, me expone con mayor radicalidad al juicio del Otro, esto es, a su apología, a la renovación del tiempo, a la diacronía que desborda mi finitud. «Oportuno» significa aquí «justo a tiempo para ser juzgado», significa hallarse justo antes de la (re-)producción de lo infinito en mi finitud, del desplome del mundo y el despojo de todo lo que tengo, estar «justo a tiempo» de entregar por completo el propio tiempo, de *cederse* a lo infinito, de dar pie a un tiempo, ya no propio, sino de lo que Levinas denomina «*el hijo*». «El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el «siempre» de este recomenzar» (Levinas, 2002, p. 290-291), el tiempo de las generaciones venideras, el tiempo donde incluso el yo se pierde, se esfuma, en el Otro⁹⁵. La situación oportuna, lo mostrado a/en la hora de la verdad, es, por el contrario, *lo definitivo de lo no definitivo*, lo discontinuo que hace posible el desbordamiento de límites, la finitud en la que lo infinito se produce como interpelación y superación⁹⁶. Hallarse al borde de sí mismo, ad-*portas* del Otro, ésa es la situación oportuna.

Ahora bien, en aras de dar con aquello que, retrospectivamente traído (desde el pasado), necesita ser *proyectado* (a futuro) para ser devuelto (al presente), apelaremos a lo que Heidegger llama «*la repetición*» (*Wiederholung*). Según dice, «[e]l modo propio de venir-a-sí en la resolución precursora constituye, a la vez, un retorno al más propio sí-mismo, arrojado en su aislamiento. Este éxtasis [la repetición] hace posible que el Dasein pueda asumir resueltamente el ente que él ya es»

⁹⁴ De ningún modo debe entenderse lo oportuno como una oportunidad que hay que aprovechar. Junto con Heidegger, nos prevenimos de tergiversar la situación como algo que « (...) se pierde en las «*oportunidades*» que le están más cercanas y configura la existencia (Dasein) mediante el cálculo de las «contingencias» que, en su desconocimiento, él considera y presenta como su propia realización» (Heidegger, 2014, p. 315).

⁹⁵ Para Levinas, el hijo es el yo hecho Otro, la transustanciación, el yo hecho exterior a sí mismo. No es una figura o un momento del yo, sino la pérdida de sí (Levinas, 2002, p. 285).

⁹⁶ Si lo definitivo no tuviese lugar, el hijo sería simplemente una figura más de la conciencia, algo integrable dentro de mi propia identidad. Para que el hijo sea Otro, es necesario que yo muera en él; es necesario, pues, lo discontinuo, lo definitivo, el límite.

(Heidegger, 2014, p. 354). De aquí cabe destacar que la repetición se proyecta recuperando lo que ya se ha sido. «La repetición *responde* [erwidert], más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida. (...) En la repetición el destinal destino común puede ser abierto explícitamente en lo que respecta al legado de la tradición» (Heidegger, 2014, p. 399). La posibilidad a la que el Dasein heideggeriano se resuelve es un legado a la vez descubierto y elegido, es la exhibición de su arrojamiento y la apropiación de las posibilidades a las que fue arrojado, la prístina retrospectión en la que se proyecta, el legado que va de su espalda hasta sus manos, el *ir* de ese legado de su espalda hasta sus manos. Pero lo que se busca en este espacio es, no un ir tras un ser propio que alcanzar/recuperar, sino un movimiento hacia un pasado que, devuelto, culmine en la situación oportuna. Si lo que define a esta situación es el «estar-a-punto-de» cederse a lo infinito, lo devuelto (y la *suficiencia* que lo caracteriza) no es la de un legado adquirido, sino, más bien, la de uno *preparado*. Más que retomarse a sí mismo, se avista, se trae a colación, la historia detrás de la situación oportuna. Historia que no me es legada, sino historia que se me muestra *lista* para ser legada. Sincronizada, traída a la hora de la verdad, la historia exhibe su necesaria confluencia en ese punto donde se decide todo. Así, lo retrospectivamente traído, *prepara* lo oportuno. De lo ya sido brotan los cimientos del deber ahora mostrado. Conforme a ello, llamaremos «*la preparación*» a eso que se trae de vuelta en la sincronización.

Finalmente, reemplazaremos la resolución precursora por *la resolución oportuna*. Ya preparado (ya siendo preparado) en/a la hora de la verdad *estoy resuelto a morir por el Otro*. Sólo puedo estar resuelto a ello si puedo morir «*en*» aquello que es *oportuno* o *pertinente* a la exigencia del Otro, esto es, en aquello que la situación oportuna abre como culminación o plenitud de la preparación. *La resolución oportuna es el cierre de la preparación en lo oportuno de la situación*. Resolverse a morir por el Otro es tener un pie en el ser y otro a punto de ser trascendido,

sobrepasado, por el más allá del ser. Pues el que se resuelva por lo oportuno, implica lanzarse a algo cuyo ser es indescifrable, siendo imposible mostrarse que lo presuntamente oportuno de la situación es verdaderamente tal. Pero, a su vez, resolverse implica *entregarse* al acontecer, ser su «siendo», no simplemente lo ya sido, sino la estela que va siendo dejada atrás, el desenvolvimiento mismo de la preparación. Como tal, *es verbo, el predicar* de la palabra profética. Verbo que deja tras de sí sustantivos (lo ya sido, lo ya preparado), pero no cesa de «ir dejándolos», sino hasta su muerte, cuya trascendencia no es re-presentable de modo alguno, ya que pertenece a un tiempo absolutamente otro. *Verbo que no se agota en sustantivos. Pero ese verbo sólo puede ser el verbo «ser».* En palabras de Levinas (2011):

El verbo *ser* dice la fluencia del tiempo como si el lenguaje no equivaliese sin equívoco a la denominación, como si en *ser* el verbo recuperase solamente su función de verbo, como si esta función retornase en la retención, la memoria, la «fábula» y el libro. (Levinas, 2011, p. 83).

El acaecer del resolverse, que no deja determinarse desde una vista panorámica que lo delimitaría como ente, se sitúa en la situación, *sobreviniendo en ella*. Siendo así, el ser se desoculta y adviene en la situación, se deja acontecer en quien «se atraviesa» en ese acontecer, en quien se resuelve. Es decir, la situación oportuna se caracteriza por el desenvolvimiento del ser, a la vez que este ser «se queda corto» por lo oportuno de ella. El ser no devela lo oportuno en su verdad, sino la urgencia de la elección, lo apremiante de lo oportuno, más no lo oportuno como tal.

Pero si el ser se desoculta en el resolverse oportuno, lo traído a la palabra, la producción de lo Dicho sincronizado en tanto que hora de la verdad, ha de *decir las cosas tal y como son*. Si lo que aquí preguntamos es qué se dice en la palabra mesiánica, si preguntamos por su contenido, tenemos que apelar a la demanda del Otro en tanto que asumida por mí, en tanto que «interpretada»

a través de mí. El contenido de la demanda es, pues, lo «escuchado» por mí, lo sincronizado y no la diacrónica e irrecuperable exigencia ajena. Pero, como vimos, sólo puede hablarse de un contenido *de* la demanda si éste «hace honra» a la interpelación de la que es contenido, y sólo puede ocurrir tal cosa si lo Dicho se deja «transformar» hasta el límite de sí mismo, esto es, ante mi muerte. Hemos concluido que el estar ante mi limitación en mi muerte consiste en el resolverme a lo oportuno de la situación a la hora de la verdad, que retrospectivamente deja (va dejando) atrás de sí la estela de su preparación. Sucede que ese resolverse a lo oportuno es el mismo esclarecimiento del ser, es decir, de lo que hace que algo sea lo que es. A su vez, es el esclarecimiento de lo urgente de lo oportuno. Por lo tanto, el contenido de la demanda – que, en tanto sincronizado, re-presentado, es contenido conceptual – es aquello que, mostrándose tal y como es, exhibe la urgencia de lo oportuno y resuelve al sí mismo a encargarse de ello. Como lo mostrado está limitado por la muerte, se sigue que ha de ser la totalidad de lo traído a lo Dicho, esto es, *el mundo*. Entonces, el mundo ha de mostrarse tal y como es, y en ese mostrarse ha de «empujarme» hacia al Otro precisamente desde lo que saca a relucir lo urgente de lo oportuno, a saber, lo donable del mundo como tal. De manera que el contenido de la demanda es simplemente *el mundo mostrándose como donable ante quien ya está haciéndose cargo (resolviéndose) en su donación*, es decir, *la resolución oportuna*.

El contenido conceptual de la demanda no consiste en ningún concepto «previo» a ella, sino en lo conceptualizado (lo que empieza a conceptualizarse) tras la interpelación del Otro. Como tal, no responde a ninguna ley moral, no es instancia de algo más universal, sino que es la apertura a la universalidad moral misma, a lo que «el mundo tiene para ofrecer». Cualquier término de índole moral (valor, ley moral, deber, principio, etc.) sólo tiene sentido sobre la base de la resolución oportuna, la cual, en tanto a contenido de la palabra que consagra o inaugura el mundo

(kerigma, palabra profética), *es el fundamento mismo*. No pudiéndose inferir de una regla general, lo oportuno sólo sale a relucir en la especificidad del encuentro con el Otro (es lo oportuno a ese encuentro). Siguiendo a Heidegger, no se puede descubrir el ser de algo desde una visión «externa» al mundo, sino sólo siendo un «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*), lo cual sólo puede ser pensado « (...) como referencia extática al claro del ser» (Heidegger, 2001, p. 267). O sea, sólo en el éxtasis de la *ex*-sistencia, en la existencia *arrojada* al mundo, puede algo comparecer tal y como es. De modo que lo oportuno es algo que sólo «se sabe» en el momento. Dependiendo de cómo el Otro me interpele, lo oportuno comparecerá de modo diferente. Como no se trata de un caso singular, sino de la producción y apertura de lo universal, no puede hacerse una clasificación de los «tipos» de situaciones oportunas⁹⁷. El Otro, imprevisible, me estremece hasta cuestionar y dismantelar la firmeza de lo que creía saber. Con el concepto de la resolución oportuna simplemente se ha querido decir que al Otro le respondo «con lo que tengo». Pasa que sólo resolviéndome a morir por él puede mostrarse lo que he de dar tal y como es. Y esto es precisamente lo que se dice y muestra en la palabra profética, su contenido, su «frase». Como tal, es también el significado preciso del «no matarás». Matar es, pues, lo inoportuno: ignorar al hambriento, atender mal al enfermo, expulsar al Otro a allí donde sus lamentos son inaudibles, secuestrar, burlarse de quien está hundido en la desesperación, etc. Dicho esto, baste con lo hasta ahora escrito para responder al problema del contenido conceptual de la demanda del Otro.

⁹⁷ Lo que no quiere decir que no puedan erigirse sistemas morales. Pero esos sistemas morales sólo tienen sentido sobre su fundamento, sobre lo oportuno. Por ejemplo, la universalidad de la ley (que la constituye) depende de la universalización de lo oportuno. Eso sí, cabe aclarar que lo infinito de mi responsabilidad cuestiona y dismantela toda ley universal, de modo que la fuente de universalidad es también su amenaza de dismantelación. Baste esto para probar que aquí no se aboga ni por universalismo ni por relativismo moral.

3. 3. El concepto levinaseano de eudaimonía

Ahora bien, este breve problema planteado a Levinas no se eligió porque sí. Tiene una ventaja fundamental: es precisamente el problema que ha de serle planteado a su filosofía para que ésta, respondiéndolo, *dé con el concepto de eudaimonía*. Para ver esto, recapitulemos los momentos de la correspondencia mostrada entre el argumento de Aristóteles y el *ELC*: 1) En tanto a substitución, la eudaimonía se entendió como la expiación del Otro llevada hasta el extremo de «agotarse» en el testimonio de la urgencia de su demanda. A esto se agregó que el yo alcanza su límite conceptual cuando expía al Otro hasta la muerte, de modo que, limitándose, no siendo más de lo que es en esa ofrenda definitiva, *alcanza su ser*. Alcanzándolo se encuentra colmado, autosuficiente, pleno, en contraposición al vaivén indefinido que caracteriza al gozo. Finalmente, dijimos que es inspirándose por aquello que sobrepasa su ser que el yo alcanza su ser. 2) Como donación, se le comprendió como la ofrenda de la virtud de antemano anticipada, la luz que la consagra hasta su pasado, mirando a este pasado con nuevos ojos. De este modo, la virtud (o el tiempo que la desenvuelve), es lo que es a partir del punto de quiebre que la hace desatarse hacia atrás. También se dijo que es necesario que lo ofrendado o donado comparezca en su disponibilidad a la entrega al Otro y como nada más. De modo que, en la retrospectión, el objeto que comparece como donable tiene que exhibirse como necesariamente «destinado» a ese encuentro, como algo que tiene su fin en su entrega. Según se dijo, únicamente en este sentido los objetos alcanzan a ser propiamente lo que son. 3) Desde la relación con el tercero, la eudaimonía se vio como «*la pérdida de sí en la virtud de la humanidad*». El yo muere, y muere por la virtud, muere en su consagración, muere haciéndose palabra, muere ocultándose en y por su propio testamento y perdiéndose en una palabra que ya no es propia, en una virtud que pasa a quedar en manos de la humanidad a la que es donada, mandada para todos en nombre de todos. 4) Finalmente, se dijo que la eudaimonía se

sincroniza como virtud que ya ha sido y que alcanza su límite en el fin de la propia vida. El tiempo se concibió como «el momento en el que mi vida se decide», y que se decide «desde» lo que en la retrospectiva se muestra como irrevocablemente destinado a ese momento. Se le describió también como un dirigirse hacia lo que ya se ha sido, sólo para perderse en ello, para que lo «ya sido» se haga un «ha sido» hasta su culminación. Por último, se dijo que se trata de un *lanzarse* (a futuro) *siendo* (en presente) *lo que se ha sido* (un pasado que está haciéndose pasado, esto es, dejándose atrás).

En resumen, esto es lo que tenemos: *agotarse* (y *llegar a ser*) en la consagración de la virtud, *hallarse pleno o colmado*, inspirarse por lo que desborda su ser, *absolver la humanidad*, *destinar el pasado y lo disponible a la donación*, *perderse a sí mismo en su propio testamento* y *lanzarse siendo lo que se ha sido*. ¿Cómo integrar todo esto en un concepto? ¿Qué relación guarda con el problema del contenido conceptual de la demanda y con la solución que se le brindó? Si el contenido conceptual de la demanda es lo que concretamente se me pide, ¿podríamos decir que el concepto que integre estos diferentes momentos es una de las modalidades de lo que se me exige? Lo que aquí se propone es que lo que me pide el Otro (el contenido conceptual de la demanda) es eso mismo que reúne dichos momentos (la eudaimonía). En ese sentido, *habrá que mostrar que la eudaimonía es la misma resolución oportuna*. Se defiende aquí que la pregunta por el contenido conceptual de la demanda coincide, en últimas, con la pregunta por la plenitud o suficiencia del yo, esto es, por la manera en que éste se agota a sí mismo en la atención por el Otro. Para «ambos» problemas la respuesta es la misma. Se pretende mostrar que esta «coincidencia» se presenta porque la pregunta por la eudaimonía sólo tiene sentido «levinaseanamente» como preocupación por estar «a la altura» de lo que el Otro me pide. Asimismo, se quiere probar aquí que sólo se está a la altura resolviéndose a dar todo de sí. En últimas, se concibe aquí a la eudaimonía como ese

punto en el que, no necesitándose de nada, el yo decanta todo lo que es en un más allá de sí mismo, a saber, en lo que se le exige.

Para mostrar todo lo que se adelantó en el párrafo anterior, podemos empezar por traer a colación un cierto elogio de Levinas (2002) al intelecto aristotélico:

El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra por la puerta, absolutamente exterior, y que sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye, ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de recibir. (Levinas, 2002, p. 75).

A propósito, más arriba dijimos que Aristóteles parece no estar muy lejos de la inspiración levinaseana por Dios, pero que, sin embargo, el filósofo griego yerra al determinar esta inspiración como imitación. Imitando al motor inmóvil, el alma hace de la contemplación el modo humano de vivir por excelencia. Es decir, tendiendo hacia lo más allá de sí, alcanza a ser propiamente sí misma. Al mismo tiempo, en esta imitación hace que los entes comparezcan tal y como son. No sólo eso, sino que además esa contemplación es ya de entrada lo que permite que la virtud comparezca en su excelencia y, en esa medida, que sea llevada a cabo como tal.

Pero ¿qué es ese tender hacia el más allá de sí que delimita a la vez que hace comparecer el ente como es, así como lo excelente de este mismo (la virtud), si no es la misma resolución oportuna? Partamos por notar que la «felicidad» aristotélica (eudaimonía) no es la felicidad tal y como popularmente podría comprenderse. No se trata de una mera emoción, sino de la plenitud o autosuficiencia de sí mismo. La eudaimonía es lo que pone un cese a la búsqueda de un fin ulterior, el «temple» que sólo se decide a ser lo que está siendo en ese momento, que, por así decir, «no se

distrae». No deja de tratarse de algo placentero o de un modo de gozar, pero se trata de uno que, «cerrándose» en el concepto, colma o pone fin al vaivén medio-fin del gozo. La eudaimonía es, pues, el modo del gozo que *se colma en el concepto*. Preguntarse por ella es preguntarse por aquello en lo que el yo se decide sin más a ser, por lo definitivo de la decisión. Mas si la pregunta por el contenido conceptual de la demanda es la pregunta por el modo en el que el yo se vincula a la exigencia del Otro, ambas preguntas apuntan a la misma dirección. Pues el contenido de la demanda no es más que la concreta obediencia a ella, que, como tal, arrastra al yo hasta el límite de su muerte, esto es, hasta donde no le cabe aspirar a nada más. Resolverse a lo que adviene oportuno es decidirse sin más a ello, *morir en lo que es pertinente*. Morir, además, por lo que trasciende a la propia vida, dejando ver que lo más excelente es lo que hay de inmortal en uno, o más bien, aquello que, yendo más allá de la propia vida, la interpela. «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica» (Levinas, 2002, p. 59) – dice Levinas. La inspiración que empuja hasta lo oportuno (que *se predica* como lo oportuno) es la concreción de sí en lo que va más allá de sí, es decir, la plenitud alcanzada en virtud de lo mismo que va más allá de la propia plenitud.

Morir en la consagración de la virtud es una y la misma cosa que llevar a cabo (obedecer) el contenido conceptual de la demanda, precisamente porque lo mejor (lo más excelente) que se puede hacer por el Otro es acudir a su llamado. El «más» de la virtud remite a lo superlativo, esto es, a la bondad, la cual es, según Levinas, «el superlativo mismo» (Levinas, 2011, p. 55). Pero la bondad, trascendente al concepto, sólo se deja determinar como algo en específico (como «una» virtud, tal como la valentía o la templanza) desde la resolución oportuna. La virtud, o sea, la excelencia de lo que *es*, sólo tiene sentido como contenido conceptual de la demanda. Pero la virtud, según vimos, sólo alcanza su plenitud cuando quien la lleva a cabo la deja comparecer como tal, cuando el pensar se deja mover (con-mover) por lo excelente, cuando lo excelente se

muestra excelente. Esto concuerda perfectamente con la tesis según la cual el contenido conceptual de la demanda es la resolución oportuna. Porque esta resolución no es únicamente obediencia, sino la claridad desde la cual se deja ver «cuán» oportuna es la situación presente (*presentándose*) para lo que me exige el Otro. Dicho de otro modo, la resolución oportuna es el mismo pensar que hace ver desde sí el contenido conceptual como tal, es decir, es la excelente muestra de lo excelente. Mostrar que al mismo tiempo lleva a cabo lo que muestra, *que lo consagra como tal*. Y lo consagra consagrándose a ello, resolviéndose a morir por el contenido conceptual de la demanda, e inaugurando este contenido mismo en su resolución a morir por él. Agotarse, *consumirse*, en la virtud consagrada.

En la resolución oportuna, el yo «es» sí mismo en la medida en que es asignado a atender al Otro. Pero, al mismo tiempo, *es* aquello a lo que se entrega, *llega a ser algo*, se deja absorber por lo Dicho y, como tal, por la mostración de lo que es. Como lleva su entrega al límite de su muerte, el excedente del ser que se produce por la infinita renovación de sus responsabilidades pierde su «fuerza» para permitirme ser y «ser» más allá del ser. Me agoto, muero, y ahora *soy* lo que los otros quieran o vean de mí. Lo consagrado, la primera palabra dicha (en lo Dicho), se propaga y difunde a todos los rincones, se expone a la tergiversación y al olvido, se deja en boca ajena. Si la resolución oportuna es tanto contenido conceptual de la demanda como mi propia muerte, es también *mi «testamento»*. Obviamente, no es el escrito fáctico o jurídico en el que se asignan las propiedades del difunto, ni el acto de decirle a alguien más «las últimas palabras». Pero sí es lo que da sentido a todos los testamentos fácticos, toda vez que las instituciones son lo que son por un arraigo fenomenológico (al cual pueden hacer o no plena justicia). «Testamento» en el sentido de palabra en la que muero y que se destina a los otros.

Todo esto ha de ocurrir en la situación oportuna, pues sólo en ella los objetos se muestran tal y como son, esto es, como *donables*. Los entes así exhibidos alcanzan su fin, o sea, el límite de lo que puede concebirse de ellos, ya que, donados, se pierden en el Otro, en un tiempo sobre el que no se tiene ya nada que decir. Si bien tras mi muerte mucho se dirá de lo que viví, eso simplemente ya no me incumbe. Me incumbe dar y dar hasta mi muerte. Sólo desde la situación oportuna es posible esta finiquitación de mí y de los objetos que están a la mano. Empero, no se trata de que estos entes sólo sean como fines y que sólo en la situación oportuna lleguen a ser algo. Hay un trayecto que me tiene que llevar hasta donde estoy, una historia que me precede y que no me es indiferente. Vimos que, para que la virtud sea, es necesario, no sólo que saque a la luz lo que es preciso para la circunstancia o situación particular en la que se lleva a cabo (situación que viene a ser, claramente, la situación oportuna, pues sólo en ella la virtud llega a ser), sino que sea fruto de una deliberación pretérita que vincule de modo racional los antecedentes que llevaron al momento presente (a la situación que está presentándose). Luego, la virtud es lo que es porque, en retrospectiva, su emergencia se muestra necesaria. Pero como sólo a la hora de la verdad lo excelente llega a ser lo que es, lo retrospectivamente traído en esa sincronización debe incluir el camino que llevó a la virtud. A la hora de la verdad, los medios de aquélla advienen dejándose atrás, siendo ya «sidos», o, para ser más precisos, *preparándose para la virtud*, deviniendo medios pasados de ella.

Ahora bien, lo que se trae retrospectivamente no puede ser tan sólo aquello que llevó a la situación. La totalidad de la historia debe imponerse detrás de mí, debe desplegarse hacia atrás como la tradición que llegó hasta este punto desde el cual hablo. Como tal, palabra y palabra articulada por el conjunto de la humanidad. Al llegar a mí, al culminar en ese punto en el que se decide todo (la situación oportuna), la humanidad *funge como el respaldo de lo oportuno*. La

resolución oportuna no es sólo decisión y plenitud, sino también es *gratitud*, gratitud ante y por toda la humanidad antecedente. Más bien, es lo que integra la decisión, la plenitud y la gratitud en una sola palabra, en un único sentido, lo que las hace ser *lo mismo*. De ese modo, la humanidad gratificada en la situación oportuna es *absuelta, expiada*. Es expiada «de ahora en más» en la virtud que se consagra, en un nuevo eje temporal, un nuevo punto de quiebre en la continuidad de la historia, una delimitación que está siendo constituida. El «un antes y un después» de la historia queda pautado por la consagración de la virtud o de la demanda llevada a concepto. Se abren nuevos aires y, con ello, nuevas esperanzas. En una dirección tal vez similar a la aquí desarrollada, Levinas (2002) escribe:

Pero el tiempo infinito es también el nuevo cuestionamiento de la verdad que promete. El sueño de una eternidad feliz que subsiste en el hombre junto a la felicidad, no es una simple aberración. La verdad exige, a la vez, un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retomo. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica? El problema desborda el cuadro de este libro. (Levinas, 2002, p. 292).

Si Levinas consigue resolver ese problema planteado en una etapa más tardía de su obra (es decir, posterior a *Totalidad e Infinito* (2002)), es algo que se desconoce (al menos, dentro de los límites de este texto). Aquí sólo se quiere sacar a relucir que la virtud consagrada, la demanda que se hace concepto, concuerda con ese «triunfo puro». El testamento, absolviendo a la humanidad y siéndole a ella misma entregado, da al tiempo ulterior un nuevo aire, de ahora en más regido por la propagación de una nueva palabra, una nueva profecía. Esa novedad no recae como tal sobre mí,

no me llega como legado; de ahí que sea, más bien, la preparación de un testamento, de una palabra que «sigue derecho», el legado heredado al hijo, más no a mí.

La resolución oportuna es el punto de plenitud donde el yo está listo para dar todo de sí, para hacerse suficiente. Y, en esa medida, es la claridad del pensar y el límite de esta claridad. Es estar listo sin saberse listo. Estar ante el abismo sin tener modo de representarse lo que vendrá después, sin saber si se decidirá lo más oportuno, sin saber si el salto dado alcanzará esa tenue luz de un deber prescrito a lo lejos. Cuándo llegará la hora de la verdad es algo que se desconoce. Este momento no se deja subsumir a una representación del tiempo previamente dada. El «tiempo de los relojes» no puede programar la hora de la verdad, ni postergarla ni esperarla. La hora de la verdad, *el tiempo de la eudaimonía*, funda el tiempo medible y no es fundado por ninguna otra noción de la temporalidad. Por eso mismo, no tiene una duración previamente estipulada en unidades de tiempo. De ahí que no se pueda decir que, una vez dada, habrá poco o mucho tiempo para decidir, pues ese «poco o mucho» supone una previa determinación cuantitativa del tiempo, la cual, a la hora de la verdad, *se desploma*. Tampoco puede decirse que lo oportuno haya que «aprovecharlo». Lo que se aprovecha es constituido por la aprehensión del yo y, de ese modo, retenido y apropiado. Sólo puede aprovecharse aquello que puede ser agarrado por las propias manos. Pero lo oportuno elude a toda determinación y a toda esperanza de regocijarse de sus frutos. «Nadie es bueno de modo voluntario» (Levinas, p. 55, 2011), nos dice Levinas. Y, en esa medida, nadie puede presumir haber hecho lo oportuno, es decir, nadie puede jamás atribuírselo como logro. A la hora de la verdad, absolutamente nada garantiza hacer lo debido. Como tal, no es un tiempo aprovechable, sino, más bien, *un tiempo perdido*. Mas en ello es que radica su importancia.

La situación oportuna es una conceptualización, el despliegue de un mundo conceptualmente articulado. En tanto a cúspide o momento libre de excusas, ese mundo

desplegado tiene «contenida» en sí la *obligatoriedad* que define lo oportuno. Mundo de deberes *objetivos*. Dice Levinas que «[a]nte el hambre de los hombres, la responsabilidad sólo se mide «objetivamente». Es irrecusable» (Levinas, 2002, p. 214). Esta «objetividad» que menciona sólo es tal en el sentido de ser indiscutible o de no estar sujeta a intereses subjetivos (pues es previa a la voluntad). Pero lo que aquí se ha buscado es la objetividad «con todas las de la ley», es decir, objetividad entendida como *relativa a objetos*. Si se quiere, el mundo del «realismo moral». Pues los objetos preparados para ser donados son objetos que *compelen* por sí mismos. Un mundo tal, un mundo del que brotan deberes, es el mundo donde la teleología tiene sentido, donde las cosas en su devenir hacia su concepto desenvuelven lo que deben ser, es decir, donde «llegar a ser» es «deber ser». En ese mundo tendrá un lugar particular e irremplazable aquel ente ante cuyos ojos pueda advenir la teleología de los objetos, a saber, aquel que *piensa*. Y si el pensar exhibirá su propio posicionamiento en el mundo, en el pensar se hallará a sí mismo llegando a su cúspide. Se ha defendido aquí que ese mundo es el mundo de Aristóteles, donde el pensador o contemplador encuentra su lugar y plenitud dejando comparecer la inherente obligatoriedad del mundo. Pero se requirió de un específico recorrido para sacar esto a la luz. El hilo conductor aquí seguido mostró que la resolución oportuna es la «eyección» hacia ese mundo, su descubrimiento y la seriedad que es inherente a hallarse *en* esa tierra vinculante. Tierra que, no obstante, está llegando a su fin. Se respirará, tal vez, una cierta nostalgia, pero acompañada de una firme certeza de que el tiempo que se pierde es el tiempo más valioso, precisamente porque es perdido, precisamente porque es dejado a alguien más.

¿Puede llamársele «felicidad» a la resolución a perder y perderse en el tiempo? Se ha evitado usar dicho término, tratando de ser fiel a la identificación entre la eudaimonía y la autosuficiencia o vivencia del fin último. Si la eudaimonía puede entenderse también como «bien-

estar», en este texto se llegó a la conclusión de que un «estar» sólo puede «adherirse» al bien bajo el modo de una resolución y una culminación o cúspide del «estar» mismo. A diferencia de la ansiedad del gozo, de su incesante vaivén de un lado a otro, la eudaimonía es ese punto de reposo donde la subjetividad no ansía nada más que la posición en la que se halla. No deja de ser una modificación del gozo, pues, siendo éste la inmersión misma en la materialidad, constituye a mi cuerpo y, así, a mí mismo. Pero se trata del gozo *último*, no del más intenso, no del más prolongado, sino del más «templado» o *pleno*. Tal vez el concepto de eudaimonía aquí desarrollado tenga algo en común con lo que intuitivamente entendemos por «felicidad», a saber, *el cese de la búsqueda de la felicidad*, sólo que no por haberla «alcanzado». Tampoco por resignación, sino porque lo buscado deja de mostrarse necesario, presentándose, más bien, como secundario y superfluo ante la insuperable demanda ajena. Es posible que, precisando los presupuestos de una desolada y casi desesperanzada pregunta por la felicidad, se llegue a la conclusión de que ese ápice de esperanza que sostiene a quien plantea la pregunta ha de ser superado en el mismo proceso de precisar el asunto planteado. Ciertamente, la ilusión que moviliza al cuerpo de un gozo a otro insistirá mientras me encuentre vivo, y jamás podrá superarse la infinitud del sufrir-para-el-otro, pero, a la luz del concepto de resolución oportuna, la felicidad sugerida y siempre frustrada no podrá ascender jamás al rango de prioridad y, menos aún, de obsesión, dado que, aclarado el panorama, será evidente que no se trata de lo más importante.

4. Anticipaciones y conclusiones

«Regrets, I've had a few
But then again, too few to mention
I did what I had to do
And saw it through without exemption
I planned each chartered course
Each careful step along the byway
And more, much more than this
I did it my way

Yes, there were times, I'm sure you knew
When I bit off more than I could chew
But through it all, when there was doubt
I ate it up and spit it out
I faced it all, and I stood tall
And did it my way»

(Sinatra, 1969)

Para este punto, tal vez algún lector haya creído percatarse de unas «aproximaciones problemáticas» entre filosofías que pertenecen a registros distintos. En efecto, este texto se nutre en parte de esas aproximaciones *aparentemente* problemáticas. En principio, se propuso aproximar la filosofía de Levinas a un concepto de Aristóteles. Pero para ello se vio necesario primero aproximar el argumento aristotélico a la terminología levinaseana. En aras de trazar un puente, se planteó un problema cuya resolución se buscó en una aproximación de Levinas al pensamiento de Heidegger. Esto, por su parte, conllevó reinterpretar términos de Heidegger desde una perspectiva levinaseana. Hecho esto, se buscó en esta última aproximación el vínculo entre Levinas y Aristóteles, usando a Heidegger como intermediador. De manera que este trabajo se compromete

con tres acercamientos aparentemente problemáticos: de Levinas a Aristóteles, de Levinas a Heidegger y de Heidegger a Aristóteles. Entender que no hay nada de problemático en estos vínculos es entender la propuesta de este escrito.

Puesto que la aproximación de Levinas a Aristóteles es a lo que hay que llegar, es preciso detenernos en las otras dos aproximaciones para alcanzar nuestro punto. Esto resulta evidente si tenemos en cuenta que estos dos primeros filósofos no se «juntan» sin antes pasar por el «filtro» heideggeriano (según el argumento desarrollado en este texto). Con esto en mente, empecemos por la aproximación que va de Levinas a Heidegger. ¿Volvemos a Heidegger desde Levinas, pese a que este último precisamente se propuso superar a ese pensador del ser? En palabras de Levinas (2000a):

Si, al comienzo, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida – para la noción de la ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser – en la filosofía de Martin Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía, así como por la convicción de que no cabría salir de ese clima dirigiéndose a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana. (Levinas, 2000a, p. 18).

Según esto, es claro que esta pretensión de superación no deja de estar anclada al horizonte que Heidegger brinda. En la misma dirección, un poco más tardío en su obra, Levinas dice: «[e]stas líneas y las siguientes deben mucho a Heidegger. ¿Deformado y mal comprendido? Cuando menos, esta deformación no será un modo de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar» (Levinas, 2011, p. 88). Teniendo en cuenta estas palabras del filósofo judío, nos apresuramos a afirmar que, contrario a lo que éste confiesa con admirable humildad, aquí no se considera que Levinas «deforme» a Heidegger, sino que, más bien, precisa las condiciones para

que el pensamiento de este último tenga sentido. La filosofía de la alteridad aquí expuesta no «desecha» aquello que critica, sino que, más bien, lo recupera desde otro horizonte. Derrida está en lo cierto cuando afirma que « (...) Levinas respeta la zona o la capa de verdad tradicional; y las filosofías cuyos presupuestos describe no son, en general, ni refutadas ni criticadas» (Derrida, 1989, p. 121), similar a como sucede con Heidegger.

En ese caso, ¿cómo «recupera» Levinas a Heidegger? Simplemente mostrando que aquella coyuntura que hace posible el pensamiento de Heidegger, a saber, el interciso entre el ser y el pensar, *sólo es posible por la insuperable demanda del Otro*. El pensar del ser necesariamente ha de volver, sólo que interrumpido y reiniciado por el Otro. Qué implicaciones puede tener esto para ambos pensamientos no es algo de lo que se ocupe este texto. Por lo mismo, tampoco se puede abordar aquí a cabalidad cómo fue posible que, recurriendo a Heidegger, se desarrollara algo que, según se defendió, se encuentra latente en el pensamiento de Levinas (la resolución oportuna). Podríamos decir que la atmósfera heideggeriana nunca deja de invadir a Levinas y que, en esa medida, pasar *del uno al otro* no es tan difícil como podría parecer. Por otro lado, aquí alguien podría saltar y alertar que en este trabajo se pretendió «reducir» el pensamiento del ser a un pensamiento conceptual, cosa que iría en contra de lo planteado por Heidegger. De hecho, este pensador se propuso buscar el ser en un lenguaje presuntamente no conceptual, a saber, el poético. Conviene aquí traer a colación las palabras que destina Pelayo Sastoque a la exégesis de la obra de Heidegger: «[l]a poesía, que es toda ella manifestación esencial del ser, recibe por esto el nombre de *el auténtico decir*, pues se encuentra arraigada en el dominio propio del lenguaje» (Pelayo Sastoque, 2020, p. 24). Entonces, ¿por qué aquí Heidegger fue clave para alcanzar una determinación conceptual del pensar?

A modo de tentativa, se confiesa que en este trabajo se asume una postura escéptica respecto a la posibilidad de pensar no-conceptualmente. Si bien el concepto es sobrepasado y limitado por la demanda del Otro, lo hace a modo de mandato que necesariamente vuelve al concepto y se piensa desde él. De modo que el pensar como tal no es reemplazado por un pensar de otro tipo. Se arguye aquí que, mientras la síntesis de lo múltiple en el concepto sea necesaria, será imposible superar el concepto, el cual, conforme a Kant, es la unidad sintética en la que recae eso múltiple (Kant, 2009, p. 112). Pero ¿acaso Heidegger no tira por la borda este argumento al mostrar que la experiencia se encuentra de entrada discursivamente articulada (*Rede*)? «Nunca oímos «primeramente» ruidos y complejos sonoros, sino la carretera chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante» (Heidegger, 2014, p. 82). Se supondría que esta vivencia de entrada articulada superaría la necesidad de la síntesis, el paso del «complejo sonoro» al sonido significativo, pues no habría necesidad de un intermediario que unificara una originaria dispersión sin sentido. Sin embargo, al tomar en este texto como punto de partida la dispersión preconceptual de la subjetividad que rehúye del ser, hemos exhibido la necesidad de la unidad sintética de lo múltiple. Pues el gozo, «aruñando» lo elemental, trae sobre sí «pedazos» difuminados y desarticulados de un elemento que constantemente va borrando los contornos que delimitarían lo múltiple en una unidad. El «ser en general» anula la entatitividad del ente, dispersándolo, disolviéndolo en el cosquilleo impersonal que se vive en la noche de insomnio. Por esta vía, en este texto se mostró la necesidad del concepto, es decir, de una unidad en la que se retenga lo que se escurre en el gozo.

De modo que, si es posible retomar a Heidegger a partir de Levinas, será sólo desde las posibilidades de la conceptualización⁹⁸.

Por otro lado, también podría criticarse el que, pese que aquí se afirmó de modo contundente que el Dasein heideggeriano y el yo levinaseano son «cosas» distintas, se hayan retomado análisis que se supone dependen del concepto de Dasein. No obstante, ¿qué problema habría con retomar análisis relativos al Dasein y, con ello, al Dasein mismo? Precisamente porque el yo levinaseano es algo totalmente distinto es que es posible hacer estas aproximaciones. Señala Heidegger que «[n]i la palabra «Dasein» aparece simplemente en lugar de la palabra «conciencia» ni la «cosa» llamada «Dasein» aparece en el lugar de lo que uno se presenta bajo el término «conciencia»» (Heidegger, 2001, p. 305). El yo de Levinas, sin reducirse como tal a conciencia, tampoco es algo que sustituya o sea sustituible por la noción de Dasein. No se trata de modos distintos de entender lo mismo, ni de diferentes tesis sobre la subjetividad. A esto Heidegger agrega: « (...) ocurre que con «Dasein» se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como el lugar de la verdad del ser» (Heidegger, 2001, p. 305). Es decir, con el término «Dasein», más que pensarse al sujeto, se piensa un modo de ser, a saber, aquel al que comparece el ser. Pasa que, si seguimos a Levinas, la subjetividad necesariamente ha de ir más allá del ser y, por lo tanto, no puede agotarse como Dasein. Empero, eso no quiere decir que deba o pueda eliminarse ese «lugar» en donde se piensa el ser, sino simplemente que ha de ser replanteado, partiendo del quiebre que la exigencia del Otro produce.

⁹⁸ Esto, por supuesto, tendría que repercutir en el pensar poético heideggeriano. Empero, tal cuestión simplemente excede las posibilidades de este texto. Para una exposición detallada y extensa de lo poético en la obra de Heidegger, se recomienda revisar «*Oscura luz*»: *Martin Heidegger y la esencia de la poesía* (2020) del filósofo colombiano Juan Esteban Pelayo Sastoque.

Respecto a la aproximación de Heidegger a Aristóteles, diremos, para empezar, que la traducción de este último al *ELC* facilita el tránsito hacia el pensamiento del ser. Donde más claramente se expone esto es con relación al actuar. Según Heidegger, la esencia del actuar es llevar a cabo lo que ya es, de lo que se desprende que al actuar por excelencia es el pensar que deja ser al ser. Empero, considera que esto queda oculto para «la interpretación técnica del pensar», para la cual el acto es lo que produce un efecto. Considera también que los orígenes de esta interpretación se encuentran en Platón y Aristóteles (Heidegger, 2001, p. 259-260). Sin embargo aquí, al comprenderse a la virtud como *consagración de la virtud*, hemos «alejado» a Aristóteles de esa «interpretación técnica» y, en esa medida, lo hemos «acercado» a Heidegger. Porque no nos hemos ocupado de cómo realizar (hacer real) la virtud, sino de cómo su ser se hace patente. Vista así, la virtud, lo excelente, se muestra como preparado con antelación, como aquello cuyo ser tendría que necesariamente comparecer a la hora de la verdad. Así, por esta vía, se hace posible que desde Heidegger se pueda conducir a conclusiones aristotélicas⁹⁹. Esta reflexión también facilita entender cómo se puede aproximar a Aristóteles a la interpretación levinaseana de Heidegger, según la cual el Dasein se encuentra necesariamente *interesado* por la pregunta por el ser. Vemos que Levinas afirma que «[l]a cuestión del ser, que equivale a la comprensión del ser, no es un saber desinteresado como aquel del que habla Aristóteles en la *Metafísica*, A, 2 (desinterés digno de los dioses)» (Levinas, 2017, p. 42). La pregunta es: ¿cómo acercar el interés heideggeriano al desinterés aristotélico? Lo que aquí se pretendió mostrar es que, debido a que la contemplación es lo que hace comparecer la excelencia de la virtud, es inevitable que la actividad contemplativa se halle comprometida con aquella, así sea dentro de los límites de la contemplación.

⁹⁹ Por supuesto, hace posible, pero no necesario. Para ver la necesidad del tránsito, hay que detenerse a mirar el desarrollo completo del presente texto.

Dicho de otro modo, la contemplación es de entrada contemplación de lo excelente y acatamiento de su excelencia.

Hechas estas aclaraciones, no debería haber muchas dificultades para comprender la propuesta de este texto. Así pues, sólo resta cerrar con un par de conclusiones. Éstas se resumen en lo siguiente: se considera que en este espacio se han dado pistas para continuar tareas que, si bien no ocuparon a cabalidad a Levinas, sí están sugeridas por su pensamiento. La primera consiste en la elaboración de una ética como tal. «Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido» (Levinas, 2000b, p. 76), dice Levinas¹⁰⁰. En este espacio se propone que la resolución oportuna, en tanto a contenido conceptual de la demanda, puede ser un principio para – a partir del sentido de la ética descrito por Levinas – construir una ética como tal. Si la propuesta aquí desarrollada es válida, todas las nociones éticas (ley, valor, principio, etc.) deberían desprenderse de lo oportuno. En segundo lugar, en este trabajo se abordó la «felicidad» del yo como problema. Se pretendió pasar del énfasis levinaseano en el Otro, a la importancia que el yo se puede dar a sí mismo. La posibilidad de hacer tal tránsito está abierta en la filosofía de Levinas. Estableciendo un matiz respecto a la radicalidad de su propuesta ética, este pensador afirma: «[y]endo a lo concreto, muchas consideraciones intervienen y exigen la justicia incluso para mí» (Levinas, 2000b, p. 83); esto en conformidad con su tesis según la cual la igualdad entre nosotros se funda en la relación desigual yo-Otro (Levinas, 2002, p. 227). Sin embargo, consideramos que hasta que no se precise el contenido conceptual de la demanda no puede dilucidarse qué ha de ser el yo por sí mismo. Con el concepto de resolución oportuna hemos respondido de la siguiente

¹⁰⁰ Derrida, por su parte, recuerda estas palabras de Levinas: « «¿Sabe?, uno a veces habla de la ética para describir lo que yo hago, pero lo que realmente me interesa a mí al fin y al cabo no es la ética, no la ética por sí sola, sino lo santo, la santidad de lo santo» » (Derrida, 1999, p. 4).

manera: lo que yo he de hacer por mí es estar a la altura de lo que se me pide, y en esto y solamente en esto consiste mi plenitud, autosuficiencia o «felicidad» (eudaimonía). Claramente, esta tesis implica irse en contra de la concepción vulgar del «valor propio», según la cual cada quien debe hacer lo que hace teniéndose a sí mismo como justificación. «Haz las cosas por ti, no por los otros», se dice popularmente. Pero lo que la resolución oportuna prescribe es: «alcanza tu plenitud, pues sólo así podrás atender a lo que se te pide». Probablemente, haya que revisar las nociones intuitivas sobre el valor y el cuidado propio. En la misma dirección, diremos que, si de casualidad existiese alguna autoridad en el conocimiento «científico» de la psique humana tal que, desde su posición, asegurase que «lo sano» o «funcional» para el yo sea tenerse a sí mismo como justificación de lo que hace, quizás lo más recomendable sería cuestionar su presunto saber y (¿por qué no?) su estatus mismo como saber, pues bien podría ser que su respaldo «científico» no sea más que una parafernalia para disimular una vulgar repetición de meros prejuicios populares. Claro, tal cuestionamiento se haría en caso de que existiese algo así, cosa respecto a la cual este escrito no dice nada. Tómese esto tan sólo como una tentativa.

Bibliografía

- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Alfaro Molina, J. G. (2019). «Dios y la felicidad: Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica». *Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, 29, 255–323.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: CRÍTICA (Grijalbo Mondadori, S. A.).
- Borisonik, H. G. (2011). «Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles». *Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 02. No. 02*, pp. 99-114.
- Bosch, M. (2019). «La felicidad en Aristóteles: fin, contemplación y deseo». *SCIO. Revista de Filosofía*, 41-60.
- Bravo Vivar, F. (2004). «Teoría aristotélica de la responsabilidad». *Estudios de filosofía. Vol 24 n°2*.
- Caimi, M. (2004). «Consideraciones sobre la función de los “juicios infinitos”». *ÁGORA – Papeles de Filosofía*, Vol. 23, 29-38.
- Chalier, C. (2002). *What Ought I to Do?: Morality in Kant and Levinas*. Ithaca, New York: Cornell Paperbacks.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1997). *Qué es la filosofía* (4a. Ed.). Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1989). «Violencia y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas». En J. Derrida, *La escritura y la diferencia* (págs. 107-210). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford/California: Stanford University Press.

- Gigon, O. (1985). *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Abada Editores.
- Heidegger, M. (2001). «Carta sobre el humanismo». En M. Heidegger, *Hitos* (págs. 259 - 297). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001). «Introducción a «¿Qué es metafísica?»». En M. Heidegger, *Hitos* (págs. 299 - 312). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Coyoacán, México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Large, W. (2015). *Levinas' Totality and Infinity*. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury Academic.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An essay on exteriority*. The Hage/ Boston/ London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (1997). *Otherwise than being or beyond essence* (8a. edición). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1998). *Entre Nous: Thinking of the Other*. Columbia: Columbia University Press.

- Levinas, E. (2000a). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- Levinas, E. (2000b). *Ética e Infinito*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2017). «La muerte y el tiempo». En *Dios, la muerte y el tiempo* (págs. 15-139). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Moati, R. (2017). *Levinas and the Night of Being: A guide to Totality and Infinity*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (2015). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pelayo Sastoque, J. E. (2020). «Oscura luz»: *Martin Heidegger y la esencia de la poesía* [Universidad del Rosario].
- Reina Valera. (2009). *Santa Biblia: antiguo y nuevo testamento*. Salt Lake City, Utah: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *El Principito*. Clásicos del mundo: México.
- Santa-María, A. (2008). «El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles». *Nova Tellus*, 26(1), 115–150.
- Sinatra, F. (1969). *All My Tomorrows. On My Way* [CD audio]. Londres: Warner Brothers Reino Unido.

Vidal-Quadras Torras, M. (2016). *Los sentidos del bien en la metafísica de Aristóteles*. Barcelona: UIC Barcelona.

Wittgenstein, L. (2009). «Tractatus logico-philosophicus». En I. Reguera, *Wittgenstein I (Grandes pensadores)* (págs. 8-137). Madrid: Editorial Gredos.