

EMMANUEL LÉVINAS : "CIENCIA ININTERRUMPIDA", RAZÓN Y ESCEPTICISMO

Rui Pereira
Universidad de Lisboa

"El escepticismo es para la filosofía como la Oposición para el Parlamento; es igualmente benéfica y, efectivamente, necesaria".

Schopenhauer, *Aforismos*,
De la filosofía y del intelecto "6"

La ciencia es parte del discurso general de la "comprensión del Ser", esto es, del discurso del orden de la verdad y de la esencia. A semejanza de la filosofía que la tradición occidental nos legó, ella es sabiduría de la presencia, saber de la universalidad de la esencia, cuya fenomenalidad constituye la propia donación de la verdad, que es la verdad del orden de las cosas, como el aparecer del Ser en la *ontología del logos*,¹ como saber de la presencia o fenómeno. La ciencia nace a partir de la racionalidad del saber, como racionalidad de la comprensión de la *Essance* o Ser, en su proceso de ser, enunciado en esa ontología del logos como saber y búsqueda de la certeza o de la verdad. La verdad filosófico-científica es la verdad del Ser, la verdad de la esencia que se expone en la evidencia.² Es así que se explica la naturalidad del privilegio del *logos apofántico* sobre el *logos semántico*, esto es, el privilegio del discurso verdadero o falso sobre la significación, cuya extensión se reduciría al sentido del Ser.³

La ciencia que ansía por la verdad de las cosas continúa el arte lógico de la búsqueda minuciosa de lo verdadero y de la verdad en general, como obra del Ser en su relación con la Razón, que surge como el *organon* o la vía que el Ser, como *sistema* o *totalidad*, toma para poner en práctica su exigencia de no pasar al lado de la nada, exigencia que Lévinas describe como obra de totalización. En este sentido, la propia razón concebida como saber del ser y de su estar-

siendo como presencia es un sistema que busca la certeza, el acuerdo como la nivelación de la Diferencia. La ciencia pertenece a esa narrativa ontológica y al discurso de la comprensión del Ser que es articulada en el lenguaje como *Dicho* o enunciación de la fenomenalidad o presencia del Ser para la conciencia. Es por esto que la ciencia es también discurso del gran teatro del Ser en su astucia. La ciencia continúa también la "aventura de la esencia", razón por la cual es, también, tematización y nominación como identificación de los entes movilizados por el propio Ser, que requiere que el lenguaje en su decir muestre su ser en el decir "es", para recordarnos que se trata, todavía, de la resonancia del Ser que surge ya identificado como esto o aquello. La ciencia es representación, reflexión iniciada en la experiencia, percepción y receptividad donde se piensa encontrar toda la extensión de la sensibilidad; es concreción de una subjetividad productora, pensada como intencionalidad tematizante y libertad del espíritu, que engloba todo en su comprensión o "caza del ser de las cosas".

Desde este punto de vista, la ciencia es siempre ideología y apunta a la dominación en nombre de la verdad. Por lo tanto, pertenece a la "síntesis puramente apofántica [...] que confiere a la ontología el lugar del cuestionamiento último" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 199), y considera a la Razón como un instrumento del conocimiento que, a partir de la re-presentación, articula el acontecimiento del Ser en su exposición temática o su darse en tanto esto o aquello en el saber. El saber que apunta a la *quiddidad* de las cosas pregunta por el *es* de las mismas, esto es, por el Ser de los entes que pretende comprender, por medio de la razón, como "conciencia tematizante" (*Ibid.*, p. 85).

El deseo de saber inherente al espíritu o razón⁴ que tematiza y re-presenta para conocer, esto es, para aprehender el ser de las cosas es el deseo de una razón que es principio, origen, elemento de la fundamentación y de la justificación. Nada de eso es extraño a la ciencia para la cual el mundo está consumado, sobrando, entonces, apenas la tarea del conocimiento: "El conocimiento es precisamente aquello que resta por hacer cuando todo está consumado" (*De l'Évasion*, p. 125).

En este sentido, cuando la ciencia se asume como criticismo es todavía dogmática porque es, igualmente, "persistencia en la esencia" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 161), el alegre saber de la "procesión de la esencia"

(*Ibíd.*, p. 168), que requiere la comprensión y su comprensión en una subjetividad entendida como saber, y la consideración de la Razón como estructura sistemática de la *totalidad*, pues el sujeto humano estaría al servicio del Ser y tendría como tarea la articulación y la enunciación de la fenomenalidad como “la comunicación de la esencia” (*Ibíd.*, p. 171), o resonancia del lenguaje silencioso y no-humano que haría del *Decir* un gesto o acontecimiento del ser, a partir de donde el sujeto estructuraría la significación y representaría por el decir que enuncia la fenomenalidad, el propio acontecimiento del Ser o estado-de-cosas. Así se justifica la “pictorialidad del lenguaje” como *Dicho*. El discurso de la ciencia pertenece a esa pictorialidad, pues es discurso sobre el fenómeno.

Pero la ciencia, en tanto conocimiento verdadero y dirección de actos eficaces que parten de la razón, como saber que busca la objetividad, ¿no se olvida de la *interrupción de la esencia* o “ruptura de la totalidad”, y de la posibilidad y necesidad de salirse del Ser? ¿Es conciente de la ruptura de la propia conciencia?⁵ ¿Es conciente de que su pretendida objetividad no puede estar substraída a toda parcialidad, esto es, que ella misma podrá estar al servicio de la ideología e inscrita en la lógica de la dominación que exige la existencia de una *ciencia ininterrumpida* (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 21), como reflejo de la obra ininterrumpida del Ser? ¿Cuál es, en el fondo, la razón de la lucha de la ciencia contra el escepticismo?

Es así que, hablando de esa *ciencia ininterrumpida*, Lévinas afirma en *De Dios que viene a la idea* (pp. 21-22), lo siguiente: “De esa condición incondicional —de esa necesidad de arrancarse al ser para erguirse en forma de sujeto sobre un suelo absoluto o utópico, sobre un terreno que torna posible el *désintéressement*— la epistemología moderna se preocupa poco. Hasta desconfía de eso: todo el distanciamiento de la realidad favorece, a sus ojos, la ideología. Las condiciones de la racionalidad están, de ahora en adelante, del lado del propio saber y de la actividad técnica que resulta de éste. Una especie de neocientificismo y de neopositivismo domina el pensamiento occidental. Se extiende a los saberes que tienen al hombre como objeto, se extiende a las propias ideologías, de las cuales desmonta los mecanismos y muestra las estructuras”.

En su búsqueda de la objetividad, la ciencia es el paradigma de la “caza del ser de las cosas”, por lo que ahí no se admite nada exterior. Hablando de las técnicas y de la ciencia como movimientos de la propia dinámica de la razón

en su transformación de la *exterioridad* en *inmanencia*, Lévinas afirma: "¡Nada exterior en todos esos movimientos! ¡Qué inmanencia! ¡Qué mal infinito!" (Ibíd., p. 25).

Pero podemos preguntarnos si la "caza del ser de las cosas" no es justamente el modo de ser de las ciencias, esto es, si la aprehensión y la apropiación de la exterioridad no pertenece al *objetivo óptimo* de la ciencia. Tal vez el modelo de la aproximación no satisfaga a la ciencia que quiere ir a la esencia de las cosas, razón por la cual pregunta por el "qué" de las cosas. La ciencia no se contenta con una simple aproximación. Quiere llegar a la esencia, razón por la cual es conocimiento de la esencia de los fenómenos.

Según Lévinas, el sujeto que comprende la *quididad* de las cosas, jamás duda de la necesidad del cuestionamiento de la conciencia tematizante, ni del interrogante de la cuestión del Ser, esto es, no duda de la inquietud de la evidencia y de la lógica de la comprensión del Ser.

La ontología, como exposición anfibológica del Ser y del ente —juego de manifestación y disimulación del Ser (presencia y retiro, o *astucia del Ser*)—, formula sus proposiciones, a partir de esa exposición o "exhibición" anfibológica del Ser en su proceso de Ser. El lenguaje mostraría la esencia de la cosa en un *Dicho*. Configurado ontológicamente, el lenguaje muestra la *quididad* de la cosa como la "vibración de la esencia del Ser", pues la cuestión "¿qué es?" pregunta por el Ser —esencia. Pero tal pregunta es dirigida a un Otro que surge como un "quién" que ruje por detrás del "qué es" del *Dicho*. El propio *Dicho* trae el eco de un *Decir* como comunicación más antigua que el discurso,⁶ pero anula la diferencia entre el "¿qué es?" y el "¿quién?", en una *traición de la sinceridad original del Decir*, esto es, en la sincronización. El logos del *Dicho* es la revelación anfibológica del Ser y del ente, la respuesta a la cuestión "¿qué es?", respuesta que es ya sincronización y reducción del *Decir* a lo *Dicho*.

Pero es exactamente el privilegio de la cuestión "¿qué es?", en tanto "estructura gnoseológica del conocimiento", así como el carácter ontológico de la cuestión "¿qué es?", que Lévinas pretende poner en causa. El "cuestionamiento de la cuestión" significa el reconocimiento de la dimensión ética de la pregunta "¿qué es?" en la estructura intersubjetiva del discurso; el *Decir* a alguien es un acontecimiento previo a los juegos del lenguaje, en tanto correspondencia a los juegos del aparecer del Ser, por la cual la exhibición del Ser se transformaría en saber sincronizador de la diacronía y de la *Différence*.

Lo mismo que la filosofía, concebida como saber de la presencia, la ciencia, como saber del Ser, se olvida del *questionamiento de la cuestión del Ser* como *problematicidad* que emerge como una “*anesthésiée dans le processus du savoir*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 80). Es por esto que Lévinas escribe lo siguiente: “La filosofía occidental no ha dudado jamás de la estructura gnoseológica —y, por consecuencia, ontológica— de la significación” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 80).

Si la filosofía nunca dudó del “presente de la manifestación”, que el Ser concede a la razón que busca el acuerdo y la certeza en el fenómeno, es porque en sí misma se autodefinió como discurso del tiempo y de la verdad de la esencia, esto es, como la narrativa de la presencia de la esencia o del fenómeno a la Razón, como saber de esa presencia u *organon* del conocimiento de la racionalidad en tanto saber tematizante.

Por eso, se puede preguntar si puede haber, de hecho, una ética del discurso cuando la razón, que es el saber del orden de lo *Dicho*, se confunde con el saber como comunicación⁷ o *Decir*, que es la razón pre-originaria y la diacronía de la responsabilidad, y que no se deja reducir a la sincronización por la suave violencia del saber y del discurso, donde se anula la separación y la discontinuidad que separa el *Decir* y lo *Dicho*, o sea, la diacronía. La ciencia, en tanto busca la certeza y el conocimiento verdadero, pertenece a ese discurso ontológico o racionalidad del saber como “ontología del *logos*” que pregunta por el ser de las cosas y efectúa la obra de la sincronización, a partir de lo cual se busca la eficacia de una razón que es instrumento del conocimiento o saber.

La racionalidad del saber como *Dicho* es la racionalidad donde la memoria recupera, presenta y narra a través de la fábula, la historia, etc. Es, fundamentalmente, sincronización y enunciación de Ser en lo *Dicho*. Y es, por esto, que constituye una lucha contra el escepticismo, que es sensible a la exposición diacrónica sin reserva de un sujeto al Otro (el *Decir* es ex-posición de un sujeto al otro) y a la enunciación de la fenomenalidad del Ser (*Dicho*), en tanto está ya en un nivel temporal diferente del *Decir*. Lo que el escepticismo descubre es una traición de lo *Dicho* al *Decir*, la sincronización como la suave violencia del saber y del discurso, el olvido de la razón o responsabilidad pre-originaria, el olvido del retorno de la diacronía como renovación discontinua o intervalo de tiempo que asegura la propia continuidad del tiempo de los términos de la relación.

En suma, lo que en verdad revela el escepticismo es la imposibilidad de la absorción del *Decir* en lo *Dicho*, esto es, la imposibilidad de integrar la diacronía de la proximidad humana en el saber, en tanto tematización del orden del Ser. El escepticismo anuncia, por así decir, la ruptura del tiempo sincronizable —el tiempo de la memoria frente al tiempo del *Decir*— como comunicación o expresión de la trascendencia, que es la idea del infinito en su abertura al *au-delà* o *autrement qu'être* que ya no se contenta con lo *Dicho* y que, por eso mismo, exige que la obra infinita del lenguaje sea un infinito "*autrement dit*", a semejanza de la infinición del propio infinito. Infinición que escapa al poder de representación de la razón sincronizadora o conciencia, pues es la infinición de la propia responsabilidad como sentido concreto del *au-delà de l'être*, en tanto consideración de la diacronía y del tiempo de la justicia como tiempo de la filosofía, que se convierte del amor a la sabiduría —del amor que enseña— a la dádiva como acción desinteresada que se cumple en un *dar*, en una "complicidad para nada", como sabiduría de la razón pre-originaria de la *Différence* que es racionalidad originaria. Racionalidad originaria, en fin, de una razón que es, fundamentalmente, *comunicación* o *Decir* de esa responsabilidad en la proximidad humana traicionada, históricamente, por el modo de "*parler philosophique*", cuando éste se instala y se resume a lo *Dicho*.⁸

¿Pero, al final, cuál es la razón de la lucha infinita de la ciencia contra el escepticismo? ¿Cuál es la razón de ser de la fuerza invencible del escepticismo? Escuchemos al propio Lévinas:

Si la razón pre-original de la diferencia — y de la no-indiferencia, de la responsabilidad — bello riesgo — conserva su significación, la pareja escepticismo y refutación del escepticismo debe su aparición a los lados de la Razón de la representación, del saber de la deducción, servida por la lógica y sincronizando lo sucesivo. El retorno periódico del escepticismo y de su refutación significan una temporalidad donde los instantes se niegan a entrar en la memoria que recupera y re-presenta. El escepticismo que atraviesa la racionalidad o la lógica del saber es una negación a sincronizar la afirmación implícita contenida en el decir y la negación que esta afirmación enuncia en lo *Dicho*. [...] El escepticismo contesta entonces la tesis según la cual entre el decir y lo dicho se repite la relación que reúne en la sincronía la condición a lo condicionado. Como si en el escepticismo fuese sensible la diferencia entre mi exposición —sin reserva— al otro, que es el *Decir* y la exposición o el enunciado de lo *Dicho*, en su equilibrio y su justicia. La filosofía no se separa del escepticismo... que hace, precisamente una diferencia y pone un intervalo entre el *Decir* y lo *Dicho*. El escepticismo es lo refutable, pero también lo que renace.

Se pone la verdad del escepticismo al mismo nivel que las verdades de las que su discurso enuncia la interrupción y el eco, como si la negación de lo verdadero reinase en el orden repuesto por esta negación en cuestión; cuando contestar la posibilidad de la verdad es precisamente contestar esta unicidad del orden y del nivel.

El discurso escéptico que enuncia la ruptura o el eco o la impotencia o la imposibilidad del discurso, se contradeciría si el Decir y lo Dicho no fuesen más que correlativos, si el significado de la proximidad y la significación conocida y dicha pudiesen entrar en un orden común; si el Decir alcanzara una contemporaneidad plena con lo Dicho; si el Decir entrase en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad, si el Decir pudiese conservarse como decir al mostrarse saber, es decir, si la tematización entrase en el tema a modo de recuerdo. Ahora, el decir escéptico deshecho por la filosofía, recuerda precisamente la ruptura del tiempo sincronizable [...] La filosofía... dice al Otro que está fuera de tema. Este retorno de la diacronía negándose en el presente constituye la fuerza invencible del escepticismo. [...] La historia de la filosofía occidental no ha sido más que la refutación del escepticismo como refutación de la trascendencia (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 213-214).

Esta refutación de la trascendencia se consolida en el poder del discurso coherente, que sincroniza la diacronía, expone la obra ininterrumpida del Ser y se figura como *ciencia ininterrumpida* —expuesta por el poder del discurso que *suprime sus interrupciones* en su pretensión de totalizar todo—, y olvida que “el lenguaje es ya escepticismo” (*Ibid.*, p. 116). Porque es la diacronía o *Decir*, en tanto exposición del rostro, que deshace el racionalismo lógico, donde la alianza de la lógica a la política se revela en la búsqueda de la verdad y de la eficacia ante el ejercicio de la fuerza: “Es por el Estado que la Razón y el saber son fuerza y eficacia” (*Idem*).

Así, podemos concluir que no es inocente el hecho de que cuando la política quiere cometer crímenes pida auxilio a la ciencia. Ejemplo: encontramos en el nazismo una complicidad inquietante entre la ciencia y la política. Es por esto que Lévinas escribe en *El pensamiento del Ser y la cuestión del Otro* que “la razón del saber debería desconfiar de ciertos juegos que adornan el ejercicio espontáneo del conocimiento... sin detener ni estorvar siquiera su proceso racional [...] Que pueda haber en filosofía necesidad de vigilancia, diferente del buen sentido y de la evidencia de la investigación científica, preocupada con

la presencia, con el ser y la satisfacción, fue la novedad del criticismo. Hubo ahí un apelo a una racionalidad nueva" (*De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 179-180).

Para Lévinas, esta racionalidad es la propia ética en cuanto *Dés-intér-essement* y racionalidad comunicativa en su apelo al sentido de la responsabilidad. Pero, ¿será posible que la ciencia incorpore la noción de obra o gratuidad integral como una sabiduría más elevada que la mera comprensión?

La Ciencia, en sí misma, es una modalidad de la responsabilidad. Igualmente, la cultura científica es una modalidad de la responsabilidad ética, en el sentido en que se trata de responder a los desafíos que la propia vida nos lanza. En este sentido, hablamos de una responsabilidad científica que supere la visión de la responsabilidad científica del cientificismo y de la ciencia presa de la ideología. La Ciencia es, antes que nada, una ética del conocimiento. La ciencia no es para nada ajena al sentido de la justicia. En su inspiración originaria, apunta a reponer un equilibrio, una cierta justicia en las propias cosas, y esa justicia sólo alcanza su sentido profundo si la ciencia hace sentir sus beneficios en la propia sociedad. Esto significa que la ciencia tiene, desde siempre, una inspiración humanista que jamás debe perder de vista, exigencia que le abre las puertas a su propia conversión en una cierta "sabiduría del amor" que escape a los juegos de interés en nuestra era industrial y tecnológica.

Esa "sabiduría del amor" no debe perder su pretensión del amor al saber, pero debe sumar a esa pretensión la preocupación de saber hacer de modo justo. Así, cada acción científica es un momento de la justicia, un momento de la verdad. No se acepta ninguna ciencia que sea inmoral, inhumana, ni ética alguna que exorte a la ciencia a abandonar su inspiración humanista. Ninguna ciencia está más allá del bien y del mal. Barrera insuperable de la acción humana, el bien y el mal, esa dualidad moral está en el primer gesto de la mano, del pensamiento y de la propia ek-sistencia.

Con todo, la ciencia que se pone al servicio de la sociedad, y la sociedad que pasó a ser orientada, en cierta medida, por la propia ciencia, técnica, economía, etc., debe estar conciente de los peligros que habitan la propia naturaleza y la práctica científica. Nunca está demás recordar la noción de responsabilidad científica. Ésta no debe más que apuntar a hacer el bien del modo más justo posible. Es por esto que se habla hoy de la necesidad de "sobrevivir a la ciencia", que dispone de instrumentos que pueden poner fin a la propia existencia, sujeta a esa "guerra fría" de las naciones y de los estados. Aquí, convie-

ne que leamos de otro modo la frase de Hölderlin según la cual “donde está el peligro, está también la salvación”, esto es, “donde está la salvación [visión del científicismo], está también el peligro”.

Con esa inversión, creemos, habremos descubierto la propia aversión que la ciencia no gusta de pensar: sus peligros. Ya hace mucho, Arthur Schopenhauer decía: “aquellos que piensan que las ciencias pueden continuar progresando y difundiéndose cada vez más, sin amenazar la continuidad de la existencia [...] están muy engañados” (Schopenhauer, *Aforismos –De la religión*).

Tal vez la sabiduría de los tiempos modernos consista en la conciencia de esa otra hermenéutica que nos hace ver peligros al lado de aquello que pretendida y únicamente era considerado como la salvación. La ciencia es siempre *problematicidad*, una obra abierta que va de alternativa en alternativa, de conjetura en conjetura, en la tarea de *aproximación* de la justa verdad de las cosas, verdad que, por veces, nos enseña la injusta verdad de las cosas que el humano es llamado a combatir. En ese combate tiene lugar el prolongamiento de la propia existencia y de la historia como obra infinita y abierta de la responsabilidad. A semejanza de lo que hacemos nosotros, los hombres del porvenir habrán de *responder* también en la confrontación con la *problematicidad* puesta por la propia vida, como la exigencia de la no-indiferencia ética y problematológica.

En este sentido, reencontramos a Bachelard y a su exigencia de *una filosofía de la ciencia diferencial*⁹ que, a pesar de todo, no pierde el sentido de la metafísica, ni tampoco el sentido de la pertinencia del pasaje del poder al deber, porque la ciencia moderna/comtemporánea debe antes de tratar de “dominar el mundo” (Bacon, Descartes), “dominar nuestra dominación”, “controlar nuestro dominio” (Michel Serres), como primer gesto por la protección de la propia vida. En esa preocupación de ecuacionar el poder y el deber (H. Jonas), asistimos a uno de los acontecimientos más sorprendentes de los tiempos modernos: un retorno inesperado de la moral como despertar del propio científicismo para esa otra hermenéutica que nos recuerda que “donde está la salvación [visión del científicismo], está también el peligro”. Que la ciencia esté atenta a la verdad, pero también, igualmente, a la justicia.

Notas

1. *La ontología del logos* traduce la concepción de que el saber es "el saber del ser de aquello que se dice". El conocimiento sería la articulación lingüística del darse de las cosas, lo que significa que lo ontológico (el Ser, el "es" como aquello a partir de lo que se dice —¡la famosa cópula!) y lo epistemológico (conocimiento de aquello que se dice) están íntimamente ligados. Cfr. Michel Meyer, *A Problematologia: Filosofia, Ciência e Linguagem*, sobre todo el capítulo VII que se titula "Del saber a la ciencia": "La ciencia, el conocimiento no es más que [...] un responder, nacido del hecho de que interrogarnos sobre cualquier cosa equivale a preguntar lo que es, así como responder equivale a decirlo. El conocimiento es ese decir, y ese decir es ontológico, ambas nociones remiten una a otra" (p. 234). Por lo demás, el texto de Meyer es muy interesante para un debate sobre la relación entre el modo de ser de la filosofía y la propia filosofía de la ciencia y de la ciencia en general, pues todas ellas, acusa Meyer, excluyeron el concepto de *problematicidad*. El saber de la causalidad necesaria que es propia de la ciencia clásica es la exclusión de la problematicidad. El saber de la apodicticidad establece un "apriorismo ontológico" que es la garantía previa de la propia verdad. Por ejemplo, el *cogito* de Descartes o el Ego trascendental de Husserl son garantías previas de la verdad, y eso significa para Meyer la exclusión de toda la *problematicidad* posible, de todo lo que admita la posibilidad de otras *alternativas* relevantes, para una visión que considera la ciencia, no tanto como un saber que busca la certeza en la evidencia, sino una obra conjetural en la cual las mejores hipótesis van a suplantar otras que hasta entonces estaban en vigor. La ciencia es el saber de esa *problematicidad*, un saber conjetural, a diferencia del *Hypphoteses non fingo* de Newton, "formular hipótesis". Este es el camino de toda ciencia que se cree un trabajo de admisión de alternativas, esto es, del "Otro", concepción que implica el rechazo de toda la "indiferencia problematológica" de una cuestión. Según Meyer, "la ciencia se basa en un poner en cuestión indirecto y en respuestas que tienen que ser verificadas en y por las alternativas" (*Ibid.*, p. 251). Ese verificar es el sentido profundo de la *problematicidad*.

2. La ciencia clásica es el saber de la causalidad, de la necesidad y la evidencia, esto es, saber de la fundamentación que exige que sus resultados sean necesarios y universales. Desde Aristóteles sabemos que "sólo hay ciencia de lo universal", esto es, el pensamiento occidental es, desde siempre, un esencialismo, pues el saber de la esencia es el saber del Ser en su modo de "causalidad necesaria".

3. "El logos es el equívoco del ser y de la nada" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 54), esto es, "el régimen de lo apofántico nominalizado" (*Idem*) que es, en el fondo, la resonancia del Ser o del lenguaje no-humano que sería el decir del propio Ser en su auto-explicación o desdoblamiento, que apela a un corresponder humano narrativo. Es por esto que "la predicación permite entender el tiempo de la esencia" (*Ibid.*, p. 53).

4. Recordemos que Aristóteles comienza así su *Metafísica*: "Todos los hombres desean el saber por naturaleza". El "deseo de saber" como deseo de la comprensión se opone al "deseo metafísico" como "deseo del Infinito". Este último es "la medida del Infinito", el deseo que no pretende comprender la *exterioridad* como aquello que está

fuera de la conciencia tematizante, sino deseo de que el otro “venga” y “pase” (¡venida y pasaje del infinito!) como Otro, esto es, como pura *Différence* u Otro ante el cual la comprensión se presenta con su “incomprensión esencial del infinito”, o sea, entra en colapso, se desmorona en el momento de la justicia como acontecimiento del desastre del propio pensamiento tematizante. La ética nos enseña ese desastre del propio pensamiento que comprende. Es esta la lección fundamental que Lévinas afirma haber aprendido como su amigo Blanchot.

5. “La filosofía —en su diacronía misma— es la conciencia de la ruptura de la conciencia” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 210).

6. Lévinas nos habla de una comunicación anárquica que es la abertura de un sujeto responsable, que no se cierra en su “*esse* o en su *sí mismo*, lo que sería todavía la *auto-referencia* y la *auto-manutención*”, sino que se hace en la responsabilidad evasiva por el otro, donde puede encontrar la verdad como el testimoniar del hacerse identidad (existente) por la sustitución —*uno para el otro*, o *Decir* previo al diálogo interior, pues ese testimoniar es “comunicación de la comunicación, signo de la donación del signo” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 153).

7. “*Exiger qu’une communication ait la certitude d’être entendue, c’est confondre ‘communication’ et ‘savoir’, effacer la différence, méconnaître la signifiance de l’un-pour-l’autre en moi-dans le moi arraché au concept au concept du moi, ne se mesurant pas par l’être et la mort, c’est à dire s’échappant de la totalité et la structure – dans le moi réduit à soi dans la responsabilité, hors l’historicité fondamentale dont parle Marleau Ponty. Raison, comme l’un-pour-l’autre*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 212).

8. “*La raison où les termes différents sont présents – c’est-à-dire sont contemporains dans le système, c’est aussi le fait qu’ils sont présents à la conscience en tant que la conscience est représentation, commencement, liberté*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 210).

9. “Se debería crear una filosofía del pormenor epistemológico, una filosofía científica que contrabalanzaría la filosofía integral de los filósofos. Esta filosofía estaría encargada de analizar el devenir de un pensamiento. En líneas generales, el devenir de un pensamiento científico correspondería a una normalización, a la transformación de la forma realista en forma racionalista” (Bachelard, *La filosofía del No, Filosofía del Nuevo Espiritu Científico*).

Traducción del portugués por Eduardo Pellejero