

AFECTIVIDAD, RESPONSABILIDAD Y RESPONSABILIDAD. INTRODUCCIÓN A UNA ARQUEOLOGÍA DE LA VIDA AFECTIVA Y SU SIGNIFICACIÓN ÉTICA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE E. LEVINAS

Resumen. El artículo analiza la significación originaria de la sensibilidad como *pathos* y sus implicancias éticas a partir del pensamiento levinasiano. El análisis persigue tres objetivos. Primero mostrar que las distintas formas de la afectividad presuponen como origen último un *pathos* de la sensibilidad. Segundo explicitar en qué medida la afectividad en tanto *pathos* se da siempre inserta en una estructura *responsiva*. Finalmente elucida en qué medida la significación originaria de la afectividad interhumana es de carácter ético, en cuanto la responsividad implica responsabilidad, pero, a diferencia de Levinas, considera que, justamente por fundarse en un *pathos*, esa responsabilidad no es ilimitada.

Palabras-clave: afectividad, sensación, responsividad, responsabilidad, Levinas

*AFFECTIVITY, SENSATION AND RESPONSABILITY. AN INTRODUCTION
TO ONE ARCHEOLOGY OF EFFECTIV LIFE AND THEIR ETHIC MEANING
CONFORMING TO THE THOUGH OF E. LEVINAS*

Abstract. The article analyzes the originary significance of sensibility as *pathos* and its ethical implications on the basis of Levinas's thought. The purpose of this analysis is three-fold. First, an attempt is made to show that the different forms of affectivity presuppose, as their ultimate origin, a *pathos* of sensibility. Second, there is provided a clarification of how affectivity as a *pathos* is always embedded in a *responsive* structure. Finally, the article deals with the degree in which the originary significance of interhuman affectivity has an ethical character insofar as responsivity implies responsibility. In contrast to Levinas, it is argued that, precisely because it is grounded on a *pathos*, this responsibility is not unlimited.

Key-words. Affectivity, sensation, responsivity, responsibility, Levinas

1. PROBLEMÁTICA INTRODUCTORIA

El problema y la temática que circunscriben la presente investigación podrían ser sintetizados por la siguiente pregunta: ¿cómo acaece y cuál es la significación *originaria* de la afectividad? Con acierto en su reciente tratado sobre la vida afectiva señala la estudiosa Paola-Ludovika Coriando¹ que tradicionalmente el análisis de la afectividad había quedado preso de una estéril dicotomía. El primer término de esta dicotomía estaría dado por la consideración de que los afectos, comprendidos como *sentimientos*, son actos intencionales dirigidos a un objeto que le está dado (lo sentido), pero se trata de un tipo tal de dirección que, en comparación con la razón, sólo llega a una captación oscura y confusa de lo intencionado, esto es, se afirma que a la afectividad no le es posible una comprensión de lo dado propia y autónoma respecto de la racionalidad objetiva. El segundo término de la dicotomía, asentado en la tradición intelectualista, afirma que el ámbito de lo emocional no puede medirse por las leyes de la razón, sino que sigue una dinámica autónoma y pertenece, junto con el entendimiento, la voluntad y la propia razón, a la constitución humana. Sin embargo, los sentimientos, para esta concepción, no proporcionan tampoco acceso alguno a su objeto, porque en realidad no se refieren a ninguno, sino que mientan meros estados subjetivos, psicológicos y ocasionales del alma. Considera Coriando que el primer intento por romper esta dicotomía estuvo a cargo de Max Scheler, quien advirtió que los sentimientos sí están referidos a algo sentido. Ellos constituyen actos intencionales, pero no de una intencionalidad ciega o confusa, sino que pueden acceder a su propio objeto, por ejemplo, los valores, y hacerlo de un modo adecuado y específico. Por ello, declara la autora que “ambas, la subjetividad del sujeto y la objetividad del mundo exterior, alcanzan a través de la filosofía de los valores de Scheler nuevos perfiles, que se acercan a los límites de la misma metafísica, pero que no abandonan ni su suelo ni su legalidad”². Y ello porque Scheler choca con límites insuperables provenientes de la presuposición de que el hombre, según su propia constitución, es un sujeto representativo que se refiere por medio de distintas capacidades a un objeto dado previamente. Este suelo recién se abandonaría con la comprensión que Heidegger desarrolla del hombre como *Dasein* y del ser como acaecimiento. No es cuestión de este trabajo discutir en detalle la fenomenología heideggeriana de la afectividad que desarrolla Coriando³, pero sí

1 Paola-Ludovika Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2002, pp. 19-25.

2 *Op. cit.*, p. 25.

3 Para esta autora la esencia última de la afectividad radicaría en que todas las emociones presuponen el hecho de que el hombre, en cuanto existe, está instalado en el mundo siempre en un determinado temple (*Stimmung*). Y ello porque el hombre como *Dasein* no es un sujeto separado del

hacer notar que la dicotomía que ella señala e incluso la solución scheleriana comparten dos rasgos esenciales comunes. En primer lugar, considerar a la vida afectiva como “actos subjetivos”, esto es, la afectividad originariamente resultaría de una cierta actividad intencional perceptiva del sujeto que lo relaciona oscuramente (o de un modo adecuado y específico) con su objeto o de una cierta actividad intencional reflexiva e igualmente oscura que lo relaciona con sus propios estados de conciencia. En segundo lugar, la afectividad en tanto acto de la conciencia de un sujeto estaría desvinculada (o vinculada sólo secundariamente para la mera expresión de los afectos) con el cuerpo propio⁴. Las siguientes consideraciones apuntan a romper con la dicotomía señalada abandonando el suelo en el que ella

mundo objetivo, sino que existe ya-en-el mundo dis-puesto afectivamente en el conjunto del ente. A esta disposición o encontrarse fundamental la concibe Coriando como *des-limitación dis-ponente*. En la deslimitación se muestra que el modo primario de relación del hombre con el mundo y consigo mismo no se funda en la objetivación resultante de una representación neutral, sino en un fuera de sí y copertenencia originaria con el mundo que es abierto siempre desde un temple afectivo directriz. “En el respectivo temple fundamental ganan mundo y sí mismo sus coordenadas de sentido esencial, en el cual se decide el respectivo cómo de su copertenencia” (*op. cit.*, p. 244). En tal medida la afectividad es constitutiva del ser del existente y su esencia radica en deslimitar, esto es, sacar al existente de su encierro en la interioridad y abrirle, siempre en un determinado cómo o disposición, el horizonte del mundo. Esta deslimitación de sí y apertura al mundo, resultante de la constitución del hombre como dis-posición o encontrarse, implica, a su vez, para Coriando, un ordenamiento. Este orden debe entenderse ontológicamente como *diátesis*. “*Diátesis* es un dejarse trans-poner (*sich-durch-setzen-lassen*) y acomodar (*sich an-ordnen-lassen*) por el mundo que el yo mismo del hombre ordena y configura.” (*op. cit.*, p. 249) De allí que la autora pueda concluir que la afectividad no es ni un mero e irracional dejarse atraer por algo, ni una reacción subjetiva, ni un conocimiento oscuro y confuso, sino “la ordenación tras-puesta y dis-puesta en el curso de lo respectivamente emergente, como lo cual el mundo se da a luz para mí como mi sí mismo en una realidad efectiva constantemente nueva” (*op. cit.*, p. 250). La concepción fuertemente heideggeriana de Coriando de la esencia de la afectividad deja, a mi modo de ver, algunas cuestiones abiertas y, ante todo, precisamente la cuestión de lo propiamente afectivo de la afectividad. Ciertamente suscribo en un todo la idea de lo afectivo como deslimitación del sí mismo y apertura del mundo, pero también la comprensión y el habla, para mantenernos en existenciaros heideggerianos, lo son. Igualmente la razón nos dis-pone y ordena de un determinado modo en el mundo, por lo que el análisis de Coriando deja sin especificar positivamente *qué es lo propiamente afectivo de los temples*, lo cual para una fenomenología de los *afectos* no es un problema menor. Correlativamente con ello se advierte la prescindencia de todo estudio referido al vínculo dado y evidente entre emoción y corporalidad, y emoción y lenguaje o, más precisamente, expresión, lo cual para una *fenomenología* de los *afectos* tampoco es una cuestión insignificante.

4 Es menester aquí hacer una disquisición terminológica que valdrá para todo el trabajo. Utilizamos el término “cuerpo propio” o “corporalidad” en el sentido del término alemán *Leib* que se distingue del cuerpo material o físico (*Körper*). Concretamente cuerpo propio o corporalidad mientan en nuestro uso el cuerpo humano en tanto *capaz de sentirse a sí mismo y, por ello, de ser afectado por algo otro*.

se asienta y proponiendo, a modo de hipótesis, una determinación diferente⁵ de la afectividad. Esta determinación encuentra su punto de partida y anclaje ya no en la intencionalidad o reflexión del sujeto, sino en el carácter *pático* de la sensibilidad, tal como esta noción es analizada fundamentalmente por E. Levinas; y toma como asiento originario de la afectividad no la estructura psicológica de la conciencia ni la comprensión o relación al ser, sino el cuerpo propio, esto es, el cuerpo en tanto susceptible de sentirse a sí mismo “tocado” o a-afectado por lo otro. A partir de esta hipótesis, el análisis persigue en esencia tres objetivos. En primer lugar, mostrar que todo “sentimiento”, esto es, todo estado emocional de un sujeto y todo “temple” o disposición suya en el mundo presupone como origen último un *pathos* de la sensibilidad. Concebida a partir del *pathos*⁶ la afectividad representa una inversión de la dirección intencional: ésta ya no va del sujeto a

5 No voy aquí a cometer la presunción de afirmar que se trata de una determinación por completo nueva, puesto que en sus rasgos esenciales esta concepción de la vida afectiva fue anticipada, por ejemplo, por la lectura que hace de Levinas Bernhard Waldenfels en su obra *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995 (en especial pp. 302-345); o en otras obras del mismo autor tales como *Sinnesschwellen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, pp. 16-52; *Idiome des Denkens*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005, pp. 186-245; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2006, pp. 34-67; y, por sobre todo, en su iluminador artículo “Der leibliche Sitz der Gefühle”, en: Michael Staudigl und Jürgen Trinks (eds.), *Ereignis und Affektivität*, Wien, Verlag Turia + Kant, 2008, pp. 161-175. Sin embargo, nuestro trabajo, que comparte con Waldenfels la noción del carácter responsivo del *pathos* y la idea del cuerpo como lugar de la afectividad, apunta no como este autor a desarrollar una fenomenología de la relación con lo extraño, sino a mostrar el carácter pre-organario del *pathos* como fundamento de toda forma de afectividad. Además, como veremos más adelante, tomamos distancia respecto de su idea fundamental (*Idiome des Denkens*, pp. 217-223) de que el uno-para-el otro que se establece en la afectividad presupone un uno-en-el-otro, una intercorporalidad, un habla compartida y, al fin y al cabo, un mundo común. En nuestro idioma ha destacado recientemente la significación más originaria de la sensación respecto de la intencionalidad Julia Urabayén en su libro *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, EUNSA, 2005, pp. 138-139. Sin embargo, la autora no va más allá de afirmar “la recuperación de la importancia de la sensación” frente a la intencionalidad, sin establecer las implicancias de esta recuperación para la valoración del conjunto de la vida afectiva, ni ahondar en la significación ética de la afectividad.

6 Acudiendo a la etimología de la palabra griega *pathos* podemos distinguir tres significaciones, todas ellas presentes en el uso que haremos del término en este artículo. En primer lugar *pathos* significa lo mentado por la palabra alemana *Widerfahrnis*, que podríamos traducir por ocurrencia, en el sentido de lo que nos ocurre, a saber, la experiencia de lo que nos sale al encuentro haciendo algo en nosotros, literalmente *a-afectándonos*. En íntima vinculación con este primer significado está el segundo. *Pathos*, que proviene gramaticalmente de un pasivo originario, que no es la mera inversión de la voz activa, significa también: padecimiento. De aquí que las emociones sean padecidas pre-intencionalmente o incluso sufridas. Finalmente *pathos* significa la exaltación o desborde de la pasión, que nos hace abandonar las conductas usuales y nos arrastra más allá de lo racional o socialmente regulado. En tal sentido la sensibilidad como *pathos* emerge como lo no englobable en el orden constituido por la razón.

su objeto, sino que resulta de un originario sobre-venir de la alteridad que afecta corporalmente, esto es, hace sentir-se (en acusativo) de un cierto modo al sujeto. De ello se deriva que mi vida afectiva, en tanto pática, no es algo que yo tenga, al modo en que el sujeto de la modernidad tenía sentimientos como estados psicológicos suyos, sino que a un *pathos* estoy expuesto: mi existencia afectiva tiene su origen fuera de mí. En segundo lugar, nuestro análisis intentará explicitar en qué medida la afectividad en general acaece no como un “estado subjetivo”, sino ya siempre inserta en una estructura *responsiva*, que, en el caso específico de la afectividad *interhumana*, implica originariamente la determinación del sí mismo por el otro, bajo el modo de la asignación de la responsabilidad por él, y la “re-determinación” del otro por el yo en un modo que especificaremos como *re-creación*. Finalmente, y en estricta relación con el pensamiento levinasiano, queremos mostrar en qué medida la significación originaria de la afectividad es de carácter ético y no gnoseológico, en cuanto implica responsabilidad, pero, a diferencia de Levinas, consideraremos que, justamente por fundarse en la sensibilidad y en un *pathos*, esa responsabilidad no es absolutamente ilimitada.

La intencionalidad metódica que rige la investigación es de carácter fenomenológico y trascendental. Fenomenológico en dos sentidos, primeramente en cuanto parte de la descripción de los afectos tal cual estos se manifiestan o muestran corporalmente; segundo en cuanto no tomará la imposibilidad de las afecciones en tanto *pathos* para constituir un concepto del contenido de lo afectante, esto es, de su “objeto” como una negatividad o imperfección suya en comparación con el entendimiento, sino como un dato positivo del darse de la afectividad, y buscará la significancia originaria de este dato. Trascendental en cuanto la investigación se propone poner a la luz en la sensibilidad en tanto *pathos* la condición de posibilidad, el “origen primordial”, la arqueología de toda emoción. Por ello mismo, inspirándose en Levinas, ella debe precisar lo que habrá de entenderse por sensibilidad y en qué medida puede concebírsela originariamente como un *pathos*.

2 EL PATHOS DE LA SENSIBILIDAD COMO ORIGEN DE LA VIDA AFECTIVA.

Hasta donde mi conocimiento alcanza quien ha expuesto con mayor radicalidad fenomenológica la noción de sensibilidad en el pensamiento contemporáneo ha sido Emmanuel Levinas, particularmente en su segunda obra capital: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Allí Levinas comienza su análisis de la sensibilidad haciendo notar que ésta tradicionalmente ha sido entendida como *receptividad* de un contenido sensible *en tanto* presagio, anuncio o intención

germinal de un cierto “algo”, esto es, como punto de partida de un proceso de identificación noética –el proceso del saber– de algo *en tanto que* algo, que habrá de desembocar en la afirmación o en la decepción de la intención mentada en ciernes. “El saber es indirecto y tortuoso. Se produce a partir de la intuición sensible, que ya es de lo sensible orientado hacia *aquello que* en el seno de la imagen se anuncia más allá de ella, esto *en tanto que* esto o *en tanto que* aquello; (...); la intuición es ya la sensibilidad convirtiéndose en idea (...)”.⁷ Es precisamente el *en tanto que* el que señala que la sensibilidad como receptividad queda reducida a la intencionalidad de la conciencia y al proceso del conocimiento. No es más que un primer momento todavía oscuro de la constitución de la objetividad: es el primer resplandor o aura de la idea. Pero la sumisión de la sensación al proceso activo de constitución *de lo* sensible ha perdido ya la inmediatez y pasividad radical de la sensación sentida. A la sensibilidad como receptividad precede la sensibilidad como (si se me permite el neologismo) “sensacionalidad”⁸, esto es, como afección de un sujeto corporal y vulnerable, como alteridad que se hace sentir en y hace sentir-se al sujeto. La sensibilidad del sujeto, antes que receptividad, es exposición a la afección, es decir, pasividad como vulnerabilidad; y lo sentido, antes que “aura de la idea”, antes que imagen de esto en tanto que esto, es sensación o afección, alter-ación padecida por un sujeto vulnerable. La sensación no es descriptible en términos de conocimiento –ni en términos de conocimiento confuso ni tampoco en términos de intencionalidad no cognitiva. La significación radical, esto es, aquella de la que parte y que nutre cualquier otra significación de la sensibilidad, debe describirse –si queremos atenernos a lo que fácticamente se da y no a una construcción de lo que se da– en términos de a-fección (en sentido literal), de vulneración infringida en y padecida por el sujeto, cuyas formas más generales son, para Levinas, el gozo y la herida. En efecto, el aire que respiro, antes de ser comprendido como un gas o como “algo que es aire”, me afecta y su afección es experimentada como el “gozo”⁹, por ejemplo, de su frescura; el pan que muerdo, antes que el alimento genérico pan, es la sensación de morder y de degustar; el líquido derramado que me quema, antes que y como condición de su

7 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 117. Sigla: AE.

8 El término “sensacionalidad” no lo he elegido arbitrariamente. Mienta, por un lado, el carácter de sensación, esto es, de una afección pasiva previa a la constitución de lo sentido; y, por otro, la idea de sensacional, esto es, de lo nuevo o lo otro que llega de manera imprevista y con lo que me topo antes de hacerme una idea de aquello que me sale al encuentro.

9 En este sentido Levinas es obviamente consecuente con las tesis que ya sentará en *Totalidad e infinito*, donde afirma que la intencionalidad original no es la representación, sino el “vivir de” que se experimenta como “gozo”: “El gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida”. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 130. Sigla: TI.

posterior comprensión como una sustancia química ácida, es un ardor hiriente. Bajo los modos pasivos del gozo y de la herida la subjetividad se relaciona con todos los otros contenidos –lo que Levinas en *Totalidad e infinito* llama elementos– que la rodean y entre los cuales se halla inmersa, antes incluso de que eso otro se estructure como un mundo en el sentido heideggeriano del término. Por ello mismo la subjetividad sensible no puede pensarse ni en términos de *Dasein*, ni de conciencia intencional, ni siquiera de la intencionalidad operante del cuerpo propio, sino como “cuerpo apropiado”, como corporalidad¹⁰ susceptible, expuesta a la exterioridad y por ello vulnerable. Por vulnerabilidad habrá que entender precisamente el encontrarse con sí mismo *ya* siempre susceptible de y expuesto a padecer gozo y sufrimiento. El “*ya*” indica la originariedad o, para ser más precisos, la pre-originariedad de esta significación pasiva de la sensibilidad, pues el ahora o presente de la afección precede a cualquier síntesis temporal con la cual la conciencia da origen a la identificación de la sensación, otorgándole un lugar en su flujo temporal de retenciones, impresiones y protensiones. En efecto, la sensación del dato hilético puro, del puro contenido de sensación –del frescor del aire– es la experiencia de un proto-presente en el que el sujeto padece en su cuerpo lo afectante “antes” de que su conciencia con-forme ese contenido de sensación como fase de la duración de un objeto inmanente, o de que lo comprenda como un útil referencial de un plexo. Cabría preguntarse si esta noción radical del carácter presente de la sensibilidad a la que apunta Levinas no remite en última instancia a una interpretación igualmente radical de la noción husserliana de proto-impresión (*Urimpression*) que, como el propio Husserl declara¹¹, supone una *génesis espontánea de la sensación* y no una intención objetiva germinal. En tal sentido observa Levinas que la *Urimpression* “es, por su parte, colmada más allá de toda previsión, de toda espera, de todo germen y de toda continuidad, y, en consecuencia, es toda pasividad, recepción de otro penetrando en el mismo, vida y no pensamiento.”¹² A mi parecer lo esencial de la atinada interpretación levinasiana de la *Urimpression* radica en invertir el método fenomenológico y poner entre paréntesis su valor constitutivo posterior para el pensamiento (su carácter de *Ur-impresión*) para destacar su sentido originario vital

10 También en este sentido AE radicaliza el análisis fenomenológico de tesis adelantadas en *TI*. “La intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación, Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación. Depender de la exterioridad no equivale simplemente a afirmar el mundo, sino a ponerse en él corporalmente.” *TI*, p. 146.

11 Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 51,

12 Emanuel Levinas, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 2001, p. 216.

(su carácter de *Ur-impression*). Como *Ur-impression*, como *proto-presente* de la vida y no del pensar, ella es el modo en que se padece lo otro que acaece fuera de mí, y cuyo acaecimiento u ocurrencia me sobreviene, en tanto corporalidad expuesta y vulnerable, ya siempre como sensación.

El ahora presente de la sensación como *proto-impresión* es, entonces, un tiempo (*cronos*) otro respecto del de la conciencia, pues no tiene su origen en ella, sino en la ocurrencia o acaecimiento de aquello que desde la exterioridad le sale al encuentro al sujeto, pero es un tiempo que atraviesa o traspasa (*dia*) la temporalidad de la conciencia, en cuanto ésta, por un lado, no puede no verse afectada por lo sensible y esa afección es su presente más inmediato, pero, por otro, tampoco puede asir en la representación el sentir como tal, sólo intencionalarlo en tanto aura de un determinado “algo”¹³. La temporalidad originaria de la sensibilidad es, por ello mismo, respecto de la de la conciencia intencional *dia-crónica*.

El carácter pre-original y diacrónico de la significación de la sensibilidad como *proto-impresión* o “sensacionalidad” implica que la comprensión de la sensibilidad como receptividad no sólo no es la única posible, sino que ni siquiera es la dominante. Una significación dominante debe permitir dar cuenta de la significación vicaria como una modificación suya. Ahora bien, “la significación dominante de la sensibilidad entrevista en la vulnerabilidad (...) contiene la motivación de su función cognoscitiva”¹⁴, pues la donación noética de sentido operada sobre la *proto-impresión* para constituir el nóema supone haber sido previamente afectados por esa *proto-impresión*, haberla padecido, tener la sensación a partir de la cual se constituye un objeto¹⁵; mientras que lo contrario no es posible: de la sensibilidad como mera imagen, como anuncio de un todo objetivo en germen

13 Este carácter paradójico del presente de la *Urimpression*, a la vez inasible e inmediatamente presente, lo ha explicitado con claridad W. Krewani, traductor al alemán de *Totalidad e infinito*. “La conciencia misma es el origen. Inmemorable (*unvordenklich*) o pre-originario es un tiempo que coincide con la proto-impresión misma. Él tiene su origen en algo otro que sobreviene al sujeto desde afuera. Ni esto otro ni la propia proto-impresión llegan a ser respectivamente conscientes. Esto no impide, sin embargo, a la proto-impresión ser presente y, por cierto, el presente propio e inmediato. Pero en su inmediatez permanece inasible. Es presente y sin embargo nunca presente; es lo inmediato pero ya siempre sus-traído”. Wolfgang Krewani, *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Levinas*, Freiburg/München, Alber, 2006, p. 320. Como advierte Krewani, si al tiempo de la re-presentación, esto es, de la coagulación o convergencia en un presente ideal de los distintos escorzos retenidos y protendidos se lo denomina sincronía, el tiempo de la sensibilidad no sincronizable, pero que “se hace presente” atravesando el presente sincrónico, se lo denominará diacronía. El presente propio del sujeto en tanto corporalidad afectada sensiblemente es diacrónico.

14 AE, p. 120.

15 En tal sentido afirma el propio Husserl: “Die Urimpression ist das absolut Unmodifizierte, die Urquelle für alles weitere Sein und Bewusstsein”, *Hua X*, p. 67.

jamás obtendremos las sensaciones de gozo o herida. Una sensación térmica, gustativa u olfativa no es de modo dominante conocimiento ni anuncio del conocimiento de lo que duele, de lo que sabe o de lo que huele, es dolor, sabor y olor. Es indiscutible que puede perder su inmediatez, ser intencionada por la conciencia y convertirse en “conciencia de” algo, pero ello no significa que antes de ello no signifique nada. Muy por el contrario significa, por un lado, precisamente la exposición al otro de la subjetividad, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, esto es, mienta el *factum* de que *la subjetividad no empieza consigo misma*, sino que, originariamente y como condición de cualquier conciencia tética o intencional, es respuesta a la afección provocada por la alteridad. *Es ipseidad responsiva antes que identidad constitutiva*. Levinas denomina psiquismo a esta ipseidad susceptible de ser vulnerada por la alteridad y capaz, por tanto, de salir del auto-encierro en su propia identidad y relacionarse con el otro en tanto tal, al punto de llevar en sí al otro bajo los modos del gozo y de la herida que ese otro *in-fringe*¹⁶ en mí. “El psiquismo del alma es el otro en mí; es una enfermedad de la identidad, acusada y *ella misma*, el mismo *para el otro*, mismo también *por el otro*”¹⁷. Por la sensibilidad el sujeto como corporalidad, como capacidad de sentirse a sí en tanto tocado en su carne por el otro, significa para el otro, está ex-puesto a él, sin poder encerrarse en su propio ser-así, al modo de un “en sí”, ni empezar ni terminar en sí mismo, al modo de un “para sí”. El “para-el-otro” mienta la pasividad de la exposición de un cuerpo que no puede dejar de estar ofrecido (y no de ofrecerse) al otro¹⁸, de exponer su exposición misma y, así, *decir*, esto es, *significar por sí mismo y en sí mismo* su propia vulnerabilidad. Y ello antes (diacrónicamente) de que el sujeto intencional recobre esa exposición, convierta el estar ofrecido en un ofrecerse, determine los límites de ese ofrecimiento y transforme el *Decir* que es la subjetividad misma en un concepto o una experiencia susceptible de ser *dicha* por el sujeto. En tanto ofrecido “a mi pesar”¹⁹ para el otro, la subjetividad, antes que el nombre que designa su propia identidad, es

16 El término debe entenderse aquí tanto en su sentido etimológico latino *in-fringo* proveniente de la preposición “in” y el verbo “frango” que significa “dar contra” y “romper en”, cuanto en su sentido derivado de quebrantar el orden o las leyes. El otro me sale al encuentro y “da contra” mí, produciendo una alteración o ruptura del orden y las leyes que organizan mi mundo.

17 AE, p. 126.

18 Esta imposibilidad de no ofrecerse al otro que, para Levinas, padece el sujeto en virtud de su condición de cuerpo ha sido señalada con claridad por Craig Vasey: “El otro en mí quiere decir la vulnerabilidad del ser corporal que, como cuerpo, está expuesto al otro sin la posibilidad de refugiarse, sin la posibilidad de no estar expuesto y vulnerable, es decir, de no ser cuerpo” Craig R. Vasey, “Le corps et l’Autre”, en: F. Wybrans (Hrsg.), *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie – Levinas*, París, 1980, pp. 33-41, aquí pp. 38-39.

19 Levinas insiste en el carácter fácticamente dado, esto es, pre-voluntario de la significación de la subjetividad como *Decir* que dice a través de su exposición corporal su-ya-estar-ofrecida-al-otro:

un pro-nombre, un término de invocación, que cobra una ipseidad a partir de su respuesta a la interpelación del otro²⁰. Pero la subjetividad no sólo es “para-el-otro”, sino “por-el-otro” que la invoca, que la afecta y que, como dice Levinas, la anima²¹, en tanto y en cuanto la insta a vivir como respuesta a esa afección. Precisamente a la sensibilidad como concreción pre-originaria, bajo las especies de la herida y el gozo, de la susceptibilidad de la subjetividad de ser afectada y, así, animada por la alteridad es a lo que llamamos *pathos*.

El *pathos* es la esencia de la vida afectiva, en cuanto constituye la condición de posibilidad no sólo de la receptividad, sino también de los “sentimientos”. En efecto, cualquier relación sentimental con algo o con alguien, cualquier acto intencional que elabora una relación *anti-pática* o *sim-pática* con su objeto (independientemente de que esta relación implique o no el descubrimiento de nuevos aspectos del objeto irreductibles a la relación cognoscitiva) presupone como su esencia precisamente el *pathos* que lo genera y a cuya afección responde antipática o simpáticamente. Incluso la atención, sin la cual no hay relación afectiva ninguna ni ningún acto intencional de carácter sentimental, presupone la afectividad como *pathos*. En efecto, el que algo o alguien nos llame la atención y desarrollemos un sentimiento al respecto no comienza con una mirada indiferente hacia cualquier parte, al modo en que un faro ilumina por igual cualquier lugar del mar en tinieblas, sino que presupone que algo efectivamente ocurra; supone, pues, el sentir-se interpelado por lo que me *llama* la atención, y, consecuentemente, un padecimiento originario de la alteridad. La atención y con ella los sentimientos que despierta lo atendido tiene su punto de partida en el hecho de que algo “salta a nuestra vista” o nos “sobre-viene”, despierta nuestra sim-patía o anti-patía y nos mueve a responder. “El prestar atención, en el que lo que salta a la vista cobra figura, es en sí mismo ya un modo de responder”²². Como tal presupone una interpelación y, consecuentemente, un *pathos* originario. Incluso los así llamados “temples fundamentales” como el asombro o la angustia, en los que

“La pasividad del sujeto en el Decir (...) es un ofrecerse que ni siquiera es asumido por su propia generosidad, un ofrecerse que es sufrimiento, una bondad a su pesar.” AE, p. 109.

20 En este punto también quiero destacar la consideración, coincidente con la mía, de N. Krewani quien observa que en el resultado del análisis fenomenológico de la sensibilidad convergen dos movimientos: la relación del sí mismo al otro en un presente inmemorial y el movimiento intencional de identificación. “El resultado de la identificación –el ente– es designado con un nombre. El sí mismo, por el contrario, no tiene propiamente un nombre, no es un ente en pleno sentido, sino sólo el portador de un pro-nombre (en sentido gramatical y figurado. La ipseidad, que no es instituable porque no se funda en sí misma, se expresa en términos como yo mismo (*moi*), sí mismo (*soi*) y parte (...) desde el alma [es decir, del psiquismo en tanto animación del sujeto AG], desde la sensibilidad, desde la vulnerabilidad.” N. Krewani, *op. cit.*, pp. 319-320.

21 Cf. AE, p. 126.

22 B. Waldenfels, “Der leibliche Sitz der Gefühle”, p. 160.

tradicionalmente se ha visto el origen del filosofar, no son en sentido estricto temples en los que el sujeto esté instalado de por sí o que constituyan un aspecto de la estructura ontológica del “ser-en-el-mundo” de un existente individual, sino que acaecen como los modos en que lo que es en su conjunto nos sobreviene y afecta, estremeciendo el cuerpo todo y desorientándonos, esto es, haciéndonos perder nuestro sitio (que es siempre el sitio de nuestro cuerpo propio en tanto punto cero de toda orientación) y nuestro orden en el mundo. En efecto, los temples fundamentales son ya siempre modos de responder al salirnos al encuentro del conjunto de lo que es de una forma tal que, ya sea por su insignificancia (angustia) o por su sobre-significación (asombro), no puede ser ordenado en el todo del mundo. En tanto modos de respuesta ellos también presuponen un *pathos* que se expresa y experimenta corporalmente, por ejemplo, en la sensación de opresión de la angustia o en la conmoción o vértigo que genera el asombro ante lo infinito del cosmos.

La afectividad concebida como *pathos* no es, pues, un estado psicológico que comienza en el sujeto y permanece en él, ni una característica ontológica de ese mismo sujeto; es un acaecimiento u ocurrencia que empieza fuera de mí mismo y que es experimentado en mi cuerpo propio. De allí que mi corporalidad, en tanto portadora de la afectividad, no se determine desde mí y para mí y recién luego devenga significativa para mi coexistencia social. “Mi corporalidad y mortalidad obtienen su significación de el hecho de que ellas dan una figura concreta al vínculo o la intriga en la que yo siempre me encuentro con el otro”²³. De allí también que el sentido originario de la sensibilidad sea ético, a saber, el “para el otro” de la subjetividad que, en tanto cuerpo, está ya siempre en el presente diacrónico ofrecida y sin refugio en sí²⁴, expuesta a sufrir por y a responder para el otro; una subjetividad que es, como dice Levinas, “una bondad a su pesar”. E inversamente, como observa Ludwig Wenzler, el primer imperativo ético, se expresa, también prevoluntariamente, en las necesidades sensibles del cuerpo del otro, en su propia vulnerabilidad, en su rostro hambriento y en su dolor que afectan mi susceptibilidad y me hacen sentir responsable. “En esta significación ética de la sensibilidad acaece de modo originario el lenguaje. Lenguaje en su

23 Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens*, Freiburg/München, Alber, 1988, p. 112.

24 Levinas señala que la sensibilidad en tanto que exposición cuyo régimen es la corporalidad es propiamente “un haber sido ofrecido sin reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un acto que supone el padecer ilimitado de la sensibilidad” (AE, p. 133). Precisamente el infinitivo pasivo y pasado señala que la subjetividad en tanto sensibilidad se encuentra ya siempre ofrecida al otro, por lo que no puede encontrar refugio o esconderse en sí misma. En efecto, el acto de refugiarse en sí, como todo acto por el cual la subjetividad comienza algo consigo misma y constituye libremente su identidad, se hace desde un sujeto ya sensible y expuesto.

estructura última y no reducible es sensibilidad inspirada éticamente o es ética encarnada en la sensibilidad-corporalidad.”²⁵

3. AFECTIVIDAD Y RESPONSABILIDAD

La vida afectiva acaece en última instancia como lenguaje. Pero no, por supuesto, como lenguaje Dicho, no como el intercambio entre emisor y receptor de informaciones a través de un sistema de nombres que designa objetos constituidos intencionalmente y que se caracteriza por la separación entre significante y significado. El *pathos* de la sensibilidad significa como *Decir*²⁶, donde el significante y lo significado son uno y lo mismo. Este Decir, como vimos, radica originariamente en la sensibilidad-corporalidad de la subjetividad. Ella, en tanto cuerpo expuesto, dice su propia vulnerabilidad, su exposición y su fragilidad y, haciéndolo, se inserta en una intriga responsiva de la forma “apelación-respuesta”. En efecto, por un lado, el del sí mismo, en tanto sensibilidad-corporalidad, la subjetividad dice a su pesar su estar ofrecida al otro y, consecuentemente, su no poder no ser afectada y su tener que responder de un modo u otro ante aquello que le sale al encuentro. “El o la afectada emerge en dativo (...) no en el nominativo del agente; *me* ocurre algo, respecto de lo cual yo me comporto de un modo u otro, y *a ti* te ocurre algo similar”²⁷. En consecuencia en el *pathos* sensible aquello *por lo que* soy afectado deviene aquello *a lo que*, de un modo otro, hablando o actuando, rechazándolo o simpatizando con él, respondo. De allí que con razón B. Waldenfels se refiera a nuestro *sensorium* como un *responsorium*²⁸. Por otro lado, al otro, también en tanto sensibilidad-corporalidad, no le es posible dejar de *ex-poner* o *ex-tender* su propia fragilidad, su mortalidad, el hecho de que su vida esté en mis manos, al punto de que su rostro (en el significado levinasiano del término como expresión corporal de la propia fragilidad, la cual puede extenderse perfectamente al cuerpo entero) se manifiesta como *apelación* por mí, y su manifestación original y prevoluntaria *me dice* “no matarás”²⁹. Ante la apelación del rostro no puedo no responder. Seguramente puedo contradecir *lo que* el ros-

25 Ludwig Wenzler, “Zeit als Nähe des Abwesenden”, epílogo a: E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, trad. (alemana) de L. Wenzler, Hamburg, Felix Meiner, ³1992, pp. 67-92, aquí p. 70.

26 “La sensibilidad es toda entera pasividad del Decir” *AE*, p. 109.

27 B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, p. 44.

28 Cf. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, p. 205.

29 “El rostro es la expresión original, es la primera palabra; ‘no matarás’” *TI*, p. 212. La cita debe entenderse literalmente: el rostro no es algo que puede o no decir “no matarás”, como si esta expresión no fuese original, no fuese el rostro mismo. Rostro no es una cara que a través de ciertos gestos voluntarios dice algo premeditado. No es la elaboración de un Dicho por un lenguaje gestual.

tro del otro dice, puedo –y esto lo califica Levinas como “el incidente más trivial de la historia humana”³⁰– *re-negar* de la expresión original del rostro y matarlo o abandonarlo en su mortalidad, pero no puedo *negar* su apelación, dado que ella precede a cualquier iniciativa propia³¹.

El *pathos*, en consecuencia, se juega entre una apelación que *ya*, esto es, en lo que hemos definido como presente diacrónico, me sale al encuentro, antes de que yo pueda transformar por obra de mi donación de sentido el Decir que me afecta en un Dicho, y que, por tanto, llega siempre “demasiado temprano”, y una respuesta que llega demasiado tarde, de cara a un acaecimiento que ya ha acaecido³². En tanto inserto en una estructura responsiva el *pathos* es el punto exacto en que la apelación comienza a devenir respuesta. Es la unión entre la exposición y la expresión que Levinas califica de “condición o esencia ética del lenguaje”³³. Ciertamente esta estructura responsiva propia de la sensibilidad no concierne exclusivamente al ámbito de la relación ética, al cual se circunscriben los análisis levinasianos, sobre todo los de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*³⁴, sino que la estructura responsiva es propia de *toda forma de la afectividad en tanto tal*. En efecto, no sólo el rostro sufriente y mortal del necesitado apela a mi sensibilidad. El *pathos* puede ser generado por una ocurrencia (*Widerfahrnis*) apelativa de otro tipo: por la conmoción visual ante un paisaje que se me revela, por el desasosiego que me provoca la finitud, por la mujer que me enamora, etc. El *pathos* puede ser estético, puede ser erótico, puede ser existencial, etc, pero se inserta siempre en una estructura responsiva: aquello por lo que estoy afectado revierte en aquello ante lo que respondo. Sin embargo, podría pensarse que, a pesar de la diversidad de afecciones, el *pathos*, en tanto anclado en una estructura responsiva, tiene una significación ética originaria, a saber: poner de manifiesto que la subjetividad, en tanto paciente, comienza más acá de sí, y en tanto respondente termina más allá de sí, por lo que es responsable de sus respuestas. Es “sí mismo” “por” y “para” el otro. Ser sujeto corporal y sensi-

El rostro es la fragilidad y desnudez del cuerpo indefenso, su exposición a mis poderes. El rostro es la expresión del “no matarás”.

30 B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, p. 201.

31 Cf. *op. cit.*, p. 196.

32 B. Waldenfels (*Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, pp. 49-50) caracteriza como diástasis este paradójico desplazamiento temporal entre apelación y respuesta, que se suponen una a otra, pero que, sin embargo, en sentido estricto, ni son consecutivas ni simultáneas, sino desplazadas o separadas una de otra.

33 *TI*, p. 214.

34 *Totalidad e infinito* en su fenomenología de la relación con el elemento y de la “intencionalidad del vivir de” y del gozo” abre empero la posibilidad de considerar esta estructura responsiva de afección a una apelación o acaecimiento de la alteridad más allá del marco estricto de la relación ética.

ble significa tanto como tener que responder, y quien tiene que responder tiene desde ya la responsabilidad de, en su respuesta, no re-negar de aquella expresión ante la cual ya está ofrecido, esto es, de no aniquilar, no destruir al otro que le expresa su fragilidad. Ciertamente tiene el sentido ético manifiesto que Levinas analizó con la mayor radicalidad de no abandonar el rostro del otro hombre a su mortalidad, re-negando de la expresión de su fragilidad que ya apela por mí; pero también el de no aniquilar la belleza de un paisaje o el de no pretender que quien me enamora termine siendo el “objeto” de mi amor³⁵. En síntesis, la significación ética fundamental de la sensibilidad como *pathos*, que acaece dentro de una intriga interpelación-respuesta radica en poner de manifiesto, de un modo diferente al de la intencionalidad, que la subjetividad está ofrecida a padecer lo otro en tanto que tal y que, correlativamente, la alteridad o lo extraño no se reduce a la representación que yo pueda hacerme de ello y no deja convertirse en algo cósmico con un sentido fijo³⁶. Por eso mismo el *pathos* es ya un cuestionamiento del ejercicio de mi libertad y mis poderes e implica responsabilidad. Concretamente la responsabilidad de no re-negar de mi propia condición de sujeto, de no cerrarme a mi susceptibilidad originaria por el otro y por lo otro, y, consecuentemente, la de no reducir su alteridad a mí mismo, reduciéndolo a una representación mía.

Empero ¿cómo habrá de pensarse desde el *pathos* en tanto inserto en una trama responsiva precisamente esta condición de sujeto, que la filosofía tradicionalmente concibió a partir de la espontaneidad, ya sea al modo de la conciencia intencional, el sujeto trascendental o incluso desde la comprensión del ser? Pues bien, el sujeto en el *pathos*, como sensibilidad pre-originaria, ya no comienza por sí mismo ni con sí mismo, sino que, antes que conciencia intencional o trascendental, antes incluso que como “cuidado” de sí, emerge como paciente “animado” (psiquismo) o “in-stado” a devenir respondente, “de modo tal que –afirma B. Waldenfels– yo estoy implicado [en un acaecimiento AG], pero no como iniciador, sino como alguien que, literalmente está sujeto-a ciertas experiencias, como sujeto en aquel sentido literal infrecuente del que Levinas y Lacan hicieron uso.”³⁷ En tanto sujeto a un *pathos* el yo es sí mismo *asignado* por la alteridad,

35 Habría que cuestionar en este punto a Levinas que circunscribe la noción de rostro al cuerpo humano. Rostro tiene todo aquello que expresa su fragilidad, que me conmueve afectivamente y cuyo ser está en mis manos y sujeto a mi poder. Así comprendida, habría que extender la noción de rostro a todas las formas de vida biológica y las estructuras que ellas configuran y que les permiten desplegar su propia existencia.

36 Me pregunto, más allá de Levinas, si esta responsabilidad ética no tiene también una significación ontológica, no en el sentido de un *logos* sobre el *ontos*, sino en cuanto una respuesta que no borra, sino que hace posible, la expresión de lo que no es mi posible enriquece la multidiversidad del ser.

37 *Op. cit.*, p. 45.

al punto que la afección que el salirme el encuentro de esa alteridad me ocasiona deviene *aquello a partir de lo cual* el sujeto *qua* respondente es. En la inmediatez del *pathos* experimento, más acá de lo querible o de lo no querible, de lo anti – o simpático, un desgarrar de las mediaciones³⁸ que constituyen mi mundo y un quiebre en mi horizonte, al punto que mi respuesta era impensable desde ese mismo mundo antes de la conmoción que ese *pathos* genera³⁹. Por ello mismo en el *pathos* lo otro que desgarrar mi mundo llega a ser origen de posibilidades mías que no estaban en mí. En tal sentido en el *pathos* el otro asigna al yo. Pero por la respuesta ¿no es también la alteridad y, específicamente, el otro hombre determinado por el yo?

Desde una perspectiva estrictamente levinasiana podría afirmarse que el otro se absuelve de la relación y que, de ser determinado por el yo, dejaría de ser otro, aparecería como un algo en tanto que algo y la relación patética hubiera quedado disuelta. Desde la lectura crítica que, por ejemplo, Waldenfels hace de Levinas esta perspectiva se invierte. Para el crítico si la apelación proviniese “de algo absolutamente extraño, como Levinas formula de tanto en tanto de modo equívoco, ella no nos conmovería internamente.”⁴⁰ Toda palabra pronunciada es, según este autor, una palabra “semi-extraña (*halbfremdes Wort*)” “y nuestra habla (*Rede*) está poblada con híbridos que no pertenecen ni a una ni a otra parte.”⁴¹ Por ello antes que del “uno-para-el-otro”, del que parte Levinas, deberíamos hablar de un “uno-en-el-otro” (*Ineinander*). Con ello accedemos a una intercorporalidad y a un entrelazamiento de decir y escuchar. “Las fronteras entre el comportamiento propio y el extraño se diluyen”⁴². En última instancia la crítica de Waldenfels supone que yo y otro no son absolutamente extraños uno respecto de otro, sino que comparten un suelo anónimo de no diferencia, a saber, “el trasfondo social del “uno a otro” (*Einander*) “que no puede ser despreciado como un modo no ético de la indiferencia”⁴³. De acuerdo con esta lectura uno y otro se determinan mutuamente “uno a otro” en el común “uno en el otro” que se asienta en el trasfondo social mutuo expresado en un habla híbrida; noción ésta, la de trasfondo, que me cuesta distinguir de la idea de mundo común. La lectura de Waldenfels no resulta, a mi modo de ver, satisfactoria para asir en qué medida

38 Con razón afirma Waldenfels que “inmediato es algo solamente en la medida que quiebra las mediaciones”. *Op. cit.*, p. 51.

39 Ello es absolutamente claro en el *pathos* erótico. El modo en que amo, los sentimientos que provoca en mí la amada, las actitudes hacia ella eran impensables antes en mi mundo, y ello simplemente porque ella no estaba allí.

40 B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, p. 215.

41 *Op. cit.*, p. 217.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

en el *pathos* el yo determina al otro específicamente humano. Ciertamente ella es pertinente si se la aplica a lo Dicho, al *qué* objetivo de la respuesta a la que no podría tener acceso el otro si no hubiese un habla compartida y un mundo en común. Sin embargo, la crítica no es atinente cuando se la aplica al Decir, esto es, al *pathos* en el que se encuentran la apelación del otro y la respuesta del yo. En efecto, la misma noción de *pathos*, tal cual aquí la hemos descrito, carece de sentido, si se supone que emerge de un mundo común que nos determina a mí y al otro. Él no podría sobrevenirme como *pathos* ni implicaría “sensación”, porque ya estaría en mí y yo en él. Sin embargo, mi dolor, mi gozo, mi amor son absolutamente diferentes del dolor, gozo y amor del otro, y no emergen de un “trasfondo social”, sino que acaecen por haber sido afectado por el otro. Que el trasfondo no pueda determinar al otro y que tanto mi afección como la suya nos singularicen más allá de cualquier mundo en común y de cualquier respuesta a través de la cual se presume haber comprendido ese *pathos* se testimonia en el hecho de que el otro no puede sentir mi dolor, ni yo el suyo. El *pathos* nos singulariza absolutamente. Ciertamente hay un lenguaje en común que me permite compartir con él *la idea de* mi dolor, de mi amor o del *pathos* que se tratase, pero no puedo compartir con él el dolor de mi dolor, el amor de mi amor, esto es, el *pathos* en su contenido afectivo intrínseco. Asimismo puede decirse que mi respuesta se inserta siempre en un mundo en común y cobra sentido a partir de él, pero el hecho de que tenga que responder, de que el otro me afecte, proviene de afuera de todo mundo común, de la vulnerabilidad de la subjetividad que *significa diacrónicamente por sí misma*. En conclusión, la afectividad significa en el sujeto como *pathos* “más acá” de la intencionalidad, antes de todo Dicho en que intente representarme la afección del otro en tanto que algo, pero, asimismo, la respuesta que le es correlativa significa también en la afectividad del otro, en el impacto que en el otro provoca “más allá” del *qué* objetivo en que la respuesta se plasma y que es estructurable como parte de un mundo común. Uno y otro no están “uno en el otro” como si compartieran la misma afección, sino que precisamente son uno y otro y pueden ser “uno para otro” porque su afectividad los individualiza, porque su Decir no se agota ni puede ser contenido por palabra alguna que pertenezca a un mundo en común. Las fronteras entre uno y otro se diluyen en el “*qué*” de la respuesta al *pathos*, pero permanecen entre el “*quién*” de la apelación y el “*a quién*” de la respuesta. Si así no fuese, el *pathos* no podría significar como tal antes de ser comprendido, y la respuesta no llegaría siempre demasiado tarde al otro ya vulnerable y sufriente. La diacronía de la trama apelación-respuesta impide que el apelar (más que la apelación) y el responder (más que la respuesta) se sincronicen en un todo común. En este punto habré, pues, de refrendar la opinión de Levinas y negar que Mismo y Otro, en lo que a su afectividad respecta, se co-determinen por un trasfondo común. Sin embargo, hay todavía una manera en que el sujeto asignado o sobredetermina-

do éticamente por el otro re-determina al otro por el carácter responsivo de la relación afectiva. A ese modo lo llamo *re-creación*. El contenido de mi respuesta no puede dar cuenta ni determinar la alteridad del otro, porque, como dijimos, el otro, en tanto tal, es su propio contenido. No puedo reducir al otro a lo que él significa para mí, ni a mi “ser-para-él”. Así, en el *pathos* erótico aquella a quien amo no se agota en ser el objeto de mi amor y significa más allá de la pasión que genera en mí y del amor que le brindo. Y en la pasividad ética mi respuesta no puede nunca dar cuenta de la mortalidad del otro ni de su propio sufrir, por ello la responsabilidad no puede satisfacerse con acciones objetivas. El *pathos* ciertamente genera una respuesta, pero esa respuesta que coagula en algo Dicho o hecho, que deviene objetiva y que es ofrecida al otro, no determina cualitativamente quién es el otro, porque, repito, la afección que la respuesta origina no está contenida en la respuesta misma. Esta última es un modo de ser mío, no un modo de ser del otro. Empero, si la respuesta es responsable, en el sentido que más arriba precisamos, en el sentido de darle al otro no su ser, sino la posibilidad de expresar su ser, la respuesta abre al otro a nuevas posibilidades suyas, que él debe elegir y, de ese modo, re-crea su existencia. Responder es ofrecer-me y la respuesta ofrece un mundo. Ofrecer un mundo no significa someter al otro a mi mundo, comprenderlo como un elemento en mi red de significaciones, ni siquiera ponerle a disposición mi mundo en tanto mío. Ofrecer un mundo significa ser-para-el-otro en el preciso sentido de darle o dejarle al otro constituir *su propio ser* y su propio mundo. Quien se da en la respuesta no da las posibilidades del otro y, por ello, no lo determina, sino que le da *la posibilidad de sus posibilidades* y, en este preciso sentido, le deja re-crear su existencia.

4. RESPONSABILIDAD Y RESPONSABILIDAD

Hemos puesto de manifiesto que la condición de cualquier forma de afectividad es el *pathos* de la sensibilidad que se siente y expresa corporalmente. En tanto anclada en un *pathos* resultante de la conmoción originada por la ocurrencia de la alteridad la afectividad en general sólo es comprensible dentro de una estructura responsiva. ¿Pero significa esa responsividad responsabilidad en el caso específico de la afección provocada por el otro hombre?⁴⁴ Se trata de una

44 La pregunta aquí podría extenderse en estos términos: “¿por qué soy responsable no sólo de mi prójimo, sino de lo prójimo, de preservar con mi respuesta ya sea la belleza del ambiente, ya la pluralidad de la vida, ya la riqueza del sentido en cada caso concreto que me sale al encuentro?”. La respuesta a esta pregunta que implica determinar en qué medida no sólo el carácter pático y responsivo, sino la responsabilidad es o no inherente a toda forma de afección y a la respuesta a la que

cuestión central no sólo para la lectura crítica del pensamiento levinasiano, sino para la determinación de la significación ética de la sensibilidad. En el acápite anterior habíamos señalado que la afectividad estaba transida de una significación ética originaria. Por un lado, porque pone de manifiesto el ya estar ofrecida de la subjetividad al otro y, consecuentemente con ello, los límites del poder del sujeto que no puede dar cuenta por sí mismo de su propio estar ofrecido y referido a la alteridad. Por otro, porque la sensibilidad como “suscepción preoriginaria anterior a toda receptividad”⁴⁵ y a toda libertad, como no poder no ser “tocado” por la apelación del otro, se halla asignada por todo aquel que le hace sentir su fragilidad e indefensión⁴⁶. Negar que la respuesta a esa apelación frente a la cual soy susceptible implique responsabilidad, concretamente la responsabilidad por la expresión del otro, es contradecir con la respuesta aquello que hizo posible mi condición de respondente, mi condición de sujeto. Responder sin responsabilidad no sólo es negar al otro, es negar mi sí mismo, mi susceptibilidad. Sin embargo, caben dos preguntas cruciales: ¿por qué no des-sujetar-me, por qué no volverme indiferente, *apático* respecto del otro? ¿Por qué, en última instancia, habría de preocuparme por mi hermano o por cualquier otra vida? ¿Por qué responsabilidad? Esta pregunta no se puede responder con argumentos, precisamente porque la responsabilidad por el otro, el hecho de que el otro me incumba, surge, en tanto anclada en la afectividad responsiva de un *pathos*, de mi propia susceptibilidad (de un Decir) y no de una argumentación lógica (de un Dicho). Esta última puede fundamentar racionalmente los imperativos que rigen esa responsabilidad, pero no el *pathos* de la responsabilidad en sí⁴⁷. Igualmente en Kant la efectividad de la ley moral surge de la conciencia moral que nos manda o apela absolutamente y que, propiamente hablando, es un padecimiento del sujeto. Ciertamente puede afirmarse que tal “fundamentación” de la responsabilidad es en realidad una *petitio principii*, pero la alternativa contraria: suponer que en nada me va el otro ni la vida, que la apatía respecto del otro es una situación original, es igualmente una petición de principios. Hay que reconocer, pues, “que la responsabilidad, que crece desde el responder, no puede con anticipación [al *pathos* mismo

me insta todo acaecimiento, excede los marcos de este artículo que quiere limitarse a mostrar que la responsabilidad es, por lo pronto, inseparable de la responsabilidad cuando el *pathos* es provocado por el prójimo.

45 E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, París, Grasset, 1993, p. 204.

46 A este fenómeno de la subjetividad cargada con otro indefenso del que debe dar cuenta al punto de llevar la indefensión de ese otro impresa sensiblemente en su propio cuerpo es a lo que Levinas llama la esencial “maternidad” de la subjetividad. Cf. *AE*, p. 134.

47 Por ello afirma Levinas: “La situación ética de la responsabilidad no se deja comprender desde la ética misma” *AE*, p. 154.

en que se experimenta AG] decir a qué y por qué ella responde”⁴⁸. Si lo hiciera, la responsabilidad no sería por el otro, sino con una decisión o regla determinada o consensuada por el yo. Sería responsabilidad ante mí y no ante el otro.

Sin embargo, y aquí la segunda pregunta crucial, si aceptamos que nos incumbe el prójimo, ¿hasta qué punto soy responsable? ¿Tiene límites la responsabilidad? Ciertamente Levinas afirma de manera hiperbólica que la responsabilidad del sujeto es ilimitada, que es “soporte del universo”⁴⁹, rehén con un grado de responsabilidad superior: la responsabilidad respecto de la responsabilidad del otro, al punto de cargar con sus propias miserias y sus propios fallos⁵⁰; responsable, en fin, por lo que los otros hacen y padecen. Ciertamente yo no puedo limitar por mí mismo la responsabilidad a ciertos otros elegidos, porque ello equivaldría a someter al otro a un orden determinado por mí y, así, reingresaríamos al círculo del egoísmo: el decir del otro sería reducido a mi Dicho. En tal sentido la responsabilidad es ante todos y ante todo. Pero si tenemos en cuenta que la responsabilidad surge del Decir del otro y no de sus dichos, esto es, del modo en que padecemos sensiblemente su vulnerabilidad y su mortalidad y si, con C. Chaliier, convenimos en qué “en ninguna situación en los límites señalados por la carne, por la sensibilidad y la inteligencia, en los impuestos por la historia y por los azares de la vida de cada uno, mirar y escuchar en uno mismo y alrededor de uno, aunque fuera con una atención extrema, no permite nunca el acceso al infinito”⁵¹; entonces tal vez tengamos que convenir que la responsabilidad no la puedo limitar por un acto intencional o espontáneo de mi subjetividad, pero está limitada por los límites que le impone mi sensibilidad: soy responsable de aquello que puedo padecer y a lo que, en consecuencia, puedo responder. Tal vez en este sentido haya que entender la idea levinasiana de que la responsabilidad es por el prójimo y que se concreta como *proximidad*. Pero en un segundo sentido es posible pensar, más allá de Levinas y a partir de la noción de *re-creación*, un límite para la responsabilidad interpersonal diferente del límite que se produce con la irrupción del tercero y el surgimiento de la justicia y de la ley⁵²; un límite que se asentaría en el propio origen pático de la responsabilidad, en el *factum* de que experimento la responsabilidad como un modo de responder al *Decir* del otro. Si la responsabilidad surge en mi como respuesta al padecimiento de mi

48 B. Waldenfels, *Deutsch-französische Gedankengänge*, p. 344.

49 AE, p. 185.

50 AE, p. 187.

51 Catherine Chaliier, *Tratado de las lágrimas*, trad. M. Huarte Luxán, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 43.

52 Respecto a la cuestión del tercero y la justicia, que aquí no podemos abordar, cf. AE, pp. 231-242. Un análisis crítico de tal cuestión en Levinas puede encontrarse en B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, pp. 224.245.

subjetividad susceptible ante el rostro del otro que dice su fragilidad y mortalidad, la responsabilidad entre él y yo se juega en el orden del Decir y no de lo Dicho. Por tanto soy responsable del Decir del otro, de que él pueda seguir expresándose y apelando por mí. Ahora me pregunto, ¿no significa ello ser responsable de que el otro tenga posibilidades, de que el otro pueda actuar y existir, antes que ser responsable de sus actos y del ejercicio concreto de sus posibilidades? Si esto es así, si soy responsable del Decir del otro y no de sus Dichos o de sus actos, o si lo soy de sus actos pero *en cuanto* estos actos resultan de no haber respondido por él ofreciéndole la posibilidad de no cometerlos, entonces la ética levinasiana perdería su carácter obsesivo y asfixiante. Un carácter que, por momentos, la equipara con una persecución por parte del otro y la lleva a afirmar la responsabilidad de la víctima y, de ese modo, afirmar la condición de víctima como tal⁵³. Si esto es así, yo no le podría poner límites a la responsabilidad, no podría determinar de antemano de qué y de qué no soy responsable, como no puedo determinar de antemano a qué y a qué no estoy expuesto, pero se descargaría de mis frágiles hombros parte del peso del universo. El *pathos* del otro no tendría por qué llegar inevitablemente a ser patético.

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

53 Cf. al respecto las observaciones críticas de Elisabeth Weber, *Verfolgung und Trauma: zu Emmanuel Levinas' "autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*, Wien, 1990, pp. 200-203, 240 s.