

## ÉTICA Y TESTIMONIO.

### IDEAS PARA UNA FENOMENOLOGÍA INTEGRAL DEL *ETHOS*

## ETHICS AND TESTIMONY.

### IDEAS FOR A COMPREHENSIVE PHENOMENOLOGY OF THE *ETHOS*

**Nicolás Garrera**

Eugen Fink Archiv Freiburg/  
University of Memphis, Tennessee  
[ngarrera@memphis.edu](mailto:ngarrera@memphis.edu)

**Resumen:** El *ethos* es el fenómeno de la moralidad en su sentido más amplio. El presente trabajo –de naturaleza programática– esboza la idea de una fenomenología integral del *ethos* capaz de pensar, evitando toda forma de reduccionismo, sus diversos niveles de sentido. Procedemos en cinco pasos: en primer lugar, sostenemos que las experiencias humanas fundamentales –en particular la experiencia ética– son del orden de la contingencia y que, en consecuencia, sus verdades no se dejan capturar por el análisis fenomenológico-transcendental. En segundo término, presentamos la noción de experiencia ética, a la que describimos como la experiencia del contacto traumático de la Ley en su cuádruple carácter: singular, universal, verdadero, y contingente. En tercer lugar, vía la lectura del ensayo de Derrida *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, ponemos en cuestión la tesis de la supuesta preeminencia de la fenomenología –en tanto que idealismo transcendental– respecto del discurso ético. En cuarto término, introducimos la noción de testimonio (en sentido ético) como la modalidad narrativa, “pre-filosófica”, capaz de expresar de la manera más fiel el sentido de la experiencia ética. Por último, distinguimos cinco niveles fundamentales del *ethos* y, sobre esta base, señalamos algunas de las tareas específicas de una fenomenología integral del *ethos*.

**Palabras clave:** *Ethos*, experiencia ética, facticidad, testimonio.

**Abstract:** The *ethos* is the phenomenon of morality in its broadest sense. Our programmatic essay sketches the idea of a comprehensive phenomenology of the *ethos* capable of thinking –non-reductively– its different layers of meaning. We proceed in five steps: first, we claim that fundamental human experiences –in particular, ethical experience– are contingent in nature and that, as a consequence, their truths cannot be grasped by a phenomenologico-transcendental analysis. Second, we describe the notion of ethical experience as a traumatic experience of contact with the Law in its quadruple character: singular, universal, true, and contingent. Third, through a reading of Derrida’s *Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas*, we question the alleged preeminence of phenomenology –as transcendental idealism– over ethical discourse and praxis. Fourth, we introduce the notion of (ethical) testimony as the kind of “pre-philosophical” narrative able to convey most faithfully the meaning of ethical experience. Finally, we distinguish five fundamental layers of the *ethos* and, on the basis of these distinctions, we identify some of the specific tasks of a comprehensive phenomenology of the *ethos*.

**Key Words:** *Ethos*, Ethical Experience, Facticity, Testimony.

## 1. FACTICIDADES PRIMARIAS

La fenomenología como idealismo trascendental siempre ha querido ser el modo riguroso *par excellence* de la filosofía, es decir, "ciencia" en el sentido más estricto: conocimiento absoluto (incondicionado) de lo universal<sup>1</sup>. Por tener que darse a sí misma sus propios fundamentos, a la fenomenología le fue imprescindible interrogarse por sus conceptos fundamentales y, muy especialmente, por la singularidad de su método, por la modalidad misma de ejercer la práctica fenomenológica. En este sentido, el concepto operativo clave sobre el que se articuló la reflexión sobre el método en fenomenología fue el de "reducción fenomenológica". En efecto, es a través de ésta que el fenomenólogo accede al dominio propio de su práctica, allí donde sus procedimientos ganan toda su efectividad: el ámbito de la subjetividad constituyente trascendental<sup>2</sup>.

Para la fenomenología, todo lo que es ha de aparecer porque sólo puede decirse y pensarse en la exacta medida en que accedemos al ser según una u otra modalidad específica de constitución de sentido: ser y acceso al ser son rigurosamente inseparables (pero de ninguna manera idénticos)<sup>3</sup>. Así, la feno-

<sup>1</sup> A menos que se lo indique expresamente, por "fenomenología" vamos a referirnos a la concepción de la fenomenología como idealismo trascendental tal como la defiende Husserl en *Ideen I* (y, más detalladamente, en *Hua XXXIV: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926-1935)). No cabe duda que el desarrollo histórico de la fenomenología puede leerse como una serie de reelaboraciones y, en algunos casos, de severas revisiones de dicha concepción. Sin embargo, si partimos de la caracterización de la fenomenología como idealismo trascendental, ello es sólo con el fin de explicitar ciertas tesis cruciales de la posición filosófica que defendemos en este ensayo, particularmente las relativas a la triple articulación entre verdad, testimonio y contingencia. Dicho esto, subrayemos que si bien nos interesa poner de relieve el alcance y los límites del idealismo trascendental (en fenomenología), ello se hará siempre en referencia al problema del sentido de la experiencia ética.

<sup>2</sup> "La 'reducción fenomenológica' es el *tema fundamental permanente* del trabajo fenomenológico en general, a saber, el proceso de cuestionamiento retrospectivo, guiado siempre por el fenómeno del mundo, en dirección a la vida productora (*leistenden*) originaria, a partir de la cual la unidad continuamente válida del mundo resulta inteligible" (Eugen Fink, "Was Will die Phänomenologie Edmund Husserls?", en *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phaenomenologica, Vol. 21, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 157-178, p. 171). Todas las traducciones son nuestras.

<sup>3</sup> Bien señala Levinas que ni siquiera "Dios" está excluido del campo de indagación fenomenológico, y ello porque "la esencia del fenómeno *tal como se manifiesta en el plano de lo finito* es su esencia en sí" (Emmanuel Levinas, "Reflexions sur la technique phénoménologique" en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959 (s/ed.), pp. 95-118, p. 98 (nuestras itálicas). De manera que incluso el "Dios" más oculto ha de aparecer, y así revelarse, darse a una "conciencia" aun en su retirada o disimulación. Dicho de otro modo: tanto lo finito como lo infinito son modalidades (que no partes) del "espacio" del sentido (del que no hay afuera, por lo que este espacio no constituye en modo alguno una totalidad). De manera que si quisiéramos retener la noción de "intencionalidad" habría que interpretarla como la noción con la que se mienta la radical "finitización" del sentido, una finitización que no constituye una *limitación* (defectiva) del pensamiento sin más, sino, muy por el contrario, una *reconfiguración* de las condiciones bajo las que piensa el pensamiento. Por otro lado, en el Suplemento XXX a *Erste Philosophie* (1923-1924). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII) [editado por Rudolf Boehm (Haag, Martinus Nijhoff, 1959)], p.482, escribe Husserl: " [...]un ser real e ideal que

menología reclama un cierto decir –exigido por el ideal de un saber incondicionado de lo universal– sobre todo lo que es. Que este ideal pueda cumplirse *sólo* en la medida en que la fenomenología sea concebida como idealismo trascendental no es algo que discutiremos aquí. Sí trataremos de sugerir que si hemos de pensar rigurosamente las experiencias humanas fundamentales –y, muy en particular, la experiencia ética– se impone liberar a la fenomenología de los límites, demasiado estrechos, del idealismo trascendental. Y ello, esencialmente, porque el sentido de dichas experiencias no se agota en modo alguno en lo que su análisis fenomenológico-transcendental podría revelar, es decir, las modalidades, en cada caso específicas, de constitución de sentido de la subjetividad trascendental<sup>4</sup>.

¿Por qué motivo exactamente las experiencias fundamentales son refractarias al análisis? He aquí la pregunta clave que motiva el presente ensayo. Nuestra hipótesis es que el análisis está orientado teleológicamente en dirección al conocimiento absoluto de los *eide*, mientras que *las experiencias fundamentales son del orden de la facticidad contingente, es decir, acontecimientos decisivos que configuran el desarrollo efectivo de nuestra vida fáctica cuyas verdades, sin embargo, no se dejan ceñir por ningún concepto o saber, porque se cumplen en el elemento de nuestra afectividad como afecciones*<sup>5</sup>. De estas experiencias humanas fundamentales conviene decir no que “son” sino que las “hay”. ¿Qué hay? Hay, decimos, el arte, el amor, la religión, la ética [...]<sup>6</sup>. Lo que hay es aquello que nos interpela de tal modo que nuestra vida fáctica, es decir, tal como se la vive de hecho, resulta impensable sin esa interpelación. En otros términos: lo que hay, eminentemente, es la vida fáctica siempre ya investida por experiencias fundamentales que la constituyen de cabo a rabo. Esta “cons-

exceda (*überschreitet*) la subjetividad trascendental total es un *contrasentido* y debe comprenderse así absolutamente”.

<sup>4</sup> De aquí en más abreviamos “análisis fenomenológico-transcendental” como “análisis”.

<sup>5</sup> Aunque nuestra investigación, de la que este ensayo forma parte, no tiene como fin último elaborar una metafísica sino una filosofía de la ética, creemos que está en consonancia con ciertos desarrollos recientes de la fenomenología que aspiran a legitimar la idea de una metafísica fenomenológica. Pensamos, particularmente, en una obra, aún no publicada, de László Tengelyi, quien, apoyándose en los textos póstumos del Husserl tardío, ha mostrado convincentemente que incluso en el propio Husserl hay, cuanto menos en germen, una “metafísica de la facticidad contingente” cuya posibilidad descansa en la idea de una “necesidad de lo fáctico”, y que, a fin de concebir propiamente esta idea, es preciso poner en cuestión la interpretación eidético-fenomenológica de las “ciencias de hechos” (László Tengelyi, *Weltentwurf und Unendlichkeit. Grundlagen einer phänomenologischen Metaphysik*, esp. Sección II.1. “Husserls Metaphysik der Urtatsachen”; comunicación personal).

<sup>6</sup> Dejamos deliberadamente abierta la cuestión de si es posible determinar si estas modalidades primarias del sentido (de la experiencia) son finitas o no y, en caso que lo sean, si son susceptibles de clasificación alguna.

titución" no recubre la existencia en todas sus posibilidades, sino que abre campos de experiencia cuyos efectos *no* se pueden determinar *a priori*. En este sentido, puede decirse que lo que hay es nuestra facticidad, el hecho de vivir en la trama múltiple de regímenes primarios de sentido que "marcan a fuego" nuestra existencia, sin los cuales no habría verdadero movimiento, posibilidad de transformación y auto-transformación, es decir, vida propiamente humana. Dicho de otro modo: la verdad de nuestras experiencias fundamentales no es sólo del orden de la esencia o la estructura (que pueden, en principio, conocerse mediante el análisis), sino, ante todo, del orden del acontecimiento, el cual, aun irrumpiendo *desde* la esencia –el sentido ya instituido, el sentido como institución– es irreductible a ella. Estamos, pues, ante una facticidad óptica de primer orden –a decir verdad, de una serie de facticidades primarias– que, por así decir, puntúan el ritmo de la existencia tal como se la vive de hecho –o que constituyen sin más ese ritmo, el movimiento mismo de la existencia–.

Ahora podemos preguntar: si la fenomenología puede aspirar, legítimamente, a instituirse como un saber incondicionado de lo universal, ¿puede hacer lo propio cuando se trata ya no del ser sino del hay? A esto respondemos que *hay una serie abierta de experiencias humanas fundamentales cuya dilucidación es irreductible al tipo de investigación que propone la fenomenología como idealismo transcendental, cuya aspiración es constituir un conocimiento absoluto (transcendental) de los modos de constitución del ser*. Es en virtud de la naturaleza misma de dichas experiencias que no se las puede, por principio, conocer según la modalidad transcendental-fenomenológica (lo que *no* quiere decir en modo alguno que de ellas no se pueda dar cuenta rigurosamente). Llevada a su posibilidad más propia, la fenomenología –pero ahora nos referimos a una fenomenología extendida que podemos llamar "integral"– es una tentativa de comprender estas experiencias fundamentales desde ellas mismas, lo que quiere decir –intentaremos cuanto menos sugerirlo– que de ella habrá de darse cuenta en primera persona según el modo en que acaecen en nosotros, esto es, *según el orden de la contingencia*. Porque he aquí lo esencial: la verdad de las experiencias humanas fundamentales no puede darse de una vez y para siempre, apresarse en un concepto y transmitirse objetivamente a otros o validarse intersubjetivamente, y ni siquiera fijarse en una idea; por el contrario, la verdad de estas experiencias es una *verdad contingente* y exige, para revelarse, acontecer en la carne de nuestra afectividad, darse o cumplirse como afección.

¿Cuál es el estatuto de esta noción –verdad contingente– que la tradición filosófica ha concebido, en general, como una *contradictio in adjecto*?

Veámoslo en el caso de la ética. Cuanto menos en este campo, hay un modo de dar cuenta de lo propio del dominio ético –la experiencia de la obligación moral o, mejor, de la autoridad de la responsabilidad para con lo otro que nosotros– en el que se conjugan contingencia y verdad en una tensión virtuosa: es el testimonio (en sentido ético). Como veremos, la verdad del testimonio no se puede pensar como la de un conocimiento objetivo, pero tampoco como la mera expresión de una experiencia particular que se agotaría en la vivencia individual del testigo. El testimonio –que no es un saber– es una práctica que se quiere fiel a una verdad contingente y singular –una verdad de naturaleza ética–. Para dar cuenta de lo propio de la experiencia ética o, como diremos más adelante, del “hay” de la *Ley*, la fenomenología trascendental se revela esencialmente impotente. Vamos a sugerir que del *Faktum* de la *Ley*, de la facticidad de lo ético, se da cuenta en el modo “pre-” o “proto-filosófico” del testimonio. De aquí la centralidad del testimonio para la ética, pasada por alto por la mayor parte de los teóricos de la ética y de las teorizaciones sobre la naturaleza de la ética.

Insistimos en que la fenomenología como idealismo trascendental, en la medida en que es capaz de producir conocimiento de una dimensión o aspecto de lo real, es epistemológicamente legítima (y el dominio de lo trascendental, tal como se manifiesta en virtud de los análisis fenomenológicos concretos, es ciertamente una dimensión de lo real). Sin embargo, creemos que es un error identificar la fenomenología sin más con el idealismo trascendental de (un cierto) Husserl y que, al menos cuando se trata de pensar la experiencia ética (sin la cual no puede haber *teoría* ética alguna), el análisis trascendental resulta por completo insuficiente. En efecto, si, como sugerimos, la fenomenología puede llevarse a cabo no sólo como idealismo trascendental, ¿qué es aquello que una fenomenología ampliada o integral –uno de cuyos momentos es ciertamente el análisis trascendental– puede y debe reclamar como propio? Hay que preguntarse por aquello que el análisis trascendental nos dice de la experiencia ética y determinar lo que deja afuera –soterrado, clausurado, excluido–. Pasemos entonces a examinar este problema delicado.

## 2. DE LA EXPERIENCIA ÉTICA

“Experiencia ética” significa para nosotros *el devenir interpelados por un llamado a responder –un llamado, pues, a la responsabilidad– del que no podemos apropiarnos –medirlo, juzgarlo, cuestionarlo– y del que, por tanto, nos resulta imposible abstraernos*. Se trata, pues, de una interpelación a darnos sin reservas como sujetos responsables. Al llamado *como tal* lo denominamos “responsabilidad”. La experiencia ética es una experiencia en la cual nos revelamos a nosotros mismos como seres responsables. De lo dicho surgen cuatro preguntas: ¿De dónde proviene este llamado? ¿Por qué no podemos cuestionarlo en tanto que tal? ¿Qué dice este llamado? ¿Cómo responder a él? La primera pregunta es la pregunta por la genealogía de la responsabilidad; la segunda, por su carácter irreductible; la tercera, por la inteligibilidad conceptual del contenido de la responsabilidad; y la cuarta, por la relación entre libertad y responsabilidad (podemos entender la libertad como la responsabilidad por la responsabilidad misma). Aunque el propósito del presente ensayo no es dar una respuesta exhaustiva a estas preguntas –por lo demás, enormemente complejas– resulta imprescindible aclarar, en líneas muy generales, el fenómeno de la responsabilidad dando una respuesta provisoria a las preguntas señaladas<sup>7</sup>.

En ese sentido, habría que decir por lo menos lo siguiente. En primer lugar, que la responsabilidad carece de origen, es decir, es rigurosamente an-árquica. Carece, pues, de un fundamento último que le daría su fuerza, vitalidad, y autoridad. Por ello todo discurso sobre la responsabilidad y todo acto responsable comienzan con el *acaecimiento* de la responsabilidad y se inscriben en lo abierto por él. Es *porque* somos interpelados éticamente que se instituye en nosotros un decir de esta interpelación, un decir que a la vez nos interroga y nos dice ante otros –y ante nosotros mismos– como sujetos responsables.

En segundo término, que el sentido de la responsabilidad insiste en nosotros porque no podemos apropiarnos de ella, ni deducirla de algo distinto de ella, fijarla en un concepto, delegarla o realizarla sin más en el mundo por medio del ejercicio de nuestra voluntad. Y, sin embargo, *hay* la responsabilidad: absoluta, es decir, absuelta de todo fundamento. Significa, como diría Levinas,

<sup>7</sup> Sobre todo por razones de espacio, en lo que sigue nos concentraremos en las tres primeras preguntas.

“sin contexto”<sup>8</sup>. El carácter absuelto de la responsabilidad da cuenta de nuestra impotencia para dominarla y revela ejemplarmente que la experiencia ética no es sólo del orden de la contingencia sino también del de la pasividad.

En tercer lugar, que la responsabilidad carece de *eidos*. La responsabilidad, la interpelación ética, coincide con el acaecimiento o la irrupción de la Ley. Por “Ley” entendemos la facticidad de la diferencia entre bien y mal, es decir, el hecho de que *hay la diferencia ética*. La Ley no es, pues, equiparable a un concepto, cualquiera que fuere, del bien. La Ley es la irrupción del sentido primario del bien, irreductible a ningún concepto. Es lo común a toda *repetición*, a toda *insistencia* de la responsabilidad. Es aquello sin lo cual las diversas instancias de la interpelación ética no podrían ser reconocidas como tales, a saber, como repeticiones de lo “mismo”, como interpelaciones del mismo carácter ético. Es fundamental comprender que la Ley no es una mera presuposición que vendría requerida por motivos pragmáticos o políticos, sino lo que vamos a llamar aquí una “Idea” –la Idea por excelencia–: nos reconocemos en ella como aquello *común* en sus diversas efectuaciones porque la sabemos irreductible y anterior a ellas, y al mismo tiempo la pensamos como el *telos* del ejercicio de nuestra responsabilidad (y también como el *telos* de nuestras prácticas políticas: allí donde se adivina la responsabilidad haciéndose Idea de la Justicia).

De la Ley decimos que es *contingente*: no es propio de toda vida humana estar atravesada por la Ley. Respecto del decurso de una vida, el acaecer de la Ley no es necesario (tampoco lo es respecto de la organización social, que sí supone la vigencia de un sistema de derecho organizado en torno a una pluralidad de leyes positivas). La Ley no puede substraerse enteramente a su dimensión óptica: puede haber ocultación, debilitamiento, olvido de la Ley, y nada garantiza ni su irrupción ni su perdurabilidad.

Diremos, también, que la Ley es *verdadera*: verdadera porque insta en nosotros una fidelidad a responderle –cuanto menos en el modo negativo de no poder simplemente rehusarse a darle un sentido–. La Ley es verdadera no porque exprese un estado de cosas, se adecúe a un acontecimiento mundano, o insinúe una realidad última, un orden transcendente. La Ley significa por sí misma, como si viviera en su propio tiempo y se abriera paso, en su decir, des-

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de Poche, 2006, p. 146.

de un no-lugar propio. Verdadera, entonces, porque no podemos negar el afirmarse de su autoridad sobre nosotros. Por eso, si la Ley nos ha tomado, nos ha tomado en su verdad.

Diremos, también, que *la Ley singulariza*. No hay *inscripción* de la Ley –no, al menos, si por “inscripción” se mienta aquello que se *graba* en un cuerpo, en una subjetividad, y que quedaría, así, a su disposición, como un texto al que se pudiera volver a interpretar incesantemente a voluntad–. La Ley es absoluta en el sentido de permanecer absuelta de toda inscripción. La Ley *pasa*, acontece, se afirma en tránsito. Su consistencia es la del instante: como un sonido que captamos para ya perderlo y cuya vida sólo resplandece en el momento de su acaecimiento –aunque pueda perdurar, retenido por la memoria, el sueño o la fantasía–. La Ley existe en tanto se cumple irrumpiendo en el curso de una vida. Nadie sabe ni cómo ni cuándo: a lo más, sabemos de su insistencia probable (pero imposible de probar). Que la Ley singulariza quiere decir, pues, que es “causa” de un sujeto, de un “proceso de subjetivación”: ¿cómo habitar el espacio de sentido abierto por ella? He aquí la pregunta ética por excelencia. Pero para dar con esta pregunta, para que ella sea efectiva en nosotros, es preciso estar ya tomado por la Ley, haber sido atravesado por ella.

Por último, diremos que la Ley es *universal*. “Universal” quiere decir aquí algo muy preciso. Ante todo, no quiere decir “invariante cultural” ni tampoco “principio genérico y último, normativo o meta-ético, de toda acción moral”. Para nosotros, “universal” es sinónimo de una cierta “experiencia” de la posibilidad de reunirse con otros en torno de la Ley como significante “casi-vacío” –pero este “casi” hace toda la diferencia–. Es decir, el inacabamiento de la Ley no nos abandona ni al cinismo, ni al solipsismo, ni al escepticismo: nos abre a lo político como tal, a la posibilidad de un actuar-junto-a-otros en el sentido de la transfiguración de las condiciones de todo orden en que se juega la vida. Podemos decir que el carácter universal de la Ley es su *telos*, o incluso su dimensión utópica o propiamente profética, es decir, intrínsecamente política.

Con estas aclaraciones, por cierto que demasiado breves, estamos en mejores condiciones para retomar la cuestión clave de este ensayo: ¿qué nos dice –y qué no nos puede decir– la fenomenología sobre la experiencia ética así pensada como contacto de la Ley en su cuádruple determinación?<sup>9</sup> O de otro

<sup>9</sup> Para una descripción más amplia de la experiencia ética, véase nuestro ensayo “La experiencia ética

modo: ¿qué nos dice la experiencia ética, cuya idea acabamos de presentar en trazos muy gruesos, sobre los límites del idealismo trascendental en fenomenología?

### 3. ALCANCE DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL EN FENOMENOLOGÍA

Hemos dicho que el discurso ético se articula a partir de la experiencia ética tal como irrumpe en el curso de nuestra vida fáctica. La fenomenología haría mal en reclamar para sí, *con petición de exclusividad*, la investigación del sentido de esta experiencia. En efecto, el sentido de la experiencia ética no sólo no se agota en su inteligibilidad trascendental, sino que habrá de buscársele por otros medios y en otros regímenes de producción de sentido –en particular, como ya lo hemos sugerido, el del testimonio–<sup>10</sup>.

Ahora bien, no sólo el sentido de la experiencia ética no se agota en su inteligibilidad trascendental, sino que la fenomenología no tiene nada que decir sobre la experiencia ética *como tal*. En efecto, una cosa es interrogar por la experiencia trascendental del otro en general, supuesta por toda experiencia óptica del otro –y en particular por toda experiencia ética del otro–, y otra muy distinta indagar por la experiencia *ética* del otro, siempre discontinua, contingente, condicionada (pero no sólo trascendental, sino también política, histórica, culturalmente) y, sin embargo, verdadera<sup>11</sup>. A estas modalidades diferentes de dar sentido a la experiencia ética corresponden dos praxis irreductibles la una a la otra (pero en modo alguno contradictorias): el análisis fenomenológico-transcendental y el testimonio.

Para articular mejor este último punto –el nudo del presente ensayo– nos parece conveniente retomar un momento clave del notable ensayo de Derrida, *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Nos

como evento y fuente de normatividad” (*Cuadernos Filosóficos (Segunda Época)*, No. IX, Diciembre 2012: pp. 11-23).

<sup>10</sup> De aquí en más, para abreviar, vamos a emplear el término “inteligibilidad” e “inteligible” como la dimensión del sentido analítico de una experiencia (es decir, tal como la revela el análisis).

<sup>11</sup> En lo que resta del ensayo nos vamos a concentrar en la experiencia ética del otro (es decir, de otros seres humanos). El sentido de la experiencia ética de la naturaleza o del arte es, en principio, irreductible al análisis de la experiencia ética de otros seres humanos. Por ello debe plantearse como un problema singular y analizarse con todo el rigor del caso. Por lo demás, el hecho que la experiencia ética sea condicionada no quiere decir que su sentido se agote en la dilucidación exhaustiva de sus condiciones. Nuestra tentativa consiste, justamente, en sugerir la necesidad de remontarse por sobre la investigación de las condiciones de la experiencia ética en dirección a la expresión del sentido propio de dicha experiencia en los testimonios éticos.

referimos a la sección titulada "De la violencia trascendental" en la que Derrida presenta sus reservas respecto de la lectura que hace Levinas del análisis husserliano, en su quinta meditación cartesiana, de la constitución del sentido "alter-ego"<sup>12</sup>. El corazón de la crítica de Derrida a Levinas consiste en cuestionar la tesis levinasiana del primado de la ética respecto de la fenomenología. Derrida cita un pasaje que ciertamente da plena cuenta del modo en que Levinas lee a Husserl: "La visión es, en efecto, una adecuación de la exterioridad a la interioridad: la exterioridad se reabsorbe en el alma que contempla y, como *idea adecuada*, se revela *a priori*, producto de una *Sinnggebung*"<sup>13</sup>. En este pasaje, todos los términos cuentan. Para Levinas hay una limitación *intrínseca* al análisis intencional: quien ejerce el análisis *no* es el interpelado<sup>14</sup>, el "sujeto de la experiencia ética"<sup>15</sup>, sino un "alma que contempla", un sujeto en posición de poder porque el análisis –en tanto que praxis teórica singular– ya ha tomado posesión de su "objeto" al transfigurarlo, perdiéndolo, en fenómeno. Para la fenomenología, la relación a un otro se juega desde el comienzo en el *a priori* de la correlación ego/alter-ego, es decir, la correlación –que supone una jerarquía fenomenológica fundamental– entre lo constituyente y lo constituido (como indica Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*, lo que se abstrae de la experiencia está *ya implicado* en la experiencia en su papel constituyente). Más aún, la primacía de lo constituyente por sobre lo constituido remite a una tesis husserliana de enorme alcance, a saber, la primacía de la posibilidad sobre la actualidad: "[...] que el conocimiento de 'posibilidades' debe preceder el conocimiento de actualidades (*Wirklichkeiten*) es [...] una gran verdad".<sup>16</sup> De aquí que la "exterioridad" del otro esté perdida de antemano. Se la pierde en la medida en que lo que se intenta dilucidar es la inteligibilidad fenomenológica –el

<sup>12</sup> En el mejor de los casos, la expresión "experiencia del otro" sólo puede tener un sentido abstracto. En efecto, ella se da ya singularizada en una experiencia amorosa, ética, política o incluso trascendental del otro. La "experiencia del otro" supone, pues, un otro que aparece *según una modalidad específica* (aunque de hecho, claro está, estas modalidades puedan darse conjuntamente).

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 328. Citado por Derrida en "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas" (incluido en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967), pp. 117-228, p. 174-175.

<sup>14</sup> Tomamos la fórmula de Jean-Luc Marion. Véase su "L'interloqué" en Eduardo Cadava, Peter Connor, y Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?*, New York & London, Routledge, 1991, pp. 236-245.

<sup>15</sup> Pero aquí hay que ser cuidadosos. ¿No es el sujeto ético "constituido" *por* la interpelación? Y en este sentido, ¿se puede hablar propiamente de un sujeto *de* la experiencia ética? De no serlo, incluso el término "experiencia ética" habría de ponerse en cuestión.

<sup>16</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1), editado por Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, p. 178.

cómo de la constitución– del sentido “alter-ego”, y se la pierde, justamente, porque la experiencia ética del otro no coincide sin más con la dilucidación transcendental del sentido “otro” en general: la diferencia entre ambas es que la primera tiene un componente óntico irreductible, que es del orden del encuentro efectivo, del trauma, de la pasividad como padecimiento de una afección –una afección que nos da, por así decir, un “saber” *en acto*, en modo alguno un saber teórico (que puede sin duda montarse sobre ella) sino algo muy distinto: el “saber” al que uno accede al devenir transfigurado, interpelado por lo real *tal como se revela en la afección misma* (lo real *como y en* la afección)–.

Volvamos al pasaje citado de Levinas en el párrafo precedente. ¿Puede decirse, con Levinas, que el pensamiento como visión supone una “adecuación de la exterioridad a la interioridad”? Derrida se pregunta, a primera vista con razón, si acaso Husserl no es *el* filósofo de la inadecuación, del desbordamiento infinito de los horizontes, sin los cuales no habría intelección de cosa alguna. Ciertamente, sostiene Derrida, el otro no podría nunca devenir un objeto, ni ser igualado por una intuición dirigida a un objeto: el otro en tanto que otro permanece rigurosamente in-objetivable. Un principio decisivo de la fenomenología lo garantiza: “en fenomenología no hay nunca constitución de horizontes, sino horizontes de constitución”<sup>17</sup>. ¿Suponen estas certeras observaciones que es Husserl, finalmente, quien tiene la razón? Derrida así lo cree:

Si la conciencia de la inadecuación infinita a lo infinito (ie incluso a lo finito!) es lo propio de un pensamiento preocupado por respetar la exterioridad, se ve mal cómo, sobre este punto al menos, podría distinguirse entre Husserl y Levinas. ¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿No es la total irreductibilidad del otro al mismo, es decir, del otro *apareciendo como* otro respecto del mismo? Porque sin este fenómeno del otro como otro no habría respeto posible. El fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología.<sup>18</sup>

Y unas líneas más adelante añade: “basta que el sentido ético *sea pensado* para que Husserl tenga razón”<sup>19</sup>. La clave del asunto está en lo siguiente. Que el otro sea, en efecto, irreductible a la conciencia nos es revelado por el análisis transcendental; estamos, si se quiere, ante un “hecho transcendental”. Como

<sup>17</sup> Jacques Derrida, “Violence et métaphysique”, en *op. cit.*, p. 176.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 178-179. Mis itálicas.

tal, se inscribe en el plano de la descripción genérica o “neutra” del otro. Sin duda, es legítimo sostener que la irreductibilidad del otro es parte del sentido integral de la experiencia ética (en tanto que esta última la presupone como su condición trascendental). De todos modos, esta descripción es producto de un pensamiento que encara la experiencia del otro en régimen trascendental. Es sólo así que el otro deviene un otro abstracto, un alter-ego, es decir, un otro como yo. Es por ello que el único otro del que se trata en el análisis es un otro genérico o abstracto. En verdad, si se identifica con claridad la naturaleza y el alcance de la fenomenología (y del análisis de la constitución del sentido “alter-ego” en general), el carácter aparentemente problemático de la relación entre ética y fenomenología sencillamente desaparece: *el análisis trascendental es pertinente sólo cuando, legítimamente, es posible hacer abstracción de la verdad como afectación de lo real –y sólo entonces. Sólo así puede la filosofía volverse “pensamiento” que “respeto” la exterioridad –que la mantiene a distancia–, pensamiento que irrumpe y se afirma una vez que el otro (el otro de la ética, de la interpelación, de la responsabilidad) ha sido neutralizado. (Por lo demás, “respeto”, en el contexto del pasaje anteriormente citado, no es propiamente una categoría ética –podría perfectamente ponerse a cuenta de una prescripción metodológica, de una exigencia analítica–.)*

Se podría esgrimir que el análisis trascendental del sentido “alter-ego” tiene evidentes consecuencias normativas, lo cual es cierto. Ahora bien, que este sea el caso *no* quiere decir que sea capaz de dar con lo propio de la experiencia ética como tal. Lo primero es claro: como ha señalado Derrida con razón respecto de la quinta meditación cartesiana de Husserl, la percepción del otro como una parte o un fragmento del mundo es “el gesto propio de toda violencia”<sup>20</sup>. Del mismo modo, mi reconocimiento del otro como “otro origen del mundo” también tiene consecuencias normativas. Y Derrida añade:

El otro como alter ego significa el otro como otro, irreductible a *mi* ego, precisamente porque es un ego, porque tiene la forma del ego. La egoidad del otro le permite decir, como a mí, “ego”; de aquí que sea Otro y no una piedra o un ser sin habla *en mi economía real*. Es por eso, si se quiere, que el otro es rostro, puede hablarme, escucharme, y eventualmente mandarme.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 187.

Nuevamente: a primera vista, no hay aquí nada que objetar. Pero sí algo esencial que *agregar* –lo que transforma por entero el sentido del pasaje citado–: el “es por eso” es una razón necesaria (pero no suficiente) que no agota en modo alguno el sentido del otro como rostro. Que el otro *en efecto* nos interpele –he aquí la cuestión decisiva, la cuestión *éticamente* crucial. O más rigurosamente: que seamos, que devengamos interpelados –éste es el “hecho” éticamente originario y del que emana la inteligibilidad singular de todo discurso ético. Insistimos, pues, en que la responsabilidad –la irrupción del llamado a responder por (lo) Otro– tiene condiciones –no sólo transcendentales, sino de otros órdenes: políticas, históricas, etc.–, pero que esto no nos habilita en modo alguno a desentendernos del análisis de la responsabilidad en su carácter *éticamente originario*.

Antes de pasar a examinar el modo en que el testimonio es un modo de respuesta “fiel” al acaecimiento de la significación ética, intentemos explicitar mejor el sentido de nuestra posición respecto de la relación entre fenomenología (en sentido restringido) y ética. Leamos el siguiente pasaje de Derrida:

La fenomenología es el respeto mismo, el desarrollo, el hacerse-lenguaje del respeto mismo. [...] Esto no significa que el respeto como ética sea *derivado* de la fenomenología, que suponga a ésta como sus premisas o como un valor anterior o superior. La presuposición de la fenomenología es de un tipo único. No “manda” sobre nada, en el sentido mundano (real, político, etc.) de mandar. *Es la neutralización misma de este tipo de mando* [nuestras itálicas], aunque no con el fin de sustituirlo por otro de género diferente. Toda jerarquía le es profundamente extraña. Esto quiere decir que la ética no sólo no se disuelve ni se somete a la fenomenología, sino que encuentra su propio sentido, su libertad y radicalidad, al interior de la fenomenología.<sup>22</sup>

Singularísima relación la que propone Derrida entre fenomenología y ética: una presuposición sin efectividad. Y así debe ser: su posición nos parece plenamente coherente respecto de una cierta idea de la fenomenología, de sus principios metódicos, y de su auto-concepción como práctica filosófica. En efecto, la fenomenología aporta conocimiento sobre la dimensión transcendental de

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.178.

la experiencia ética. Pero la ética –como discurso, lenguaje, y teoría– gana su efectividad, y en este sentido su realidad, del hecho primario, bruto, contingente, de la responsabilidad –y no de la dilucidación de sus condiciones transcendentales–.

Si la fenomenología puede neutralizar toda orden, todo imperativo, toda interpelación ética, esto se debe sencillamente a que el “sujeto” del análisis –la subjetividad transcendental constituyente– es neutro e impersonal, es decir, genéricamente universal (aunque se cumpla, en cada caso, en el seno de vivientes singulares). Por ello Husserl puede afirmar que “[...] la vida originaria transcendental, la vida que crea (*schaffen*) el mundo en última instancia y su Yo último, no puede provenir de la nada ni pasar a la nada, ella es ‘inmortal’, porque para ella morir no tiene sentido [...]”<sup>23</sup>. Por el contrario, la ética no se juega más que en el ámbito de los que nacen y mueren, seres irremediablemente finitos cuyas vidas se cumplen entre esas dos “casi-nadas” que son el nacimiento (del que no hay memoria) y la muerte (de la que no hay, aún más radicalmente, representación alguna). Es en el decurso fáctico de la vida que irrumpe la significación ética –como irrumpe el amor, el arte, la política, o la religión– y transfigura la vida, mínima o extraordinariamente, en la dirección de un *bien* que, aún incierto, instaura un norte –y no se trata de cualquier norte, porque es sólo de cara al bien, es decir, a la responsabilidad para con (lo) Otro, que podemos justificar nuestra existencia y sostenernos en una praxis acorde–. O de otro modo: el (y lo) Otro que nos interpela no puede más que aparecer como un ser vulnerable, y en este sentido finito, porque de otro modo la interpelación sería un contrasentido –el sujeto de la responsabilidad sería superfluo, la idea misma de responsabilidad se haría insostenible–.

La significación ética no es, pues, la *actualización* de una posibilidad inscrita en una subjetividad transcendental genérica, pero no es tampoco una *razón* que nos compelería a actuar en un sentido u otro. Y no lo es porque sólo lo que se inscribe como afección en nuestra sensibilidad puede ser realmente efectivo y transfigurar la vida: la Ley, si se la interpreta como “modelo ideal” o como

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Hua XXIX), manuscrito No. 28, pp. 321-338, p. 338.

“representación objetiva” es esencialmente impotente para movilizarnos<sup>24</sup>. En efecto, la Ley, tal como la entendemos aquí, carece de contenido, pero *no* es una pura Ley formal (como en Kant); en verdad, la Ley hay que buscarla más acá de la oposición materia/forma (que rige, por lo demás, toda la ética kantiana). La Ley se sostiene, difícilmente, en un absoluto precario, a saber, en la *diferencia* entre la pluralidad de bienes parciales en los que se expresa (pensemos, por ejemplo, en actos espontáneos de solidaridad o entrega) y el nombre único, “Bien”, que los recoge y los excede a todos. En esta diferencia, en este espacio, si así puede decirse, espectral o fantasmático, se da la Ley en su insistencia, cuya donación sin resto no se cumple en el modo del desocultamiento pleno, como si se tratara de un secreto finalmente devenido transparencia, sino como repetición sin término, cada vez (re)comenzando, inscribiéndose como huella en nosotros, perdiéndose y surgiendo de su olvido nuevamente, inesperadamente. Así es la exótica positividad de esta Ley, única (que no unívoca) y plural, contingente en su verdad, que se inscribe en nuestra carne como afectación señalando un norte ético, origen de una fidelidad, de una praxis singular que busca estar a su altura, responder a su exigencia –origen, decimos, del testimonio–.

Una fenomenología integral, cuyo esbozo intentamos aquí, ha de investigar cómo la positividad de la Ley encuentra un registro apropiado en el régimen de producción de sentido que solemos llamar “testimonio”. La hipótesis que aquí proponemos es que *la inscripción de la verdad, contingencia, unicidad y pluralidad de la Ley sólo puede encontrar cabida filosófica en una fenomenología que se abre radicalmente a la multiplicidad de testimonios éticos*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Sobre la base de otros presupuestos, Michel Henry sostiene una tesis análoga en el capítulo 10, “L'éthique chrétienne”, de su *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris, pp. 216-239.

<sup>25</sup> Mencionemos aquí sólo algunos de los testimonios, por lo demás muy conocidos, que nos han servido de apoyo en nuestra investigación y que se encuentran, aunque no hagamos expresa referencia a ellos, en su horizonte: de Primo Levi, *Se questo è un uomo* (Torino, Einaudi, 1989; ed. en CD-Rom) e *I sommersi e i salvati* (Torino, Einaudi, 1986), de Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, 1994), de Robert Antelme, *L'espèce humaine* (Paris, Gallimard, 1947), y, de Claude Lanzmann, su extraordinario film, *Shoah* (1983). Mencionemos también, sumariamente, algunos de los mejores textos de la (escasa) bibliografía filosófica existente sobre el testimonio: los ensayos de Paul Ricoeur *L'herméneutique du témoignage* (en *Lectures III*, Paris, Seuil, 1994) y *Emmanuel Levinas. Penseur du témoignage* (en *Lectures. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 81-103), de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Kluwer Academic Publishers, 1978, § 5.2, “La gloire de l'infini”, pp. 220-238), de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Torino, Bollati Boringhieri, 1998), de S. Felman y D. Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York, Routledge, 1992), la monografía de Jean-Philippe Pierron, única en su género hasta donde sabemos, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage* (Paris, Cerf, 2006), y, de Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris, Gallimard, 1980).

#### 4. IDEA DEL TESTIMONIO

*Ahí va un transeúnte por la calle. Tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean mediocres.*

*No es ni su persona ni la persona humana en él lo que me es sagrado. Es él. Él todo entero. Sus brazos, ojos, pensamientos –todo–. No podría atentar contra nada de ello sin sentir infinitos escrúpulos.*

*Simone Weil*<sup>26</sup>

Hemos sostenido que un análisis fenomenológico-transcendental de la significación o experiencia ética es una contradicción en los términos. Hemos distinguido entre el análisis de las estructuras u operaciones transcendentales de la subjetividad constituyente y la meditación sobre la experiencia ética, que caracterizamos como verdadera, contingente, universal, y singular, y de la cual sólo una fenomenología integral de la significación ética, abierta a la multiplicidad de testimonios, puede dar cuenta. Es preciso que describamos la noción de testimonio con algún detalle.

En su ensayo *Testimonio y diálogo*, Raymond Panikkar subraya que “*marturia*, el testimonio, es el acto o el resultado de testimoniar, es decir, de atestar, de dar cuenta de una convicción que se lleva consigo, que a uno le importa, que uno recuerda, y por la cual uno se preocupa”<sup>27</sup>. Por su parte, la etimología latina de la palabra “testimonio” nos remite a *testimonium*: “Este término derivaría de *testis*, *terstis*, el ‘tercero’, un ‘tercero’. El testigo sería aquella persona que tomando un lugar intermedio entre dos protagonistas de un litigio podría decidir entre los dos, justamente al no participar de aquello que los enfrenta. El testimonio marca la irrupción de una exterioridad en la intimidad de una relación [...]”<sup>28</sup>. De este modo, la etimología griega insiste sobre el aspecto *existencial* del testimonio, mientras que la latina subraya su acepción *jurídica*. Sólo el

<sup>26</sup> Simone Weil, “La personne et le sacré”, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 11-12.

<sup>27</sup> Raymond Panikkar, “Témoignage et dialogue”, citado por Jean-Philippe Pierron, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, CERF, Paris, 2006, p. 22.

<sup>28</sup> J.-P. Pierron, *op. cit.*, p.2 6.

primer aspecto nos ocupará aquí. Por “existencial” entendemos el hecho que el testimonio es inseparable del acto del testigo que, al dar testimonio, se compromete en una praxis de orden ético-político.

Para comprender qué es el testimonio en tanto que praxis es preciso preguntarse por su “objeto”. Sobre esta cuestión compleja no podemos aquí extendernos demasiado, pero es preciso al menos hacer algunas puntualizaciones decisivas.

En primer lugar: *la verdad que se dice, o entre-dice, en el testimonio, no es de índole descriptiva sino performativa*. El testimonio transmite una significación que, por principio, puede siempre permanecer no-dicha. Más aún, el testimonio es una lucha constante contra el silencio que acompaña, o mejor, el silencio que la realización del mal recomienda. Dicho de otra manera: el mero tener lugar de un hecho, por más traumático que fuere, no es una condición suficiente para que haya testimonio. La figura del “musulmán”, en los relatos de sobrevivientes de los campos de concentración nazis, lo muestra patentemente<sup>29</sup>. Así, un testimonio expresa la afección de un sujeto por un acontecimiento traumatizante –un acontecimiento de orden ético–. Podemos decir, por tanto, que el testimonio tiene una dimensión íntegramente performativa: la verdad producida por el testimonio no es sólo su contenido inteligible más o menos literal, sino el acto mismo de testimoniar y la significación misma de este acto en la medida en que esta significación es inseparable de la experiencia ética.

En segundo lugar: *el testimonio es un proceso de subjetivación fiel que aspira a dar cuenta de la significación ética*. Jean-Philippe Pierron escribe en *El pasaje del testigo* que “el testimonio supone preocuparse (preocuparse por un decir verdadero, *preocupación de relacionarse fielmente*, de hacer entender y de dar a ver)”. Y algunas líneas más adelante agrega: “Pensar el testimonio como preocupación [...] lleva a reconocer que el testimonio es *el trabajo de la subjetividad sobre ella misma*”<sup>30</sup>. He aquí nuevamente la dimensión existencial del testimonio a la que nos remitía también el pasaje citado de Panikkar. ¿De qué tipo de trabajo subjetivo se trata, de qué clase de fidelidad?

<sup>29</sup> Sobre la figura del musulmán, véase, de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, op. cit., esp. pp. 37-80.

<sup>30</sup> Jean-Philippe Pierron, op. cit., p. 22.

El testigo es un sujeto que se constituye como testigo en el acto de testimoniar. Lo que se afirma en él viene siempre, por así decir, desde otra parte, y aquello que adviene y se afirma a la vez convoca e intima tanto como expulsa y segrega. Por un lado, el testimonio singulariza al testigo; por otro, él no es sino un puro *lugar de pasaje y transmisión* de una verdad singular (de orden ético). Hay que comprender el testimonio como un proceso de naturaleza esencialmente dinámica. Levinas ha insistido con razón sobre este aspecto: así, lo concibe como el pasaje o la huella de aquello que nombra como "gloria del infinito". A primera vista, la fórmula parece apuntar a dimensiones de sentido extrafilosóficas, pero no hay por qué seguir necesariamente esa vía. En efecto, es posible leer el infinito levinasiano fenomenológicamente: la "gloria" del infinito consiste en que el pasaje de aquello de lo que se da testimonio –la significación, la diferencia ética– no puede localizarse ni identificarse como una entidad auto-subsistente, como una substancia, y menos aún como un ente que pudiera devenir contemporáneo de la conciencia. "Un ente contemporáneo de la conciencia": ésta es la fórmula que expresa la dominación del ente por un pensamiento, por una idea, exactamente lo contrario de lo que mienta el nombre "acontecimiento". Levinas describe el testimonio como un decir de la *huella* del infinito o de la *infinición* misma del infinito: el infinito, insiste, es una huella irre recuperable como re-presentación<sup>31</sup>.

Ahora bien, el "sujeto ético" fiel que nace en el acto de dar testimonio se constituye precisamente en el elemento de esta trama o praxis singular: el testigo se da a sí mismo en el testimonio como sujeto interpelado por la significación ética. Con relación a este proceso dinámico que da nacimiento al testigo, quisiéramos subrayar solamente tres elementos que nos parecen indispensables para comprender la naturaleza del testimonio:

(i) *Fidelidad*. Para el testigo se trata de permanecer fiel a la verdad singular que insiste como aquello que organiza –permaneciendo entre-dicha, intotalizable, heterogénea al régimen de la representación– este mismo proceso de fidelidad. El testigo no experimenta lo que atesta en el

<sup>31</sup> "Heme aquí' como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testimonia y cuya verdad no es del orden de la representación, de la evidencia. No hay testimonio – estructura única, excepción a la regla de ser, irreductible a la representación– más que del Infinito. El Infinito no aparece a quien testimonia. Por el contrario, es el testimonio el que pertenece a la gloria del Infinito." Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 229.

testimonio como algo arbitrario, como una opinión entre otras, sino como la expresión –siempre frágil y precaria– de un absoluto, es decir, como la expresión de una realidad que bien puede ser heterogénea al tiempo en que se juega la vida del testigo (así podemos, por ejemplo, testimoniar por los muertos con quienes nunca hemos compartido un presente)<sup>32</sup>.

Esta fidelidad es una fidelidad creadora. El testigo se afirma en la fragilidad, en la precariedad, en la intemperie. Pero porque hay que dar cuenta de lo arrasado, el testimonio deviene el lugar propicio para una afirmación plena de sí, para un sí mismo que se reconoce en la palabra que dice –en sus silencios, vaivenes, y ambigüedades– la verdad de lo que en él insiste: la repetición del absoluto de la Ley. La Ley: el nombre que dice *a la vez* Todo y Nada. El sujeto en tanto que testigo se sostiene en este entre-dos o, para usar libremente una expresión de Vladimir Jankélevitch, en el “casi-nada” de la insistencia de la Ley.

(ii) “*Auto-nihilización*”: el testimonio se afirma en su dimensión universal en la medida en que el testigo, *como individuo particular*, desaparece. El testigo debe, para permanecer fiel a la verdad que porta el testimonio, ejercer sobre sí mismo una práctica de “auto-nihilización”. Sólo así puede hablar, en principio, a todos los hombres, es decir, aspirar a realizar la verdad del testimonio –que no deja de remitir a particularidades: las circunstancias concretas de la irrupción del mal, etc.– como verdad universal. He aquí la dimensión teleológica o incluso profética del testimonio.

(iii) *El testimonio atestigua el absoluto ético*. En el pasaje de Simone Weil que encabeza la presente sección, el otro aparece bajo la figura de lo sagrado: sagrada es la vulnerabilidad de la persona humana en tanto y en cuanto se la experimenta en su impersonalidad y, por tanto, en su universalidad. Nótese bien que lo que suscita la interpelación ética (“[...] no podría atentar contra nada de ello sin sentir infinitos escrúpulos [...]”) es del orden de la contingencia. Se trata, en efecto, del encuentro casual con un

<sup>32</sup> Lo que muestra muy bien la diferencia entre la dimensión ético-existencial y la dimensión jurídica del testimonio. En este último caso, el testigo calificado es aquel que ha sido contemporáneo del hecho atestiguado. Por el contrario, la alteridad que está siempre en juego en el testimonio en sentido ético-existencial remite, como hemos visto, a la manifestación de esa alteridad como vulnerable, finita, mortal, por lo que es ciertamente posible testimoniar por quienes nos precedieron y por los que vendrán.

transeúnte, aunque lo que él tiene de particular es inmediatamente suspendido o eclipsado por la emergencia de un absoluto ético (que Weil nombra como "sagrado"). Nada de lo que es particular en este hombre (un extraño de quien nada se sabe) cuenta éticamente. Toda su materialidad concreta es recogida, incluida o reintegrada en su revelación como ser vulnerable del que soy responsable. Lo sagrado es esa imbricación en última instancia quizás impensable (aunque no indecible) de lo impersonal *en* lo personal. "Sagrado" es el otro en su materialidad concreta, en su unicidad irremplazable: no sólo la totalidad del individuo como agregado de particularidades (sus cualidades objetivas, pero asimismo su pasado, sus proyectos, sus expectativas, etc.), sino –he aquí lo esencial– como *ícono viviente de la humanidad entera*.

Evidentemente, la verdad del testimonio no es una verdad *objetivamente* universal. Más bien se trata de una verdad que se *afirma* como universal, esto es, como queriendo *devenir* verdad universal y ello sólo en la medida en que quiere ser escuchada y acogida por todos y cada uno en particular. Sin embargo –y he aquí un punto que creemos central sobre el que aquí no podemos extendernos demasiado– el testigo sabe que su verdad no dice las de los otros: ni las reemplaza, ni las refuerza, ni las suplementa. En esto, la verdad del testimonio se muestra próxima respecto de la verdad del arte: ésta sucede cuando somos interpelados por la obra en acto y devenimos sujetos de esa afección; allí se afirma la obra y su verdad, en la pura inmanencia de su manifestación sensible, inseparable de la sensibilidad afectada que la acoge. Lo mismo con el testimonio, cuya verdad no existe como sí existe la pura patencia del mundo con sus cosas, seres, y acontecimientos: se trata así de una verdad cuya vida precaria no puede ser asegurada por las instituciones sociales, culturales y políticas. La verdad del testimonio ha de reinventarse cada vez. Cuando sucede y se afirma, hace nacer al testigo, quien subsiste en el testimonio y por él. Por ello es que la verdad del testimonio está siempre en riesgo de caer en la nada y por lo que nada podría asegurar su perdurabilidad y transmisión efectiva.

Si la fenomenología trascendental busca remontarse desde la contingencia y singularidad de la experiencia vivida a lo universal tal como lo revela el análisis al determinar las condiciones a priori de lo vivido, el testimonio, por el contrario, se da siempre en la primera persona y compromete la totalidad de la

existencia del testigo, siendo así irremediabilmente singular. Tanto el discurso filosófico de la fenomenología como el de lo que hemos llamado una fenomenología integral de la significación ética aspiran a la universalidad, pero por medios enteramente diferentes: la universalidad de la fenomenología es la de los actos constituyentes de una subjetividad abstracta, genérica, impersonal, sin comienzo ni fin, "inmortal"; la del testimonio coincide con su dimensión profética. Esta última no es, pues, la universalidad, incluso ideal, de un saber, de la teoría, sino la de una praxis, la de un discurso que el testigo se da de cara a sí mismo y a los otros con el fin de responder a la interpelación ética en su verdad, contingencia y unicidad: es una universalidad a realizar que convoca a la acción política, un *telos* (una Idea) en el que se afirma la convergencia ideal, efectiva en tanto convocante, de la multiplicidad de testimonios éticos.

##### 5. NIVELES DE UNA FENOMENOLOGÍA INTEGRAL DE LA SIGNIFICACIÓN ÉTICA

Sobre la base de la discusión precedente, ¿qué puede decirse de la idea misma de una fenomenología integral de la significación ética? De manera absolutamente sumaria: una tal fenomenología aspira a dar cuenta del fenómeno del *ethos* en toda su extensión.

El *ethos* es la totalidad abierta del campo de significaciones éticas. Éstas no se nos manifiestan aisladamente sino ya articuladas según ciertos regímenes, niveles o dimensiones de sentido: son lo que podemos llamar "momentos estructurales" del *ethos*. Uno de los principales objetivos de una fenomenología integral de la significación ética es proponer un tipo de discurso ético que haga lugar a la real complejidad del *ethos* en todos sus niveles. Es preciso insistir en que el *ethos* constituye una totalidad abierta y dinámica de sentido, por lo que las distinciones –los niveles o momentos fundamentales del *ethos*– que esbozaremos a continuación no deben ser tomadas ni como rígidas distinciones conceptuales ni como fenómenos aislados. Sobre la base de lo discutido en las secciones I a IV, proponemos distinguir los siguientes niveles estructurales del *ethos*:

- (i) *el del acontecimiento traumático de la significación ética;*
- (ii) *el del testimonio;*
- (iii) *el de la fenomenología de la experiencia del otro;*

(iv) *el de la moralidad corriente u ordinaria;*

(v) *el de las teorías éticas.*

(i) *Nivel del acontecimiento traumático de la significación ética.* Se trata del acontecimiento de la Ley, de la llamada original, que, afectándome en mi sensibilidad, me intima, cada vez, a responder por la vulnerabilidad del otro/lo otro. Dicha vulnerabilidad se nos manifiesta revelándosenos, es decir, su manifestación es rigurosamente inseparable del ser-afectado que la acoge. En última instancia, los conceptos éticos fundamentales emergen del contacto de una sensibilidad con algo otro que ella. Pero justamente porque emergen en el seno de un ser-afectado, en la carne de una subjetividad viviente, estos conceptos no son enteramente formalizables. En otros términos, el concepto sabe menos que lo que sabe la carne, y lo que la carne "sabe" es la *verdad* del ser-afectado, cuyo núcleo es heterogéneo al régimen del concepto, de la representación. En efecto, la verdad en sentido originario radica en el afirmarse de una verdad, pero, al menos en el caso de las experiencias humanas decisivas no hay verdad sin esa afección. Esta verdad no es indeterminada o, por naturaleza, pobre en determinaciones: es siempre, por el contrario, una verdad *sobredeterminada*, excesiva, ambigua, y por eso mismo fragmentaria, intotalizable. El testimonio en sentido ético nace de esta afección, de este contacto original con la Ley, con la diferencia ética, de lo abierto por él y en el espacio de sentido inaugurado por él.

(ii) *El nivel del testimonio*, que constituye el modo eminente de subjetivación fiel a la significación ética en tanto que acontecimiento, es decir, en tanto emergencia de un sentido nuevo que pone en cuestión mis capacidades para comprender, asimilar, y conceptualizar el otro en tanto que alteridad ética. El testimonio es todo él respuesta, acogida de una interpelación que ha de ser capaz de inscribir en sí, es decir, llevar consigo, dicho carácter acontecimental de la significación ética. La irrupción de la significación ética es una experiencia de interrupción –de interrupción y, en los casos más extremos, de hundimiento, de *aniquilación* de una vida singular. De aquí que el testimonio haya de decirse siempre en primera persona: "en nombre propio". Por otra parte, y en la medida que tiene por objeto sólo a la significación ética, el testimonio es esencialmente heterogéneo a su dimensión jurídica –una faceta en modo alguno decisi-

va para comprender la naturaleza y el alcance ético del testimonio—. El testimonio no describe nada: ni un hecho del mundo ni un acontecimiento histórico (aunque no deje de referirse a ellos), sino solamente (ni más ni menos!) que la afirmación del mal absoluto (el mal infligido de unos a otros, la muerte cuando obra mediante manos humanas) y, *correlativamente*, aunque más no fuera de forma negativa o privativa, el sentido frágil y disperso del “bien”: lo que hemos llamado “diferencia ética”.

(iii) *El de la fenomenología de la experiencia del otro*. Decir que hay una fenomenología de la experiencia ética es, en última instancia, un contrasentido. La fenomenología –como idealismo trascendental– en sentido estricto no puede más que describir lo que pertenece a *toda* experiencia ética en general –y, *por consiguiente*, a toda experiencia sin más, ética o no–. Es decir, mientras que la experiencia ética es la experiencia de un sujeto singular (por ello se dice en los testimonios múltiples de los testigos y no en un discurso objetivo, consentido por una comunidad de pares, como, eminentemente, el discurso científico), la única “singularidad” de la que puede dar cuenta la fenomenología es la de una estructura neutra e impersonal.

(iv) *Nivel de la moralidad corriente*, donde habitualmente actuamos y juzgamos conductas, acciones, instituciones, etc., de acuerdo con dos grupos de términos básicos: *deónticos o normativos* –por ejemplo, “norma”, “deber”, “correcto”– y *axiológicos o evaluativos* –por ejemplo, “valor”, “bien” o “juicio de valor”–<sup>33</sup>. La tematización explícita, conceptual, de estas nociones fundamentales, sus conexiones recíprocas, y la clarificación de la relación entre las dimensiones normativa y evaluativa del *ethos* es ciertamente uno de los objetivos primordiales de toda teoría ética. Sin embargo, y dado que en la cotidianidad de sus vidas la mayoría de las personas permanecen en la “actitud natural”, nuestros actos y juicios morales no se perciben en su realidad propia, es decir, en sus conexiones vitales con los estratos de sentido fundamentales del *ethos*, en particular, en su enraizamiento en la experiencia ética.

<sup>33</sup> Véase Ricardo Maliandi, *Ética: Conceptos y Problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2a. ed. 1994, pp. 35-38.

(v) *Nivel de las teorías éticas*. Es sobre la base de estos cuatro momentos – que una fenomenología integral del *ethos* ha de saber pensar en sus articulaciones mutuas– que proponemos pensar el estatuto de toda teoría ética. En la medida en que una teoría ética aspira a conceptualizar lo que, en virtud de su fondo afectivo y su carácter traumático, es esencialmente no-conceptualizable, ella permanece en un nivel abstracto. La única forma de legitimar una teoría ética es pensarla como una “interpelación epistemológica” de una fenomenología de la significación ética. En este sentido, la primera está necesariamente subordinada a la segunda.

Estos niveles de sentido pueden leerse como aspectos o dimensiones de un único discurso ético que, tematizándolos, aspira, idealmente, a la *consistencia*. Pero entiéndase bien: no al precio de ninguna clase de reducción, ni desconociendo la complejidad de los fenómenos éticos, ni marginalizando el rol fundamental de la afectividad en la vida y el discurso éticos, ni apelando a principios genéricos que nunca dan cuenta del carácter dramático de las decisiones éticas urgentes, ni separando artificialmente el ámbito ético del ámbito político. Una ética fenomenológica integral ha de ser capaz de dar cuenta –en una dialéctica sin *Aufhebung*– de estos diferentes niveles, de sus articulaciones y tensiones mutuas. Se trata de una ética para la que la referencia a la primera persona es imprescindible (aun cuando, en los niveles más abstractos, ella pueda neutralizarse en un discurso genérico –por ejemplo, en ciertos planteos “meta-éticos”), y cuyo núcleo es la experiencia de quien se encuentra interrogado por la Ley en su dimensión original, única, singular y, así, urgido a ejercer o a inscribir su responsabilidad en el mundo. Se trata de una ética que se abre sin reservas a la pluralidad de testimonios (a la ficción y, en general, a discursos que no se quieren intrínsecamente filosóficos) y que quiere extraer las consecuencias –de largo alcance– de instituir el testimonio como categoría ético-filosófica.

Es sobre esta base que proponemos pensar la idea de teoría ética. Una teoría ética no es un discurso auto-suficiente, auto-fundado. Es, por el contrario, radicalmente heterónimo, está atravesado por condiciones que no pueden ser puestas entre paréntesis con el fin de establecer, a cualquier costo, la supuesta solidez de sus fundamentos o el supuesto refinamiento de su aparato conceptual. Las teorías éticas suelen concebir la inteligibilidad de lo ético como dependiendo solamente del análisis conceptual basado en intuiciones enraizadas en

un supuesto “sentido común” que no es otra cosa que la moralidad hegemónica en una sociedad determinada. Por ello suelen tener un carácter abstracto – cuando no decididamente ingenuo–, lo cual se puede evitar si el momento propiamente teórico de un discurso ético se desarrolla de cara al estrato fundamental de sentido que es la irrupción de la significación ética. O de manera general: un discurso ético riguroso y consistente exige pensar “en plena proximidad” respecto de los diferentes niveles del *ethos*, a los que hay que interpretar como momentos de una estructura abierta, compleja y dinámica, cuya explicitación es justamente la tarea principal de una ética fenomenología integral.