

De otro modo que Levinas

I.

Desde luego no podemos por menos de estar de acuerdo con Emmanuel Levinas en que el *pensamiento despierto al rostro o por el rostro* no es un *pensamiento de*, como lo afirmó la intencionalidad husserliana, sino un *pensamiento para*; no es una tematización, sino una no-indiferencia por el otro que rompe la ecuanimidad e impasibilidad del conocer. El *pensamiento despierto al rostro o por el rostro* no debe interpretarse como intencionalidad, como una *noesis* que se igualaría con su *noema* y que serían simultáneos, toda vez que la alteridad irreductible del otro hombre en su rostro se resiste a la sincronización de la correlación noético-noemática porque significa lo *inmemorial* y lo *infinito* que no se atienen a ninguna mera presencia o re-presentación. Ciertamente que puedo tener la experiencia del otro (*autrui*) y ‘observar’ su rostro y la expresión de sus gestos como un conjunto de signos que me informarían sobre sus estados de ánimo, análogos a los míos por *apresentación y empatía -durch Einfühlung-*, si nos atenemos a la terminología de Husserl, pero esa su concepción de la relación con el otro no solamente es pensada como algo intelectual, es decir, como un saber indirecto —diferente a la percepción en que lo conocido se entrega de modo original—, sino que además es entendida como saber indirecto obtenido por analogía entre el comportamiento de un cuerpo extraño y mi propio comportamiento, escapándose así la proximidad de la alteridad radical del rostro del otro sin las formas plásticas presentes en la percepción de su desnudez, y cuya desprotección e indefensión me requiere y reclama como si la muerte a la cual ellas se enfrentan fuese asunto mío, como si la desnudez de su *rostro* tuviese que ver conmigo. En esto coincido con el maestro Emmanuel Levinas, el cual muestra gran lucidez al separarse de la fenomenología husserliana.

Frente a ello, la muerte del otro hombre, añade Levinas, me encausa y me cuestiona, como si, por mi indiferencia, pasase yo a ser el cómplice de esa muerte; más aún, precisamente por ponerme el otro en cuestión deviene mi prójimo, y al hacerse concreto mi imposible abandono del otro a su soledad es cuando la muerte tiene sentido; ahora bien, precisamente en la prohibición de dicho abandono comienza también mi propio sentido, pues el *sentido comienza en lo interhumano*. La responsabilidad para con el otro hombre, la imposibilidad de dejarlo solo en el misterio de la muerte, es concreta, y no una fría exigencia jurídica. En la gravedad del *amor al prójimo* en su rostro se apoya la significación congénita de esa palabra

gastada. He ahí definitivamente el núcleo duro del pensamiento levinasiano.

Hay, pues, que arrostrar el rostro del otro. *Visage, rostro (rostrum, de rodo: roer, desgastar, destruir)*, es un término polisémico, pues significa espolón de navío, pico de ave, punta de lanza, asedio, y otras tantas metáforas de incomodidad y violencia¹; el rostro, que es piel sobre arrugas, ante todo me interpela absolutamente: “Esa realidad sobre la cual yo no tengo ningún dominio es una piel que no está protegida por nada. Desnudez que no viste ningún ropaje, es la parte más vulnerable; transparencia y pobreza, el rostro, siendo muy débil, me inhibe cuando miro sus ojos desarmados; sin defensa, queda expuesto y me infunde vergüenza por mi frialdad. A merced mía, ofreciéndoseme, infinitamente frágil, desgarrado como un llanto suspendido, el rostro me llama en su ayuda, y hay algo imperioso en esta imploración: su miseria no me da lástima; al ordenarme que acuda en su ayuda, *esa miseria me hace violencia*. La humilde desnudez del rostro reclama mi solicitud como algo que le es debido y hasta se podría decir, si no temiera uno que este término hubiera sucumbido al ridículo, mi caridad. En mi responsabilidad yo soy inintercambiable, único e incomparable. Responsabilidad inagotable, porque no podemos quedar en paz con el otro; el otro me *conciérne* como alguien del que tengo que responder. En el ejercicio de mi libertad, el yo se desprende de su autoafirmación, de su egoísmo de ente que persevera en su ser, para responder del otro, para defender precisamente los derechos del otro hombre. Esta relación es el *des-inter-es* mismo, lo cual no significa indiferencia, sino fidelidad a lo otro”².

II.

Ahora bien, Levinas nos parece ir demasiado lejos por afirmar que la muerte invisible a la que me enfrenta el rostro del otro (especialmente el de la viuda, el huérfano y el extranjero, donde más necesaria resultaría la misericordia) *sería mi principal asunto, el principal asunto mío, como si la desnudez de su rostro tuviese que ver conmigo antes de enfrentarse a mí*. La muerte del otro, añade nuestro pensador, me encausa y cuestiona como si por mi indiferencia pasase yo a ser el cómplice de esa muerte y como si, *antes incluso de estar abocado a ella, también tuviera que responder yo*

1 Levinas lleva al límite la complejidad del rostro del *otro* mediante el término *autrui*, exclusivamente aplicable a personas, y en forma dativa (“para el otro”), a diferencia de *l'autre*, o de *l'illeité*.

2 Levinas, E: *De Dieu qui vient à l'idée*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982, p. 49. El término *des-inter-essement (des-inter-es)* apunta hacia ese modo de ser que es dándose, *siendo-yo-el-ser-entre*.

mismo de esa muerte, como si yo pudiera remediarlo y como si yo fuese ya *deudor de antemano*. Por nuestra parte nos permitimos discrepar por varias razones con semejante *pre-juicio* según el cual yo sería responsable del otro *antes incluso de conocerle*, cual si se tratase de una presencia innata o un *a priori* dialógico.

En primer lugar, lo que impugnamos en ese planteamiento es, digámoslo así, el pretendido *efecto automático de conversión* a que nos moverían tales rostros, los cuales vendrían a ser una categoría ética gracias a la cual resultaría posible un tipo de relación fundada en la trascendencia a través de ellos. Sin embargo tales pre-conceptos no pueden ser reflexivamente fundados. En realidad la tesis de Levinas resulta para nosotros inasumible por cuanto una *respuesta prevoluntaria* se impusiera a cada hombre ante el ajeno rostro de misericordia; en realidad, sin embargo, ninguna percepción se configura nunca por virtud de ninguna *pregnancia prevoluntaria*, como tampoco viene a término la irrupción del rostro por su mero *a posteriori* preceptivo, cosas ambas señaladas por Kant. Precisamente por ello el rostro del otro resulta inanticipable e imprevisible de forma *prevoluntaria*, y esto es algo que se compulsaba cada día en la posmodernidad: ante los rostros de la viuda, del huérfano y del extranjero la necesaria *beneficiencia* derivada del *des-inter-es* por el otro se pervierte en *maleficiencia fáctica*, hipocresía y amoralismo, cuya banalidad ignora a los sufrientes entre proclamaciones y rememoraciones de los derechos humanos: el crimen perfecto. No. El otro no se hace automáticamente presente como “*emergiendo del mundo*” en su dolor cual *figura* concreta y desventurada de realidad (algo que, por lo demás, no pasaría de ser una interpretación hegeliana), ninguna presencia personal dotada de rostro propio acude a la cita con el otro necesitado, sino acaso como una representación maquillada o por medio de alguna institución burocrática; ni siquiera organizaciones teóricamente caritativas (pensemos en *Caritas Verband*) actúan ya en vivo y en directo con la “*desnudez*” de las arrugas de la pobreza ajena, de su indigencia, de su despojo abierto a mi misericordia; desgraciadamente, más que acercarse a los *enfermés* en su *enfermement* como *tús* irrepetibles, los trata como *ellos*; dicho en plata, no hacemos nuestras la convicción de que la indigencia y la fragilidad del *otro* en cuanto *tú* sean la máxima fuerza presencial que nos saliera al encuentro en el mundo; en suma, no sentimos que la mirada y el rostro desnudo del otro sean apelación y exigencia más fuerte que los poderes de este mundo. La presencia del otro desventurado no destruye la autosuficiencia de mi yo, no le lleva a “*avergonzarse*” de sí mismo. Al yo mundano que interpelado mira sin embargo hacia otra parte y que ante el dolido no se siente condolido, sólo le duele su propio rostro, o en todo caso el rostro convencional de los familiares y amigos cercanos, poseído y dominado como está por *lo suyo* del *se*. Esta subjetividad autoclausurada y ajena a

cualquier forma de *methesis* respecto del rostro declinante del otro no escapa en principio a la voracidad predadora del propio *ego* posidente y propietario; el rostro del indigente no interpela al salvajismo de mi yo dominador, la fragilidad de su mirada no me dice *no matarás*. Al prójimo desvencijado no le queremos en este mundo, y menos aún reconocemos que nuestra propia pobreza pueda ser humanizada partir de él. La aprehensión de lo absoluto en la experiencia-afirmación del otro se reduce a mera emoción, sentimiento, o voluntarismo, y menos aún se logra por ideología o por decreto. No dudamos de que a Emmanuel Levinas le ocurra lo contrario en su propia experiencia singular, que tanto valoramos y admiramos, sin embargo no sirve de autoconciencia reconocitiva para describir al ser humano, fenomenológicamente o no. Siendo esto así, tal obligación u *ob-ligazón* respecto del otro ajado no sería descubierta por la persona, *y muchísimo menos en forma de respuesta prevoluntaria y anárquica, es decir, sin comienzo, originaria*. Esta última aseveración levinasiana, a la que hemos dado letra cursiva, nos parece mucho más lírica que razonablemente argumentativa; desde luego no coincide con ninguna pauta de conducta moral preestablecida, por lo cual tendría a lo sumo el carácter de *norma metamoral subjetiva*.

En nuestra experiencia existencial más bien las cosas ocurren de modo contrario: al menos hay que mirar *de forma voluntaria* al rostro del otro ante mí para que yo me sienta dispuesto a cuidarle o para *des-cuidarle*, pues –si así no fuere, es decir, carente de libertad y de voluntad- ¿acaso no quedaríamos los sujetos éticos éticamente sujetos (y por ende sujetos sujetos, es decir, objetos) y vagamente predeterminados a una respuesta ética cuya razón de ser quedaría más allá de nuestras propias voluntades, cual si se tratase del punto de vista de Sirio, por recordar a Unamuno?, ¿por qué el *yo (moi)* sería “una pasividad que de entrada se encuentra *en acusativo, bajo la acusación del otro, aunque sin culpa, un sí mismo (soi)*, que *nunca ha estado en nominativo*”, por qué hubo de haber un yo que siempre habría estado en *acusativo*, al modo de la maldición gitana, o de un culpabilismo *ante hominem?*, ¿quién acusaría a alguien que antes de toda actuación se sintiese acusado por no responder a una llamada que no se le formuló?, ¿o no será que Levinas se encuentra más cerca de lo que parece de un rigorismo predeterminacionista de corte luterano? En el sistema levinasiado parece olvidarse que sólo un *yo-moi* resulta *ex definitione* responsable de su libre albedrío moral para hacer esto o lo otro, algo que no podía predicarse de un hipotético *yo-soi* determinista y abstractamente

3 Cfr. Idareta-Goldaracena, F: *Desde la compasión de J. Addams a la responsabilidad para con el otro: la propuesta ética de E. Levinas para el trabajo social*. En Portularia, vol X, Deusto, 2010, pp. 65 ss.

tomado; si al primero se le podría acusar en su caso de irresponsable por el abandono del tú real, al segundo no, por la sencilla razón de que tal sujeto hipotético no sería libre, y en consecuencia ni siquiera sujeto⁴.

En segundo lugar también discrepamos de que algún yo se considere de entrada, desde el inicio, *rehén del otro* y en consecuencia constreñido a obedecer a una llamada del rostro del indigente mismo, ¡y además antes de haberlo escuchado!, “fiel a un compromiso que nunca ha adquirido, fiel a un pasado que jamás ha sido presente”, razón por la cual uno quedaría *obligado* a vivir como rehén del sufrimiento del huérfano, del extranjero y de la viuda, arquetipos de rostros merecedores de misericordia, aunque solamente fuera porque el *rehén* —en tanto que tal— necesita ser liberado antes para poder liberar después; rehén no salva a rehén, antes al contrario el rehén es liberado solamente por el libre, la *incondición* u obligatoriedad del rehén no da de sí como para liberar de su *condición* de rehén a quien realmente funge como tal. El tono lamentoso y lastimero de los escritos de Levinas cuestiona demasiado la vivencia de la virtud de la alegría como un constitutivo formal del acto moral humano: ética triste, triste ética. Evidentemente, hablamos de tristeza personal, no de la tristeza psicológica, eso sería harina de otro costal.

Si, *en tercer lugar*, como asegura nuestro filósofo, “*la mejor manera de encontrar a otro es no darse cuenta ni del color de sus ojos*”⁵, ¿cómo evitaríamos equivocarnos de rehén al que liberar, es decir, de liberar al rehén adecuado? Dicho sin la menor pretensión relativista, y reconociendo la idealidad de los valores al modo como lo postula Max Scheler, sin un

4 “*En la responsabilidad a la que estoy expuesto en una pasividad tal* nadie puede sustituirme; al apelar a mí como a un acusado que no va a poder recusar la acusación, me obliga como irremplazable y único, como elegido: apelando a mi responsabilidad, me prohíbe cualquier sustituto. Al desprenderme del concepto de *yo (moi)*, nada de reposo para sí mismo, ninguna *condición*, ni siquiera la de la servidumbre. *Solicitud incesante de solicitud, exceso de la pasividad en la responsabilidad por la responsabilidad del otro. Sólo así la proximidad jamás está lo bastante próxima; yo responsable, no termino de vaciarme de mí mismo. Acrecentamiento infinito en este agotamiento suyo. Este exceso creciente de lo Infinito*, que hemos osado denominar *gloria*, no es una quintaesencia abstracta. Tiene un significado en la respuesta sin escapatoria posible a la asignación que me llega del rostro del prójimo. La ética —donación sin reserva— rompe la unidad de la apercepción trascendental, condición de todo ser y de toda experiencia. En cuanto *des-interesamiento*, la ética es el campo en que lo Infinito está en relación con lo finito. Lo Infinito se trasciende en lo finito, *atraviesa* lo finito en el hecho de que me ordena hacia el prójimo sin manifestarse como tal a mí” (Levinas, E: *De Dieu qui vient à l'idée*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982).

5 Cfr. los interesantes comentarios de Ocepek, M: *Time and the Other*. Ljubljana, 2007.

rostro que arrostrar no existe posibilidad alguna de adecuación o de inadecuación subjetiva a nada objetivo. Desde nuestro punto de vista es el rostro concreto, su *haecceitas*, lo que distingue a cada ser humano, su principio de individuación, pues en su mera esencia no alcanzamos a considerar otra cosa que un vaho vago, telúrico y *an-ónimo* reclamando impotentemente con su ausencia de concreción una liberación que sólo puede ser concreta, arrostrada. Solamente esto dotaría de validez a la protoafirmación de Ludwig Feuerbach, luego secundada por Arthur Schopenhauer, ambos fuera del ámbito judío, según la cual *el principio de individuación del yo no radica en el sentimiento identitario del propio yo, sino en el sufrimiento del tú*: ciertamente, quien sufre tiene prioridad identitaria. Por mi parte, humildemente sea dicho como no podía ser dicho de otro modo, también yo necesito ver una y mil veces el mismo rostro, dada su irrepetibilidad. Nunca olvidaré que, tras un grave percance ocular, y mientras esperaba el alumbramiento de sus dos gemelos, lo que más deseó nuestra hija mayor fue no perder la vista para saber “de memoria” (*par coeur*) el rostro de los bebés venideros. Tampoco olvidaré el fuerte impacto que me produjo el ciego de Betsaida: “Llegan a Betsaida. Le presentan un ciego y le suplican que le toque. Tomando al ciego de la mano le sacó fuera del pueblo y, habiéndole puesto saliva en los ojos, le impuso las manos y le preguntó: ‘¿Ves algo?’ Él, alzando la vista, dijo: ‘Veo a los hombres, pus los veo como árboles, pero que andan’. Después le volvió a poner las manos en los ojos y comenzó a ver `perfectamente y quedó curado, de suerte que veía de lejos claramente todas las cosas”⁶. En este texto la liberación del ciego de su ceguera no resulta tan fácil, pues tras la primera operación (gracias a la cual se ven *personas-árboles*) requiere de una segunda (hasta llegar a ver *personas-personas*) para gozar de la capacidad de echar fuera los demonios de la oscuridad acumulada. Por mi parte, en fin, no sólo una, ni dos, sino tres y muchas más veces he necesitado cirugías profundas en el alma para no ver tan sólo “gente, árboles que caminan”. A la “vista” de ello, y en su antítesis, ¿cómo aspirar a que el rostro del otro adquiriera sentido sin mirarle siquiera a la cara? Por lo demás ¿quién no recuerda el poema de Jorge Luis Borges?: “Ante la cal de una pared que nada nos vedas veda imaginar como infinita un hombre se ha sentado y premedita trazar con rigurosa pincelada en la blanca pared el mundo entero: puertas, balanzas, tártaros, jacintos, ángeles, bibliotecas, laberintos, anclas, Uxmal, el infinito, el cero. Puebla de formas la pared. La suerte, que de curiosos dones no es avara, le permite dar fin a su porfía. En el preciso instante de la muerte descubre que esa vasta algarabía de líneas es la imagen de su cara”. ¡Tanta algarabía encriptada en cada rostro del otro,

⁶ Mc 8, 22-25.

sano o insano! Hablando, pues, desde nuestra propia experiencia ética, nos permitimos discordar con Levinas porque cada otro que cada vez sale a mi encuentro (y cada vez de un modo distinto, el mismo pero mutado y en ocasiones irreconocible) con la *desnudez* de su pobreza, de su indigencia, de su despojo abierto a mi misericordia, incluso con la desnudez del impudor, resulta un rostro aún indescifrable, un *tú irrepetible*.

Por otra parte, no siento siempre (peor aún: en ocasiones, para mi vergüenza, ni siquiera siento) que la mirada y el rostro desnudo del otro sean más importantes para mí que la autosuficiencia de mi propio *ego*, el cual ni siquiera entonces se avergüenza de sí mismo; dicho de otro modo, que ni siquiera el rostro del otro escapa a la voracidad predatoria de mi yo propietario, salvaje, de mi yo dominador, razón por la cual la fragilidad de su mirada no siempre me dice *no matarás* (es decir, no me abandonarás, no mires para otra parte, no seas como eres). Desgraciadamente, al prójimo desvencijado no le queremos en este mundo, y menos aún reconocemos que nuestras pobreza puedan ser humanizadas a partir de las suyas en su estado de extrema indigencia. En suma, que la aprehensión de lo absoluto en la *experiencia-afirmación* del otro demasiadas veces se reduce a mera emoción, sentimiento, voluntarismo, o cualesquiera otros imperativos hipotéticos, entre ellos el qué dirán, el qué van a decir, y tantísimos otros discursos ideológicos o sociales emergidos desde los ídolos de la tribu.

En cuarto lugar, por otra parte, discrepo de nuestro filósofo en su aserción de que el otro solamente se me presentifica o hace presente *si uno se deja visitar por lo absoluto, pues no le es dado al hombre ser trampolín de sí mismo y a la vez situarse en un ámbito suprahumano*⁷. Sólo el hombre afirmado por el absoluto, superaría infinitamente al hombre. El hombre en cuanto hombre viviría en la presencia respetuosa-amorosa del otro, en quien –como término de afirmación del Absoluto– deviene presente el

⁷ La cercanía de muchas posiciones de Levinas con respecto a Kierkegaard no le impide manifestar su distancia en lo que se refiere al histrionismo del danés: “Lo que me incomoda en Kierkegaard se reduce a dos puntos. *Primer punto*: Kierkegaard ha rehabilitado la subjetividad, el único, el singular, con una fuerza incomparable. Pero, al protestar contra la absorción de la subjetividad por la universalidad hegeliana, ha dotado a la historia de la filosofía de una subjetividad exhibicionista, impúdica. *Segundo punto*: lo que me disgusta es la violencia de Kierkegaard. La modalidad de fuertes y de violentos que no rechazan ni escándalo ni destrucción ha llegado a ser una forma de filosofía. Se filosofa a martillazos” (Levinas, E: *Hors sujet*. Fata Morgana, París, 1987. Contiene: *El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo*. In *Martin Buber. L’homme et le philosophe*, Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles, 1968; *Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía*. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, 1978; *A propos de Buber. Qu’est-ce que l’homme? Philosophie/Psychanalyse*, Paris, 1972; *Los derechos del hombre y los derechos del otro*. En *L’indivisibilité des droits de l’homme*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1985).
⁸. Cfr. Díaz, C: Díaz, C: *El pensamiento de José Manzana*. Ed. Emmanuel Mounier, Madrid, 1990.

Absolutos. Esta tesis, tan presente en la desconocida filosofía personalista de Manzana y Martínez de Marañón⁹, en algunos aspectos próximo a la religión de Zubiri y a la postura teológica de Karl Rahner, desgraciadamente no puede ser del agrado de los filósofos de penúltimidad cerrados a la trascendencia. A la vista de eso Levinas inclina – distorsionándola- la Biblia a favor de una *ética teocéntrica*¹⁰ convirtiendo de tal modo paradójicamente en dependiente a lo ético respecto de lo bíblico, y ello después de haber intentado independizar a la filosofía respecto de la ontología del ser. En esta reflexión descendente quedaría arriba la religión, en el medio la ética, y abajo la ontología¹¹. Levinas no supera a Heidegger pese a su pretensión, añadiendo de este modo un *sesgo fideísta indisimulable*, sin que por ello deje en nuestra opinión de ser un gran pensador¹¹.

Han visto bien Feuerbach y Schopenhauer¹², antes que Levinas, que no es el yo simpatizante autónomo, sino el tú quien toma la palabra sobre mí mismo hasta el punto de convertirse de algún modo en el *a priori* de mi más íntima subjetividad. Esta *com-pasión* vale también intencionalmente para mí mismo con respecto a mí mismo, no sólo con respecto al otro según la opinión de Levinas, y es aquí donde lo más humano encuentra su

9 Según Levinas, “esta manera que *lo Infinito, o Dios*, tiene de remitir a la proximidad no deseable de los otros es denominada *illeidad*, bondad del Bien orientada hacia el otro (*autrui*) y únicamente de esta manera hacia el Bien. Él (*il*) en el fondo del tú (*tu*). Él, que es Bien, es un Él que no me colma de bienes, pero que me compele a la bondad, mejor que los bienes que se puedan recibir. *Ser bueno es déficit, debilitamiento y torpeza en el ser; ser bueno es excelencia y altura más allá del ser. La ética no es un momento del ser, es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá.* En esta remisión ética de lo Deseable a lo-no-deseable, en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro, Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro, cuyos límites es imposible fijar, cuya urgencia extrema es imposible medir. Dicha responsabilidad no me deja constituirme a modo de un yo pienso, sustancial como una piedra, o como un corazón de piedra, en sí y para sí; ella llega hasta la condición —o hasta la *incondición*— de rehén. Responsabilidad que no deja tiempo, sin presente de recogimiento en sí, y que me hace llegar tarde; *ante el prójimo, más que aparecer, comparezco* y el núcleo de mi sustancia queda desnucleado”.

10 “Entonces oí la voz del Señor que decía: ‘¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?’ Y yo respondí: ‘Heme aquí, envíame a mí’” (*Is*, 6-8).

11 Levinas, E: *De Dieu qui vient à l'idée*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

12 Cfr. Díaz, C: *Logoterapia centrada en la persona*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2011.

asiento; aquí, en el *entre* de la compasión por el otro y por mí mismo, la voluntad moral se ve impelida a hacer el bien y evitar el mal. Sin rehusar la fuerza, hace incluso violencia contra la violencia de hacerla o de no hacerla, pues da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte, es como se alcanza la *soberanía de la magnanimidad*, única vía de acceso que hoy se denomina con un término equívoco *empowerment*.

III.

Sea como fuere –y el buen sentido de la filosofía obliga muy frecuentemente a este *sea como fuere*, yo no sólo quisiera, sino que sobre todo *sí quiero* dedicar estas páginas en homenaje a mi querida Adela Cortina, sin duda la mente ética más autorizada y preparada de la última filosofía moral española tras la desaparición del maestro José Luis López Aranguren. ¡Cuánto he admirado, admiro y admiraré, Adela, tu esfuerzo riguroso y casi infatigable, tu búsqueda penúltima y última de la verdad desde una opción tan valiosa como aquella en la que mi opinión te sitúas, en el personalismo dialógico abierto a una razón cálida! En última instancia, nuestras posibles discrepancias son menores que nuestras coincidencias. Desde el entrañable afecto que te dispenso, siempre también a Jesús Conill, *dimidium animae tuae*, permíteme recordar ¡en son de paz! estas palabras del judío fundador de la logoterapia: “La responsabilidad está siempre presente. En el Antiguo Testamento hay un versículo del sabio Hillel, que fue uno de los fundadores de las dos primeras escuelas del *Talmud*. Dice lo siguiente: *Si no lo hago yo, ¿quién lo hará? Y si no lo hago ahora, ¿cuándo tendré que hacerlo? Y si lo hago sólo para mí, ¿qué soy yo?*”¹³. Dicho como siempre se ha dicho: *hic Rodhus, hic salta*¹⁴.

13 Frankl, V: *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Ed. Herder, Barcelona, 1990, p. 78.

14 “He aquí Rodas, he aquí también el salto”. Karl Marx en *El 18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte* reprocha a Hegel haber frivolidado en sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* con la creación del juego de palabras “*Hier ist die Rose, hier tanze*”, aquí está la rosa, mezclando baila aquí (*Rhodus-rhodon; Rodi-rosa*) y saltodanza (*saltus-salta*). Al afirmar Hegel que “la filosofía es la rosa en la cruz del presente” estaba aludiendo al Lutero que predicaba a Cristo como la rosa de la conciliación en la Historia percibida como el drama de la cruz entre inmanencia y trascendencia. De hecho, esa es una de las grandes cuestiones de la filosofía: “Comprender lo que *es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón. En lo que respeta al individuo, cada uno es de todos modos, *hijo de su época*; así también es la filosofía *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Por eso resulta tan insensato creer que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo actual como que un individuo pueda saltar por encima de su época, que salte más allá de Rhodus” (Hegel: *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Traducción de Carlos Díaz. Ed. Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1993, p. 59).

Carlos Díaz