

PAZ Y PROXIMIDAD^{*1}

Emmanuel Lévinas

I

El problema de Europa y de la paz es, precisamente, el que plantea la contradicción en nuestra conciencia de europeos. Es el problema de la humanidad en nosotros, de la centralidad de Europa en la que las «fuerzas vitales» —aquellas donde aún permanece activa la brutal perseverancia de los entes en su propio ser— ya han sido seducidas por la paz, por la paz preferida a la violencia y, con mayor exactitud aún, por la paz de una humanidad que, europea en nosotros, ya está determinada por la sabiduría griega de una manera tal que espera ser esa paz humana a partir de lo Verdadero. Paz a partir de la verdad, a partir de la verdad de un saber donde lo diverso, en lugar de oponerse, concuerda, se une; donde el extranjero es asimilado, donde el otro se concilia con la identidad de lo idéntico en cada uno. Paz como regreso de lo múltiple a la unidad, en conformidad con la idea platónica o neoplatónica de lo Uno. Paz a partir de la verdad que —maravilla de las maravillas— manda sobre los hombres sin forzarlos y sin combatir con ellos, que los gobierna o los asimila sin someterlos, que puede, por medio del discurso, convencer en lugar de vencer, y que domina los elementos hostiles de la naturaleza mediante el cálculo y la habilidad de la técnica. Paz a partir del Estado que sería la asimilación de los hombres que participan de las mismas verdades ideales. Paz que se disfruta como tranquilidad que asegura la solidaridad, medida exacta de la reciprocidad en los servicios prestados entre semejantes: unidad de un Todo donde cada uno encuentra su reposo, su lugar, su asidero. ¡Paz como tranquilidad y reposo! Paz del reposo entre seres que tienen buenos asideros o que reposan sobre la solidez subyacente de su substancia, autosuficientes en su identidad, capaces de satisfacerse y de buscar satisfacción.

Pero, a partir de ahí, la conciencia del europeo está enferma por la contradicción que la desgarran en el momento mismo de su modernidad, la cual es, probablemente, la de los balances hechos desde la lucidez, la de la plena conciencia. Esa historia de una paz, de una libertad y de un bienestar prometido a partir de una luz que un saber universal proyecta sobre el mundo y sobre la sociedad humana —e, incluso, sobre los mensajes religiosos que buscan ahora justificación en las verdades del saber—, no se reconoce en los seis milenios de luchas fratricidas, políticas y sangrantes, de imperialismo, de menosprecio humano y de explotación, ni en las guerras mundiales en nuestro siglo, en los genocidios del holocausto, en el terrorismo, en el desempleo y en la miseria continua del Tercer Mundo, ni en las despiadadas doctri-

nas y crueldades del fascismo y del nacional-socialismo, ni tampoco en la suprema paradoja donde la defensa del hombre y sus derechos se invierte en estalinismo.

De ahí el cuestionamiento de la centralidad de Europa y de su cultura. ¡Cansancio de Europa! Brecha en la universalidad de la razón teórica que se habría erigido desde bien temprano sobre el «Conócete a ti mismo» para buscar el universo entero en la conciencia de sí. De ahí la afirmación y la valoración de las culturas particulares en todos los confines del mundo. Afirmación que encuentra eco, reconocimiento —a menudo su origen— y siempre una complaciente inteligencia incluso en las cotas más altas de la Universidad europea. Interés llevado, en el interior de nuestro viejo mundo y en nombre de la antigua universalidad de Europa, a los particularismos innombrables que aspiran a ser iguales a ella. Interés que no proviene ya de algún gusto por el «exotismo bárbaro», sino que es exaltación de una lógica *otra* que la lógica de Aristóteles, de un pensamiento *otro* que el civilizado. Exaltación que se explica, quizás, por un remordimiento que nutre el recuerdo de las

* (Nota de los traductores: Andrés ALONSO MARTOS, FRANCISCO AMORAGA MONTESINOS) ...cuánta relevancia tienen los versos de José Ángel Valente que dicen «No me llames después,/ ni quieras/ a eternidad remota/ aplazarme y juzgarme»¹ si de saber de qué habla el texto que a continuación viene se trata, pues la crítica de Lévinas a la vinculación moderna de la paz entendida como «suma cero» con el que eso mismo ocurra como *resultado* del cómputo de los conflictos —al modo en el que esa paz fuera aplazada para después, remotamente— da a entender no sólo que hay un punto en el que ella no tiene *su* tiempo y en el que cualquier establecimiento de la misma antes de la hora del emplazamiento tiene por consecuencia una paz a destiempo, sino que da a entender sobre todo que hay un punto en el que, *tras* la espera de los acop(u)lamientos, hay *ya* paz, como si aquello que define *su* tiempo para no venir a destiempo —su «para después, remotamente»— estuviera anafórica y perfectamente —como el futuro perfecto— preparado desde *antes*, entendiendo, al estilo de un hegeliano «Este juicio tiene, al *mismo* tiempo, *otro* lado (*Dies Urteil hat zugleich eine andere Seite*)»^{II}, que no hay entonces un estricto «después» ni tiempo alguno, o como si aquel mismo «ya», al ser «suma cero» una vez hechos los recuentos y al ser un resultado teleológicamente obtenido, pudiera volver —hegelianamente también— atrás (*in sich zurückgenommen*)^{III}, sin dejar cicatrices (*ohne dass Narben bleiben*)^{IV}, al tiempo anterior sin conflictos, ante lo cual no hay que olvidar que la propia continuación de aquellos mismos versos de Valente —«no me llames/después: júzgame ahora»— interpretan de otra manera el «ya» de la paz y otorgan así la contrapartida al destiempo del juicio —dándole su tiempo— en cuanto que el requerimiento de un juicio *ya* —y no después— es, al contrario que el hegeliano «juicio al *mismo* tiempo», la firme convicción de que «todas las causas están maduras para ser entendidas (*toutes les causes sont mûres pour être entendus*)»^V, de que no hay posibilidad de establecer una (perfecta y anafórica) mismidad entre juicio y juicio y de que tal ruptura es lo que define una nueva idea de la paz y del tiempo: paz como un juicio ahora, sin puntos, a tiempo...

^I J.Á. VALENTE, «El emplazado», *Poemas a Lázaro*, Ediciones Índice, Madrid, 1960.

^{II} G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1981, p. 387.

^{III} *Ibid.*, p. 390.

^{IV} *Ibid.*

^V E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 49.

¹ «Paix et proximité», publicado originalmente en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Paris, 1984; y reeditado en E. Lévinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995. Las notas son de los traductores.

guerras coloniales y de una larga opresión de los llamados «salvajes» tiempo atrás, de una larga indiferencia a la tristeza de todo un mundo. Y, de esta manera, cuestionamiento de la centralidad de Europa a partir de Europa misma. ¡Pero quizás, precisamente también por eso, testimonio de una Europa que no es solamente helénica! Y surge por ello además el problema de saber cuál es exactamente su parte en una Europa que querría ser fiel a todas sus promesas.

Europa contra Europa, todavía bajo otro aspecto y en relación con los más dramáticos acontecimientos. Los grandes imperios que, en gran medida, deciden el destino de nuestro planeta, han surgido de una política, de una economía, de una ciencia y de una técnica europeas y de su poder de expansión. ¡Universalismo, imperialismo! Imperios europeos que desbordan la Europa geográfica y que rivalizan en poder, dispuestos —si es preciso— a hacer estallar la tierra con la humanidad dentro. Explosión de la tierra a causa de una energía que la búsqueda de la verdad convertida en ciencia moderna libera del ser. He aquí que la verdad amenaza al propio ser, he aquí que la verdad, si se puede decir, amenaza al ser en tanto que ser y descalifica a la Europa que —descubre y deja al descubierto— estas fuerzas. Pero incluso esta manera de descalificar y de acusar procede ya, sin duda, de una vocación del espíritu en la que el amor a la sabiduría no traduce ni agota los poderes del amor.

II

Esta mala conciencia, en efecto, no expresa solamente una contradicción entre cierto proyecto de cultura y sus resultados. No está hecha, únicamente, de las seducciones de una paz que asegura a cada uno la tranquilidad de su felicidad y la libertad de poseer el mundo, o que asegura, sin duda también, la posibilidad misma de posesión que nada debería perturbar; no se trata del fracaso de un proyecto especulativo o dialéctico al estilo hegeliano, proyecto indiferente a las guerras, a los asesinatos y a los sufrimientos en tanto que son necesarios en el desarrollo del pensar racional que es también una política, en tanto que son necesarios en la formación de los conceptos y de los que solamente importaría su lógica y su conclusión racional; no consiste el drama de Europa en la decepción intelectual de un sistema desmentido por las incoherencias de lo real; ni aun en el peligro de muerte que atemoriza a cada uno. Lo que sí hay es la angustia de cometer crímenes incluso allí donde los conceptos concuerdan entre sí; lo que sí hay es la angustia de la responsabilidad que incumbe a cada uno por la muerte o el sufrimiento del otro. El temor por uno mismo, a causa de nuestra condición mortal, no consigue *absorber* la gravedad del asesinato cometido y el escándalo de la indiferencia ante el sufrimiento de ese otro. Detrás del peligro que, en un mundo sin seguridad, corre cada uno por sí mismo, se yergue la conciencia de la inmediata inmoralidad de una cultura y una historia. ¿No será que no habremos entendido como parte de la vocación de Europa —anterior al mensaje de la verdad que aporta— el «No matarás» del Decálogo y de la Biblia? En el capítulo 32 del Génesis, Jacob es turbado por el anuncio de que su hermano Esaú, enemigo o amigo, viene a su encuentro «a la cabeza de cuatrocientos hombres». El versículo 8 nos enseña: «Jacob tuvo gran temor y se llenó de angus-

tia»². ¿Cuál es la diferencia entre temor y angustia? El comentarador rabínico, el célebre Rachi, precisa: él siente temor por su muerte, pero se llena de angustia al tener, quizás, que matar³.

Al pensar en este momento ético de nuestra crisis europea, al pensar en nuestra angustia —la angustia de Jacob— experimentada ante la violencia a cometer, aunque fuera necesaria en el desarrollo lógico de la historia, aunque fuera necesaria en el desarrollo dictaminado por la marcha de la verdad que camina en el pensar absoluto y que promete, al final de todo, la paz de «la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico»⁴; al pensar en este momento ético de nuestra crisis europea (notablemente atestiguado por la obra filosófica de Franz Rosenzweig erigida sobre el pensamiento hegeliano, pero que conoce la Primera Guerra Mundial, aunque sólo la primera⁵), puede preguntarse si la paz no tiene que responder a una llamada más urgente que la de la verdad y en principio distinta de ella; puede preguntarse si no debe comprenderse el ideal mismo de la verdad —que ningún europeo podría recusar— en función de un ideal de paz que, más antiguo que el del saber, se abre sólo a la llamada de la verdad; puede preguntarse si el propio saber y la política que rigen la historia no encuentran su lugar cuando precisamente responden a la exigencia de la paz y se dejan guiar por ella. Pero, en ese caso, la paz no se reducirá ya a una simple confirmación de la identidad humana en su substancialidad, a la libertad hecha de tranquilidad, al reposo del ente que encuentra asidero en sí mismo, en su identidad de Yo (*moi*); no se trataría ya, en lo sucesivo, de la paz burguesa del hombre que está encerrado consigo mismo tras las puertas cerradas y que rechaza lo que, desde el exterior, le niega; no se trataría ya de la paz conforme al ideal de *la unidad de lo Uno* que toda alteridad desordena. Para una sensibilidad en la que el escándalo del asesinato no se acalla incluso cuando la violencia es racionalmente necesaria, la paz no podría significar la tranquilidad serena de lo idéntico, ni la alteridad se justificaría únicamente como la distinción lógica de las partes *pertenecientes a un todo fraccionado* y que relaciones rigurosamente recíprocas unen en un todo.

Debe ponerse en tela de juicio, precisamente, la concepción según la cual el Yo, dentro de la multiplicidad humana, se reduciría a la fracción de un Todo que se reconstituye en su solidaridad a imagen de un organismo —o de un concepto— en donde la unidad es la coherencia de los miembros o la estructura de una comprensión. Hay que preguntarse, a propósito de esa identidad del Yo —y ése sería el otro término de una alternativa—, si la alteridad del otro no tiene, *de entrada*, un carácter de absoluto en el sentido etimológico del término, como si el otro no fuera solamente *otro* en sentido lógico, otro de una alteridad lógicamente superable en un *género* común o transcendentamente superable partiendo de la síntesis realizada

² *La Santa Biblia*, Ediciones San Pablo, Madrid, 1989, p. 55.

³ Rachi (Rabi Chlomo ben Yits'haqi, 1040-1105), prolífico exégeta bíblico judío.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica* (2 vols.), Ediciones Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, vol. 1, pp. 68-69.

⁵ Véase, por ejemplo, F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

por un «Yo pienso» kantiano⁶. Hay que preguntarse si la paz, en lugar de deberse a la absorción o a la desaparición de la alteridad, no sería por el contrario la manera *fraternal* de la proximidad del otro, la cual no sería simplemente el fracaso de una coincidencia con ese otro, sino que significaría, precisamente, el *aumento* de la socialidad por encima de la soledad, aumento de la socialidad y del amor. Nosotros no pronunciamos esta palabra, de la que a menudo se abusa, a la ligera.

Paz como relación con una alteridad, irreductible a un género común en el que, como comunidad lógica, no sería más que alteridad relativa. Paz, así, independiente de cualquier pertenencia a un sistema, irreductible a una totalidad, refractaria a la síntesis. Proyecto de una paz diferente de la paz política de la que hablábamos más arriba. ¡Relación ética que, así, no sería una simple deficiencia o privación de la unidad de lo Uno reducido a la multiplicidad de individuos en la extensión de un género! Aquí, en la paz ética, la relación sería, más bien, con el otro inasimilable, con el otro irreductible, con el otro, único. ¡Sólo el único es irreductible y absolutamente otro!

Pero la unicidad del único es la unicidad del amado. La unicidad del único significa en el amor, de donde resulta la paz como amor. No es que la unicidad de la alteridad sea pensada desde entonces como una ilusión subjetiva del enamorado. Muy al contrario, lo *subjetivo* como tal sería, a través de la esencia impasible del ser, del rigor de sus formas lógicas y de sus géneros, de la violencia de su perseverancia en el ser, precisamente la abertura hacia el único, hacia el absolutamente otro, por el amor, por la proximidad humana y por la paz. Proximidad diferente de cualquier «distancia corta» calculada en el espacio geométrico que separa los unos y los otros. Paz diferente de la simple unidad de lo diverso bajo una síntesis que la integra. Paz como relación con el otro en su alteridad lógicamente indiscernible, en su alteridad irreductible a la identidad lógica de una diferencia última que se suma a un género. Paz como incesante despertar a (*comme éveil incessant à*)⁷ esta alteridad y a esta unicidad. Proximidad como la imposible asunción de la diferencia, imposible definición, imposible integración. Proximidad como imposible aparecer. ¡Pero proximidad! Es la famosa «apresentación» de Husserl⁸, nunca como una representación empobrecida, sino como el excedente misterioso del amado. Excelencia propia de la trascendencia sin referencia a la inmanencia de lo verdadero, que pasa por ser en Occidente la gracia suprema de lo espiritual. Es evidente, en efecto, que es en el

⁶ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1994, p. 153 y ss./B 132-B 142.

⁷ «*comme éveil incessant à*, como incesante despertar a»: reproduce el lituano, curiosamente, el motivo central de las alboradas provenzales, el despertar del amante que supone despertar a la separación del amado, cuya unicidad es, al alba, más que nunca, manifiesta alteridad. Y así como un tercero o vigía desvela al amante y lo apremia, éste sabe bien que no despierta más que tangencialmente del sueño, que dicha interrupción podrá subsanarse y continuarse en noches de amor sucesivas, pero que la incesante realidad del otro a la que despierta jamás se dejará encabalar ni poseer en un continuo distinto al desvelo infinito del amante al amado que lo guarda de la identificación y el escarnio.

⁸ Véase, como ejemplo, E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México/Madrid, 1985, p. 171 y ss.



conocimiento del otro como simple individuo, individuo de un género, de una clase, de una raza, como queda la paz con el otro invertida en odio; es el acceso al otro como una «especie de esto o de aquello».

III

No hemos efectuado este análisis formal de la paz —en tanto *relación* con el único y el otro, relación designada con el término general de «amor»— sin intentar desformalizarlo, sin encontrar en su concreción estas estructuras, sin una fenomenología. Hemos pensado que la unicidad y la alteridad del único es, concretamente, el Rostro del otro hombre cuya epifanía original no se halla en su visibilidad de forma plástica, sino en la «apresentación». El pensamiento despertado al Rostro del otro hombre no es un «pensamiento de...», una representación, sino, de entrada, un «pensamiento por...», una no-indiferencia por el otro que rompe el equilibrio del alma siempre igual e impasible del puro conocer, un despertar al otro hombre en su unicidad indiscernible para el saber, una aproximación a cualquiera en su proximidad de prójimo y único. Rostro antes que toda expresión particular y sobre toda expresión que, en aparente serenidad, esconde su desnudez. Rostro que no es desvelamiento, sino pura indigencia de la exposición sin defensa. Exposición como tal, exposición extrema a la muerte, la mortalidad misma. Extrema precariedad del único, precariedad del extranjero. Desnudez de la pura exposición que no es simplemente el énfasis de lo conocido, de la desvelación en la verdad, sino exposición que es expresión, primer lenguaje, llamada y asignación.

Rostro que, de esta manera, no es exclusivamente la cara del hombre. En *Vida y destino* de Vassili Grossman (tercera parte, capítulo 23), acuden a Loubianka (Moscú), a por noticias, las familias, las mujeres o los padres de los presos políticos. Hay formada una cola en las ventanillas donde los unos no ven sino la espalda de los otros. Una mujer espera su turno: «Jamás había pensado [ella] que la espalda humana pudiera ser hasta ese punto expresiva y transmitir de una manera también penetrante los estados del alma. Las personas que se aproximaban a la ventanilla tenían una manera especial de estirar el cuello y la espalda, los hombros levantados tenían los omoplatos tensos como por unos resortes y parecían gritar, llorar, sollozar»⁹. Rostro como la extrema precariedad del otro. La paz como despertar a la precariedad del otro.

Y es que, en esta extrema rectitud del Rostro y en su expresión, asignación y solicitud conciernen al Yo, *me* conciernen¹⁰. Esta extrema rectitud es su derecho

⁹ V. GROSSMAN, *Vida y destino*, Seix Barral, Barcelona, 1985.

¹⁰ «*concernent le moi, me concernent*; conciernen al Yo, *me* conciernen»: el francés sanciona en el nominativo redondo la misión, la aventura de sí que no decae ni desfallece, y así sucede en la declinación del Mismo que cohabita con la disciplina jurídica y que se resuelve con la expropiación sugerida en el acusativo: a una con el mantenimiento de su modernidad media el traspaso de la

sobre mí. La solicitud que me concierne como Yo es la circunstancia concreta donde ese derecho significa. Como si la muerte invisible a la que se enfrenta el Rostro del otro fuera *mi* asunto, como si esa muerte me mirase. Es en esta llamada de la responsabilidad del Yo por el Rostro que lo señala, que lo solicita y lo reclama, donde el otro es el prójimo.

Al partir de esta rectitud del Rostro del otro, hemos podido escribir antes que ese Rostro, en su precariedad e indefensión, es para el Yo tanto la tentación de matar como la llamada a la paz, el «No matarás». Rostro que de antemano me acusa, sospecha de mí, pero que me reclama y me solicita. El derecho del hombre acontece allí, en esa rectitud de exposición, de mandato y de asignación, derecho más antiguo que cualquier recuerdo de dignidad y que todo mérito. La proximidad del prójimo, la paz de la proximidad, es la responsabilidad del Yo por el otro, la imposibilidad de dejarlo solo ante el misterio de la muerte; lo cual es, concretamente, la susceptibilidad de morir por el otro. La paz con el otro llega hasta ese extremo. Es toda la gravedad del amor al prójimo, del amor sin concupiscencia.

Paz del amor al prójimo en la que no se trata, como en la paz del puro reposo, de confirmarse en la identidad, sino de poner siempre en cuestión esa identidad misma, su libertad ilimitada y su poder.

IV

Pero el orden de la verdad y del saber tiene un papel a jugar en esa paz de la proximidad y en el orden ético que ella da a entender. Es el orden ético de la proximidad humana el que, en gran medida, suscita o nombra el de la objetividad, el de la verdad y el del saber. Esto es algo extremadamente importante para el sentido mismo de Europa: su herencia bíblica implica la necesidad de la herencia griega. Europa no es simplemente la confluencia de dos corrientes culturales. Ella es la concreción donde las sabidurías teórica y bíblica hacen más que converger. La relación con el otro y el único que es la paz exige una razón que tematice, que sincronice y sintetice, que piense un mundo y que reflexione sobre el ser, conceptos necesarios para la paz entre los hombres.

La responsabilidad por el otro hombre es, en su inmediatez, ciertamente anterior a toda pregunta. ¿Pero cómo obliga esa responsabilidad si un tercero turba esa exterioridad de dos en la que mi sujeción de sujeto es sujeción al prójimo? El tercero es otro que el prójimo, pero también otro prójimo y también un prójimo del otro y no simplemente su semejante. ¿Qué debo hacer? ¿Qué se han hecho ya el uno al otro? ¿Quién antecede a quién en mi responsabilidad? ¿Qué son, entonces, el otro y el tercero, el uno en relación al otro? Nacimiento de la cuestión.

titularidad del derecho, prevalece sobre la misión el derecho del otro cuyo permanente estado de vulnerabilidad acusa sin asomo de presunción la violencia intransferible del directamente encausado por la nueva expresión jurídica.



La primera cuestión sobre lo inter-humano es cuestión de justicia. En adelante, se necesita *saber*, hacerse una conciencia. A mi relación con el *único* e incomparable se sobrepone la comparación y, con vistas a la equidad o a la igualdad, se sobrepone una medida, un pensamiento, un cálculo, la comparación de los incomparables y, desde entonces, la neutralidad —presencia o representación— del ser, la tematización y la visibilidad del Rostro de algún modo enmascarado (*dé-visagé*)¹¹ como simple individuación del individuo; se sobrepone el peso del tener y de los intercambios, la necesidad de pensar juntos, bajo un tema sintético, lo múltiple y la unidad del mundo; y, por ello, se sobrepone en el pensamiento la importancia de la intencionalidad y de la inteligibilidad de la relación y de la última significación del ser; y por eso mismo, finalmente, se sobrepone la extrema importancia, en la multiplicidad humana, de la estructura política de la sociedad sometida a las leyes y, por consiguiente, sometida a las instituciones en las que el *para-el-otro* de la subjetividad —en las que el Yo— ingresa, con la dignidad de ciudadano, en la reciprocidad perfecta de las leyes políticas esencialmente igualitarias o tendentes a ello.

Mas las formas del espíritu que son así promovidas, las nociones como «ser» y «verdad racional» —que toman, así, un carácter original en sentido pleno— y la unidad política con las instituciones y las relaciones que se instauran en ella a partir de entonces, siempre están a punto de retener en ellas mismas su centro de gravedad y de pesar por su cuenta en el destino de los hombres como fuente de conflictos y violencias. Nos parece importante, a partir de ahí, recordar a la paz y la justicia como su origen, su justificación y su medida; recordar que esa justicia que las puede legitimar éticamente —es decir, que puede conservar en lo humano su propio sentido de *des-inter-esamiento* bajo el peso del ser—, no es una legalidad natural y anónima que rige las masas humanas, de la que surge una técnica del equilibrio social que pone en armonía, mediante crueldades y violencias transitorias, las fuerzas antagónicas y ciegas, y que hace imposible justificar, así, un Estado entregado a sus propias necesidades. Nada podría sustraerse al control de la responsabilidad del *uno-para-el-otro* que dibuja el límite del Estado y que no cesa de llamar a la vigilancia de las personas que no podrían contentarse con la simple subsunción del caso bajo la regla general, de la cual es capaz el ordenador.

No carece de importancia saber —y quizás eso sea la experiencia europea del siglo xx— si el Estado igualitario y justo en donde lo europeo se realiza —y que se trata de instaurar y sobre todo de preservar— procede de una guerra de todos contra todos o de una responsabilidad irreductible de uno por el otro, es decir, si ese Estado puede ignorar la unicidad del Rostro y del amor; no carece de importancia

¹¹ «*dé-visagé*, enmascarado»: en el proceso de formación de una conciencia social, el Rostro afronta la prueba de sus calidades, pues si desnudez e invisibilidad son sus propiedades cual sujeto ético incomparable, el tránsito a la justicia o al sujeto jurídico se caracteriza por una operación de decencia, la del vestido y la máscara, que conduce a uno de los accidentes de la paradoja política de Lévinas, a saber: la exigencia, en un mundo ordenado y justo, de la inmediata visibilidad de sus miembros, curiosamente lograda mediante el acontecimiento social e igualitario de una gran mascarada.

saber eso para que no se haga instauración de una guerra con buena conciencia en nombre de las necesidades históricas. La conciencia nace como presencia del tercero en la proximidad del uno al otro, y, por tanto, en la medida en que de ahí procede, puede hacerse *des-inter-esamiento*. El fundamento de la conciencia es la justicia y no al revés. La objetividad reposa sobre la justicia. A la extravagante generosidad del *para-el-otro* se sobrepone un orden razonable, doméstico o angelical, de la justicia a través del saber; la filosofía es aquí una *medida* aportada al infinito del *ser-para-el-otro* de la paz y de la proximidad, como sabiduría del amor.

