



EMMANUEL LEVINAS

HUMANISMO

del otro hombre

 siglo
veintiuno
editores

filosofía

traducción de

DANIEL ENRIQUE GUILLOT

HUMANISMO DEL OTRO HOMBRE

por
EMMANUEL LEVINAS





siglo xxi editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

edición al cuidado de ricardo ehrenberg
portada de germán montalvo

primera edición en español, 1974

© siglo xxi de españa editores, s.a.

quinta edición en español, 2005

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-1850-5

primera edición en francés, 1972

© fata morgana, montpellier

título original: *humanisme de l'autre homme*

los ensayos incluidos en este volumen fueron publicados originalmente: el primero por la *revue de métaphysique et de morale*, 1964; el segundo, por la *revue internationale de philosophie*, 1968; y el tercero por *l'éphémère*, 1970

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en México/printed and made in Mexico

impreso en programas educativos, s.a. de c.v.

calz. chabacano núm. 65, local a

col. asturias, cp. 06850

31 de marzo de 2005

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2533

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| PRÓLOGO DEL TRADUCTOR | 3 |
| PREFACIO | 7 |
| LA SIGNIFICACIÓN Y EL SENTIDO | 17 |
| I. Significación y receptividad, 17; II. Significación, totalidad y gesto cultural, 26; III. El antiplatonismo de la filosofía contemporánea de la significación, 34; IV. La significación "económica", 39; V. El sentido único, 42; VI. El sentido y la obra, 47; VII. Sentido y ética, 54; VIII. Ante la cultura, 68; IX. La huella, 72 | |
| HUMANISMO Y AN-ARQUÍA | 84 |
| SIN IDENTIDAD | 112 |
| I. Las ciencias humanas, 112; II. Heidegger, 117; III. Subjetividad y vulnerabilidad, 120; IV. El extrañamiento en el ser, 127; V. La juventud, 133 | |

AL PADRE HERMAN LEO VAN BREDA O.F.M.
FUNDADOR-DIRECTOR
DE LOS ARCHIVOS HUSSERL DE LOVAINA
EN LA EVOCACIÓN DEL MAESTRO,
AL CUAL CONSAGRA UNA OBRA ADMIRABLE,
HOMENAJE DE UNA FIDELIDAD AFECTUOSA
Y DE UNA AMISTAD DEFERENTE

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Emmanuel Levinas enseña en París. Aunque lituano por nacimiento, es francés por adopción desde la primera juventud. Su formación intelectual, su lengua y su pensamiento, lo encuadran, sin dificultad, en el “clímax” parisiense. Poco podrá encontrarse en sus obras de aquella infancia “subdesarrollada”. O, tal vez no... Emmanuel Levinas es judío. Esta “excentricidad” aparece periódicamente en su obra filosófica. Hay quienes piensan (J. Derrida) que constituye su último fundamento y que, desde la exterioridad que supone esta tradición religiosa y cultural, enfrenta las grandes líneas del pensamiento filosófico occidental. Sin embargo, hay en la obra de Levinas un denotado esfuerzo por fundar las críticas y las objeciones a partir de textos de los más insignes representantes del pensar nacido de los griegos (Platón, Descartes, Husserl). La distancia entre la subjetividad y el mundo, fundamento de toda posibilidad crítica y desalienación primera, habría nacido con la filosofía griega.

Tal vez exista alguna relación entre las circunstancias que acabamos de señalar y el hecho de que las esferas donde es más acentuada la influencia de Levinas, sean preci-

samente las cristianas y más marcadamente las católicas. En la Universidad Católica de Lovaina su pensamiento, casi nos atreveríamos a decir, es más estudiado que en París. En América Latina ha sucedido otro tanto y sus tesis fundamentales han sido audazmente asimiladas a lo que podríamos llamar “una filosofía cristiana de la liberación”¹. Ésta es la razón de su actualidad latinoamericana.

Levinas ingresó en la Universidad de Estrasburgo en 1923 (17 años) y allí, por intermedio de Jean Hering, se introdujo en la fenomenología por entonces desconocida en Francia. Luego estudió un par de semestres con Husserl en Friburgo, aunque se trataba de un Husserl ya cuestionado por el pensamiento de Heidegger. En 1930 publicó *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* y tradujo al francés las *Meditaciones cartesianas* del maestro. Las *Meditaciones*, publicadas antes que en alemán, marcaron la entrada del pensamiento fenomenológico al público francés. En pocos años, esta corriente filosófica llegaría a ser predominante.

Luego, París, La Sorbona, Gabriel Marcel. Durante la ocupación alemana, largos años en el campo de concentración y el despuntar de su filosofía personal en *De la existencia*

1. Cf. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 tomos, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

al existente (1947), *El tiempo y el Otro* (1947), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), un buen número de artículos y de conferencias y finalmente la obra que ensambla todo este vasto pensamiento filosófico: *Totalidad e infinito* (1961). En 1967 publicó una reedición ampliada de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. El libro es una mirada retrospectiva que permite atisbar, en los últimos artículos, derroteros de nuevas búsquedas.

Con la publicación del *Humanismo del otro hombre* (1972) estos derroteros quedan firmemente delineados. La coexistencia pacífica, la independencia de las colonias y la simultánea decolonización de las culturas, y finalmente, el “mayo francés” de 1968 configuran un panorama histórico-filosófico que se distancia de Hitler y la posguerra. También pareciera que la totalización hegeliana —el sistema— comienza a desmembrarse. En este horizonte, más allá del humanismo clásico o de la desesperanza existencial, comienza a perfilarse un nuevo humanismo: el humanismo del otro hombre. Humanismo que se preocupa más del hambre y la miseria de los otros que de resguardar la propiedad, la libertad y la dignidad de la misma subjetividad.²

DANIEL ENRIQUE GUILLOT

Mendoza, 1973

2. Expreso mi agradecimiento a la profesora María V. Gómez de Erice por la colaboración prestada en esta traducción.

PREFACIO

I should e'en die with pity to see another thus.

SHAKESPEARE, *King Lear* IV, 7.

El prefacio, siempre escrito después del libro, no es siempre una repetición en términos aproximativos del enunciado riguroso que justifica un libro. Puede expresar el primer —y el urgente— comentario, el primer “es decir” —que es también el primer desdecir— de proposiciones en las que, actual y ensamblada, se absorbe y se expone, en lo *Dicho*, la inensamblable proximidad del uno-para-el-otro, significante como *Decir*.

Los tres textos de este pequeño volumen buscan esta significación. Marcan las etapas de una “consideración inactual”, a la que la palabra humanismo no asusta aún o no asusta más.

Lo inactual puede, sin duda, disimular lo caduco; y nada está preservado de la perención, ni aun lo perentorio. Pero lo inactual, donde se colocan —o hacia lo cual tienden— los estudios de la presente recopilación, no se confunde con cualquier falta de atención con respecto a las opiniones dominantes de nuestro tiempo, defendidas con tanto bri-

llo y maestría. Lo inactual significa, aquí, lo *otro* que lo actual, más bien que su ignorancia y su negación; lo otro que aquello que se ha convenido en llamar, en la alta tradición de Occidente, *ser-en-acto* (no importa cuál sea la fidelidad o infidelidad de esta fórmula al espíritu de la noción aristotélica que pretende traducir); lo otro que el *ser-en-acto*, pero también que su cohorte de virtualidades que son potencias; lo otro que el ser, que el *esse* del ser, que la gesta del ser, lo otro que *plenamente ser* —¡plenamente hasta desbordar!— que el término *en acto* anuncia; lo otro que el ser en sí — lo *intempestivo* que interrumpe la síntesis de presentes que constituye el tiempo memorable.

¿Ser-en-acto sin nada que aún apunte o ya ensombrezca — sin rincones de sombra — identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico — presencia sin *devenir* o conversión del *devenir* en *presencia* — sincronía donde el orden de los términos ensamblados es indiferente — esta *actualidad* del concepto no es acaso la famosa actividad atribuida a la conciencia? La actualidad de la presencia total excluye o absorbe toda alteración; la exclusión lógica se hace, concretamente, re-presentación: lo que el presente retoma del pasado por la reminiscencia y anticipación de lo por-venir por la imaginación. Reunión que culmina en conciencia de sí o en subjetividad. “La unidad originaria de la apercepción” sólo expresa el

superlativo del *ser-en-acto*. Hegel admiraba la esencia del concepto en el *yo pienso* de la apercepción trascendental de Kant¹. La aplicación del *yo pienso* a lo diverso del dato que se denomina *synthesis speciosa de la imaginación*, en la segunda edición de la *Crítica*, no transcurre aún en el alma, porque es esta aplicación la que sólo deja aparecer psiquismo y psicología². No es porque la unidad de la apercepción trascendental —o el entendimiento— sea espontánea en el sentido psicológico por lo que es acción (*Handlung*)³. Porque es la actualidad de la presencia es que puede hacerse espontaneidad de la imaginación, tener poder sobre la forma temporal del dato, decirse acto. Por el ejercicio *intemporal* de esta actualidad se plantea el *yo*, el *yo* bruscamente libre del humanismo clásico. Herencia de la filosofía trascendental, seguirá siendo en Fichte actividad que constituye soberanamente al no-Yo.

La Reducción trascendental de Husserl arranca el Yo-puro a lo psicológico, lo separa de la Naturaleza, pero le deja la vida.

1. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 221, edición Georg Lasson: "El reconocimiento de la unidad que constituye la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del *yo pienso* o la conciencia de sí, pertenece a las visiones más profundas y más bastas de la *Crítica de la razón pura*."

2. *Crítica de la razón pura*, B, 151, p. 130 de la traducción francesa de Tremesaygues y Pacaud.

3. ¿Dónde se colocaría la acción en la forma *lógica* de la unidad?

La intencionalidad en la que el Yo vive guardará, de hecho, la estructura del acto. Sin embargo, con la fenomenología husserliana, por primera vez, lo subjetivo —trascendental y extramundano— se muestra pasividad irreductible en la noción de la síntesis pasiva. Lo impresional y lo sensible —provenientes de una tradición empirista— se colocan en el corazón de lo Absoluto. La preocupación de síntesis, aunque sea pasiva, refleja aún las exigencias de la unidad de la apercepción y la actualidad de la presencia; los sutiles análisis de lo ante-predicativo imitan aún, bajo la denominación de pasivos, los modelos de las síntesis de la proposición predicativa. Pero la subjetividad trascendental no es más una simple articulación lógica de los métodos científicos, a pesar del neokantismo contemporáneo y su influencia en Alemania. La subjetividad trascendental, unicidad viviente, tiene su propio secreto; los actos intencionales tienen sus horizontes que, olvidados e inactuales, no co-determinan por ello menos el sentido del ser, sino que sólo descubren sus significaciones ante la reflexión *vuelta* hacia la noesis. Ninguna mirada que apunte hacia el correlato objetivo de los actos, en el que estas significaciones sin embargo significan en el “noema pleno”, podría encontrarlas allí, porque es incapaz de distinguir, en la “presencia total” del tema objetivos, el “noema pleno” mismo.

Y no obstante, si el sujeto libre —en el que

el hombre del humanismo ponía su dignidad— no es más que una modalidad de una “unidad lógica” de la “apercepción trascendental” —modo privilegiado de la actualidad que no podría ser sino su propio fin— ¿es necesario asombrarse que al otro día de la escrupulosa formulación de la Reducción por Husserl, el Yo desaparezca detrás —o en— el ser en acto que habría tenido por misión constituir? Más que nunca, la inteligibilidad última es la actualidad del ser en acto, la coexistencia de los términos en un tema, la relación, la coherencia del uno y el otro, a pesar de su diferencia, el acuerdo de lo diferente en el presente. El sistema. El uno significa el otro y es significado por él, cada uno es signo del otro, renunciando a lo que Jean-Francois Lyotard llama su figura para morir en el otro. El “sujeto pensante” que busca esta ordenación inteligible se interpreta, a partir de aquí, a pesar del trabajo de su búsqueda y el genio de su invención, como un rodeo que toma prestado el sistema del ser para ordenarse, rodeo que describen sus términos o sus estructuras para estibarse, para reunirse en un gran presente y, también, para estallar de verdad en todos sus puntos, para aparecer. El sujeto deja ser al ser.

Por el papel que le incumbe, pertenece, de hecho, a la gesta del ser, y a este título, el sujeto se manifiesta a su vez: a sí mismo y a las ciencias humanas. Pero no hay ninguna

vida significativa fuera de la verdad a la que sirve y en la que se muestra. El resto de lo humano sigue siéndole extraño.

En las investigaciones de este libro, se comprenden de un modo diferente inteligibilidad y relación. En ellas vive aún el recuerdo del parricidio ante el cual se encontró acorralado Platón. Sin esta violencia, la relación y la diferencia sólo serían contradicción y adversidad. Pero lo serían en un mundo de la *presencia total* o de la simultaneidad. ¿La inteligibilidad no se remonta, más acá de la presencia, a la proximidad del otro? Allí la alteridad que obliga infinitamente quiebra el tiempo de un *entretiem po* infranqueable: “el uno” *es* para el otro de un ser que se desprende, sin hacerse el contemporáneo de “el otro”, sin poder colocarse a su lado en una síntesis que se expone como tema; el-uno-para-el-otro en tanto que el uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que el-uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. No-in-diferencia que es la proximidad misma del prójimo, por la cual sólo se perfila un fondo de comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debida a la fraternidad de los hombres.

No se trata, en la proximidad, de una nue-

va “experiencia” opuesta a la experiencia de la presencia objetiva, de una experiencia del “tú” que se produce después, o aun antes, de la experiencia del ser de una “experiencia ética” además de la percepción. *Se trata más bien del cuestionamiento de la EXPERIENCIA como fuente de sentido*, del límite de la percepción trascendental, del fin de la sincronía y de sus términos reversibles; se trata de la no-prioridad del Mismo y, a través de todas sus limitaciones, del fin de la *actualidad*, como si *lo intempestivo* viniera a desarreglar las concordancias de la re-presentación. Como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera *la presencia* o el ser en acto. Pasividad más pasiva que la pasividad unida al acto, la cual aspira aún al acto de todas sus potencias. Inversión de la síntesis en paciencia y del discurso en voz de “sutil silencio” haciendo señas a los Otros— al prójimo, es decir, a lo inenglobable. Debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión. Descarga del ser que se desprende. Las lágrimas son, tal vez, eso⁴. Desfallecimiento del ser cayendo en humanidad, que no ha sido juzgada digna de retener la atención de los filósofos. Pero la violencia que no sería el sollozo reprimido o que lo habría ahogado para siem-

4. “Por favor, perdona el crimen de tus hermanos y su pecado. Ciertamente que te hicieron daño...’ y José lloró mientras le hablaban”. *Génesis* L, 17.

pre, no es ni siquiera de la raza de Caín; es hija de Hittler o su hija adoptiva.

La puesta en duda de la prioridad del Acto y de su privilegio de inteligibilidad y de significancia, el desgarrón en la unidad de la "apercepción trascendental" significan un orden —o un desorden— más allá del ser, anterior al lugar, anterior a la cultura. Se reconoce la ética. En ese contacto anterior al saber —en esa obsesión por el otro hombre— se puede, de hecho, distinguir la motivación de muchas de nuestras tareas cotidianas y de nuestras altas obras científicas y políticas, pero mi humanidad no está embarcada en la historia de esta cultura que *aparece* como proponiéndose a mi asunción y que vuelve posible la libertad misma de esta asunción. El otro hombre manda desde su rostro que no está encerrado en la forma del aparecer, desnudo, despojado de su forma, desnudado de su presencia misma que lo enmascararía también como su propio retrato; piel arrugada, huella de sí misma, presencia que, en todos sus instantes, es un retiro en el hueco de la muerte con una eventualidad de no-retorno. La alteridad del prójimo es ese hueco de no-lugar en el que, rostro, se ausenta ya sin promesa de retorno y resurrección.

Espera del retorno en la angustia del no-retorno posible, espera imposible de engañar, paciencia que obliga a la inmortalidad. Es así como se dice "tú": hablar a la segunda

persona —preguntarse o inquietarse por su salud. Obligación a la inmortalidad a pesar de la certeza de que todos los hombres son mortales. Exigencia de inmortalidad. Consistiría ya en mi relación privilegiada conmigo mismo y que me excluye de todo género, mostrando que la humanidad no es un género como la animalidad. Exclusión del género humano que se repite por la muerte de otros, siendo cada nueva muerte un nuevo “primer escándalo”. Esas profundas notas de Vladimir Jankévitch en su inquietante libro sobre la Muerte remiten sin embargo también —más allá de los motivos ciertos de la excepción humana: dignidad de la persona, empeño y preocupación de ser en un ser consciente de su muerte— a la imposibilidad de anular la responsabilidad por el otro, a la imposibilidad más imposible que la de dejar la propia piel —al deber imprescriptible que sobrepasa las *fuerzas del ser*. Deber que no ha demandado consentimiento, venido a mí traumáticamente, desde más acá de todo presente memorable, an-árquicamente, sin comenzar. Venido sin dejar opción, venido como elección en la que mi humanidad contingente se hace identidad y unicidad, por la imposibilidad de sustraerse a la elección. Deber que se impone más allá de los límites del ser y de su aniquilamiento, más allá de la muerte, como una puesta en déficit del ser y de sus recursos. Identidad sin nombre. Dice *yo* el cual no se identifica

a nada que se presente, sino al propio sonido de su voz. El “hablo” está sobrentendido en todo “hago” y aun en el “pienso” y “soy”. Identidad injustificable, puro signo hecho a otros; signo hecho de esta donación misma del signo, siendo el mensajero mensaje, el significado signo sin figura, sin presencia, fuera de lo adquirido, fuera de la civilización. Identidad planteada bruscamente en el acusativo del “heme aquí”, como un sonido que sólo sería audible en su propio eco, lanzado al oído sin complacerse en la energía de su resonancia.

París, 12 de marzo de 1972

LA SIGNIFICACIÓN Y EL SENTIDO¹

I. SIGNIFICACIÓN Y RECEPTIVIDAD

Parecen distinguirse, por una parte, la realidad dada a la receptividad y, por otra, la realidad dada a la significación que ésta puede revestir. Es como si la experiencia ofreciera en primer lugar contenidos —formas, solidez, rugosidad, color, sonido, sabor, olor, calor, pesadez, etc.— y, a continuación, todos estos contenidos se animaran de *metá-foras*, recibieran una sobrecarga que los llevara *más allá* del dato.

Según que el *más allá* de la metáfora remita a otros contenidos, ausentes sólo del campo limitado de la percepción, o según que el *más allá* sea trascendente con respecto al orden mismo del contenido o del dato, esta metáfora puede ser considerada muestra de un

1. Las ideas expuestas en este estudio han sido objeto de conferencias pronunciadas en el Collège Philosophique en 1961, 1962, 1963, y en el mes de enero de 1963 en la Faculté Universitaire Saint-Louis de Bruselas. En otro contexto, la parte final de este texto ha sido objeto de una comunicación presentada el 12 de mayo de 1963 en el programa de las jornadas de estudios de la Wijzgerig Gezelschap de Lovaina y publicado bajo el título de: *La trace de l'Autre* en *Tijdschrift voor Filosofie* del mes de septiembre del mismo año.

defecto de la percepción o muestra de su excelencia.

Esta opacidad rectangular y sólida sólo llegará a ser libro si conduce mi pensar hacia otros datos, todavía o ya ausentes —hacia el autor que escribe, los lectores que leen, los estantes que sostienen, etc. Todos estos términos se anuncian sin darse en la opacidad rectangular y sólida que se impone a mi vista y a mis manos. Esos contenidos ausentes confieren una significación al dato. Pero este recurrir a la ausencia atestiguaría que la percepción ha fracasado en su misión de percepción, la que consiste en volver presente, en representar. La percepción, a causa de su finitud, habría faltado a su vocación y habría suplido esta *falta* significando lo que no puede representar. El acto de significar sería más pobre que el acto de percibir. En rigor la realidad poseería desde el principio una significación. Realidad e inteligibilidad coincidirían. La identidad de las cosas conllevaría la identidad de su significación. Para Dios, capaz de una percepción ilimitada, no habría significación distinta de la realidad percibida, comprender equivaldría a percibir.

El intelectualismo —ya sea racionalista o empirista, idealista o realista— se pliega a esta concepción. Para Platón, para Hume y aun para los positivistas lógicos contemporáneos, la significación se reduce a contenidos dados a la conciencia. La intuición, en la lealtad

de una conciencia que recoge datos, sigue siendo la fuente de toda significación, ya sean estos datos ideas, relaciones o cualidades sensibles.

Las significaciones traídas por el lenguaje deben justificarse en una reflexión sobre la conciencia que las apunta. Toda metáfora que el lenguaje hace posible debe reducirse a los datos que el lenguaje, según se sospecha, deja atrás abusivamente. El sentido figurado debe justificarse por el sentido literal provisto a la intuición.

En el *Jardin d'Épicure*, Anatole France reduce a su significación elemental la proposición: "El espíritu sopla donde quiere." "Desinfla" lo inflado de las metáforas que, a nuestras espaldas, impondrían su juego en esta proposición. Va del falso prestigio del lenguaje hacia los átomos de la experiencia. Más concretamente, son los átomos de Demócrito y Epicuro. Anatole France busca volver del estallido producido por su aglomeración a la triste lluvia de átomos que atraviesa los espacios y golpea los sentidos.

Lo que este empirismo comporta de simplista puede ser fácilmente sobrepasado sin que se pierda lo esencial de la concepción intuitivista o intelectualista de la significación. Husserl que, por otra parte, marca el fin de esta noción de significación, continúa —y está aquí una de las ambigüedades (tal vez fecunda) de su filosofía— el intelectualismo: *da*

cuenta de las significaciones por una vuelta al dato. La intuición categorial —noción por la cual rompe con el empirismo sensualista— prolonga, en realidad, el intuitivismo de la significación. Las relaciones y las esencias son, a su vez, datos. La intuición sigue siendo la fuente de toda inteligibilidad. El sentido es dado en la misma lealtad que caracteriza la relación entre noesis y noema. La filosofía trascendental de Husserl, ¿no es una especie de positivismo que remonta, para toda significación, a su inventario trascendental? Los datos hiléticos y los “préstamos de sentido” son minuciosamente inventariados, como si se tratara de una carpeta de valores. Aun lo que sigue estando irrealizado es dado, de alguna manera, en falso, en una intención “significativa” abierta, y se certifica como “efecto impago” en el noema de la noesis. Toda ausencia tiene por *terminus a quo* y por *terminus ad quem* el dato. La expresión de las significaciones sólo sirve para fijar o comunicar las significaciones justificadas en la intuición. La expresión no desempeña ningún papel ni en la constitución ni en la comprensión de estas significaciones.

Pero la metáfora —la vuelta a la ausencia— puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce la metáfora, no sería otro

dato, sino todavía futuro o ya pasado. La significación no consolaría a una percepción decepcionada, sino que *haría posible sólo la percepción*. La receptividad pura como un puro sensible sin significación, sólo sería un mito o una abstracción. Contenidos sonoros “desprovistos de sentido”, como las vocales, tienen un “nacimiento latente” en las significaciones —aquí ya está la enseñanza filosófica del célebre soneto de Rimbaud. Ningún dato estaría desde el comienzo provisto de identidad y podría entrar en el pensar por el efecto de un simple choque contra la pared de una receptividad. Darse a la conciencia, titilar para ella, exigiría que el dato, previamente, se colocara en un horizonte iluminado; semejante a una palabra que a partir de un contexto al cual se refiere recibe el don de ser entendida. La significación sería la iluminación misma de este horizonte. Pero este horizonte no resulta de la adición de datos ausentes, porque cada dato tendría ya necesidad de un horizonte para definirse y darse. Es esta noción de horizonte o de *mundo*, concebida sobre el modelo de un contexto y, por último, sobre el modelo de un lenguaje y de una cultura —con todo lo de aventura y de “ya hecho” históricos que comportan— que es por lo tanto el lugar donde la significación se sitúa.

Como consecuencia, las palabras no tendrían significaciones aislables, como figuran en el diccionario y reductibles a contenidos y

datos de cualquier índole. No estarían fijadas en un sentido literal. No habría, por otra parte, sentido literal. Las palabras no remitirían a los contenidos designados, sino que en primer lugar, lateralmente, a otras palabras. A pesar de la desconfianza que muestra Platón con respecto al lenguaje escrito (y aun, en la 7ª carta, con respecto a todo lenguaje), enseña en el *Cratilo* que hasta los nombres dados a los dioses —los nombres propios aplicados, convencionalmente, como signos, a seres individuales— remiten, a través de su etimología, a otras palabras que no son nombres propios. Además, el lenguaje se refiere a la posición del que escucha y del que habla, es decir, a la contingencia de su historia. Tomar, en forma de inventario, todos los contextos del lenguaje y las posiciones en que pueden encontrarse los interlocutores, es una empresa insensata. Cada significación verbal está situada en la confluencia de innumerables ríos semánticos.

Exactamente como el lenguaje, la experiencia ya no aparece conformada con elementos aislados, alojados, en cierto modo, en un espacio euclidiano donde podrían exponerse, cada uno por su cuenta, directamente visibles, significando a partir de sí. Significan a partir del “mundo” y de la posición del que mira. Volveremos sobre el papel esencial que le tocaría, en el lenguaje y en la experiencia, a

esta pretendida contingencia de la posición, en caso de creerse la teoría que vamos a exponer.

Se equivocaría uno al suponer como primordiales las significaciones que la costumbre aplica a las palabras que sirven para expresar nuestras experiencias inmediatas y sensibles. Las “correspondencias” de Baudelaire atestiguan que los datos sensibles desbordan, por sus significaciones, el elemento en el que se los supone encarnados. Mikel Dufrenne, en su bello libro sobre la *Notion d'a priori*, ha podido mostrar que la experiencia de la primavera y de la infancia, por ejemplo, sigue siendo auténtica y autóctona, más allá de las estaciones y de las edades humanas. Cuando otro filósofo contemporáneo habla de “filosofías crepusculares” o “matinales”, la significación de los adjetivos empleados no se remonta necesariamente a nuestras experiencias meteorológicas. Es bastante más probable que nuestras experiencias de la mañana y de la noche se hundan en la significación que revista para nosotros el ser en su conjunto y que el júbilo de las mañanas como el misterio del crepúsculo ya participen en él. ¡De manera que filosofía matinal se dice más auténticamente que frescura matinal! Pero las significaciones no están limitadas a ninguna región especial de objetos, no son el privilegio de ningún contenido. Surgen precisamente en la referencia de unos a otros —digámoslo

anticipando ahora— en la *reunión del ser* íntegro en torno al que habla o percibe y que, por otra parte, forma parte del ser reunido. En un estudio de las comparaciones homéricas, Snell (que citamos de Karl Löwittz) hace notar que cuando, en la *Iliada*, la resistencia al ataque de una falange enemiga se compara con la resistencia de una roca a las olas que la asedian, no se trata necesariamente de extender a la roca, por antropomorfismo, un comportamiento humano, sino de interpretar petromórficamente la resistencia humana. La resistencia no es ni el privilegio del hombre ni el de la roca, como la radiación no caracteriza más auténticamente una jornada de mayo que un rostro de mujer. La significación precede a los datos y los aclara.

Es allí donde reside la gran justificación y la gran fuerza de las etimologías heideggerianas que, a partir del sentido, empobrecido y llano, del término que designa, en apariencia, un contenido de la experiencia exterior o psicológica, conducen hacia una situación de conjunto en la que se recoge para aclararse una totalidad de experiencias. El dato se presenta desde un comienzo *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición. *Esto en tanto que aquello* —la significación no es una modificación aportada a un contenido existente

fuera de todo lenguaje. Todo permanece en un lenguaje o en un mundo, la estructura del mundo es semejante al orden del lenguaje con posibilidades que ningún diccionario puede establecer. En el *esto en tanto que aquello*, ni el *esto* ni el *aquello* se dan de golpe, fuera del discurso. En el ejemplo del cual hemos partido, esta opacidad rectangular y sólida no toma ulteriormente el sentido de *libro*, sino que es ya significante en sus elementos pretendidamente sensibles. Se contrapone a la luz, al día, remite al sol que se ha elevado o a la lámpara que se ha prendido; a mis ojos también; como la solidez remite a mi mano; no sólo como a los órganos que la aprehenden *en* un sujeto y que por ello se oponen, en cierto sentido, al objeto aprehendido, sino también como a seres que están *al lado* de esta opacidad, *en el seno* de un mundo común y remite a esta opacidad, y a esta solidez, y a estos ojos, y a esta mano, y a mí mismo como cuerpo. En ningún momento habría habido allí *nacimiento primero de la significación a partir de un ser sin significación* y fuera de una posición histórica en la que se habla el lenguaje. Y es esto sin duda lo que se ha querido decir cuando se nos ha enseñado que el lenguaje es la morada del ser.

De ahí, en un movimiento radicalmente opuesto al que había entretenido a Anatole France, esta idea de la prioridad del “sentido figurado”, el cual no resultaría de la presen-

cia pura y simple de un objeto colocado ante el pensar. Los objetos llegarían a ser significantes a partir del lenguaje y no el lenguaje a partir de los objetos dados al pensar, objetos que designarían las palabras que funcionan como simples signos.

II. SIGNIFICACIÓN, TOTALIDAD Y GESTO CULTURAL

La esencia del lenguaje a la cual los filósofos otorgan ya un papel principal —y que señalaría la noción misma de cultura— consiste en hacer brillar, más allá del *dato*, al ser en su conjunto. El dato tomaría una significación a partir de esta totalidad.

Pero la totalidad que ilumina no sería el total de una adición obtenida por un Dios fijado en su eternidad. La totalización de la totalidad no sería semejante a una operación matemática. Sería una conjunción o un ordenamiento creador e imprevisible, muy semejante, por su novedad y por lo que debe a la historia, a la intuición bergsoniana. Es por esta referencia de la totalidad iluminadora al gesto creador de la subjetividad que se puede caracterizar la originalidad de la nueva noción de la significación irreductible a la integración de contenidos intuitivamente dados, irreductible también a la totalidad hege-

liana que se constituye objetivamente. La significación —en tanto que totalidad iluminadora y necesaria a la percepción misma— es un ordenamiento libre y creador: el ojo que ve está *esencialmente* en un cuerpo que es también mano y órgano de fonación, actividad creadora por el gesto y el lenguaje. La “posición del que mira” no introduce una relatividad en el orden, pretendidamente, absoluto de la totalidad proyectándose sobre una retina absoluta. *De suyo*, la mirada sería relativa a una posición. La visión *por esencia* estaría acoplada al cuerpo, se apoyaría en el ojo. *Por esencia*, y no *de hecho* solamente. El ojo no sería el instrumento más o menos perfeccionado por el cual, en la especie humana, empíricamente, tendría éxito la empresa ideal de la visión que capta, sin sombras ni deformaciones, el reflejo del ser. Y el hecho que la totalidad desborda el dato sensible y el hecho que la visión está encarnada pertenecen a la esencia de la visión. Su función original y última no consistiría en reflejar al ser como en un espejo. La receptividad de la visión no debería ser interpretada como una aptitud de recibir impresiones. Una filosofía —como la de Merleau-Ponty que guía el presente análisis— ha sabido asombrarse de la maravilla de una visión ligada esencialmente a un ojo. En ella, el cuerpo será pensado como inseparable de la actividad creadora, y la trascendencia como inseparable del movimiento corporal.

Precisemos estas nociones que son fundamentales. El conjunto del ser debe producirse para iluminar el dato. Debe producirse antes que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. Porque nada puede reflejarse en un pensamiento antes que un reflector se encienda y un telón se levante del lado del ser. La función del que debe estar presente para "recibir el reflejo" está supeditada a esta iluminación. Pero esta iluminación es un proceso de reunión del ser. ¿Quién realizará la reunión? Sucede que el sujeto que está presente frente al ser para "recibir el reflejo", está también del lado del ser para realizar la reunión. Esta ubicuidad es la encarnación misma, la maravilla del cuerpo humano.

Admiremos el retorno del esquema gnoseológico: he aquí que la obra del conocimiento comienza del lado del objeto o de detrás del objeto, en los bastidores del ser. El ser debe primero iluminarse, tomar una significación al referirse a esta reunión, para que el sujeto pueda recibirlo. Pero es el sujeto encarnado el que, reuniendo al ser, va a levantar el telón. El espectador es actor. La visión no se reduce a la recepción del espectáculo; simultáneamente, opera en el seno del espectáculo que recibe.

Operaciones que por un lado, en efecto, evocan las síntesis del entendimiento que hace posible, para la filosofía trascendental, la ex-

perencia. Y este acercamiento es tanto más legítimo cuanto que Kant ha distinguido rigurosamente las síntesis del entendimiento y la intuición, como si, en el dominio que nos interesa aquí, se negara a identificar la inteligencia que se puede tener de una significación con la visión de cualquier dato, sea de rango superior o sublime. Pero las operaciones trascendentales del entendimiento no corresponden al nacimiento de las significaciones en los horizontes concretos de la percepción. Es sobre estos horizontes que Merleau-Ponty ha llamado la atención.

La reunión del ser, que ilumina los objetos y los vuelve significantes, no es un amontonamiento cualquiera de objetos. Equivale a la producción de esos seres no naturales de un tipo nuevo que son los objetos culturales —cuadros, poemas, melodías— pero también al efecto de todo gesto lingüístico o manual de la actividad más trivial, creador a través de la evocación de creaciones culturales antiguas. Estos “objetos” culturales reúnen en totalidades la dispersión de los seres o su amontonamiento. Brillan y alumbran; expresan o iluminan una época, como tenemos por otra parte costumbre de decir. Reunir en un conjunto, es decir expresar, es decir aún volver a la significación posible —he aquí la función del “objeto— obra o gesto cultural”. Y así vemos que se instaura una nueva función de la *expresión* con relación a la que se le atribuía

hasta ahora y que consistía o bien en servir de medio de comunicación, o bien en transformar el mundo en función de nuestras necesidades. La novedad de esta función se sostiene también en el plano ontológico original en el que se sitúa. Como medio de comunicación o como señal de nuestros proyectos prácticos, la expresión derivaría, íntegramente, de un pensar anterior a ella; la expresión iría del interior hacia el exterior. En su nueva función, tomada a nivel del "objeto" cultural, la expresión ya no es guiada por un pensar previo. El sujeto se aventura por la palabra efectiva o por el gesto manual en el espesor de la lengua y del mundo cultural pre-existentes (que le es familiar, pero no por conocimiento—que le es extraño, pero no por ignorancia), lengua a la cual pertenecen ya esta palabra y este gesto, en tanto que encarnados, y que saben cambiar de lugar y re-acomodar y revelar solamente de este modo a la "conciencia" del pensamiento, que la aventura del gesto cultural siempre había ya desbordado. La acción cultural no expresa un pensar previo, sino al ser, al cual, encarnada, ya pertenece. *La significación no puede inventariarse en la interioridad de un pensar.* El pensar mismo se inserta en la Cultura a través del gesto verbal del cuerpo que lo precede y lo supera. La Cultura objetiva a la cual, por la creación verbal, agrega algo nuevo, lo ilumina y lo guía.

Es evidente, por lo tanto, que el lenguaje

por el cual la significación se produce en el ser es un lenguaje hablado por espíritus encarnados. La encarnación del pensar no es un accidente que le sucedería entorpecién-dole la tarea, al desviar de su lealtad el movimiento recto por el cual el pensar apunta al objeto. El cuerpo es el hecho que el pensar se sumerge en el mundo que piensa y, en consecuencia, expresa este mundo al mismo tiempo que lo piensa. El gesto corporal no es una descarga nerviosa, sino la celebración del mundo, poesía. El cuerpo es un sensible sentido —allí está, según Merleau-Ponty, su gran maravilla. En tanto que sentido, está todavía de este lado, del lado del sujeto; pero en tanto que sensible está ya de aquel lado, del lado de los objetos; pensar que deja de ser paralítico, es movimiento que deja de ser ciego y comienza a ser creador de objetos culturales. Une la subjetividad del percibir (intencionalidad apuntando al objeto) con la objetividad del expresar (operación en el mundo percibido que crea seres culturales —lenguaje, poema, cuadro, sinfonía, danza— alumbrando horizontes). La creación cultural no se agrega a la receptividad, sino que es, desde un comienzo, su otra cara. No somos sujeto del mundo y parte del mundo desde dos puntos de vista diferentes, sino que, en la expresión, somos sujeto y parte a la vez. Percibir es, a la vez, recibir y expresar por una especie de prolepsia. Sabemos por el gesto imitar lo visible y

coincidir *kinestésicamente* con el gesto *visto*: en la percepción, *nuestro* cuerpo es también el “delegado” del *Ser*.

Es evidente que, en toda esta concepción, la expresión define la cultura, que la cultura es arte y que el arte o la celebración del ser constituye la esencia original de la encarnación. El lenguaje como expresión es, ante todo, el lenguaje creador de la poesía. El arte no es pues un feliz extravío del hombre que se pone a hacer lo bello. La cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser. No es pues por azar que la exaltación de la cultura y de las culturas, la exaltación del aspecto artístico de la cultura, dirige la vida espiritual contemporánea; que, más allá de la labor especializada de la investigación científica, los museos y los teatros, como en otro tiempo los templos, hacen posible la comunión con el ser y que la poesía pase por plegaria. La expresión artística reuniría al ser en significación y aportaría así la luz original que el saber científico tomaría prestada. La expresión artística sería así un acontecimiento esencial que se produciría en el ser a través de los artistas y de los filósofos. No es pues asombroso que el pensamiento de Merleau-Ponty haya parecido evolucionar hacia el de Heidegger. El lugar excepcional que ocupa la significación cultural entre lo objetivo y lo subjetivo, la activi-

dad cultural que descubre al ser; el obrero de este descubrimiento, el sujeto, investido por el ser como su servidor y guardián —volvemos a encontrar los esquemas del último Heidegger, pero también la idea fija de todo el pensamiento contemporáneo: la superación de la estructura sujeto-objeto. Pero, tal vez, en la fuente de todas estas filosofías, se encuentra la visión hegeliana de una subjetividad que se comprende como un momento ineluctable del devenir por el cual el ser sale de su oscuridad, visión de un sujeto suscitada por la lógica del ser.

El simbolismo de la significación adherido al lenguaje —y a la cultura, asimilada al lenguaje— no podía pues, de ningún modo, pasar por una intuición desfalleciente, por el recurso último de una experiencia separada de la plenitud del ser y que, por lo mismo, será reducida a los signos. El símbolo no es la abreviatura de una presencia real que le preexistiría, ofrecería más de lo que ninguna receptividad en el mundo podría recibir jamás. El significado superaría al dato no porque sobrepasara nuestras maneras de captarlo —si estuviéramos privados de intuición intelectual—, sino porque el significado es de otro orden que el dato, aun cuando fuera librado a una intuición divina. *Recibir datos* no sería la manera original de remitirse al ser.

III. EL ANTIPLATONISMO DE LA FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA DE LA SIGNIFICACIÓN

La totalidad del ser, en la que el ser resplandece como significación, no es una entidad fijada eternamente, sino que requiere el ordenamiento y la reunión, el acto cultural del hombre. El ser en su conjunto —la significación— brilla en las obras de los poetas y de los artistas. Pero brilla de diversas maneras en los diversos artistas de la misma cultura y se expresa diversamente en las culturas diversas. Esta diversidad de expresión no traiciona, para Merleau-Ponty, al ser, sino que hace centellear la inagotable riqueza de su acontecimiento. Cada obra cultural lo recorre hasta el fin dejándolo intacto. Y en Heidegger, el ser se revela a partir de lo abscóndito y del misterio de lo no-dicho que los poetas y los filósofos traen hasta la palabra, sin decir jamás todo. Todas las expresiones que el ser recibió y recibe en la historia serían verdaderas, porque la verdad sería inseparable de su expresión histórica y, sin su expresión, el pensar no piensa nada. Sea de origen hegeliana, bergsoniana o fenomenológica, la filosofía contemporánea de la significación se opone así a Platón en un punto fundamental: lo inteligible no es concebible fuera del devenir que lo sugiere. No existe *significación en sí* que un pensar hubiera podido alcanzar saltando por sobre los reflejos, deformantes o

fieles, pero sensibles, que conducen hacia ella. Es necesario atravesar la historia o revivir la duración o partir de la percepción concreta y del lenguaje instalado en ella, para llegar a lo inteligible. Todo lo pintoresco de la historia, todas las culturas, ya no son obstáculos que nos separan de lo esencial y de lo Inteligible, sino vías que nos hacen acceder allí. ¡Más aún! Son los únicos caminos, los únicos posibles, irremplazables e implicados, por lo tanto, en lo inteligible mismo.

A la luz de la filosofía contemporánea —y por contraste— comprendemos mejor lo que quiere decir la separación del mundo inteligible en Platón, más allá del sentido mítico que se da al realismo de las Ideas: al mundo de las significaciones precede, para Platón, el lenguaje y la cultura que lo expresan; es indiferente al sistema de signos que se pueden inventar para hacer presente ese mundo al pensar. Domina, por lo tanto, las culturas históricas. Existiría, para Platón, una cultura privilegiada que se le aproxima y que es capaz de comprender el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas; existiría una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo, en comenzar por el país donde surge esta cultura revolucionaria —esta filosofía que supera las culturas; existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal

de las Ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia, como esta República de la que los poetas de la *μυήσις* son expulsados. El lenguaje de estos poetas no funciona, de hecho, para conducir hacia las significaciones eternas que preexisten a su expresión. Este lenguaje no es puro relato de estas ideas *ἀπλῆ διήγησις ἀνευ μυήσεως* (Rep. 394 b). Busca imitar los discursos directos de las innumerables culturas y de las innumerables manifestaciones en las cuales cada una se desarrolla. Estos poetas se dejan así arrastrar en el desvenir de las particularidades, rarezas y extravagancia, cuyos pensamientos expresados no serían separables para los poetas de la *μυήσις* (como para muchos modernos) y de los cuales no se puede hacer un simple relato. La pérdida o el olvido o la abolición de estas particularidades —de estos idiotismos— haría perder a la humanidad inapreciables tesoros de significaciones, irrecuperables sin retomar todas estas formas culturales, es decir, sin su imitación.

Para la filosofía contemporánea, la significación no es sólo correlativa del pensamiento y el pensamiento no es sólo correlativo de un lenguaje que haría de la significación una *ἀπλῆ διήγησις*. A esta estructura intelectualista de la *correlación* entre inteligencia e inteligible, que mantiene la separación de planos, se superponen una *vecindad* y un *lado a lado*,

un *emparentamiento* que une la inteligencia y lo inteligible sobre el único plano del mundo que forma esta “historicidad fundamental” de la que habla Merleau-Ponty. El amor a la verdad que colocaba, en Platón, el pensar puro frente a la significación, se revela así confusamente incestuoso, a causa de esta consanguineidad de la inteligencia y de lo inteligible, enredados en la red del lenguaje, que nace en la expresión de la que el pensar sería inseparable. El antiplatonismo de la filosofía contemporánea consiste en la subordinación del intelecto a la expresión: el cara a cara: alma-idea, se interpreta, por ello, como una abstracción-límite de un colindamiento en un mundo común; el intelecto que apunta a lo inteligible reposaría él mismo sobre el ser que este apuntar pretende sólo aclarar. Ningún movimiento filosófico ha hecho resaltar mejor que la fenomenología contemporánea la función trascendental de todo el espesor concreto de nuestra existencia corporal, técnica, social y política, pero, por ello mismo, la interferencia en “la historicidad fundamental” —en esta nueva forma de lo *mixto*— de la relación trascendental y de las conexiones físicas, técnicas y culturales que constituyen al mundo.

Ya hemos hecho alusión antes al parentesco entre Bergson y la fenomenología. El antiplatonismo de Bergson no reside solamente en su revalorización general del devenir; se lo

vuelve a encontrar, muy parecido al antiplatonismo fenomenológico, en la concepción bergsoniana de la comprensión. Cuando Bergson se niega a separar la elección que el ser libre debería hacer de todo el pasado de este ser, cuando se niega a admitir que el problema que exige una decisión se pueda formular en términos abstractos e intelectuales sobre los cuales cualquier ser razonable pueda pronunciarse, sitúa lo inteligible en la prolongación de toda la existencia concreta del individuo. La significación de la decisión a tomar puede ser sólo inteligible para aquel que haya vivido todo el pasado que conduce a esta decisión. La significación no puede ser comprendida directamente en una fulguración que ilumina y disipa la noche en la que surge y a la que pone fin. Allí es necesario todo el espesor de la historia.

Para los fenomenólogos, como para los bergsonianos, la significación no se separa del acceso que conduce a ella. *El acceso forma parte de la significación misma.* Jamás se tiran abajo los andamiajes. No se tira jamás la escalera. Mientras que el alma platónica, liberada de las condiciones concretas de su existencia corporal e histórica, puede alcanzar las alturas del Empíreo para contemplar las Ideas, mientras que el esclavo, con tal que “entienda el griego” que le permite entrar en relación con el amo, llega a las mismas verdades que el amo, los contem-

poráneos piden, en cambio, a Dios mismo, si quiere ser físico, pasar por el laboratorio, por las pesas y medidas, por la percepción sensible y hasta por la serie infinita de aspectos en que el objeto percibido se revela.

La etnografía más reciente, más audaz e influyente, mantiene en un mismo plano las múltiples culturas. La obra política de la descolonización se encuentra así incorporada a una ontología —a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca. Y esta multivocidad del sentido del ser —esta desorientación esencial— es, tal vez, la expresión moderna del ateísmo.

IV. LA SIGNIFICACIÓN “ECONÓMICA”

A la multiplicidad de significaciones que le acontecen a la realidad a partir de la cultura y de las culturas, se opone la significación fija, privilegiada, que el mundo adquiere en función de las necesidades del hombre. Las necesidades elevan las cosas simplemente dadas al rango de valores. Admirablemente recatas e impacientes en sus objetivos, las necesidades sólo se ofrecen las múltiples posibilidades de la significación para escoger entre ellas la única vía de la satisfacción. El hombre confiere un sentido único al ser, no celebrándolo,

sino trabajándolo. En la cultura técnica y científica, sería sobrepasado el equívoco del ser, como el equívoco de la significación. Por lo tanto, convendría, en la búsqueda de la verdad, en lugar de complacerse en el juego de las significaciones culturales, sustraer la palabra a la metáfora creando una terminología científica o algorítmica, insertar lo real, resplandeciente de mil luces para la percepción, en la perspectiva de las necesidades humanas y de la acción que lo Real ejerce o sufre. Se trataría de devolver la percepción a la ciencia, justificada por la transformación posible del mundo, el hombre a los complejos del psicoanálisis, la sociedad a sus estructuras económicas. En todo habría que desenterrar el sentido, bajo la significación, bajo la metáfora, bajo la sublimación, bajo la literatura. Habría significaciones “serias”, reales, dichas en términos científicos, orientadas por las necesidades, y de una manera general por la economía. Sólo la economía estaría verdaderamente orientada y sería significante. Ella, sola, tendría el secreto de un sentido propio anterior al figurado. La significación cultural, despegada de este sentido económico —técnico y científico— sólo tendría el valor de un síntoma, el precio de un adorno según las necesidades del juego, significación abusiva y tramposa, exterior a la verdad. No es posible ninguna duda sobre la aspiración, profundamente racionalista, de este materialismo, sobre

su fidelidad a la unidad de sentido que la multiplicidad misma de las significaciones culturales supondría.

Mostrar el carácter metafórico de esta identificación entre realidad y *Wirklichkeit* habría sido sin embargo el gran mérito de Bergson y la fenomenología. La designación técnica del universo es una modalidad de la cultura: reducción de lo Real al "Objeto en general", interpretación del ser, como si estuviera destinado al Laboratorio y a la Fábrica. Visión científica y técnica que en tanto que no está suscitada por la lealtad y univocidad originales de la necesidad, se impone a estas necesidades, las modifica, las nivela y las crea. Porque ninguna necesidad humana existe, en realidad, en el estado unívoco de la necesidad animal. Toda necesidad humana es, desde un comienzo, interpretada culturalmente. Sólo la necesidad abordada al nivel de la humanidad subdesarrollada puede dejar esta falsa impresión de univocidad. Por otra parte, no es cierto que la significación científica y técnica del mundo pueda "disolver" la multiplicidad de las significaciones culturales. No se puede dudar de ello, cuando se constata las amenazas que los particularismos nacionales hacen pesar sobre la unidad de la nueva sociedad internacional colocada bajo el signo del desarrollo científico e industrial moderno y del reagrupamiento de la humanidad alrededor de los imperativos

unívocos del materialismo, los particularismos nacionales, como si esos particularismos respondieran a necesidades. Y esto les quita, ciertamente, el carácter de simples superestructuras. En fin, los actos en pos de la realización de una sociedad, son las formas en las que se manifiesta esta búsqueda del sentido único del ser a a partir de las necesidades. Son llevados por un espíritu de sacrificio y de altruismo, que no procede de sus necesidades (a menos de jugar con la palabra “necesidad”). Las necesidades que pretendidamente, orientan al ser, reciben su sentido a partir de una intención que ya no procede de tales necesidades. Ésta fue la gran enseñanza de la *República* de Platón: el Estado que se funda sobre las necesidades de los hombres no puede subsistir, ni aun surgir, sin los filósofos que han dominado sus necesidades y que contemplan las Ideas y el Bien.

V. EL SENTIDO ÚNICO

La imposibilidad de asentar sobre el materialismo la significación unívoca del ser —pero cuya búsqueda es el gran honor del materialismo— no compromete, sin embargo, este ideal de unidad que constituye la fuerza de la Verdad y la esperanza de un entendimiento entre los hombres. La noción cultural y esté-

tica de la significación no podría extraerla a partir de sí ni privarse de ella.

Se nos dice, ciertamente, que las significaciones culturales no traicionan al ser por su pluralismo, sino que por el contrario se elevan gracias a él a la medida y a la *esencia* del ser, es decir, a su *modo* de ser. El ser *no es* al coagularse en esfera parmenídea, idéntica a sí misma, ni en creatura acabada y estática. La totalidad del ser a partir de las culturas no sería, en modo alguno, panorámica. No habría totalidad en el ser, sino totalidades. Nada las englobaría. Se sustraería a todo juicio que se pretendiera último. Se dice: el ser *es* históricamente, necesita de los hombres y de su devenir cultural para reunirse. Se dice: la unidad del ser, a toda hora, consistiría simplemente en el hecho de que los hombres se comprenden, en la penetrabilidad de las culturas, los unos a los otros; pero esta penetrabilidad no podría realizarse por la mediación de una lengua común que tradujera, independientemente de las culturas, las articulaciones propias e ideales de las significaciones y que volviera, en suma, inútiles esas lenguas particulares. En toda esta concepción, la penetración se efectuaría, según la expresión de Merleau-Ponty, lateralmente. Es posible para un francés, en efecto, aprender chino y pasar así de una cultura a otra, sin la mediación de un *esperanto* que falsearía las dos lenguas mediatizadas. Lo que queda fuera de consi-

deración, sin embargo, en esta eventualidad, es que es necesaria una *orientación* que conduzca precisamente al francés a aprender chino en lugar de declararlo bárbaro (es decir, desprovisto de las verdaderas virtudes del lenguaje), que lo conduzca a preferir la palabra a la guerra. Se razona como si la equivalencia de las culturas, el descubrimiento de su abundancia y el reconocimiento de sus riquezas no fueran los efectos de una orientación y de un sentido sin equívoco, en el que la humanidad se sostiene. Se razona como si la multiplicidad de las culturas introdujera, en todos los tiempos, sus raíces en la era de la descolonización, como si la incomprensión, la guerra y la conquista no provinieran con toda naturalidad de la vecindad de las múltiples expresiones del ser —de las reuniones u ordenamientos numerosos que toma en las civilizaciones diversas. Se razona como si la coexistencia pacífica no supusiera que en el ser se perfila una orientación que le confiere un sentido único. ¿No hace falta, entonces, distinguir, por una parte, las significaciones, en su pluralismo cultural, y por otra, el sentido, orientación y unidad del ser, acontecimiento primordial en el que vienen a ubicarse todos los otros pasos del pensar y toda la vida histórica del ser? ¿Las significaciones culturales surgen en la dispersión del dato como conjuntos cualquiera? ¿No adquieren significación en un diálogo mantenido con lo

que *de suyo* significa —con otros? Estas significaciones originales conducirían las reuniones del ser; no se trataría de conjuntos —cualesquiera— que constituyeran, ya fuera del diálogo, significaciones. ¿Las significaciones no requieren un sentido único al cual pedirían prestada su significancia misma?

El mundo, desde que se lo distancia de las humildes tareas cotidianas, y el lenguaje, desde que se lo distancia de la conversación trivial, han perdido la *univocidad* que nos autorizaría a exigirles los criterios de la sensatez. El absurdo consiste no en el no-sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente. Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes, el cantar de los cantares. El absurdo lleva a la multiplicidad en la pura indiferencia. Las significaciones culturales puestas como lo último, son la eclosión de una unidad. No se trata simplemente de fijar las condiciones en las cuales los hechos de nuestra experiencia o los signos de nuestro lenguaje nos suscitan el sentimiento de comprensión o aparecen como procediendo de una intuición razonable o traduciendo un orden estructurado. Se trata, más allá de los problemas lógicos y psicológicos, de la significación verdadera.

Esta pérdida de la unidad ha sido procla-

mada —y consagrada al revés— por la célebre paradoja de la muerte de Dios, que ha llegado a ser trivial. Y así, la crisis del sentido es experimentada por los contemporáneos como una crisis del monoteísmo. Un dios intervenía en la historia humana en calidad de fuerza, soberana ciertamente, invisible al ojo sin ser demostrable por la razón, sobrenatural, entonces, o trascendente; sin embargo su intervención se ubicaba en un sistema de reciprocidades y de intercambios. Sistema que se construía a partir de un hombre preocupado de sí. El dios que trascendía al mundo seguía unido al mundo por la unidad de una economía. Sus efectos acababan en medio de los efectos de todas las otras fuerzas, y allí se mezclaban en el *milagro*. Dios de milagros, aun en una época en la que ya no se esperan milagros, fuerza en el mundo, mágica a pesar de toda su moralidad, la moralidad invirtiéndose en magia, adquiriendo virtudes mágicas, dios a quien uno se presenta como pedigüeño. La posición de su trascendencia —a pesar de la inmanencia de su revelación—, de su trascendencia nueva con relación a la infranqueable trascendencia del dios aristotélico —la posición de esta trascendencia de lo sobrenatural—, no ha sido jamás establecida. Las intervenciones del dios sobrenatural podían, en cierta medida, negociarse y aun desviarse, como los efectos de otras voluntades y otras fuerzas que presiden los acontecimien-

tos. Los desmentidos que la historia infligía a esta economía no negaban la providencia sobrenatural, así como las desviaciones de los astros no refutaban la astronomía ptolemaica. La confirmaban aun al precio de algunos nuevos “epiciclos” teológicos.

Esta religión que la persona exigía para sí, más que sentirse requerida por ella, y este dios internado en el circuito de la economía —religión y dios que no agotan por otra parte el mensaje de las Escrituras— han perdido su influencia sobre los hombres. Y, a partir de aquí, se perdió el sentido de un mundo perfecto y muy simplemente ordenado a este dios. No creemos que el sensato pueda prescindir de Dios, ni tampoco que la idea del ser o del ser del ente puedan sustituirlo, para conducir las significaciones hacia la unidad de sentido sin la cual no hay sentido.

Pero no es a partir de una idea todavía económica de Dios que se podría describir el sentido; es el análisis del sentido el que debe manifestar la noción de Dios que el sentido oculta. El sentido es imposible a partir de un Yo que existe, como dice Heidegger, de tal manera “que le va en su existencia esta existencia misma”.

VI. EL SENTIDO Y LA OBRA

La reflexión sobre la significación cultural lleva a un pluralismo al que falta un sentido único. La economía y la técnica parecen por un momento perfilarlo. Pero si las significaciones culturales se dejan interpretar como superestructuras de la economía, la economía, a su vez, toma prestadas sus formas a la cultura. La ambivalencia de significaciones atestigua una desorientación. Notemos primero que esta ambigüedad parece responder a cierto espíritu filosófico que se complace en un éter no polarizado. El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia *el otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad. Desconfianza frente a todo gesto desconsiderado, lucidez de ancianidad que absorbe las imprudencias de la juventud, la Acción desde un principio recuperada en el saber que la guía —tal es quizá la definición misma de filosofía.

Aun si la vida precede a la filosofía, aun si la filosofía contemporánea, que se quiere anti-intelectualistas, insiste sobre esta anterioridad de la existencia con relación a la esencia, de la vida con relación a la inteligencia, aun si, en Heidegger, la “gratitud” hacia el ser y la “obediencia” sustituyen a la contemplación, la filosofía contemporánea se complace en la multiplicidad de las significaciones culturales; y en el juego infinito del arte, el

ser se aligera de su alteridad. La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal —una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.

¿Pero es necesario renunciar al saber y a las significaciones para volver a encontrar el sentido? ¿Es necesaria una orientación ciega para que las significaciones culturales tomen un sentido único y para que el ser vuelva a encontrar unidad de sentido? ¿Pero acaso una orientación ciega no representa el orden institutivo, antes que el humano, en el que la persona traiciona su vocación de persona al absorberse en la ley que la sitúa y orienta? ¿No es, entonces, posible concebir en el ser una orientación —un sentido— que reuniría la univocidad y la libertad? He aquí al menos el objeto del análisis que emprendemos.

Primero es necesario fijar con precisión las condiciones de tal orientación. Sólo puede ser planteada como un movimiento que va de lo idéntico hacia un Otro que es absolutamente otro. Comienza en un idéntico, en un Mismo, en un Yo —no es un “sentido de la historia” que domina al Yo, porque la orientación irresistible de la historia vuelve insensato el

hecho mismo del movimiento, estando el Otro ya inscripto en el Mismo, el fin en el comienzo. Una orientación que va *libremente* del Mismo al Otro es Obra.

Pero es necesario, entonces, no pensar la Obra como una aparente agitación de un fondo que, a destiempo, sigue siendo idéntico a sí mismo, como una energía que, a través de todas sus manifestaciones, sigue siendo igual a sí misma. Además es necesario pensar la Obra no como semejante a la técnica que, por la famosa negatividad, transforma un mundo extraño en un mundo cuya alteridad se convierte en mi idea. Ambas concepciones continúan afirmando el ser como idéntico a sí mismo y reducen su acontecimiento fundamental al pensar que es —y ésta es la indeleble lección del idealismo— pensamiento de sí, pensamiento del pensamiento. La actitud, inicialmente actitud hacia el otro, llega a ser, según la terminología de Eric Weil, totalidad o categoría. Luego, *la Obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo*. La Obra pensada a fondo exige una generosidad radical del movimiento que va en el Mismo hacia el Otro. Exige, por lo tanto, *ingratitude* del Otro. La gratitud sería precisamente el retorno del movimiento a su origen.

Pero, por otra parte, la Obra debe diferenciarse de un juego que fuera puro gasto. No es emprendida como pura pérdida. Su

identidad bordeada de nada no satisface su seriedad. La Obra no es una pura adquisición de méritos, ni un puro nihilismo. Porque, como el que se dedica a hacer méritos, el agente nihilista se toma inmediatamente como término y como fin, bajo la aparente gratuidad de su acción. La Obra es una relación con el Otro, alcanzado pero no tocado. Se perfila fuera de la “delectación morosa” del fracaso y de las consolaciones por las cuales Nietzsche definía al cristianismo.

Pero una partida sin retorno, que no va sin embargo hacia el vacío, perdería igualmente su *orientación* absoluta, si buscara una recompensa en la inmediatez de su triunfo, si impacientemente esperara el triunfo de su causa. El “sentido único” se invertiría en reciprocidad. Al confrontar el comienzo y el fin, el Agente enjugaría la obra en cálculos de déficit y compensaciones, en operaciones contables. La obra se subordinaría al pensar. En tanto que *orientación* absoluta hacia el Otro —en tanto que sentido— la obra sólo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida.

El Porvenir por el cual tal acción actúa, debe, de entrada, considerarse como indiferente a mi muerte. La Obra, distinta a la vez de juegos y de cálculos, es el ser-para-más-

allá-de-mi-muerte. La paciencia no consiste, para el Agente, en engañar su generosidad al ofrecerse el tiempo de una inmortalidad personal. Renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra es entrever este triunfo en un *tiempo sin mí*, aspirar a este mundo sin mí, aspirar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo: escatología sin esperanza para sí o liberación frente a mi tiempo.

Ser *para* un tiempo que sería sin mí, *para* un tiempo después de mi tiempo, más allá del famoso "ser-para la muerte" —no se trata de un pensar trivial que extrapola mi propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar *eternidad* a lo que hace posible tal pasaje? Pero al menos la posibilidad del sacrificio, que va hasta las últimas consecuencias de este pasaje, descubre el carácter no inofensivo de esa extrapolación: ser para la muerte con el fin de ser para quien está después de mí.

La obra, en tanto que orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso. Se podría fijar su concepto con un término griego que, en su significación primera, indica el ejercicio de un oficio no sólo totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución: liturgia. Es necesario alejar de ella, por el momento, toda significación tomada de una religión positiva cualquiera,

aunque, en cierta medida, la idea de Dios deberá mostrar su huella al acabar nuestro análisis. Por otra parte, obra sin remuneración, cuyo resultado no es descontado en el tiempo del Agente y sólo es asegurado por la paciencia, obra que se ejerce en la dominación completa y en la superación de mi tiempo, la liturgia no se alinea como culto junto a las "obras" y a la ética. Es la ética misma.

La relación que pareciera que se acaba de construir no está simplemente construida. La gratuidad total de la Acción —gratuidad distinta del juego— eleva nuestra época aunque los individuos puedan no estar a la altura de su grandeza —lo que subraya el carácter libre de la orientación. Nuestra época no se define por el triunfo de la técnica por la técnica, como no se define por el arte por el arte, como no se define por el nihilismo. Es acción para un mundo que viene, superación de su época —superación de sí que requiere la epifanía del Otro y ésta es la esencia de la tesis que sostenemos en estas páginas. En la prisión de Bourassol, y en el fuerte de Pourtalet, Léon Blum terminaba un libro en el mes de diciembre de 1941. Allí escribe: "Trabajamos *en* el presente, no *para* el presente. Cuántas veces en las reuniones populares he repetido y comentado las palabras de Nietzsche: que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes." Qué importa la filosofía por la cual Léon

Blum justifica esta fuerza extraña de trabajar, sin trabajar para el presente. La fuerza de su confianza no se puede comparar con la fuerza de su filosofía. ¡1941! —agujero en la historia— año en que todos los dioses visibles nos habían abandonado, en que Dios verdaderamente ha muerto o ha vuelto a su irreve- lación. Un hombre en prisión continúa cre- yendo en un porvenir irrevelado e invita a trabajar en el presente por las cosas más lejanas, de las que el presente es un desmen- tido irrecusable. Hay una vulgaridad y una ba- jeza en una acción que sólo se concibe para lo inmediato, es decir, al fin de cuentas, para nuestra vida. Y hay una nobleza muy grande en la energía liberada de la opresión del pre- sente. Actuar para cosas lejanas, en el mo- mento en que triunfaba el hitlerismo, en las horas sordas de esta noche sin horas —inde- pendentemente de toda evaluación de “fuer- zas presentes”— es, sin duda, la cima de la nobleza.

VII. SENTIDO Y ÉTICA

El sentido como orientación litúrgica de la Obra no procede de la necesidad. La necesi- dad se abre sobre un mundo que es *para mí* —retorna a sí. Aun sublime, como necesidad de salvación, es todavía nostalgia, mal de re- torno. La necesidad es el retorno mismo, la

ansiedad del Yo para sí, egoísmo, forma original de la identificación, asimilación del mundo, en vista de la coincidencia consigo, en vista de la felicidad.

En el *Cantique des Colonnes*, Valéry habla del “deseo sin defecto”. Se refiere, sin duda, a Platón que, en su análisis de los placeres puros, descubría una aspiración no condicionada por ninguna carencia previa. Retomamos este término deseo. A un sujeto inclinado hacia sí mismo que según la fórmula estoica se caracteriza por la *ορμη* o la tendencia a persistir en su ser, o para quien, según la fórmula heideggeriana, “le va en su existencia esta existencia misma”; a un sujeto que se define también por la preocupación de sí y que en la felicidad realiza su *para sí mismo*, oponemos el Deseo del Otro que procede de un ser ya satisfecho y, en este sentido, independiente y que no desea para sí. Necesidad de aquel que no tiene ya necesidades, se reconoce en la necesidad de un Otro que es Otro, que no es mi enemigo (como en Hobbes o en Hegel), ni mi “complemento”, como es aún en la República de Platón, la que debe su constitución a que algo faltaría para la subsistencia de cada individuo. El Deseo de Otro —la socialidad— nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle. En el Deseo, el Yo se dirige hacia el Otro, comprometiendo la soberana identi-

ficación del Yo consigo mismo, en la que su necesidad sólo es la nostalgia que la conciencia de la necesidad anticipa. El movimiento hacia el Otro, en lugar de completarme o contentarme, me pone en una situación que, por un lado, debiera dejarme indiferente y no concernerme: ¿Qué he ido a buscar en este lío? ¿De dónde me viene ese choque cuando paso indiferente ante la mirada del Otro? La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo el derecho de guardarme nada. ¿El Deseo de Otro es un apetito o una generosidad? Lo Deseable no llena mi Deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad. Hay en *Crimen y castigo* de Dostoievsky una escena donde, refiriéndose a Sonia Marmeladova que mira a Raskolnikov en su desesperación, Dostoievsky habla de “insaciable compasión”. No dice “inagotable compasión”. Como si la compasión que va de Sonia a Raskolnikov fuera un hambre nutrida por la presencia de Raskolnikov más allá de toda saturación, presencia que acrecentara esta hambre al infinito.

El Deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido. La filosofía contemporánea insiste, en todo su análisis del len-

guaje, ciertamente con razón, en su estructura hermenéutica y en el empeño cultural del ser encarnado que se expresa. ¿No se ha olvidado acaso una tercera dimensión: la dirección hacia el Otro que no es solamente el colaborador y el vecino de nuestra obra cultural de expresión o el cliente de nuestra producción artística, sino el interlocutor: aquel a quien la expresión expresa, para quien la celebración celebra, aquel que es, a la vez, término de una orientación y significación primera? Dicho de otra manera, la expresión, antes de ser celebración del ser, es una relación con aquel a quien expreso la expresión y cuya presencia es requerida para que mi gesto cultural de expresión se produzca. El otro que me da la cara no está incluido en la totalidad del ser expresado. Reaparece desde el fondo de toda reunión del ser, como aquel a quien expreso lo que expreso. Me vuelvo a encontrar así frente al Otro. Otro que no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su propia cuenta, en el ser.

El análisis del Deseo, que perfila un sentido en el ser y que nos importaba en primer lugar distinguir de la necesidad, alcanzará mayor rigor con el análisis de la alteridad hacia la cual el Deseo se dirige.

La manifestación del Otro se produce, en

efecto, de pronto, del mismo modo que toda significación. El Otro está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto, como un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura su presencia. Se ilumina por la luz del mundo. La comprensión del Otro es, así una hermenéutica, una exégesis. El Otro se da en lo concreto de la totalidad a la que es inmanente y que, de acuerdo a los notables análisis de Merleau-Ponty, que hemos utilizado extensamente en las primeras secciones de este trabajo, nuestra iniciativa cultural —el gesto corporal, lingüístico o artístico— expresa y descubre.

Sin embargo, la epifanía del Otro implica una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo. La significación cultural que se revela —y que revela— *horizontalmente*, en cierto modo, que se revela a partir de un mundo histórico al que pertenece —que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo—; esta significación mundana se encuentra subvertida y transformada por otra presencia, abstracta (o, más exactamente, absoluta), presencia no integrada al mundo. Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se puede enunciar así: el *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro*; o dicho de

otro modo (para mostrar esta entrada siempre novedosa en la inmanencia y la historicidad esencial del fenómeno): la epifanía del rostro es una *visitación*. Mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste, precisamente, en deshacer la forma en la que todo *ente* que se inserta en la inmanencia —o se expone como tema— queda disimulado.

El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.

La visitación del rostro no es pues el descubrir de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo. Está desnudo de su propia imagen. Por la desnudez del rostro, la desnudez en sí es sólo posible en el mundo.

La desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales —una absolu-

ción—, un desapego de la forma en el seno de la producción de la forma. El rostro *entra* en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extraña, lo que equivale a decir, a partir de un absoluto que es, por otra parte, el nombre mismo del extrañamiento fundamental. La significancia del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo. ¿Cómo es posible tal producción? ¿Cómo es que la venida del Otro, la visitación del rostro, el absoluto, no se convierten —de alguna manera— en revelación, sea simbolismo o sugestión? ¿Cómo es que el rostro no puede ser simplemente *representación verdadera* en la que el Otro renuncia a su alteridad? Para responder a estas preguntas, finalmente, estudiaremos la significancia excepcional de la huella y del “orden” personal donde tal significancia es posible.

Insistamos, por el momento, en el sentido implicado por la abstracción o la desnudez del rostro que atraviesa el orden del mundo, y de igual modo, la turbación de la conciencia que responde a esta “abstracción”. Despojada de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es indignidad y ya súplica en la lealtad que me señala. Pero esta súplica es exigencia. La humildad se une a la grandeza. Y, así, se anuncia la dimensión ética de la visitación. Mientras que la verdadera *representación* si-

que siendo posibilidad de apariencia, mientras que el mundo que se enfrenta al pensar nada puede contra el pensar libre capaz de negarse interiormente, de refugirse en sí, de seguir siendo, precisamente, *pensar libre* frente a lo verdadero, capaz de volver a sí, de reflexionar sobre sí y pretenderse origen de lo que recibe, de dominar por la memoria lo que le precede; mientras que en tanto que pensar libre *sigue siendo el Mismo* —el rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía.

La presencia del rostro significa así una orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro. El cuestionamiento no conduce a una toma de conciencia de este cuestionamiento. Lo “absolutamente otro” no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma, que ni su resistencia se convierte en contenido de conciencia. La visitación consiste en trastornar el egoísmo del Yo mismo que sostiene esta conversión. El rostro desarma la intencionalidad que lo señala.

Se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de la conciencia del cuestionamiento. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente a sí para reposar en sí misma. Ante la exigencia del Otro, el Yo se

expulsa de este reposo, deja de ser la conciencia gloriosa de este exilio. Toda complacencia destruye la lealtad del movimiento ético.

Pero el cuestionamiento de esta libertad para sí, salvaje e ingenua, segura de su refugio en sí misma, no se reduce a un movimiento negativo. El cuestionamiento de sí es precisamente la recepción de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que Otro me interpela y me significa un orden, por su desnudez, por su indigencia. Es su sola presencia la que es intimación a responder. El Yo no toma sólo conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber particular acerca del cual debiera decidir. En su posición misma es, de un lado al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías.

Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas. Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo —aunque se trate de egoísmo por la salvación— no lo transforma en un momento del orden universal, sino que lo confirma en su unicidad. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar.

Descubrir en mí esa orientación es identificar el Yo y la moralidad. El Yo ante Otro es infinitamente responsable. El Otro que provo-

ca este movimiento ético en la conciencia, que desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo, implica un acercamiento inadecuado a la intencionalidad. Esto es el Deseo: arder de un fuego distinto a la necesidad que la saturación apaga, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este acrecentamiento inasimilable, a causa de este *más allá*, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de lo Infinito.

La idea de lo Infinito es Deseo. Consiste, paradójicamente, en pensar más que lo pensado conservándolo, así, en su desmesura, con relación al pensamiento; en entrar en relación con lo inasible, al mismo tiempo que se garantiza su posición de inasible. Lo Infinito no es un correlativo de la idea de lo Infinito, como si esta idea fuera una intencionalidad que se *realiza* en su "objeto". La maravilla de lo infinito en lo finito de un pensar es una subversión de la intencionalidad, una subversión de este apetito de luz que es la intencionalidad: contrariamente a la saturación en la que se apacigua la intencionalidad, lo Infinito desarma su Idea. El Yo, en relación con lo Infinito, es una imposibilidad de detener su marcha hacia adelante, imposibilidad de desertar de su puesto según la expresión de Platón en el Fedón: es, literalmente, no tener tiempo para retornar, no poder hurtarse a la responsabilidad, no tener un escondrijo de interioridad donde se vuelva a sí, marchar

hacia adelante sin miramientos para sí. Acrecentamiento de exigencia frente a sí: mientras más doy la cara a mis responsabilidades, soy más responsable. Poder hecho de “impotencias” —he aquí el cuestionamiento de la conciencia y su entrada en una trama de relaciones que contrasta con el descubrimiento.

Así, en la relación con el rostro —en la relación ética— se perfila la lealtad de una relación o el sentido. La *conciencia* de los filósofos es esencialmente reflexiva. O, al menos, la conciencia es captada por los filósofos en su instante de retorno que es interpretado como su mismo nacimiento. Ya, en sus movimientos espontáneos y pre-reflexivos, bizquea, por ellos, hacia su origen y mide el camino recorrido. Allí residiría su esencia inicial: crítica, dominio de sí, análisis y descomposición de toda significación que desborda al sí. Ahora bien, la responsabilidad no es ciertamente ni ciega, ni amnésica, sino que a través de todos los movimientos del pensar en el que se despliega, es llevada por una urgencia extrema o, más exactamente, coincide con ella. Lo que acabamos de describir como una “falta de tiempo para retornar”, no es la fatalidad de una conciencia torpe o infeliz, “desbordada por los acontecimientos” o que “se desempeña mal”, sino el rigor absoluto de una actitud sin reflexión, una rectitud primordial, un *sentido* en el ser. “¿De dónde viene esta resistencia

de lo irreflexo a la reflexión?” —preguntaba Merleau-Ponty en Royaumont en abril de 1957, en relación con los problemas que plantea la teoría husserliana de la Reducción fenomenológica. Tal vez nuestro análisis del *sentido* responde a esa pregunta fundamental que Merleau-Ponty se negaba a resolver por la simple apelación a la finitud del sujeto, incapaz de reflexión total. “Volverse hacia la verdad con toda el alma” —la recomendación platónica no se limita a una pedagogía del buen sentido, que predique el esfuerzo y la sinceridad. ¿No señala la reticencia última, la más solapada de todas, de un alma que, ante el Bien, se obstinaría en reflexionar sobre Sí, deteniendo, con ello, el movimiento hacia el Otro? La fuerza de esta “resistencia de lo irreflexo a la reflexión”, ¿no es la Voluntad misma, anterior y posterior, alfa y omega, a toda Representación? Y la voluntad ¿no es fundamentalmente humildad en lugar de voluntad de poder? Humildad que no se confunde con una equívoca negación de Sí, y que estaría orgullosa de su virtud que, en la reflexión, se reconoce inmediatamente. Humildad, por el contrario, de aquel que “no tiene tiempo” de retornar a sí y que no emprende nada para “negarse” a sí mismo. Humildad que consiste en la abnegación misma del movimiento rectilíneo de la Obra que va a lo infinito del Otro.

Afirmar tal orientación y tal sentido, poner

una conciencia sin reflexión por abajo y por arriba de todas las reflexiones, sorprender, en suma, en el fondo del Yo, una sinceridad sin equívoco y una humildad de servidor que ningún método trascendental podría corromper, o absorber, es asegurar las condiciones necesarias al “más allá del dato” que apunta en toda significación —a la *metáfora* que la anima—, maravilla del lenguaje cuyo análisis filosófico denunciará, sin tregua, el “origen verbal”, sin destruir la intención evidente que la penetra. Cualquiera que sea su historia psicológica, social o filológica, el *más allá* que produce la metáfora tiene un sentido que trasciende esta historia; el poder de ilusionismo que posee el lenguaje debe ser reconocido, la lucidez no suspende el más allá de estas ilusiones. El papel de la reflexión es, ciertamente, volver las significaciones a sus fuentes subjetivas, subconscientes, sociales o verbales, es decir, montar su inventario trascendental. Pero el método, aunque legítimo para destruir muchos prestigios, ya presupone un resultado esencial: en la significación, se prohíbe de antemano toda proyección trascendente. Antes de comenzar la búsqueda, todo *Otro* ya es convertido por ésta en *Mismo*, mientras que la Reflexión, en su obra de saneamiento, usará estas nociones —aunque sólo se trate de un *más allá* con relación al cual se sitúa la inmanencia—, nociones que sin la sinceridad y la rectitud de la “conciencia sin retorno” no ten-

drían ninguna significación. Estas cosas sublimes no pueden pasar sin fuentes psicológicas, sociales o verbales —salvo la sublimación misma.

Pero esta conciencia “sin reflexión” no es la conciencia espontánea, simplemente pre-reflexiva e ingenua —no es conciencia precrítica. Descubrir la orientación y el sentido único, en la relación moral, es precisamente poner al Yo como ya cuestionado por el Otro al que desea y, en consecuencia, como criticado en la rectitud misma de su movimiento. Esto es así porque el cuestionamiento de la conciencia no es, inicialmente, una conciencia del cuestionamiento. Aquél condiciona a ésta. ¿Cómo el pensar espontáneo retornaría, si el Otro, lo Exterior, no lo cuestionara? ¿Y cómo, en una preocupación de Crítica total confiada a la reflexión, surgiría la nueva ingenuidad de la reflexión que provoca la ingenuidad primera? Entonces, el Yo desgasta su ingenuidad dogmática ante el Otro que le exige más de lo que espontáneamente puede.

Pero el “término” de ese movimiento a la vez crítico y espontáneo —y que no es, propiamente hablando, un término, porque no es un fin, sino el principio que solicita una Obra sin recompensa, una liturgia—, no se llama más ser. Y es aquí, tal vez, donde se puede percibir cómo una meditación filosófica se ve necesitada a recurrir a nociones como Infinito o Dios.

VIII. ANTE LA CULTURA

Diremos, para concluir, que antes que en la Cultura y la Estética, la significación se sitúa en la Ética, presupuesto de toda Cultura y de toda significación. La moral no pertenece a la Cultura: permite juzgarla, descubre la dimensión de la altura. La altura ordena el ser.

La altura introduce un sentido en el ser. Ya es vivida a través de la experiencia del cuerpo humano. Conduce las sociedades humanas a erigir altares. No es porque los hombres, por sus cuerpos, tengan una experiencia de lo vertical por lo que lo humano se coloca bajo el signo de la altura: es porque el ser se ordena a la altura en que el cuerpo humano está colocado en un espacio en el que se distinguen lo alto y lo bajo y se descubre el cielo que para el príncipe Andrés, de Tolstoi —sin que ninguna palabra del texto evoque los colores— es pura altura.

Es de extrema importancia insistir sobre la anterioridad del sentido con relación a los signos culturales. Unir toda significación a la cultura, no distinguir entre significación y expresión cultural, entre la significación y el arte que prolonga la expresión cultural, es reconocer que todas las personalidades culturales efectúan en igual calidad el Espíritu. En lo sucesivo ninguna significación se podrá desprender de estas innumerables culturas, para permitir emitir un juicio sobre estas culturas.

En lo sucesivo la universalidad sólo podrá ser lateral, según la expresión de Merleau-Ponty. Esta universalidad consistiría en poder penetrar una cultura a partir de otra, como se aprende una lengua a partir de la lengua materna. Será necesario renunciar a la idea de una gramática universal y de una lengua algorítmica, construida sobre el esqueleto de esta gramática. No es posible ningún contacto directo o privilegiado con el mundo de las Ideas. Tal concepción de la universalidad traduce, en suma, la oposición radical, tan característica de nuestra época, a la expansión de la cultura por colonización. Cultivar y colonizar se separarían fundamentalmente. Estaríamos en las antípodas de lo que nos enseñaba Léon Brunschvicg (y el Platón hostil a los poetas de la *μυμῆσις*): los progresos de la conciencia occidental ya no consisten en depurar el pensar de los aluviones de las culturas y los particularismos del lenguaje, que lejos de significar lo inteligible perpetuarían lo infantil. No es que Léon Brunschvicg haya podido enseñarnos otra cosa que la generosidad; pero para él esta generosidad y la dignidad del mundo occidental llevaban a liberar la verdad de sus presupuestos culturales para ir, con Platón, hacia las significaciones mismas, separadas así del devenir. El peligro de tal concepción es cierto. La emancipación de los espíritus puede servir de pretexto para la explotación y la

violencia. Era necesario que la filosofía denunciara el equívoco, mostrara las significaciones que apuntan al horizonte de las culturas y la excelencia misma de la cultura occidental, como cultural e históricamente condicionada. Era necesario que la filosofía se juntara así con la etnología contemporánea. ¡He aquí el platonismo vencido! Pero está vencido en nombre de la generosidad misma del pensar occidental que, percibiendo al hombre *abstracto* en los hombres, ha proclamado el valor absoluto de la persona y ha englobado, en el respeto que le profesa, hasta las culturas en las que estas personas están y en las que se expresan. El platonismo es vencido gracias a los mismos medios que ha provisto el pensar universal salido de Platón, esta criticada civilización occidental que ha sabido comprender a las culturas particulares, las cuales no se han comprendido jamás a sí mismas.

Pero la danza de innumerables culturas equivalentes, en la se justifica cada una en su propio contexto, crea un mundo, ciertamente, des-occidentalizado, pero también un mundo desorientado. Percibir en la significación una situación que precede a la cultura, percibir el lenguaje a partir de la revelación del Otro —que es al mismo tiempo el nacimiento de la moral— en la mirada del hombre que apunta a un hombre precisamente como hombre abstracto, despojado de toda cultura, en la desnudez de su rostro, es volver de

un nuevo modo al platonismo. Es también permitir el juicio de las civilizaciones desde la ética. La significación —lo inteligible— consiste, para el ser, en mostrarse en su simplicidad no-histórica, en su desnudez absolutamente incalificable e irreductible, en existir “antes” de la historia y “antes” de la cultura. El platonismo —como afirmación de lo humano independiente de la cultura y de la historia— se vuelve a encontrar en Husserl, en la tenacidad con que plantea la reducción fenomenológica y la constitución (al menos de derecho) del mundo cultural en la conciencia trascendental e intuitiva. No hay obligación de seguirle en la vía que toma para unirse a este platonismo y creemos haber encontrado la rectitud de la significación por otro método. Que la manifestación inteligible se produce en la rectitud de la moralidad y de la Obra, mide los límites de la comprensión histórica del mundo y señala el retorno a la sabiduría griega, aunque mediatizada por todo el desarrollo de la filosofía contemporánea.

Ni las cosas, ni el mundo percibido, ni el mundo científico permiten volver a encontrar las normas del absoluto. Como obras culturales, están bañadas por la historia. Pero las normas de la moral no están embarcadas en la historia y la cultura. Tampoco son islotes que emergen de ellas ya que hacen posible toda significación, también la cultural, y permiten juzgar las Culturas.

IX. LA HUELLA

Pero la noción de sentido desarrollada a partir de la epifanía del rostro, que nos ha permitido afirmarlo “antes de la historia”, plantea un problema, para el cual quisiéramos, para terminar, esbozar una respuesta.

¿El “más allá” de donde viene el rostro y que fija la conciencia en su rectitud no es a su vez una idea comprendida y descubierta?

Si la extraordinaria experiencia de la Entrada y de la Visitación conserva su significado es porque el *más allá* no es una simple tela de fondo a partir de la cual el rostro nos solicita, no es un “otro mundo” detrás del mundo. El *más allá* es precisamente el más allá del “mundo”, es decir más allá de todo descubrimiento, como el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, que trasciende todo conocimiento ya sea simbólico o significado. “Ni semejante, ni desemejante, ni idéntico, ni no-idéntico” dice Platón de lo Uno al excluirlo precisamente de toda revelación, aun indirecta. El símbolo remitiría aún lo simbolizado al mundo en donde aparece. ¿Cuál puede ser, entonces, esta relación con una ausencia radicalmente sustraída al descubrimiento y a la disimulación y cuál es esta ausencia que hace posible la visitación, pero que no se reduce a lo abscóndito, porque comporta una significancia, significancia a pesar de la cual el Otro no se convierte en Mismo?

El rostro es abstracto. Esta abstracción no

es similar al dato sensible bruto de los empiristas. No es, tampoco, un corte instantáneo del tiempo en el que el tiempo "cruzaría" a la eternidad. El instante pertenece al ámbito del mundo: es un corte que no sangra. Mientras que la abstracción del rostro es visitación y venida que *desarregla* la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo. Su abstracción no se obtiene a partir de un proceso lógico que parte de la sustancia de los seres, de lo individual a lo general. Va, por el contrario, hacia estos seres, pero no se une a ellos, se aparta de ellos, se ab-suelve. Su maravilla se sostiene en el *de otra parte* del cual viene y a donde ya se retira. Pero esta venida *de otra parte*, no es un *remitir simbólico* a este *otra parte*, como se remite a un término. El rostro se presenta en su desnudez: no es una forma que oculta —y que así indica a su modo— un fondo; ni un fenómeno que esconde —y que así traiciona— una cosa en sí. En este caso el rostro se confundiría con una máscara, la que precisamente presupone un rostro. Si significar equivaliera a indicar, el rostro sería insignificante. Sartre dirá de una manera notable, pero dejando el análisis muy pronto, que el Otro es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del cual procede, no *indica*, no *revela* este *Ausente* y sin embargo lo Ausente tiene una significación en el rostro. Pero esta significan-

cia no es para lo *Ausente* un modo de darse en vacío en la presencia del rostro —lo que todavía nos llevaría a un modo de descubrimiento. La relación que va del rostro a lo Ausente está fuera de toda revelación, y de toda disimulación —una tercera vía excluida por esas contradictorias. ¿Cómo es posible esta tercera vía? ¿Es que acaso no buscamos aún el dónde del cual procede el rostro, como esfera, como lugar, como mundo? ¿Hemos sido fieles a la prohibición de buscar el más allá, como mundo detrás de nuestro mundo? En este caso el orden del ser se encontraría supuesto, orden que no comporta otro estatuto que aquel de lo revelado y de lo disimulado. En el ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extraordinario se inserta en un orden, el Otro se absorbe en el Mismo. ¿En presencia del Otro no respondemos a un “orden” cuya significancia sigue siendo subversión irreversible, pasado absolutamente caduco? Tal significancia es la significancia de la huella. El más allá de donde viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado, retirado en lo que Paul Valéry llama “profundo tiempo ido, ido nunca bastante” y que ninguna introspección podrá descubrir en Sí. El rostro es precisamente la única apertura en la que la significancia de lo trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en

un orden inmanente, pero en la que, al contrario, la tras-cendencia se niega a la inmanencia precisamente en tanto que tras-cendencia siempre *concluida* de lo trascendente. La relación entre significado y significación es, en la huella, no correlación, sino la *irrectitud* misma. La relación pretendidamente mediata e indirecta de signo a significado pertenece al orden de la *correlación* y, por lo tanto, es aún rectitud y descubrimiento que neutraliza la tras-cendencia. La significancia de la huella nos pone en relación "lateral", inconvertible en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del descubrimiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria podría seguir este pasado en la huella. Es un pasado inmemorial y es, tal vez, esto también, la eternidad cuya significancia rechaza obstinadamente hacia el pasado. La eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado.

Pero si la significancia de la huella no se transforma inmediatamente en la rectitud que marco el signo —el cual revela e introduce lo Ausente significado en la inmanencia— es porque la huella significa más allá del ser. El "orden" personal al cual nos obliga el rostro está más allá del ser. *Más allá del ser, es una Tercera Persona* que no se define por el Sí Mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esta tercera dirección de *irrectitud* radical que escapa al juego bi-polar de la inmanencia y de

la trascendencia, propia del ser, en el que la inmanencia gana, de repente, contra la trascendencia. El perfil que, por la huella, toma el pasado irreversible, es el perfil del "El".² El *más allá* del cual viene el rostro está en tercera persona. El pronombre "El" expresa su inexpresable irreversibilidad, es decir ya escapada a toda revelación como a toda disimulación —y en este sentido— absolutamente inenglobable o absoluta, trascendencia en un pasado absoluto. La eleidad de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad.

Esta tercera persona que, en el rostro, ya se ha retirado de toda revelación y de toda disimulación —que ha pasado—, esta *eleidad* no es "menos que el ser" con relación al mundo en el que penetra el rostro; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito del absolutamente Otro, que escapa a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la visitación.

Si la significancia de la huella consiste en significar, sin hacer aparecer, si establece una relación con la eleidad —relación que, personal y ética, y obligación, no descubre— si, por lo tanto, la huella no pertenece a la fenomenología, a la comprensión del *aparecer* y del *disimularse*, se podría, al menos, aproximar

2. Indicamos la notable obra de Roger Laporte (*La Veille*, Gallimard, 1963) que también recurre a la noción de *El*.

por otra vía, al situar esta significancia a partir de la fenomenología que interrumpe.

La huella no es un signo como cualquier otro. Pero desempeña también el papel de signo. Puede ser tomada como signo. El detective examina como signo revelador todo lo que marca, sobre los lugares del crimen, la obra voluntaria o involuntaria del criminal; el cazador marcha sobre la huella de la presa, la que refleja la actividad y la marcha de la bestia que quiere alcanzar; el historiador descubre, a partir de los vestigios que había dejado su existencia, las civilizaciones antiguas como horizontes de nuestro mundo. Todo se ordena en un orden, en un mundo, en el que cada cosa revela la otra o se revela en función de ella. Pero así tomada por un signo, la huella tiene aún esto de excepcional con relación a los otros signos: significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto del cual sería la proyección. Cuando, en las transacciones, se "paga con cheque" para que el pago deje una huella, la huella se inscribe en el orden mismo del mundo. La huella auténtica, por el contrario, desarregla el orden del mundo; viene en "sobreimpresión". Su significancia original se esboza en la marca que deja el que quiso borrar sus huellas con la preocupación de realizar un crimen perfecto, por ejemplo. El que dejó huellas al borrar sus huellas, no quiso hacer ni decir nada con las huellas que deja. Desarregló el

orden de un modo irreparable. Porque pasó absolutamente. Ser en tanto que *dejar una huella* es pasar, partir, absolverse.

Pero todo signo, en este sentido, es huella. Además de lo que el signo significa, es el pasado de aquel que ha dejado el signo. La significancia de la huella dobla la significancia del signo emitido en vista de la comunicación. El signo se mantiene en esta huella. Esta significancia residiría, para una carta, por ejemplo, en la escritura y en el estilo de esta carta, en todo eso que hace que en la emisión misma del mensaje que captamos a partir del lenguaje de esta carta y de su sinceridad, alguien pase pura y simplemente. Esta huella puede nuevamente ser tomada por un signo. Un grafólogo, un conocedor de estilos, o un psicoanalista podrá interpretar la significancia singular de la huella para buscar allí las intenciones ocultas e inconscientes, pero reales, de aquel que ha emitido el mensaje. Pero entonces, lo que en la grafía y el estilo de la carta sigue siendo específicamente huella, no significa ninguna de estas intenciones, ninguna de estas cualidades, ni revela ni oculta nada. En la huella ha pasado un pasado absolutamente concluido. En la huella se oculta su irreversible revolución. El descubrimiento que restituye el mundo y conduce al mundo y que es lo propio de un signo o de una significación, es abolido en esta huella.

Pero entonces, ¿la huella no sería acaso la

gravidez del ser mismo, fuera de sus actos y de su lenguaje, pesando no por su presencia que lo ordena en el mundo, sino por su irreversibilidad misma, por su ab-solución? La huella sería la indelebilidad misma del ser, su omnipotencia frente a toda negatividad, su inmensidad incapaz de encerrarse en sí y, en cierto modo, demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Sí. Y en efecto, hemos insistido en decir que la huella no pone en relación con lo que sería menos que el ser, sino que obliga frente a lo Infinito, frente al absolutamente Otro. Pero esta superioridad de lo superlativo, esta altura, esta constante elevación a la potencia, esta exageración o esta grandeza infinita —y, digamos la palabra, esta divinidad— no se deducen del ser del ente, ni de su revelación —aunque fuera contemporánea de una abscondidad—, ni de la “duración concreta”. Son significantes a partir de un pasado que, en la huella, no es indicado, ni señalado, pero en el que desarregla todavía el orden, que no coincide ni con la revelación, ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Este tiempo es la retirada al Otro, y, por lo tanto, de alguna manera, degradación de la duración, que está entera en el recuerdo. La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una trascendencia irreversible. No es

una modulación del ser del ente. En tanto que *El* y tercera persona, está, en cierto modo, fuera de la distinción del ser y del ente. Sólo un ser que trasciende el mundo —un ser absoluto— puede dejar una huella. La huella es la presencia del que, hablando propiamente, no ha estado jamás aquí, del que siempre es pasado. Plotino ha concebido la procesión a partir de lo Uno como no comprometiendo ni la inmutabilidad, ni la separación absoluta de lo Uno. Es esta situación en primer lugar puramente dialéctica y casi-verbal (y que se repite a propósito de la Inteligencia y del Alma que habitan junto a su principio en su parte superior y que sólo se inclina por sus partes inferiores —lo que es también parte de la iconografía) la que la significancia excepcional de la huella perfila en el mundo. “Cuando se trata de principio anterior a los seres, lo Uno, éste sigue estando en sí mismo; pero si bien sigue estando, no se trata de algo diferente de aquel que produce los seres en conformidad con él, se basta a sí mismo para engendrarlos. . . aquí, la huella de lo Uno hace nacer la esencia y el ser sólo es la huella de lo Uno” (*Enneadas*, v, 5).

Lo que en cada huella de un pasaje empírico conserva la significancia específica de la huella, más allá del signo que puede llegar a ser, es posible sólo por su situación en la huella de esta transcendencia. Esta posición en la huella que hemos llamado *ileidad* no comien-

za en las cosas, las cuales, por sí mismas, no dejan huella, sino que producen efectos, es decir, siguen estando en el mundo. Una piedra ha rayado a otra. La rayadura puede, ciertamente, ser tomada por una huella; en realidad, sin el hombre que ha tenido la piedra, la rayadura sólo es un efecto. Hay también poco de huella cuando se dice: el fuego del bosque es la huella del rayo. La causa y el efecto, aun separados por el tiempo, pertenecen a un mismo mundo. Todo en las cosas es expuesto, aun lo que tiene de desconocido: las huellas que las marcan forman parte de esta plenitud de presencia, su historia es sin pasado. La huella como huella no conduce solamente hacia el pasado, sino que es el paso mismo hacia un pasado más lejano que todo pasado y que todo porvenir, los cuales se ordenan aún en mi tiempo —hacia el pasado del Otro donde se perfila la eternidad—, pasado absoluto que reúne todos los tiempos.

Lo absoluto de la presencia del Otro que ha justificado la interpretación de su epifanía en la rectitud excepcional del tuteo, no es la simple presencia en la que, a fin de cuentas, están también presentes las cosas. Su presencia pertenece también al presente de *mi vida*. Todo lo que constituye mi vida con su pasado y su porvenir se reúne en el presente en el cual las cosas me llegan. Pero en la huella del Otro resplandece el rostro: lo que se presenta allí está en vías de absolverse de mi vida y

me visita como ya absoluto. Alguien ya ha pasado. Su huella no *significa* su pasado, como no *significa* su trabajo, o su gozo en el mundo, *es* el desarregló mismo imprimiéndose (se estaría tentado de decir *gravándose*) de irrecusable gravidez.

La *eleidad* de este *El*, no es el *eso* de la cosa que está a nuestra disposición y ante el cual Buber y Gabriel Marcel han tenido razón de preferir el Tú para describir el encuentro humano. El movimiento del encuentro no se agrega al rostro inmóvil. Está en este rostro mismo. El rostro es, por sí mismo, visitación y trascendencia. Pero el rostro totalmente abierto puede, a la vez, ser en sí mismo, porque está en la huella de la eleidad. La eleidad es el origen de la alteridad del ser en la cual el en *sí* de la objetividad participa traicionándolo.

El Dios que ha pasado no es modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a la imagen de Dios, no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el "orden" personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella de la eleidad. Es por esta eleidad, situada más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la econo-

mía y del mundo, que el ser tiene un sentido. Sentido que no es una finalidad.

Porque no hay fin, ni término. El Deseo del absolutamente Otro no vendrá, como una necesidad, a apagarse en felicidad.

HUMANISMO Y AN-ARQUÍA*

Ich liebe den, dessen Seele uebervoll ist,
so dass er sich selber vergisst, und alle
Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge
sein Untergang.

Nietzsche, *Zaratustra*, Prólogo 4.

I

La crisis del humanismo en nuestra época tiene, sin duda, su origen en la experiencia de la ineficacia humana que acusan la abundancia de nuestros medios de actuar y la extensión de nuestras ambiciones. En el mundo donde las cosas están en su lugar, donde los ojos, la mano y el pie saben encontrarlas, donde la ciencia prolonga la topografía de la percepción y de la *praxis*, aunque transfigure su espacio; en los lugares donde se alojan las ciudades y los campos que los humanos *habitan* al mismo tiempo que se ordenan, según diversos conjuntos, entre los *entes*, en toda esta realidad “al derecho”, el contrasentido de vastas empresas frustradas —en las que po-

* Los textos citados por el autor están traducidos directamente del francés y las referencias corresponden a las versiones en esa lengua. Nos ha parecido más conveniente este procedimiento ya que permite salvar la homogeneidad del texto y aclarar algunas particulares interpretaciones del autor. [T.]

lítica y técnica concluyen en la negación de los proyectos que las conducen— enseña la inconsistencia del hombre, juguete de sus obras. Los muertos sin sepultura en las guerras y en los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y vuelven trágica la preocupación por sí e ilusorias las pretensiones del *animal rationale*, de poseer un lugar privilegiado en el cosmos y capacidad de dominar y de integrar la totalidad del ser en una conciencia de sí.

Pero la propia conciencia de sí se desintegra. El psicoanálisis atestigua la inestabilidad y el carácter falaz de la coincidencia de sí en el *cogito*, que debería sin embargo detener los engaños del genio maligno y restituir al universo, que se ha vuelto sospechoso en todas partes, su seguridad de antes. La coincidencia consigo en la conciencia donde *está* el ser desde Descartes, se muestra al Otro (e, inmediatamente, al sujeto mismo), como conducida o trabajada por pulsiones, por influencias y un lenguaje que componen una máscara llamada persona, la persona o persona alguna, en rigor, un personaje dotado de consistencia puramente empírica. A partir de aquí, el mundo fundado sobre el *cogito* se muestra humano, demasiado humano —al punto de hacer buscar la verdad en el *ser*, en una objetividad de algún modo superlativa, pura de toda “ideología”, sin huellas humanas.

Uno puede preguntarse por qué el espíri-

tu de inconsecuencia, el anti-humanismo, puede aún reservar al hombre el descubrimiento del saber verdadero: ¿el saber, al fin de cuentas, no pasa por la conciencia de sí? Las ciencias humanas, para las cuales nada es más dudoso que un Yo que se escucha y que se palpa (mientras que su ser se desenvolvería fuera de él), para las cuales nada es más horrible que el hormigueo de las significaciones culturales, abordado interiormente por una subjetividad (cuando que su expresión formal las simplifica y las explica)¹ ¿no recurren acaso a la mediación del hombre de ciencia?

Pero estas viejas objeciones, que no ignoran ciertamente ni la sociología, ni el psicoanálisis del conocimiento, no tienen la última palabra. Es que la "refutación" formalista que pretende triunfar sobre el relativismo subjetivista (¿discutir lo subjetivo es afirmar el valor de lo subjetivo que discute!), no escapa a la discusión escéptica que renace de sus cenizas como si se tratara de un discurso sin última palabra; como si el logos que, de suyo, es comienzo, origen, ἀρχή —correlativo del vacío sin pasado de la libertad— fuera, aquí, constantemente sumergido por lo

1. Cf. Serres, *Analyse symbolique et méthode structurale*, una de las más esclarecedoras exposiciones del sentido que reviste la mutación actual de la filosofía (*Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, octubre-diciembre 1967). Este notable estudio está fechado en 1961 —lo que subraya aún la seguridad del análisis.

pre-original; como si la subjetividad no fuera la libertad de adhesión a un término que se le presenta, sino una pasividad más pasiva que la de una receptividad. Ésta es todavía la iniciativa del acogimiento, capaz de asumir lo que se le opone. Atraviesa, por lo tanto, el presente del logos o lo restituye a la memoria². Dicho de otra manera, la refutación del relativismo subjetivista, bajo su forma tradicional, no toma en cuenta la crisis que supera y se cree en posesión del logos mismo que, sin embargo —por su instante de síncope ontológico, intermedio de ninguna parte—, ya había perdido. Al superar el relativismo de lo humano, efectúa una recuperación. La verdad obtenida como por rebote, en el estallido de las verdades y por el desgaste de esta realidad “al derecho”, es como el revés de lo Verdadero. Luego, todo sucede como si, en metafísica, el reverso valiera el derecho. Es sin duda éste el sentido de la objeción que Husserl hace a Descartes, cuando le reprocha haber identificado el “yo soy” del *cogito* con la existencia de un alma que pertenece al mundo —es decir, haber situado el absoluto descubierto en la destrucción del mundo, entre las cosas del mundo, como si ellas nunca se hubieran hundido en el “ninguna parte”, como si su suspensión hubiera sido contingente,

2. Lo que justificaría la posición de Sartre para quien todo compromiso y todo no-compromiso suponen libertad.

como si el ser que sale del coma en el *cogito* fuera aún el mismo que cayó en él. Desconocimiento de la *modalidad*, como diría Jeanne Delhomme —de lo que Heidegger llamará historia del ser. Hace posible, a partir del *cogito*, el retorno de Dios y del mundo, deducidos según las normas tradicionales, mientras que Kant y Husserl buscarán en la deducción trascendental del objeto y en la *ἐποχή* de la reducción fenomenológica, un nuevo modo de fundamento. Hay allí como una conciencia de que, en adelante, el fundamento del ser —la metafísica— se *invierte*, no se hace en el ser, sino que se piensa por segundas intenciones en el fondo de los pensamientos que se fijan sanamente en el ser. El fin de la metafísica cuyo tema es concomitante con el del fin del humanismo, ¿no es una manera de enunciar este “retorno”? En efecto, en nuestros días, la metafísica no se acaba de acabar y el fin de la metafísica es nuestra metafísica inconfesada, ya que no se parece a ninguna confesión.

Sin embargo, la inconsecuencia implicada en denunciar lo absoluto de lo humano en nombre de las evidencias que aportan las ciencias humanas —en las que el hombre no sólo es objeto, sino también sujeto— puede pasar por aparente. Bastaría mostrar el papel puramente operatorio y provisional del hombre en el desenvolvimiento y la manifestación de un conjunto de términos que *forman un sis-*

tema. Más allá de la “objetividad” posiblemente “ideológica”, se manifestaría un orden, en el que la subjetividad no sería más que el rodeo que, en virtud de un orden, toma prestado la manifestación o la inteligibilidad o la verdad de este orden. No sería el hombre, por no importa qué vocación propia, el que inventaría, buscaría o poseería la verdad. Es la verdad la que suscita y sostiene al hombre (sin sostenerse en él), vía por la que entran las estructuras de tipo formal o lógico-matemático para ordenarse y ubicarse según su arquitectura ideal, rechazando los andamiajes humanos, que permitían la edificación. Aunque la existencia del hombre —el ser ahí— consistía en existir en vista de esta existencia misma, es a la custodia o a la iluminación o a la ocultación o al olvido del ser —que no es siendo— que esta *ek-sistencia* se consagra, suscitando y situando lo humano todos estos movimientos y virajes.³ La subjetividad aparecerá

3. Las fórmulas en las que se inscribe esta subordinación del sujeto a las estructuras o al ser anónimo se han perfilado en el pensamiento occidental mucho antes de la crisis actual del humanismo. Para Hegel, el sujeto sólo es la distancia entre el sujeto y el predicado en la proposición especulativa “. . . Cuando el primer sujeto (el sujeto del sistema) entra en las determinaciones mismas y es su alma, el segundo sujeto, es decir el yo que sabe, encuentra aún en el predicado al primer sujeto con el que quiere terminar y por sobre el que quiere retornar a sí mismo, y en lugar de poder ser el elemento operante en el movimiento del predicado, el que decide por el raciocinio la conveniencia de

en vista de su propia desaparición, como momento necesario en la manifestación de la estructura del Ser, de la Idea. Momento en el sentido, casi temporal, de momentáneo, transitorio, pasajero, aun cuando toda una historia y toda una civilización se esbozan en este pasar. Este pasar no constituye, sin embargo, una nueva dimensión. Estudiado por la etnografía estructuralista como una realidad hecha, a su vez, de estructuras, pertenece a un orden objetivo del cual esta etnografía no es más que una ubicación, y al cual no es excepción.

Como ubicación de estructuras inteligibles, la subjetividad no tendría ninguna finalidad interna. Asistiríamos a la ruina del mito del hombre como fin en sí, al dejar aparecer un orden, ni humano ni inhumano, que se ordena, ciertamente, a través del hombre y las civilizaciones que habría producido, pero ordenándose, al fin de cuentas, por la fuerza propiamente racional del sistema dialéctico o lógico-formal. Orden no-humano al cual

tal o cual predicado al primer sujeto, más bien tiene que ver con el Sí del contenido, si no quiere ser para sí, sino solidario con el contenido mismo". Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp. 53-54 de la traducción de Jean Hyppolite. Este texto está comentado con penetración y claridad en el bello artículo de J.F. Marquet al que remitimos. Cf. *Système et sujet chez Hegel et Schelling*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, nº 2.

conviene el nombre —que es el anonimato mismo— de materia.⁴

¿Para volver a encontrar al hombre en esta materia y un nombre en este anonimato —un ser en este paisaje lunar— no se está obligado a hacer valer los “trascendentales”: *algo o lo Uno*? Contra la universalidad de las estructuras y la impersonal esencia del ser —contra la relatividad recíproca de los puntos en un sistema— será necesario un punto que cuente por él mismo y en el “delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la ebriedad”, será necesario una célula sobria, en sí. Del surgimiento del *ente* en la matriz de *algo o* sobre el modelo de lo *Uno* en el seno del *ser* —es decir en el seno de eso que se ha llamado el *ser del ente*— dependería la esencia del hombre. Pero se ve también el peligro de tal exigencia: el retorno a la filosofía de la sustancia, del soporte, la reificación del hombre, cuando se trata de devolverle la dignidad más alta. ¿Cómo lo *uno* y lo *único* se levantan en la

4. En este punto la filosofía husserliana se encuentra en oposición radical con toda la filosofía que, en buena parte, le debe su nacimiento. En este punto permanece fundamentalmente humanista. La subjetividad, irreductible a las condiciones trascendentales, puramente lógicas, de la escuela de Marburgo, tan parecida a lo psíquico humano, aún después de la *ἐποχή* fenomenológica, es lo Absoluto. Contra los poderes de los sistemas, se afirma la *implicación intencional*: temas, horizontes, memoria, sedimentación de la historia que espera su reactivación en una subjetividad viviente. El sujeto no es un momento en un orden no-humano o ideal. Muy por el contrario, objetividad, estructura,

esencia? Buscar de nuevo esta matriz del ente en el *placer* o el *presente*, en el instante maravilloso que merece permanecer o, más exactamente, en el tiempo que reposa en su hora, en la felicidad; oponer a la universalidad de la razón que no es un ente, los recursos de la afectividad escondidos en el cuerpo y en el corazón del hombre, es todavía apearse a la idea de reposo que sugiere como soporte la sustancia. De ahí la recaída y la disolución del ente, arrancado al anonimato del ser, en la Naturaleza⁵. El *animal rationale*, en tanto

sentido pensado —todo lo que puede ser captado en la actitud que apunta o “intuiciona” al objeto— es siempre abstracto. La mirada de la reflexión *sobre* la subjetividad es única aun cuando enfoque aquello a lo que “el pensamiento quería llegar”. *El pensar vuelto hacia el objeto piensa de este objeto, puede decirse, infinitamente menos de lo que no piensa de él*. Es lícito interrogar a Husserl sobre el *sentido del ser* de la subjetividad. Pero en este caso ya se ha supuesto que la pregunta sobre el “sentido del ser” es lo último y que esta interrogación es la búsqueda de lo último. Ir hasta lo concreto de la subjetividad histórica, a la intención, es, tal vez, una interrogación de tipo totalmente diferente, *más allá de lo tematizable y de lo último* y esto, cualesquiera que sean las vías que la fenomenología husserliana ha seguido de hecho.

5. Está aquí la mayor dificultad de *Pour l'homme* de Mickel Dufrenne (Éditions du Seuil, 1968), donde el talento rivaliza con el valor y el hombre es restituido a su esencia natural, a su régimen en el ser; mientras que de la crítica al humanismo resulta tal vez muy claramente “la imposibilidad” de hablar del hombre en tanto que individuo de un género. “Yo” y “Otro” del cual soy responsable, somos precisamente *diferentes* por esta responsabilidad unilateral. Soporto a todo y al Otro, pero de una manera diferente a una sustancia en reposo bajo los accidentes.

que *animal* se funda en la Naturaleza; en tanto que *rationale*, palidece en la luz adonde lleva a manifestar las Ideas, los conceptos vueltos hacia sí, los encadenamientos lógicos y matemáticos, las estructuras.

II

La ineficacia de la acción humana enseña la precariedad del concepto: hombre. Pero abordar la acción humana en sus formas derivadas es pensarla a nivel del trabajo y del mandato. La acción distinta de una simple repercusión de la energía a lo largo de una cadena causal, es el hecho de *comenzar*, es decir de *existir* como origen y a partir de un origen hacia el futuro. Ésta se realiza entonces en el carácter iniciador —incoativo— libre de la *conciencia*. La conciencia es un modo de ser tal que el comienzo es su *esencia*. Comenzar —ignorar o suspender el espesor indefinido del pasado— es la maravilla del *presente*. Todo contenido de la conciencia ha sido recibido, ha estado presente y, en consecuencia, es presente o representado, memorable. La conciencia es la imposibilidad misma de un pasado que no habría jamás sido presente, y estaría vedado a la memoria y a la historia. Acción, libertad, comienzo, presente, representación —memoria e historia—

articulan de diversos modos esta modalidad ontológica que es la conciencia. Nada puede entrar fraudulentamente, de contrabando en cierto modo, en un yo consciente sin exponerse a la confesión, sin igualarse en la confesión, sin hacerse verdad. A partir de aquí toda racionalidad remite al descubrimiento del origen, del principio. La razón es una arqueología, y la palabra compuesta arqueología, una redundancia. La inteligibilidad del sujeto mismo no puede consistir más que en esta ascensión al origen, movimiento que, en conformidad con la *Wissenschaftslehre*, es el ser mismo del Yo, el “plantearse” del sí mismo. La reflexividad del Yo no es más que el hecho de ser el origen del origen.

Pero ya en el aplazamiento al infinito del *Sollen*, que mana del sujeto puesto como Yo, origen de sí o libertad, se anuncia el fracaso incluido en el acto humano y se eleva el anti-humanismo que reducirá el hombre a un medio, necesario al ser para que él pueda reflexionarse y mostrarse en su verdad, es decir, en el encadenamiento sistemático de los conceptos. A partir de aquí, está permitido preguntarse: ¿el humanismo no podría tomar algún sentido si se piensa hasta sus últimas consecuencias el desmentido que el ser inflige a la libertad? ¿No se puede encontrar un sentido (sentido “al revés” de hecho, pero el único auténtico aquí) a la libertad, a partir de la pasividad misma de lo humano, donde pare-

ce aparecer su inconsistencia? ¿No se puede encontrar este sentido sin ser rechazado de esta manera hacia el “ser del ente”, hacia el sistema, hacia la materia?

Se trataría de un nuevo concepto de la pasividad, de una pasividad más radical que la del efecto en una serie causal, *más acá* de la conciencia y el saber, pero también *más acá* de la inercia de las cosas que reposa en sí misma, como sustancias que oponen su naturaleza, causa material, a toda actividad; se trataría de una pasividad referida al *revés* del ser, anterior al plano ontológico en el que el ser se plantea como *naturaleza*, referida a la anterioridad todavía sin exterioridad de la creación, a la anterioridad meta-física. Como si más allá del *ambitus* de una melodía, un registro más agudo o más grave resonara y se entremezclara en los acordes escuchados, pero con una sonoridad que ninguna voz puede cantar y que ningún instrumento puede producir.⁶ Anterioridad pre-original que se podría, de hecho, llamar religiosa, si el término no hiciera correr el riesgo de una teología impaciente por recuperar el “espiritualismo”: presente, representación y principios, que excluyen precisamente el “más acá”.

Hacer renacer al hombre de la inanidad del hombre-principio, de la inanidad del

6. ¿Nietzsche no es este soplo excepcional para hacer resonar este “más allá”?

Principio, del cuestionamiento de la libertad entendida como origen y presente, buscar la subjetividad en la pasividad radical, ¿no es entregarse a la fatalidad o a la determinación que son la abolición misma del sujeto? Es verdad, si es que la alternativa libre/no libre es última y si la subjetividad consiste en detenerse en lo último o en lo original. Pero es precisamente esto sobre lo que cae la interrogación. Sin duda, en su aislamiento, en la separación aparentemente absoluta que es el psiquismo y en la libertad soberana de la representación, el Yo no conoce nada más acá de su libertad o que está fuera de la necesidad que entorpece esa libertad, pero se presenta a ella. Está obligado, como en Fichte, a ser su propio origen. Está ausente de su nacimiento y de su muerte, sin padre y sin asesino, obligado a dárselos —a deducirlos—, a deducir el no-yo a partir de su libertad, a riesgo de hundirse en la locura. La ascensión a lo último o lo original, al principio, ya está realizada por la libertad del Yo, que es el comienzo mismo. La tesis y la antítesis de la tercera antinomia kantiana implican la prioridad de la tesis, porque la situación no se limita a los temas: la tesis y la antítesis se presentan a la conciencia que las tematiza y se las representa en la identidad de lo *dicho*, del logos,⁷ ambas se

7. Cf. nuestro estudio *Langage et Proximité* en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (2ª edición, París, Vrin, 1967), p. 217.

ofrecen a una libertad en las alternativas de adopción o rechazo. La no-libertad absoluta no había podido mostrarse absolutamente. Pero el Yo puede ser cuestionado por el Otro de una manera excepcional. No a la manera de un obstáculo al que siempre puede medir, ni como la muerte que él mismo puede darse;⁸ el Yo puede ser acusado, a pesar de su inocencia, por la violencia, pero también, a pesar de la separación en la que lo dejan el exclusivismo y la insularidad de lo psíquico, por el Otro que, como tal sin embargo, lo "obsesiona" y que, próximo o lejano, le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo, responsabilidad que no ha elegido, pero a la cual no puede sustraerse, cerrándose en sí mismo. Reducido al silencio, da una respuesta más acá del logos, como si su voz dispusiera de un registro de graves o de agudos más allá de los graves y de los agudos. Sujeto indeclinable, precisamente en tanto que *rehén* irremplazable por otros, anterior a la anfibología del ser y del ente y a la condición de una naturaleza⁹.

Se puede hablar del "más allá de lo último" o de lo "pre-originario", sin que se haga, por este *más allá* o este *más acá*, último u origi-

8. Durante el "último cuarto de segundo" es ella la que viene a mí desmesurada, pero allí ya se acerca el Otro. Cf. *Totalité et Infini*, p. 211.

9. Cf. nuestro artículo *La Substitution* en *Revue Philosophique de Louvain*, agosto de 1968.

nario. El “más acá” o el “pre-originario” o el “pre-liminar” designan —por abuso del lenguaje desde luego— esta subjetividad anterior al Yo, anterior a su libertad y a su no-libertad. Sujeto pre-originario, fuera del ser, *en sí*. La *interioridad* no se describe aquí en términos espaciales cualesquiera, como si se tratara del volumen de una esfera envuelta y oculta al Otro, pero que, formada como conciencia, se reflejaría también en lo Dicho y pertenecería así al espacio común a todos, al orden sincrónico; aunque tuviera que formar parte de la región más secreta de esta esfera. La *interioridad es el hecho de que en el ser el comienzo es precedido*, pero lo que precede no se presenta a la mirada libre que lo asumiría, no se hace presente ni representación; algo ha pasado ya “por sobre la cabeza” del presente, no ha atravesado el cordón de la conciencia y no se deja recuperar; algo que precede al comienzo y al principio, que es an-árquicamente *a pesar* del ser, invierte o precede al ser. ¿Se trata por otra parte de *algo*? El algo sigue estando *en* el ser, asumible y exterior. Se trata aquí de una pasividad inasumible, que no se *nombra* o que sólo se nombra por abuso del lenguaje, pro-nombre de la subjetividad. El derecho del ser implica un revés que no se puede dar vuelta. Pero esta fórmula no resulta de no importa qué complacencia por lo inefable y lo incommunicable. Lo inefable o lo incommunicable de la

interioridad que no podría mantenerse en un Dicho —es una responsabilidad, anterior a la libertad. La indecibilidad de lo inefable se describe por lo preoriginal de la responsabilidad por los otros, por una responsabilidad anterior a todo compromiso libre, antes de describirse por su incapacidad de aparecer en lo *dicho*.¹⁰ El sujeto no resalta sobre el ser por una libertad que lo volvería dueño de las cosas, sino por una susceptibilidad preoriginaria¹¹, más antigua que el origen, susceptibilidad provocada en el sujeto¹² sin que la provocación se haya hecho jamás presente, o logos que se ofrece a la asunción o al rechazo y que se coloca en el campo bi-polar de los valores. Por esta susceptibilidad, el sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deser-

10. Responsabilidad: el "pre-original" es *Decir*. Pero responsabilidad: *Decir* imprudente y arriesgado, comunicación de sí que toda información presupone. Ser más acá, el más acá del ser: es *Decir*, siempre descubrirse, exponerse, *poner la mejilla* que es la expiación de la violencia experimentada por la falta del otro y donde el presente de esta violencia ya se refiere, de este modo, a lo pre-original. Pero este *Decir* de la responsabilidad lleva en su extravagancia —en su trascendencia— la posibilidad y la necesidad del peso, del pensar, de la justicia (Cf. el final de nuestro artículo sobre *La substitution* en *Revue Philosophique de Louvain*, 1968, nº 3).

11. Más acá de la pasividad, todavía relativa, de la materia y de la inercia de las cosas.

12. Provocada en el sujeto —o susceptibilidad que perfila la subjetividad misma del sujeto.

ción¹³. Es responsabilidad antes de ser intencionalidad.

III

Pero ¿no poder sustraerse a la responsabilidad, no es servidumbre? ¿En qué cosa esta pasividad coloca al sujeto “más allá de lo libre y lo no-libre”? ¿En qué la susceptibilidad de la responsabilidad pre-originaria, anterior a la confrontación con el logos, a su presencia, anterior al comienzo que se presenta (o se presentifica), al acuerdo que se otorga o que se niega al logos, no es un encadenamiento? ¿Por qué, expulsado en sí, acorralado en la responsabilidad, devuelto a su unicidad irremplazable por esta indeclinable responsabilidad, el sujeto se exalta en la indeclinabilidad de lo Uno?

Para que la determinación por el *otro* pueda llamarse servidumbre, sería necesario que lo determinado permanezca otro con relación a eso que lo determina. En efecto, el determinismo puro y simple no es servidumbre para

13. Contra Fichte y contra Sartre —que piensan que todo lo que está en el sujeto y hasta el sujeto mismo se remonta a una posición debida al sujeto. Pero Sartre ha hablado del sujeto *condenado* a la libertad. Las páginas siguientes descubren el sentido de esta *condenación*.

ninguno de sus términos que constituyen la unidad de un orden. Pero para que lo determinado pueda ser otro con relación a aquello que lo determina, es necesario que sea libre: es necesario que guarde el recurso del presente en el que lo determinante lo ha determinado y ha sido su contemporáneo. Este poder de reminiscencia es precisamente lo que habría escapado a la determinación, la parte —aunque sólo sea ínfima— de libertad, necesaria a la condición de servidumbre. Una pasividad absoluta, en la que el término determinante no se ha presentado jamás a lo determinado, ni aun en el recuerdo, equivale al determinismo. ¿El determinismo está más allá de la libertad y de la servidumbre? Sí. Pero la subjetividad se encuentra más acá de la alternativa determinismo-servidumbre. La cita de presentación del determinante al determinado, a la que se querría hacer remontar el origen de la responsabilidad, puede haber sido imposible, si el determinante es el Bien, que no es objeto de una elección, porque es tomado por el sujeto antes de haber tenido el sujeto el tiempo —es decir la distancia— necesario a la elección. No hay avasallamiento más completo que este asimiento por el bien, que esta elección. Pero al carácter avasallante de la responsabilidad que desborda la elección —de la obediencia anterior a la presentación o la representación del mandato que obliga a la responsabilidad— se anula por la bondad del

Bien que ordena.¹⁴ El obediente vuelve a encontrar, más acá del avasallamiento, su integridad. La responsabilidad indeclinable y sin embargo jamás asumida con plena libertad es *bien*. El asimiento por el bien, la pasividad del “experimentar el bien” es una contracción más profunda que la que exige el movimiento de los labios que imitan esta contracción, cuando articulan el *sí*. La ética se presenta aquí al discurso filosófico, rigurosamente ontológico en su punto de partida, como una inversión extrema de sus posibilidades. Es a partir de una pasividad radical de la subjetividad que recuperamos la noción de “una responsabilidad que desborda la libertad” (cuando sólo la libertad debería poder justificar y limitar las responsabilidades), de una obediencia anterior a la recepción de órdenes, desde esta situación anárquica de la responsabilidad, el análisis —por abuso del lenguaje, sin duda— nombra al Bien.

Ser dominado por el Bien no es escoger el Bien a partir de una neutralidad, frente a la bi-polaridad axiológica. El concepto de tal bi-polaridad se refiere ya a la libertad, a lo absoluto del presente y equivaldría a la impo-

14. Anulación que consiste en “agravar” la servidumbre al revelarme el rostro del Otro y al ordenarme en él, al mismo tiempo que me libera de mí. No desarrollamos aquí este aspecto del problema de la subjetividad reservado a otro estudio, pero al cual se hace alusión frecuente en nuestros artículos citados: *Langage et Proximité* y *La Substitution*.

sibilidad de ir más acá del *principio*, a lo absoluto del saber. Luego, ser dominado por el Bien es precisamente excluirse de la posibilidad misma de elección, excluirse de la coexistencia en el presente. La imposibilidad de elección no es aquí el efecto de la violencia —fatalidad o determinismo— sino de la elección irrecusable por el Bien que, para el elegido, está siempre cumplida de antemano. Elección por el Bien que no es precisamente *acción*, sino la no-violencia misma. Elección, es decir, investidura de lo no intercambiable. Y por lo tanto pasividad más pasiva que toda pasividad: filial; pero sujeción pre-via, pre-lógica, sujeción en un sentido único que se estaría equivocado si se interpretara a partir del diálogo. La pasividad, inconvertible en presente, no es un simple *efecto* de un Bien, restaurada en calidad de causa de este efecto: en esta pasividad el Bien *es* el que, para hablar con propiedad, no tiene *ser* y no *es*, sino por la bondad. La pasividad es el ser, del *más allá del ser*, del Bien, pasividad que el lenguaje tiene razón en circunscribir —traicionando como siempre— en la palabra: no-ser; la pasividad es el lugar —o más exactamente, el no-lugar— del Bien, su excepción a la regla del ser, siempre descubierta en el logos, su excepción del presente¹⁵. Platón nos

15. No es necesario pensar el bien como sentimiento que suaviza la violencia de la responsabilidad no justificada

ha recordado las largas pruebas del ojo que quiere fijar el sol en su viaje. Pero el sol nunca se sustrae a la mirada. Lo invisible de la Biblia es la idea del Bien más allá del ser. Estar obligado a la responsabilidad no tiene comienzo. No en el sentido de una perpetuidad cualquiera o de una perpetuidad que se pretendiera eternidad (y que es probablemente la extrapolación que da el "infinito erróneo"), sino en el sentido de una inconvertibilidad en presente asumible. Noción que no es puramente negativa. Es la responsabilidad desbordando la libertad, es decir, la responsabilidad por los otros. Es huella de un pasado que se niega al presente y a la representación, huella de un pasado inmemorial.

Es por el Bien que la obligación de la responsabilidad irrevocable, irreversible, irrecusable, responsabilidad que no se origina en una elección, no es la violencia que dificulta una elección, sino que sitúa una "interioridad" que precede a la libertad y a la no-libertad, fuera de la bipolaridad axiológica, obediencia a un valor único sin anti-valor, al cual es imposible escapar,¹⁶ pero que, "emparenta-

por un acto libre y que pertenecería a la "experiencia de la responsabilidad". Es, de suyo, pasividad —precisamente cuando *es*.

16. "¿Dónde ocultarme? ¡Huyamos en la noche infernal! ¿Pero qué digo? Mi padre tiene allí la urna fatal" dice Racine en el *Fedra*, donde la responsabilidad de la responsabilidad es una fatalidad. Pero la paternidad del Bien

do” con el sujeto, no es ni escogido ni no-escogido y en el que el sujeto es elegido guardando la huella de su elección. Valor que no se ofrece jamás como tema, ni presente, ni representado y que, para no dejarse tematizar, para no comenzar, es más antiguo que el principio y es, en un pasado inmemorial sin presente, por la ambigüedad y la antigüedad de la huella, no-ausente. Valor que se nombra por abuso del lenguaje. Valor que se llama Dios. Una tematización transformaría la pasividad preoriginaria del elegido que sufre la elección, en opción que el sujeto efectúa y la subjetividad —o la sujeción— en usurpación. Así, la subjetividad del en-sí es como una obediencia a una orden que se cumple antes de haberse escuchado, la anarquía misma. El sujeto como Yo se sostiene ya en la libertad, más allá del sí, más allá de la relación al pre-originario, al pre-liminar, más allá de la pura pasividad, más antigua que aquella que, *obstaculizando* la actividad de su inercia, la supone. La pasividad pura que precede a la libertad es responsabilidad. Pero responsabilidad que no debe nada a mi libertad es mi responsabilidad por la libertad de los otros. Allí, donde yo hubiera podido seguir siendo espectador,

es percibida en su posibilidad. —“No te dejaré ni te abandonaré”, dice en la *Biblia* el Eterno a Josué: el supremo divorcio es aquí el supremo refugio.

soy responsable, es decir aún, hablante. Ya nada es teatro, el drama ya no es juego. Todo es grave.¹⁷

IV

Pero nada se hace tendencia natural en esta pasividad de ser poseído por el Bien, en la que el Bien *es*, mientras que, *hablando con propiedad*, no tiene que ser y es sólo por la bondad. La relación con el Otro no se convierte en

17. La perspectiva de lo pre-original que abre la irrecusable responsabilidad por los otros —o la pasividad del bien— justifica, tal vez, que se pueda hablar de creación ex-nihilo: pasividad que excluye hasta la receptividad, porque en la creación lo que sería todavía asumir mínimamente el acto —como una materia que asume por sus potencias la forma que la penetra— sólo surge cuando ya ha terminado el acto creador. Tesis que no tiene el poder, o la debilidad, de aproximarse a la afirmación dogmática de la creación. La noción de creación no es introducida aquí como concepto ontológico en una ascensión a la causa primera del ser a partir de un dato, ni tampoco como la ascensión al origen del tiempo, a partir del presente —camino que, a pesar de las antinomias kantianas, habría encontrado milagrosamente un argumento que silenciaría la antítesis. La creación no es pensada aquí como afirmación de una tesis, la cual en el tema, en el presente, supone ya la libertad, es decir, el Yo que se pretende increado, cuestionando la creación. La “creaturalidad” del sujeto no puede convertirse en representación de la creación. Es “para el Yo”, que se pretende increado, su expulsión en *sí* en la pasividad de una responsabilidad que desborda la libertad.

Naturaleza, ni en promesa de felicidad que envuelve con felicidad esta relación con el Otro. *La pasividad en la que el Bien es, no se hace eros*, nada suprime en esta pasividad la huella del Otro en su virilidad para devolver el Otro al Mismo. El lazo anárquico entre el sujeto y el Bien —lazo que no se puede anudar como asunción de un principio que, de cualquier modo, se haría presente al sujeto en la elección; pero lazo anárquico que se habría anudado sin que el sujeto haya sido voluntad, y que no es la constitución del “instinto divino” de la responsabilidad, de “una naturaleza altruista y generosa”, de una “bondad natural”. Lazo que liga a un afuera. Esta exterioridad de la alianza se mantiene precisamente en el esfuerzo que exige la responsabilidad por los otros, tan extraña al eros como al entusiasmo (posesión donde desaparece la diferencia entre poseedor y poseído). Pero le hace falta la tentación de la facilidad de romper, el atractivo erótico de la irresponsabilidad que, a través de una responsabilidad limitada por la libertad de aquel “que no es el guardián de su hermano”, presiente el Mal de la libertad absoluta del juego. De aquí viene, en el seno de la sumisión al Bien, la seducción de la irresponsabilidad, la probabilidad del egoísmo en el sujeto responsable de su responsabilidad, es decir el nacimiento mismo del Yo en la voluntad obediente. Esta tentación de separarse del Bien, es la encarna-

ción misma del sujeto¹⁸ o su presencia en el ser. Pero no es porque el Yo sea un alma encarnada, que la tentación turba la obediencia pre-via al Bien y promete al hombre la elección soberana; es porque la obediencia sin servidumbre al Bien es obediencia a un *otro* que sigue siendo otro, que el sujeto es carnal, a bordo del eros, y se hace ser.

La esencia del mal es su ambigüedad insalvable. El mal, seductor y fácil es, tal vez, incapaz de romper la pasividad de la sujeción pre-liminar, pre-histórica, de aniquilar el más acá, de repudiar lo que el sujeto jamás ha contraído. El mal se muestra como pecado, es decir responsabilidad, a pesar suyo, de la no aceptación de las responsabilidades. Ni al lado, ni frente al Bien, sino en el segundo lugar, por debajo, más abajo que el Bien. El ser que persevera en el ser, el egoísmo o el Mal, perfila así la dimensión misma de la bajeza y el nacimiento de la jerarquía. Aquí comienza la bipolaridad axiológica. Pero el Mal se pretende contemporáneo, igual, y hermano mellizo del Bien. Mentira irrefutable —mentira luciferina. Sin él que es el egoísmo mismo del Yo puesto como su propio origen —increado— principio soberano, príncipe —sin la imposibilidad de abatir este orgullo, la anárquica

18. La encarnación —fundamentalmente erótica— es también la imposibilidad de escapar a sí, es decir, de huir de sus responsabilidades. Por esto se muestra el carácter ilusorio de la ruptura con la sumisión.

sumisión al Bien no sería ya anárquica y equivaldría a la demostración de Dios, a la teología que trata a Dios como si perteneciera al ser o a la percepción; equivaldría al optimismo que una teología puede enseñar, que la religión debe esperar, pero sobre la que el filósofo calla.

Este silencio puede ser tomado por la disolución del hombre en el ser que lo seduce y al que vuelve. El anti-humanismo moderno tiene, sin duda, razón cuando no encuentra en el hombre, comprendido como individuo de un género o de una región ontológica —individuo que persevera en el ser como todas las sustancias—, un privilegio que lo constituya como el fin de la realidad.

Pero el Yo, vuelto a un Sí, responsable a pesar de sí, abroga el egoísmo del *conatus* e introduce en el ser un *sentido*. No puede haber más sentido en el ser que el que no se mide en el ser. La muerte vuelve insensata toda la preocupación que el Yo quisiera tomar por su existencia y su destino. Una empresa sin salida y siempre ridícula: nada es más cómico que la preocupación por sí mismo de un ser condenado a la destrucción; tan absurda como aquel que interroga, para actuar, a los astros, cuyo veredicto no tiene apelación. Nada es más cómico o más trágico. Pertenece al mismo hombre ser figura trágica y cómica. Pero la responsabilidad pre-original por el otro no se mide en el ser, no está precedida

de una decisión y la muerte no puede reducirla al absurdo. En el placer, que es el único capaz de hacer olvidar la tragicomedia del ser y que, tal vez, se defina por este olvido, la muerte es recordada como un desmentido, mientras que perfecciona el sacrificio de la responsabilidad irrecusable. Nadie es tan hipócrita para pretender que ha quitado a la muerte su dardo —ni aun los prometedores de las religiones; pero podemos tener responsabilidades por las cuales no podemos dejar de consentir a la muerte. Es a pesar mío que el Otro me concierne.

Si se tuviera el derecho de retener de un sistema filosófico un rasgo, dejando de lado los detalles de su arquitectura —aunque no haya detalles en arquitectura, según Valéry, y teniendo en cuenta que en filosofía el detalle es el que le impide al conjunto ser una puerta falsa— evocaríamos aquí el kantismo: encontrar un sentido a lo humano sin medirlo por la ontología, sin saber y sin preguntarse “qué hay de...”, fuera de la mortalidad y la inmortalidad, la revolución copernicana es tal vez esto.

A partir de la responsabilidad siempre más antigua que el *conatus* de la sustancia, más antigua que el comienzo y el principio, a partir de lo an-árquico, el yo vuelto a sí, responsable del Otro — es decir rehén de todos — es decir sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma — rehén de todos los otros

que precisamente *otros* no pertenecen al mismo género que el yo, porque soy responsable de ellos sin preocuparme de su responsabilidad con respecto a mí porque, aún de ella, soy, al fin de cuentas y desde el comienzo, responsable — el yo, yo soy hombre que soporta el universo, “pleno de todas las cosas”. Responsabilidad o decir anterior al ser y al ente, que no se dice en categorías ontológicas. El antihumanismo moderno no tiene tal vez razón para no encontrar en el hombre, perdido en la historia y en el orden, la huella de ese decir pre-histórico y an-árquico.

SIN IDENTIDAD

¿Si no respondo de mí, quién responderá por mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?

(*Talmud de Babilonia*: Tratado de Aboth 6a)

I. LAS CIENCIAS HUMANAS

Fin del humanismo, de la metafísica —muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!)— ideas apocalípticas o slogans de la alta sociedad intelectual. Como todas las manifestaciones del gusto —y de los hastíos— parisienses, estas declaraciones se imponen con la tiranía del último grito, pero se ponen al alcance de todos y se degradan.

Su verdad primera es de orden metodológico. Expresan cierto estado de investigaciones en las ciencias humanas. Una preocupación de rigor vuelve desconfiados a psicólogos, sociólogos, historiadores y lingüistas frente a un Yo que se escucha y se palpa, pero sigue estando sin defensa contra las ilusiones de su clase y los fantasmas de su neurosis latente. Un formalismo se impone para domesticar la proliferación salvaje de los hechos humanos que, abordados en su cotenido, nublan la vista del teórico; un formulismo que se im-

pone para medir la certeza del saber, más seguro de los límites de sus axiomáticas que de cualquier axioma. El estudio del hombre entroncado en una civilización y en una economía que ha llegado a ser planetaria, no puede limitarse a una toma de conciencia: su muerte, su renacimiento, su transformación, se juegan, de aquí en adelante, lejos de él mismo. De ahí la aversión por cierta predicación en la que cayó —a pesar de su ciencia y de sus audacias de antaño— el humanismo occidental al establecerse en la ambigüedad memorable de las *bellas letras*, de las “bellas almas”, sin contacto con lo real de las violencias y la explotación. Todo respeto al “misterio humano” se denuncia, por tanto, como ignorancia y opresión. “Decir noblemente lo humano del hombre, pensar la humanidad en el hombre, es llegar rápidamente a un discurso insostenible y, ¿cómo negarlo?, más repugnante que todas las groserías nihilistas”, escribe en noviembre de 1967, Maurice Blanchot.¹

Tomar los principios de método por afirmaciones sobre el fondo de las cosas (si el fin de la metafísica permite aún hablar del fondo de las cosas) es, ciertamente, cosa de espíritus simples y apresurados.

1. *La Nouvelle Revue Française*, núm. 179, pp. 820-821. Y, de una manera profética, seis meses antes de mayo de 1968, Blanchot ve la sustitución del humanismo literario por el humanismo del grito y del “grito escrito”, las “*inscripciones de las paredes*”.

Tanto es así, que el progreso mismo de las ciencias humanas de nuestro tiempo procede de una mutación de la luz del mundo, de la caducidad de ciertas significaciones. La nostalgia del formalismo lógico y de las estructuras matemáticas en la comprensión del hombre, desborda las precauciones y malabarismos metodológicos, al mismo tiempo que supera la imitación positivista de los arquetipos del número y de la medida, triunfantes en la física. Consiste en preferir, hasta en el orden humano, las identidades matemáticas, identificables exteriormente, en la coincidencia de sí consigo donde, hace cien años, se quería anclar la nave del saber exacto. *Desde ahora en adelante el sujeto se elimina del orden de las razones.* Como si su congruencia misma consigo fuera imposible; como si la interioridad del sujeto no se cerrara desde el interior. El psiquismo y sus libertades (donde se despliega sin embargo el pensar explorador del sabio mismo), no serían más que un rodeo prestado por las estructuras para encadenarse en sistema y para mostrarse a la luz. No es más el hombre, por vocación propia, el que buscaría o poseería la verdad; es la verdad la que suscita y sostiene al hombre (¡sin sostenerse en él!). La interioridad del yo idéntico a sí mismo se disuelve en la totalidad sin repliegues ni secretos. Todo lo humano es exterior. Esto puede pasar por una formulación muy consistente del materialismo.

¿Dónde encontrar por otra parte, en el ser sin salida, una *no man's land* para el repliegue de la subjetividad trascendental? Si recordamos las razones venerables que impusieron la "conciencia trascendental" a la filosofía deseosa de comprender el conocimiento, podríamos, de hecho, obstinarnos en pensar el ser en función de la subjetividad y en un "no-lugar", donde se asentara la soberanía legisladora de la conciencia trascendental. Pero las contradicciones que desgarran al mundo razonable, el que se pretende salido de la legislación trascendental, ¿no destruyen la identidad de lo subjetivo? Que una acción puede ser obstaculizada por la técnica destinada a volverla eficaz y fácil; que una ciencia, nacida para abarcar el mundo, lo lance a la desintegración; que una política y una administración, guiadas por el ideal humanista, mantengan la explotación del hombre por el hombre y la guerra —éstas son singulares inversiones de proyectos razonables, que descalifican la causalidad humana y, por eso mismo, la subjetividad trascendental comprendida como espontaneidad y acto. Todo transcurre como si el Yo, identidad por excelencia, al cual se remontaría toda identidad identificable, fracasara consigo, no llegara a coincidir consigo mismo.

Desde hace tiempo, de hecho, los hombres eran sensibles a esta alienación. Pero desde el siglo XIX se encontraba, con Hegel, un senti-

do a esta alienación, reconocida como provisional y como debiendo aportar un aumento de conciencia y de claridad a la conclusión de las cosas. Se explicaban estos desvíos de la voluntad, sobre todo con Marx, por la alienación social; ¡al exaltar las esperanzas socialistas se volvía, paradójicamente, plausible el idealismo trascendental! La angustia de hoy es más profunda. Proviene de la experiencia de revoluciones que se hunden en la burocracia y en la represión y en la experiencia de violencias totalitarias que se hacen pasar por revoluciones. *Porque, en ellas, se aliena la desalienación misma. La recurrencia a sí, la idea de un Yo que se identifica al volver a encontrarse, muestra el fracaso, o al menos denuncia la empresa revolucionaria que, a pesar de realizarse con extrema conciencia, engaña a la intención vigilante que la desea, en la acción que se escapa de la mano fuerte —mano de hierro— que la guía. Los reencontrados de sí, de suyo tracasán. La interioridad no sería rigurosamente interior. Yo es otro. ¿La identidad misma no es un fracaso? El sentido consistiría en buscar, en un mundo que no lleve las huellas humanas y que no falsee, la identidad de las significaciones. En un mundo puro de toda ideología.*

H. HEIDEGGER

Existe una convergencia significativa, en el pensamiento contemporáneo, entre este enjuiciamiento de la subjetividad por las ciencias humanas y el pensar filosófico, el más influyente de este siglo, que se siente ya pos-filosófico². Heidegger relaciona la noción de subjetividad trascendente con cierta orientación de la filosofía europea, con la metafísica. Estima que esta metafísica se termina. Identidad irreductible, Yo, psiquismo, conciencia, sujeto, la posibilidad de encerrarse en sí y de separarse del ser, de ir, entonces, al ser a partir de este repliegue en sí (que es en el pensamiento moderno, la certeza de sí, cuyo modelo fija el cogito cartesiano) —todo esto sería aún metafísica; como la concepción según la cual el acto cultural, político o técnico proyectaría en la abscondidad del Ser los rayos de su luz interior, fuente de sentido, y recubriría al ser opaco de capas de sentido, en el curso de la historia que sería el movimiento de la Razón misma, al transfigurar el Ser por el Arte, la

2. Cf. en esta materia el bello libro de Mikel Dufrenne, *Pour l'Homme* (Éditions du Seuil, París, 1968). Cf. también *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 85-86 y especialmente el artículo de Louis Marin. Es necesario notar, sin embargo, que Heidegger mismo pone la logística, la sociología y la psicología entre las manifestaciones del nihilismo y de la voluntad de poder que pertenecen a la metafísica desfalleciente. Cf. *Zur Seinsfrage* en *Wegmarken*, p. 220: cf. más adelante nota 4.

Ciencia, el Estado y la Industria. Para Heidegger el proceso mismo del ser —*la esencia del ser*—³ es la eclosión de un determinado sentido, de una determinada luz, de una determinada paz que nada piden al sujeto, nada expresan que sea interior de un alma. El proceso del ser —o *la esencia del ser*— es, desde el principio, manifestación, es decir, plenitud en el sitio, en el mundo, en la hospitalidad. Pero así, la manifestación requiere al hombre, porque a él se confía como secreto y como tarea. Confidente, pero también vocero, heraldo, mensajero del ser, el hombre no expresa ninguna conciencia. Manteniéndose en la apertura del ser —cuya esencia es patencia— el hombre dice el ser. ¡En la apertura, pero también en el olvido! En “el olvido del ser”, el hombre se encierra como mónada; se hace alma, conciencia, vida psíquica. De esta cerradura —en la que el ser se interpreta aún y se comprende y se muestra, como a espaldas del alma que sólo enuncia al ente— habría expresado la historia la feneciente metafísica europea. Pero se acaba. La “conciencia” no es más un mundo. *El mundo interior es cuestionado por Heidegger y las ciencias humanas.* Pensar —después del fin de la metafísica— es responder al lenguaje silencioso de la indirecta, responder desde el fondo de un escuchar a

3. Este término se emplea en este estudio como el nombre abstracto del verbo ser.

la paz que es el lenguaje original; maravillarse de este silencio y de esta paz. Simplicidad y maravilla que son también la resistencia y la atención extrema del poeta y del artista: es en el sentido propio del término, guardar el silencio. El poema o la obra de arte guardan el silencio, *dejan de ser la esencia del ser*, como el pastor guarda sus rebaños. *Como una patria o un suelo requieren a sus autóctonos, el ser requiere al hombre*. El extrañamiento del hombre en el mundo, su condición de apátrida, atestiguarían los últimos asaltos de la metafísica y del humanismo que sostiene. Por esta denuncia del “mundo interior” Heidegger radicaliza el anti-psicologismo husserliano⁴. Con el siglo xx, el fin de la subjetividad

4. En la obra de Husserl el anti-psicologismo se dirigía sobre todo contra la “naturalización” de la conciencia, pero preservaba la interioridad soberana del sujeto en el idealismo trascendental. La subjetividad trascendental fundaba todo saber. La intencionalidad por la cual la conciencia significaba *apertura* se constituía como *contenido* al nivel del tiempo inmanente. Noesis, noemas y objetos intencionales se constituían, al fin de cuentas, en el interior de la conciencia segura de sí misma; ¡qué importa si la fenomenología sola —y a destiempo— está en condiciones de reactivar y de explicar la obra, al primer embate, clandestino, de la conciencia constituyente! La conciencia explica el universo, defendida de antemano contra toda fractura traumática, *secura adversus deos*. El anti-psicologismo heideggeriano cuestiona este origen de todo sentido en Mí. No al subordinar el ser a las estructuras lógicas (que, para Heidegger, no son lenguaje), ni a una textura matemática (que no es para él un texto). ¡Y esto es nuevo, este anti-psicologismo que no es logicista! Pero para Heidegger, el sujeto no tiene nada interior que expresar. Es pensado íntegro a partir

habría comenzado. Las ciencias humanas y Heidegger terminan en el triunfo de la inteligibilidad matemática, que expulsa en la ideología al sujeto, la persona, su unicidad y su elección, o en el arraigamiento del hombre en el ser cuyo mensajero y poeta sería.

III. SUBJETIVIDAD Y VULNERABILIDAD

Pero ya es tiempo de plantear algunas cuestiones. ¿La causalidad humana concuerda con el sentido de la subjetividad? El Acto —la intervención en el Ser fundada sobre la representación del Ser, es decir, fundada sobre la conciencia en la que el Ser se presenta y, así, siempre se reúnen presente y representado, vuelve en la reminiscencia “a sus comienzos”, y así, se entrega a la libertad, siempre correlativa de una intencionalidad—, el Acto libre, al asumir lo que se impone a mí, permaneciendo voluntad, aun ante lo ineluctable, a mal tiempo buena cara, actividad que resurge bajo la pasividad de la impresión, el acto libre ¿responde a la vocación de la subjetividad? ¿La subjetividad no está en condiciones de referirse —sin representarlo— a un pasado

del Ser y de la verdad del Ser. Nuestra propia interrogación se sitúa allí: ¿La subjetividad no es sinceridad? —puesta al descubierto de sí mismo— que no es una operación teórica, sino ofrenda de sí —antes de ponerse en la “apertura de la verdad”, antes de “develar el ser”.

que pasa todo presente y que, así, desborda la medida de la libertad? Estamos ante una relación anterior al entendimiento de una vocación, que precede al entendimiento y al descubrimiento, que precede a la verdad. En el acercamiento del otro, en el que el otro se encuentra desde un comienzo bajo mi responsabilidad, “algo” ha desbordado mis decisiones libremente tomadas, se ha escurrido en mí, *a mis espaldas*, alineando así mi identidad. ¿Es cierto que, en la deportación o en la deriva de la identidad que se perciben a través de la inversión de los proyectos humanos, el sujeto no significaba el esplendor de su juventud? ¿Es cierto que la fórmula de Rimbaud: “soy un otro”, significaba solamente alteración, alienación, traición de sí, extrañamiento a sí mismo y avasallamiento de este extraño? ¿Es cierto que ya la experiencia más humilde, de aquel que *se pone en lugar de otro* —es decir, se acusa del mal o del dolor del otro— no está animado del sentido más eminente según el cual “yo es un otro”?

Todo lo humano es exterior, dicen las ciencias humanas. Todo es exterior o todo en mí está abierto. ¿Es cierto que en esta exposición a todos los vientos, la subjetividad se pierde entre las cosas o en la materia? ¿La subjetividad no significa precisamente por su incapacidad de encerrarse en lo interior? La apertura puede, en efecto, entenderse en diversos sentidos.

Primero puede significar la apertura de todo objeto a todos los otros, en la unidad del universo regida por la tercera Analogía de la experiencia de la *Crítica de la razón pura*.

Pero el término apertura puede designar también la intencionalidad de la conciencia —un éxtasis en el ser. Éxtasis de la ek-sistencia, según Heidegger, que anima la conciencia, que está llamada, por la apertura original de la *esencia* (del *Sein*), a ocupar un lugar en ese drama de la apertura. La ek-sistencia sería también la visión o la especulación de este drama. El éxtasis de la intencionalidad se encontraría así fundado en la verdad del ser, en la parusía. ¿El naturalismo no ha sentido ese modo de fundamento al plantear la conciencia como avatar de la Naturaleza? Avatar y, consecuentemente —en su extrañamiento con relación al ser, en su excepción—, epifenómeno.

Pero la apertura puede tener un tercer sentido. No es ya la esencia del ser que se abre para mostrarse, ni la conciencia que se abre a la presencia de la esencia abierta y confiada a ella. La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración. En la sensibilidad, “se pone al descubierto”, se expone

un desnudo más desnudo que el de la piel que, forma y belleza, inspira a las artes plásticas; desnudo de una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, y aun en la voluptuosidad equívocamente, es sufrimiento por el sufrimiento del otro. Al descubierto, abierta como una ciudad declarada abierta ante la llegada del enemigo, la sensibilidad, más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda postura —es la vulnerabilidad misma. ¿Es? ¿Su ser no consiste en desvestirse de ser, no en morir, sino en alterarse, en “otra cosa que ser”? Subjetividad del sujeto, pasividad radical del hombre, el cual, por otra parte, se planta, se declara ser y considera su sensibilidad como atributo. Pasividad más pasiva que toda pasividad, desechada en la partícula prenominal *se* que no tiene nominativo. El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.

No se podría interpretar la “apertura” de la sensibilidad como simple exposición a la afección de las causas. El otro *por el cual* sufro no es solamente el “excitante” de la psicología experimental —ni aun una causa que, por la intencionalidad del sufrimiento, sería tematizada. La vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud —que todo ser en su “orgullo natural” tendría vergüenza de confesar— a “ser abatido”, a “recibir bofetadas”. “Que tienda la mejilla a quien le hiere,

que se harte de oprobios”⁵, dice admirablemente un texto profético. Sin hacer intervenir una búsqueda deliberada del sufrimiento o de la humillación (presentación de la otra mejilla), sugiere, en el primer padecer, en el padecer en tanto que padecer, un consentimiento insoportable y duro que anima la pasividad y que la anima extrañamente a pesar de ella, mientras que la pasividad como tal no tiene ni fuerza, ni intención, ni agrado, ni desagrado. La impotencia o la humildad del “sufrir”, está más acá de la pasividad del experimentar. La palabra “sinceridad” toma aquí todo su sentido: descubrirse sin defensa alguna, estar entregado. La sinceridad intelectual, la veracidad, ya se refiere a la vulnerabilidad, se funda en ella.

En la vulnerabilidad se aloja *una relación con el otro* que la causalidad no agota; relación anterior a toda afección por el excitante. La identidad del *sí* no opone límites al experimentar, ni aun la resistencia última que la materia “en potencia” opone a la forma que la inviste. La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro. Es *para el otro*, desde detrás del *otro* del excitante. Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consu-

5. Lamentaciones 3,30.

mirse por él. Todo amor o todo odio del prójimo como actitud, refleja, supone esta vulnerabilidad previa: misericordia⁶ “conmoción de las entrañas”⁷. Desde la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*: sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que no he asumido en ningún momento, en ningún presente. Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad, que este enjuiciamiento pre-original, que esta franqueza. Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra creatura.

La franqueza expone —hasta la herida. El Yo activo retorna a la pasividad de un *sí*, al acusativo del *se* que no deriva de ningún nominativo, a la acusación anterior a toda falta⁸.

6. Pensamos en el término bíblico “Rakhamin” que se traduce por misericordia pero contiene referencias a la palabra “Rekhem” —útero: se trata de una misericordia que es como una emoción de entrañas maternas.

7. Jeremías 31, 20.

8. La noción de subjetividad, que proponemos aquí, no consiste ni en conjunción de estructuras, ni en red de reflejos. No remite a la interioridad de la conciencia trascendental precavida de antemano contra todo traumatismo y, desde el fondo de su misma receptividad, asumiendo el dato. La subjetividad *significa* por una pasividad más pasiva que toda pasividad, más pasiva que la materia, por su vulnerabilidad, por su sensibilidad, por su desnudez más desnuda que la desnudez, por el desnudarse sincero de esta desnudez que se convierte en decir, por el decir de la responsabilidad, por la sustitución en la que la responsabilidad se dice hasta sus últimas consecuencias, por el acusativo sin nominativo del *sí*, por la exposición al *traumatismo* de la acusación gratuita, por la expiación por Otro. Traumatismo que confunde la

Pero exposición nunca bastante pasiva: la exposición se expone; la sinceridad pone al desnudo la sinceridad misma. Hay decir. Como si el decir tuviera un sentido anterior a la verdad que descubre; anterior al advenimiento del saber y de la información que comunica, puro de todo dicho; decir que no dice palabra, que infinitamente —prevoluntariamente— consiente. Al descubierto en la franqueza en la que la veracidad vendrá, mucho después, a fundarse y así, fuera de toda exhibición temática, ésta es la subjetividad del sujeto inocente de conjunciones ontológicas, subjetividad del sujeto anterior a la *esencia*: juventud. Pero juventud que no significa simplemente lo inconcluso de un destino fríamente empezado, posible, que llama a la esencia. Juventud que el filósofo ama —el “antes de ser”, lo “otra cosa que ser”. ¿El pensamiento modal de Jeanne Delhomme, no apunta a esta modalidad difícil “sin continuidad consigo, sin continuación de sí”? Instantes maravillosos: el Uno sin el ser del *Parménides* de Platón; el *yo* que se trasluce en el *cogito* en el

conciencia siempre en vigilia, pero proyectada en resignación a través de una noche en la que, bajo el efecto del traumatismo, se efectúa el retorno del Yo al Sí. Noche del inconsciente, ciertamente. Pero al volver a encontrar el drama interhumano y lo inconsciente más allá de la vigilancia del idealismo trascendental y de la psicología clásica, se puede pensar que el drama interhumano de lo subjetivo es más profundo que el drama erótico y que éste lleva a aquél. El eros supone el rostro.

momento del naufragio de todo ser, pero antes del salvataje del yo en el ser, como si el naufragio no hubiese tenido lugar; la unidad kantiana del “yo pienso” antes de su reducción a una forma lógica que Hegel devolverá al concepto; el Yo puro de Husserl, trascendiendo en la inmanencia, más acá del mundo, pero también más acá del ser absoluto de la conciencia reducida; el hombre nietzscheano sacudiendo el ser del mundo en el pasaje al superhombre, “reduciendo” el ser no a golpes de paréntesis, sino por la violencia de un verbo inaudito, deshaciendo por el no-decir de la danza o del reír (no se sabe por qué, trágicas y graves, al borde de la locura) los mundos que teje el verbo aforístico que los demuele; retirándose del tiempo del envejecimiento (de la síntesis pasiva) por el pensar del eterno retorno. La reducción fenomenológica buscando, más allá del ser, el Yo puro, no podría obtenerse por el efecto de una escritura en la que la tinta del mundo manche los dedos que ponen entre paréntesis este mundo.

Pero es necesario que la filosofía vuelva de nuevo para traducir —aunque los traicionara— lo puro y lo indecible.

IV. EL EXTRAÑAMIENTO EN EL SER

Nos atreveremos finalmente a plantear algunas cuestiones a propósito de Heidegger. ¿El

extrañamiento del hombre en el mundo, es el efecto de un proceso comenzado con los presocráticos que dijeron la apertura del ser sin impedir el olvido de esta apertura a través de Platón, Aristóteles y Descartes? El alma exilada en este mundo que Platón trasmite al pensamiento metafísico, atestigua el olvido del Ser. ¿Acaso la noción del sujeto refleja únicamente lo que Heidegger llama la historia del ser y cuyo olvido metafísico esboza las épocas en la historia de la filosofía? ¿La crisis de la interioridad marca el fin de este extrañamiento de la excepción o del exilio del sujeto y del hombre? ¿Es para el hombre apátrida el retorno a una patria sobre la tierra?

Nosotros los occidentales, desde California a los Urales, nutridos de Biblia al menos tanto como de presocráticos, no somos extranjeros en el mundo, aunque de una manera que no debe nada a la certeza del *cogito*, que, desde Descartes, expresaría el ser del ente. Extrañamiento en el mundo que el fin de la metafísica no llega a disipar. ¿Estamos ante el no-sentido infiltrándose en un mundo en el que, hasta el momento, el hombre no era solamente pastor del ser, sino elegido por sí mismo? ¿O el extraño fracaso o defeción de la identidad confirmaría la elección humana: la mía —para servir, pero del Otro para sí mismo? Los versículos bíblicos no están aquí para probar, sino que testimonian una tradición y una experiencia. ¿No tienen el mismo

derecho a la cita que Hölderlin y Trakl? La pregunta tiene un alcance más general: las sagradas escrituras leídas y comentadas, en Occidente, ¿han inclinado la escritura griega de los filósofos o sólo están unidas a ellos teratológicamente? ¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?

Se lee en el Salmo 119: “Un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultas”. ¿El texto sería tardío, según la crítica histórica, y se remontaría ya al período helénico en el que el mito platónico del alma exilada en el cuerpo habría podido seducir a la espiritualidad de Oriente? Sin embargo el Salmo prolonga textos reconocidos como anteriores al siglo de Sócrates y de Platón, en especial el capítulo 25, versículo 23 del Levítico: “La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes.” No se trata aquí del extrañamiento del alma eterna exiliada entre las sombras pasajeras ni de un destino que la edificación de una casa y la posesión de una tierra permitirá superar, obteniendo por la construcción la hospitalidad del sitio que la tierra envuelve. Porque como en el Salmo 119, en que se apela a los mandamientos, esta diferencia entre yo y el mundo es prolongada por obligaciones hacia los otros. Eco del *decir* permanente de la Biblia: la condición —o la incondición— de extranjeros y de esclavos en el país de Egipto, acer-

ca el hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su incondición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad. La diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia fundamental con respecto a los hombres.

El hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros. El dominio reservado del alma no se cierra desde el interior. Pues el Eterno “cerró la puerta detrás de Noé”, nos dice con admirable precisión un texto del Génesis. ¿Cómo se cerraría en la hora en que la humanidad perezca? ¿Hay horas en que el diluvio no amenaza? He aquí la interioridad imposible que desorienta y reorienta las ciencias humanas de nuestros días: imposibilidad que no aprendemos ni por la metafísica, ni por el fin de la metafísica. Distancia entre el yo y el sí mismo, recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en rodeo interminable. Anterior a la conciencia y a la elección —antes que la creatura se reúna en presente y representación para hacerse esencia— el hombre se aproxima al hombre. Está formado de responsabilidades. Por ellas, desgarrar la esencia. No se

trata de un sujeto que asume responsabilidades o se evade de las responsabilidades, de un sujeto constituido, puesto en sí y para sí como una libre identidad. Se trata de la subjetividad del sujeto, no de su no-indiferencia con respecto al otro en la responsabilidad ilimitada —porque no se mide por compromisos— y a la que me remiten asunción y rechazo de responsabilidades. Se trata de la responsabilidad por los otros hacia los que se desvía el movimiento de la recurrencia, en las “entrañas conmovidas” de la subjetividad que desgarrar.

Extranjero para sí, obsesionado por los otros, in-quieto, el Yo es rehén, rehén en la recurrencia misma de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo. Pero de este modo, siempre más próximo a los otros, más obligado, agravando su fracaso ante sí mismo. Este pasivo sólo se reabsorbe extendiéndose; ¡gloria de la no-esencia! Pasividad que ninguna voluntad “sana” puede querer y, así, expulsada, aparte. sin recoger el mérito de sus virtudes y de sus talentos, incapaz de recogerse para acumularse y así incharse de ser. No-esencia del hombre, posiblemente menor que nada. “Puede ser que ‘el hombre pase’, como se acostumbra a decir —escribe Maurice Blanchot—. Pasa, más aún, siempre ya ha pasado, en la medida en que siempre ha sido apto a su propia desaparición. . . No hay pues que renegar del humanismo con la condición

de reconocerlo allí donde es menos mentiroso, nunca en las zonas de la interioridad del poder y de la ley, del orden, de la cultura y de la magnificencia heroica . . .”

Sin reposo en sí, sin cimientos en el mundo —en este extrañamiento de todo lugar— del otro lado del ser —más allá del ser— ¡hay aquí una interioridad muy particular! No es construcción de filósofo, sino la irreal realidad de hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, cuya dignidad y sentido la metafísica no ha retenido jamás y sobre la cual los filósofos se tapan la cara.

Pero esta responsabilidad experimentada más allá de toda pasividad de la que nadie me puede desligar eximiéndome de mi incapacidad de encerrarme; esta responsabilidad a la cual el Yo no puede hurtarse —yo a quien el otro no puede sustituir— designa así la unicidad de lo irremplazable. Unicidad sin interioridad, yo sin reposo en sí, rehén de todos, alejado de sí en cada movimiento de su vuelta a sí —hombre sin identidad. El hombre comprendido como individuo de un género o como *ente* situado en una región ontológica, que persevera en el ser como todas las sustancias, no tiene ningún privilegio que lo instaure como fin de la realidad. Pero es necesario también pensar el hombre a partir de la responsabilidad más antigua que el *conatus* de la sustancia o la identificación interior; a partir de la responsabilidad que, apelando

siempre hacia afuera, desarregla precisamente esta interioridad; es necesario pensar el hombre a partir de sí que se pone a pesar suyo en el lugar de todos, sustituto de todos por su misma no-intercambiabilidad; es necesario pensar el hombre a partir de la condición o de la incondición de rehén —de rehén de todos los otros que, precisamente otros, no pertenecen al mismo género que yo, porque soy responsable de ellos, sin respaldarme en su responsabilidad frente a mí que les permitiría sustituirme, porque aun de sus responsabilidades soy, al fin de cuentas, y primeramente, responsable. Es por esta responsabilidad suplementaria por la que la subjetividad no es el Yo, sino yo.

V. LA JUVENTUD

¿Estas palabras pertenecen a las “Consideraciones intempestivas” a pesar de su punto de partida en la situación intelectual de nuestro tiempo? ¿No habrán chocado por un vocabulario caduco, idealista y humanista? La ocasión es buena para preguntarse, al terminar, si las aspiraciones de la juventud en el mundo de hoy, a pesar de las violencias y de las irresponsabilidades en las que degeneran, se producen al margen de un pensamiento consagrado a la subjetividad definida a partir

de la responsabilidad y contra la noción de ser⁹.

La idea de una subjetividad, incapaz de encerrarse —hasta la sustitución—, responsable de todos los otros y, en consecuencia, la idea de la defensa del hombre, entendida como la defensa del hombre que no soy yo, preside lo que, en nuestros días, se llama crítica del humanismo. Ésta rechaza la responsabilidad petrificada en las “bellas letras” y donde el Decir reducido a lo Dicho entra en conjunción con sus propias condiciones, forma estructura con sus contextos y pierde su juventud de decir¹⁰; juventud que es ruptura del contexto, palabra que corta, palabra nietzscheana, palabra profética, sin estatuto en el

9. Es interesante notar cómo entre los “sentimientos” más imperativos en mayo de 1968 dominaba el rechazo a una humanidad que, en lugar de definirse por su vulnerabilidad más pasiva que toda pasividad, por su deuda hacia el otro, se definiese por su satisfacción, por sus bienes y sus recibos. Más allá del capitalismo y de la explotación, se cuestionaban sus condiciones: la persona comprendida como acumulación de ser, por los méritos, los títulos, la competencia profesional —tumefacción ontológica que pesa sobre los otros hasta aplastarlos, instituyendo una sociedad jerarquizada, que se mantiene más allá de las necesidades de consumo y a la que ningún soplo religioso lograba volver igualitaria. Detrás del capital en *tener*, pesaba ya un capital en *ser*.

10. Imposibilidad de hablar que es tal vez la experiencia más innegable de nuestra época. Sentimos el discurso como insoportable solemnidad, declamación y sermón, de manera que podemos hablar y escuchar sin repulsión el discurso algorítmico de la ciencia, el cotidiano: “Dame un vaso de agua” —y ser tentados por el discurso violento, ya grito, destructor de lo dicho.

ser, pero sin arbitrariedad, porque sale de la sinceridad, es decir, de la responsabilidad misma por el otro. Es por esta responsabilidad ilimitada, no sentida como un estado de ánimo, sino *significante* en el sí mismo del sí, que se consume, subjetividad del sujeto, como brasa recubierta de cenizas (pero que se aviva bruscamente en antorcha viviente) —es por esta responsabilidad, herida que arde de crueldades y de pesares experimentados por los otros, que se caracteriza nuestra época tanto como por esas mismas crueldades y esos pesares. Que el hombre no haya dejado de contar para el hombre, a pesar del matemtismo formal de las estructuras, la nueva lectura de Marx y la técnica psicoanalítica, ¿significaría que la vida es intrínsecamente estúpida y cerrada a la ciencia que engendra y que la bestia humana, según la fórmula de una sabiduría sospechosa, es invariable?

El sujeto que hemos sorprendido en el decir anterior a lo dicho fue calificado de joven. Este adjetivo indica la demasía del sentido sobre el ser que lo sostiene y que pretende medirlo y restringirlo. En el fulgor de algunos instantes privilegiados de 1968 —pronto apagados por un lenguaje tan conformista y tan charlatán como el que pretendía remplazar— la juventud consistió en discutir un mundo desde largo tiempo denunciado. Pero la denuncia se había convertido, desde hace tiempo, en literatura y cláusula de estilo. Al-

gunas voces o algunos gritos le devolvieron su significación propia e irrecusable. La vaga noción de la autenticidad —de la que se abusa— tomó aquí un sentido preciso. La juventud es autenticidad. Pero juventud definida por la sinceridad que no es la brutalidad de la confesión y la violencia del acto, sino aproximación a otro, tomar a cargo al prójimo, sinceridad que viene de la vulnerabilidad humana. Capaz de descubrir las responsabilidades bajo la espesa capa de las literaturas que la evaden, la juventud —de la cual no puede decirse más “si la juventud supiera”¹¹— dejó de ser la edad de la transición y del pasaje (“es necesario pasar la juventud”), para manifestarse como la humanidad del hombre.

11. ¿Posee los poderes que se le atribuía en otro tiempo, cuando se le negaba el saber? Porque a menos de renunciar a la sociedad y, en la responsabilidad ilimitada por los otros, aniquilar toda posibilidad de responder *de hecho*, no se puede evitar ni el dicho, ni las letras, ni las bellas letras, ni la comprensión del ser, ni la filosofía. No se puede privarse de ello si se va a manifestar al pensamiento —aunque sea deformándolo— el más allá del ser mismo. Manifestación al precio de una traición, pero necesaria a la justicia que se resigna a la tradición, a la continuidad, a las instituciones, a pesar de su infidelidad. No tener cura para ello, es rozar el nihilismo.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 2533



Nacido en Lituania y nacionalizado francés, Emmanuel Levinas estudió en Estrasburgo, Friburgo y la Sorbona. En 1930 publicó *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* y posteriormente *De la existencia al existente*, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Totalidad e infinito*, *Difícil libertad* y *Cuatro lecturas talmúdicas*.

Sin embargo, es en *Humanismo del otro hombre*, donde se perfilan más claramente sus nuevas preocupaciones. La coexistencia pacífica, la independencia de las colonias y la simultánea descolonización de las culturas, y finalmente, el “mayo francés” de 1968 configuran un panorama histórico-filosófico que se distancia de Hitler y la posguerra. También pareciera que la totalización hegeliana —el sistema— comienza a desmembrarse. En esta perspectiva, más allá del humanismo clásico o de la desesperanza existencial, comienza a perfilarse un nuevo humanismo: el humanismo del otro hombre. Humanismo que se preocupa más del hambre y la miseria de los otros que de resguardar la propiedad, la libertad y la dignidad de la misma subjetividad.

ISBN 968-23-1850-5

 siglo
veintiuno
editores

