

DE OTRO MODO QUE SER
O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA

Emmanuel Levinas

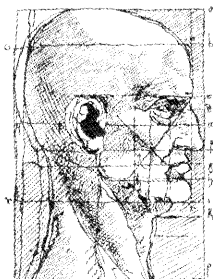


DE OTRO MODO QUE SER
O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA

HERMENEIA

26

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



EMMANUEL LEVINAS

**DE OTRO MODO QUE SER
O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA**

CUARTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2003

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Antonio Pintor Ramos

sobre el original francés: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

© Martinus Nijhoff, The Hague 1978

© Ediciones Sígueme S.A.U., 1987

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1023-2

Depósito Legal: S. 1.384-2003

Impreso en España / UE

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2003

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



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2699

*A la memoria de los seres más próximos
entre los seis millones de asesinados por
los nacional-socialistas, al lado de los mi-
llones y millones de humanos de todas
las confesiones y todas las naciones, víc-
timas del mismo odio del otro hombre,
del mismo antisemitismo.*

לזכר נשמת אבי מורי ר' יחיאל בר' אברהם הלוי,
אמי מורתי דבורה בת ר' משה,
אחי דב בר' יחיאל הלוי, ועמינדב בר' יחיאל הלוי
חותני ר' שמואל בר' גרשון הלוי, וחותני מלכה בת ר' חיים.

תצובה

Si se apartase el justo de su justicia cometiendo maldad y pusiera yo una trampa delante de él, morirá. Por no haberlo tú amonestado, morirá en su pecado y no se recordarán las obras buenas que hubiese hecho, pero yo te demandaré a ti su sangre.

Ez 3, 20

El Eterno le dijo: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén y pon por señal una tau en la frente de todos los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ellos se cometen. Y a los otros les dijo: pasad en pos de él por la ciudad y herid. No perdone vuestro ojo ni tengáis compasión: viejos, mancebos y doncellas, niños y mujeres, matad hasta exterminarlos, pero no os lleguéis a ninguno de los hombres marcados. Comenzad por el santuario.

Ez 9, 4-6

Los sabios han dicho: «No leáis “comenzad por mi santuario”, sino “comenzad por los que me santifican”...», como lo enseña el Tratado talmúdico *Sabbath*, 55 a».

(Comentario de Rachi para Ez 9, 6)

«... Ese es mi lugar al sol». He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.

«... Se ha servido como se ha podido de la concupiscencia para favorecer el bien público; pero eso no es más que apariencia, una falsa imagen de la caridad puesto que en el fondo no es otra cosa que odio».

Pascal: *Pensées*

Contenido

<i>Introducción a la edición castellana</i>	11
<i>Nota preliminar</i>	41
EL ARGUMENTO	43
1. Esencia y desinterés	45
1. Lo «otro» que ser... ..	45
2. Ser e interés	46
3. El decir y lo dicho	48
4. La subjetividad	51
5. La responsabilidad para con el otro	52
6. Esencia y significación	55
7. La sensibilidad	59
8. Ser y más allá del ser	60
9. La subjetividad no es una modalidad de la esencia	62
10. El itinerario	64
LA EXPOSICION	67
2. De la intencionalidad al sentir	69
1. El cuestionamiento y sometimiento al otro	69
2. El cuestionamiento y el ser; tiempo y reminiscencia	73
3. Tiempo y Discurso	78
a) La vivencia sensible	78
b) El lenguaje	83
c) Lo Dicho y el Decir	86
d) La anfibología del ser y el ente	88
e) La reducción	94
4. El Decir y la subjetividad	97
a) El Decir sin Dicho	97
b) El Decir como exposición al Otro	100
c) A su pesar	104
d) Paciencia, corporeidad, sensibilidad	107
e) El uno	111
f) Subjetividad y humanidad	113

3. Sensibilidad y proximidad	117
1. Sensibilidad y conocimiento	117
2. Sensibilidad y significación	121
3. Sensibilidad y psiquismo	126
4. El gozo	130
5. Vulnerabilidad y contacto	133
6. La proximidad	140
a) Proximidad y espacio	140
b) Proximidad y subjetividad	143
c) Proximidad y obsesión	147
d) Fenómeno y rostro	152
e) Proximidad e Infinito	156
f) Significación y existencia	158
4. La substitución	163
1. Principio y anarquía	163
2. La recurrencia	168
3. El Sí mismo	177
4. La substitución	182
5. La comunicación	189
6. La «libertad finita»	193
5. Subjetividad e Infinito	205
1. La significación y la relación objetiva	205
a) El sujeto absorbido por el ser	205
b) El sujeto al servicio del sistema	206
c) El sujeto como parlante que se absorbe en lo dicho	209
d) El sujeto responsable que no se absorbe en lo dicho	210
e) El uno-para-el-otro no es compromiso	211
2. La gloria del Infinito	216
a) La inspiración	216
b) Inspiración y testimonio	218
c) Sinceridad y Gloria del Infinito	221
d) Testimonio y lenguaje	223
e) Testimonio y profetismo	227
3. Del Decir al Dicho o la Sabiduría del Deseo	232
4. Sentido y hay	243
5. Escepticismo y razón	246
DICHO DE OTRO MODO	255
6. Al margen	257

Introducción a la edición castellana

El lugar de la filosofía en el mundo actual es problemático en sumo grado. No sólo porque en una sociedad de consumo la filosofía como producto mercantil tiene dificultades para su circulación en el mercado, sino porque incluso internamente el mundo mismo de la filosofía está atravesando por una profunda crisis, aún no resuelta de modo definitivo. Antes que solucionar problemas, la filosofía misma es problema, necesita justificarse como tal filosofía antes de aportar soluciones a problemas concretos. Esta justificación, sin embargo, perdidas las referencias tradicionales, es una búsqueda de un objeto que hay que conquistar, sin evidencia de que se logrará.

En otras épocas el filósofo podía partir de unas coordenadas aceptadas. Admitido o rechazado por su sociedad —en todo caso, siempre más o menos sospechoso—, partía de una visión unitaria de su objetivo y desde ahí podía volverse con mejor o peor éxito a los distintos problemas concretos. Hoy semejante supuesto ha sido cuestionado de un modo tan radical por voces tan distintas que parecería irresponsable evasión pensar en un objetivo semejante. Antes que unitaria, la realidad parece ahora múltiple, rota en plurales y heterogéneos pedazos cuyas diferencias resultan tan irreconciliables que el intento de un Parménides de nuestro tiempo estaría inmediatamente expuesto a la sospecha de mixtificación. El «sistema» como figura del saber filosófico, la totalidad como horizonte del filosofar parecen antiguallas del desván de los tatarabuelos que ya para nada nos sirven. Sólo queda en el mejor de los casos un doloroso acto de humillación que reconozca de una vez por todas el horizonte de la finitud como un escenario lleno de despojos en el cual hay que vivir y en el cual hay que intentar arrojar alguna parcial y efímera luz. Discursos desgarrados y desgarradores son el testimonio sangrante de la afirmación de la diferencia contra el imperio de la identidad, de lo otro contra lo uno, del fragmento contra

el libro. ¿Por dónde, hasta dónde, desde dónde? Dificiles preguntas, cuya respuesta pone en juego una complejísima red de factores. La obra de Levinas está perfectamente integrada en este ambiente intelectual, pero al mismo tiempo es un esfuerzo sostenido, e incluso obstinado, por encontrarle alguna salida. Intentaré en estas páginas un breve esbozo de la situación como posible ayuda para el lector de esta importante y difícil obra de Levinas.

El nombre de Levinas goza hoy de un notable prestigio en el medio filosófico. Sus obras y sus ideas retienen la atención, lo mismo en el mundo de figuras ya consagradas que entre los que buscan una voz nueva y estimulante que les ayude a orientarse. Sin embargo, no siempre fue así.

Este lituano de nacimiento y francés de adopción, de familia judía, integrado en la religión y las tradiciones de su pueblo y formado en las últimas y más refinadas filosofías del mundo occidental, tuvo un papel importante siendo aún muy joven en la introducción de la fenomenología en Francia y, por consiguiente, en la consolidación de la fenomenología francesa que estallaría en un rosario de obras magistrales después de la segunda guerra mundial. Sin embargo, después de haber pasado un penoso cautiverio de guerra, Levinas parecía permanecer al margen del movimiento que él mismo contribuyó a formar. Algunos trabajos fragmentarios, algunos libros que eran colecciones de artículos insinuaban fuertes discrepancias con la fenomenología existencial y con las distintas versiones del «humanismo». Ello no alcanzó madurez sistemática hasta la publicación de su gran obra *Totalidad e Infinito* (1961), libro que inmediatamente retuvo la sorprendida atención de los filósofos consagrados en vísperas del relevo que dentro de la intelectualidad francesa significó la ruidosa polémica de Lévi-Strauss con Sartre. Que ese libro haya traspasado sin graves mermas el desaforado desarrollismo de aquella década, la radical contestación juvenil que cristalizó en el mayo del 68 y la crisis posterior con todo su desencanto en unos y otros; que los filósofos de la vieja Europa se sorprendan siempre de nuevo ante la originalidad y autenticidad de su voz y, al mismo tiempo, algunos movimientos de liberación del Tercer Mundo lo invoquen, aunque sea fragmentariamente; todo ello es algo que debería dar que pensar. La edición original de *Totalidad e Infinito*, un texto de gran dificultad incluso para los iniciados en la filosofía, ha conocido ya no menos de cinco ediciones con varias reimpresiones; ha sido traducido a las principales lenguas de la cultura europea, ha arrastrado libros más antiguos y casi olvidados de su autor y los libros y estudios de todo tipo sobre el filósofo judío crecen hoy al ritmo que es habitual en los clásicos.

Sin embargo, se trata de índices ambiguos. A veces da la impresión de que interesa mucho más la radical crítica de Levinas a la filosofía occidental que su propuesta innovadora. Incluso da la impresión de que esa propuesta se mueve dentro de uno de los márgenes de esa misma tradición y el intento de Levinas se reduciría a convertir en centro algo que hasta entonces parecía marginal, pero en todo caso asumible por esa tradición. Los límites del pensamiento de Levinas serían, así, los de la tradición que critica pues, superados esos límites, ya no sería «filosofía» sin que supiésemos muy bien como llamarlo; al menos, parecía claro que los límites y tensiones de *Totalidad e Infinito* marcaban los límites insuperables del pensamiento de su autor.

El filósofo pareció tomarse en serio esas y otras críticas y no resignarse a ellas. De nuevo se publicaron ensayos fragmentarios que pretendían aquilatar su pensamiento hasta que en 1974 otra obra de gran aliento surgió, la que el lector tiene entre sus manos y que representa la expresión más alquitarada de su pensamiento.

Se trata de nuevo de una obra sorprendente, fatigosa y reiterativa con una escritura altamente refinada en la que Levinas quiere deshacerse definitivamente de cualquier compromiso con la ontología occidental. El libro tiene un título llamativo y un tanto enigmático, más alusivo que enunciativo, como puede esperarse ya de su doble composición. Sin embargo, ¿no es ese título una alusión bien explícita, aunque en negativo, a la más clásica tradición de la ontología occidental? Tengo la muy fundada sospecha de que ese título en sus dos miembros es un intento de traducir aproximadamente la expresión *epékeina tes ousías* que Platón¹ aplicó a la idea de Bien. Lo cierto es que el concepto de ser dominó como absoluta referencia de significado en la historia de la filosofía occidental e incluso sus negaciones —el «no-ser», a partir del «parricidio» que Platón relata en el *Sofista*; la «nada», concepto de origen judeo-cristiano— sólo se tornan inteligibles por referencia conceptual al ser, incluso en Hegel o Heidegger. Entre el ser y el no-ser no cabe un tercer término, afirma el principio de tercero excluido. ¿Será, pues, el ser, con todo su cortejo lógico, el límite insuperable de la filosofía? La presente obra se enfrenta a cuerpo limpio con este problema radical y, por tanto, con el problema de la filosofía misma.

1. *Rep* 509 b.

1. El desmontaje de la tradición filosófica

El lector de esta obra puede quedar desconcertado por la realidad sin matices aparentes de la crítica de Levinas a la tradición filosófica, cosa por lo demás tan poco nueva en su obra que ya un crítico se preguntaba si Levinas no significaría «el fin de la filosofía»². ¿Acaso ignora el autor que la filosofía, tal como la conocemos en occidente, es una creación griega y sólo en esa tradición es posible? Sin embargo, el lector cuidadoso descubre pronto en la obra multitud de referencias a esa tradición, referencias dispares que abarcan a los griegos (ante todo Platón), a Descartes, a Spinoza, a Kant, a Hegel, a Marx, a Nietzsche, a Husserl y a Heidegger; pero también a toda la fenomenología existencial francesa, al debate en torno al humanismo, incluso a Foucault, Deleuze o Lacan; a su lado, referencias más bien extrañas a los antiguos profetas de Israel, al Talmud, a marginales poetas y escritores como Bataille o Blanchot. Tales referencias, sin embargo, no son nunca primariamente eruditas e imponen un decisivo interrogante: ¿desde dónde habla el discurso de Levinas? Siempre se habla desde algún lugar e intentar que se crea lo contrario es una forma más de mixtificación; incluso si uno se limita a hablar contra algo, es preciso saber el lugar desde el cual se oprime.

Un conocido editor de Husserl y estudioso de la fenomenología dedicó no hace mucho tiempo una importante obra al estudio del pensamiento de Levinas con el llamativo título *Más allá de Ser y tiempo*³. La referencia a la más conocida de las obras de Heidegger es evidente y de una precisión notable. No se trata sólo ni de modo fundamental de que Levinas haya sido discípulo directo de Heidegger, que haya prestado atención explícita y sostenida al pensamiento del filósofo o que esta referencia haya influido en su propia filosofía hasta el punto de que no sea imposible fijar los momentos de su propio itinerario conforme a su actitud respecto al filósofo alemán; todo eso es cierto⁴, pero quizá es aún más importante

2. M. Blanchot, *Connaissance de l'Inconnu*: Nouvelle Revue Française 9 (1961) 1094.

3. S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978. El mismo autor redactó el amplio tratamiento dedicado a Levinas en la última edición de la quasi-oficial historia de la fenomenología: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague³1982, 612-649.

4. Cf. la «introducción» de D. E. Guillot a su traducción de E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977; o el tratamiento más amplio de U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas*, Madrid 1982.

observar que el pensamiento de Levinas se encuadra en el linaje filosófico de una problemática que cristalizó en torno a la década de 1920 en Alemania y dentro de la cual Heidegger significa un momento crucial. Ese linaje surgió de la fecunda matriz filosófica que representa la fenomenología que, como dijo con brillantez y precisión uno de sus representantes, está formada por «la filosofía de Husserl y las herejías por ella provocadas»⁵. Este caldo de cultivo fue decisivo para la filosofía europea del siglo XX; a él hay que remitir de un modo u otro filosofías tan importantes —tan distintas, a la vez— como son las de Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Dufrenne, Gadamer, Marcuse, Löwith o Zubiri. Las referencias explícitas de Levinas a Husserl y Heidegger son numerosas y de ellos toma buena parte de su léxico filosófico, pero las referencias implícitas serían innumerables. Ese intento de colocarse «más allá» de Heidegger llevará a preguntarse si el pensamiento de Levinas puede seguir considerándose aún una «herejía» de Husserl o —lo que aquí sería lo mismo— si sigue siendo aún «filosofía». Intentaré, pues, aunque sea de modo somero, delimitar el sentido filosófico de tal referencia privilegiada a la línea Husserl-Heidegger y la razón profunda de semejante privilegio.

Ser y tiempo es el título que cobija el magno proyecto filosófico de Heidegger. Ese proyecto comprende dos partes: en primer lugar una analítica existencial del *Dasein* conducida bajo la dirección marcada por la temporalidad como horizonte de la pregunta ontológica; en segundo lugar, una «destrucción» fenomenológica de la historia de la ontología⁶. Aunque lo publicado bajo aquel título no llega a cubrir la primera parte del proyecto previsto, no parece dudoso que las dos partes son interdependientes y cada una de ellas sólo resulta inteligible desde la totalidad unitaria del proyecto. Si es necesario reiterar una vez más la pregunta que interroga por el sentido del ser, es porque se trata de la pregunta filosófica por excelencia, que no sólo no ha sido respondida de modo satisfactorio, sino que incluso se ha olvidado como tal pregunta. Sin embargo, la pregunta sigue siendo posible porque, escondida o acallada, continúa alentando en la historia de la filosofía; no obstante, tan sólo el análisis de la pregunta como tal revela la dirección fundamental de esa historia como «olvido del ser». El hecho de que Heidegger no haya dado forma explícita y sistemática a su «destrucción» no puede significar de ningún modo que no disponga de sus

5. P. Ricoeur, *Sur la Phénoménologie*: Esprit 21 (1953) 836.

6. Así lo expone M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México³1968, 49-50.

trazos básicos y que, además, de hecho esté operando en el conjunto de la obra ⁷; «destrucción» no puede significar sin más anulación u olvido, sino la operación de desmontar el edificio de la metafísica para poder analizar sus resortes ocultos, invisibles desde la apariencia, a fin de buscar su firmeza en otro lugar que en la apariencia contingente con que se muestra. En el fondo, el primer problema de Heidegger es el problema de la posibilidad de la filosofía como tal; ésta es problema porque lleva a sus espaldas la conciencia de toda la historia de la filosofía occidental y tal historia lo es de un fracaso, no en la existencia misma de la filosofía como actividad filosófica, sino en la dirección dominante que la realización de tal actividad adquirió. La filosofía sólo será posible como un nuevo comienzo que destruye críticamente sus configuraciones efímeras y rectifica íntegramente la dirección recorrida, no sin aprovechar entre los escombros los materiales adaptables al nuevo proyecto. ¿Cuál es el hilo conductor de tal destrucción?

La desviación fundamental tiene para Heidegger un nombre: *Metafísica*. «Metafísica» significa, para él, ante todo el olvido de la cuestión primaria y general («ser»), substituida por otra parcial («ente»), que se le parece lo bastante como para que pueda pasar por equivalente hasta hacer inútil la cuestión primera y olvidar su *diferencia* incolmable. La metafísica practica una abertura en lo real que va más allá (*metá*) de lo dado, privilegiando un ente o un grupo de entes, que se pone aparte del mundo con la intención de convertirlo en absoluto y dilucidar desde él el sentido último de todo lo dado. ¿Qué propósito guiaba esta operación? Es algo que no aparece de modo expreso en la metafísica misma, sino que le subyace como supuesto no explicitado, como presupuesto que alimenta todos los desarrollos explícitos de semejante apariencia con una pureza intelectual que llega a desdeñar el recurso a la heterogénea experiencia sensible y a los patrones de la vida cotidiana.

Abreviando ahora hasta la simplificación un largo y complicado proceso, que hunde sus raíces ya en los mismos albores de la metafísica en la obra de Parménides y Platón, las claves ocultas de este proceder se revelan de modo ejemplar en la modernidad. Allí se privilegia dentro de la totalidad del ser a un ente que se denomina «sujeto» y al que se reserva un lugar aparte en el cosmos; *subiectum*, *hypokeimenon*, «lo que está debajo» es algo que queda al margen de las determinaciones mundanas y ese sujeto es propia-

7. Cf. sobre todo ello el admirable estudio de D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires 1970.

mente el hombre. Buscando las características de radicalidad y fundamentalidad, la esencia de ese sujeto se encuentra en la presunta inmediatez y originalidad de la conciencia; el pensamiento moderno busca concebir la realidad tomando como magnitud invariable la conciencia. Por eso, Heidegger ha denominado «metafísica de la subjetividad» este enfoque. Pero no se trata sólo ni fundamentalmente de una etérea discusión intelectual y abstracta; detrás de ello hay una previa actitud no tematizada, que concibe lo dado como algo que «está ahí delante» y a lo que se opone como contemplador imparcial un «sujeto». El resultado será, luego, un intento de concienciamiento universal, de someter la entera realidad a las exigencias lógicas internas de la conciencia, con lo que el sujeto humano se convierte de hecho en ente privilegiado y absoluto sobre el cual recaen los atributos antes reservados al ente divino. La «metafísica de la subjetividad» se transforma, así, en una «ontoteología». Esto cualifica una estructura que, lejos de permanecer en una discusión ceñida a la metafísica como tal, conforma una integral imagen del mundo, incluso en aquellos elementos de la estructura que parecen más alejados e impermeables a ese centro metafísico. Determina un modo concreto de entender la ciencia y la cientificidad misma, determina una imagen de la naturaleza como campo a transformar por el trabajo y la técnica, determina una organización de este trabajo y esa técnica en industria, determina una ideología «humanista» sobre el lugar del hombre y sus derechos, determina una organización del poder político y hasta los supuestos que hacen posible la destrucción atómica⁸. ¿Qué hay unitariamente en la base de ese complejo estructural? Heidegger cree encontrar una actitud de dominio frente a la naturaleza y a los demás, actitud que no es ni originaria ni ingenua, pero tampoco universalizable a todos los grupos humanos y a todas las épocas históricas. Esa actitud de dominio porta consigo las semillas de la destrucción que puede llegar a ser universal, sin arredrarse ante la autodestrucción porque en el fondo ese estado de la razón se muestra plenamente cuando se manifiesta como Razón de Estado. Cuando Nietzsche creía encontrar en la voluntad de poder la esencia originaria de la vida, es muy discutible que tuviese razón; pero Heidegger cree que supo revelar en esa fórmula el núcleo último de la metafísica occidental.

Ante esta poderosa visión, para Heidegger es evidente que la «metafísica» es improposeguible. Por razones internas, pues ha

8. Véase el maravilloso ensayo de Heidegger *La época de la imagen del mundo*, coleccionado en su libro *Sendas perdidas*, Buenos Aires 1960.

fraccionado la cuestión unitaria del ser reduciéndola a un fragmento engañoso y encubridor. Pero también por una razón más originaria: la filosofía debe eliminar todo supuesto no tematizado y la metafísica entera se alimenta de un gigantesco «prejuicio» incapaz de soportar una crítica radical. Husserl, maestro intelectual de Heidegger y al que éste se refiere de un modo un tanto críptico, había hecho de ese programa de radicalidad total la cuestión clave de la filosofía, hasta el punto de colocar a ésta en un nuevo nivel. El mismo Heidegger reconoce que sin los trabajos de Husserl su propio pensamiento hubiese resultado imposible, por mucho que luego se haya distanciado de su maestro hasta llegar incluso a oponerse a sus posturas básicas.

La filosofía de Husserl surgió en un momento de desconcierto intelectual propiciado por el rápido e imparable desmoronamiento de la filosofía clásica que siguió a la muerte de Hegel y a la «consumación» de la filosofía operada por el gran idealista alemán. La impresionante sistematización hegeliana, presentada por su propio autor como el cumplimiento definitivo del anhelo secreto de toda la filosofía occidental, marca un hito imprescindible. Toda la filosofía que vendrá después —también Levinas de modo muy claro— tendrá que tomar posición frente a Hegel y por ello se ha podido decir que «toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel»⁹. El gran problema legado por la herencia intelectual de Hegel no es la corrección de una u otra de sus tesis, sino que es el de la filosofía como tal o, si se prefiere, la filosofía como problema; es una cuestión que el gran filósofo quiso zanjar al comienzo mismo de su obra, pero lo cierto es que su solución no logró imponerse como definitiva. Sus sucesores se moverán entre dos alternativas. Para unos, el fracaso de la metafísica especulativa significa la necesidad de confiar los tradicionales objetos de la filosofía al tratamiento «científico» —bien de las llamadas ciencias de la naturaleza o de las ciencias humanas— en una revitalización de los ideales de la racionalidad «ilustrada»; en este caso, la filosofía no será más que la sistematización enciclopédica de las ciencias o la conciencia intelectual de los métodos y objetivos propios de probados procedimientos científicos. Para otros, en cambio, dentro de una línea más «romántica», la filosofía debe convertirse en sabiduría iluminadora de las urgencias de la vida humana, algo que da expresión al ansia por parte del hombre de un saber sobre la totalidad

9. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1963, 225. La misma idea en M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona 1977, 109.

del mundo —*Weltanschauung*—, una sabiduría que ni es «científica» ni debe pretenderlo. No es infrecuente que estas dos líneas se entremezclen en variadas dosificaciones.

En toda la extensión de su larga carrera filosófica, con pocos libros publicados pero con una ingente cantidad de páginas escritas, Husserl se opone tajantemente a estas dos alternativas. La filosofía es saber, pero saber *riguroso* y este rigor no puede abandonarse ni aflojarse porque en ello va la causa de la racionalidad, que es la causa de la humanidad misma. Sin embargo, tal rigor no se mantiene diluyendo la filosofía en la aparente exactitud metodológica de las ciencias positivas, pues su misma positividad necesita de un saber radical y fundante sin el cual se torna irracional. El problema fundamental, por tanto, reside en el *principio* que, sin poder fundarse en nada previo, tiene que ofrecer las suficientes garantías y la suficiente riqueza interna para fundarse a sí mismo y a todo lo demás. Este sometimiento a lo dado, este imperativo de radicalidad marca una época irreversible en la historia de la filosofía occidental y es la imperecedera herencia de Husserl¹⁰. Ahora bien, esto exige construir una filosofía que dé respuesta a esas exigencias y Husserl lo intentó, dándose la paradoja de que esa filosofía concreta elaborada por él resulta criticable desde las mismas exigencias programáticas que la pusieron en marcha. Esto fue y sigue siendo aún fuente inagotable de «herejías» fenomenológicas y los discípulos del filósofo —Heidegger en lugar prominente, pero sin ser ni el primero ni el único— explotaron ampliamente esa vena con resultados sorprendentes. Sin embargo, esto no quiere decir que la filosofía misma de Husserl fuese anodina y arbitraria, sino todo lo contrario; esto mismo la convierte en síntoma privilegiado de una situación más vasta, que el propio Husserl no parece que alcance a ver.

A simple vista, el problema del «principio» parecería una cuestión sencilla. Debería bastar con una descripción neutral y sin presupuestos del dato más elemental para desde allí caminar, si no de modo rectilíneo, sí al menos con seguridad y sin vacilaciones hacia la meta de una doctrina integral de la experiencia humana. Sin embargo, parecía como si sobre esto pesase algún maleficio; en cuanto se ensayaban los primeros pasos, la cuestión retornaba tozudamente al comienzo obligando a repensarlo con nuevos datos en un proceso que se muestra interminable hasta tal punto que el propio Husserl, ya anciano, confesaba, entre resignado y nostálgico, que

10. Aún recientemente insistió en este punto X. Zubiri, *Dos etapas*: Revista de Occidente 32 (1984) 47-48.

finalmente se había quedado en «un principiante», aunque creía ser «un verdadero principiante», lo cual en filosofía es mucho más de lo que pudiera parecer.

Husserl piensa que el carácter riguroso de la filosofía sólo podrá mantenerse si se parte de un ámbito que, siendo inmediato, sea también transparente de modo intrínseco. Sólo la conciencia parece reunir tales características. Pero ¿qué es la conciencia? Toda la filosofía moderna tendió a entenderla como un receptáculo autosuficiente en el cual entraban los objetos o desde cuyo desarrollo se configuraba la objetividad. Frente a ello, Husserl pide algo previo y aparentemente inocuo: antes de cualquier teorización del tipo que sea, procedamos a una simple descripción de los hechos. De ello resulta inmediatamente que «la» conciencia no existe como algo autónomo al margen de los objetos; lo que existen son actos conscientes que se presentan siempre como «conscientes-de» algo. Toda conciencia es «conciencia-de», es *intencionalidad* según un término de la filosofía clásica recuperado por Brentano; lo que llamamos objeto es parte de la unidad que conforma todo acto consciente y aparece sólo como polo correlativo de la tensión intencional. Con ello, el problema del saber consistirá en analizar los distintos modos de objetividad, que aparecen «dados» en los distintos modos de conciencia y sólo en ellos tienen sentido objetivo. La intencionalidad constitutiva de la conciencia es, así, donación de sentido —*Sinngebung*— y ese sentido, totalmente immanente, es justo la objetividad.

La tarea de la filosofía es buscar una doctrina de la subjetividad —del Ego, *Egología*— que estructure sistemáticamente las operaciones constituyentes de la subjetividad y en ella misma de toda posible objetividad hasta conformar así la totalidad de los sentidos, el Mundo. Pero esa anhelada transparencia no se da de modo directo en la «actitud natural», que abarca multitud de creencias, las cuales son resultado de impulsos propios de la contingente naturaleza psicofísica del hombre y de tradiciones históricas que, por carecer de racionalidad intrínseca, no son aptas para fundar un saber apodíctico. Es preciso una conciencia pura, una conciencia que sólo sea tensión intencional y esto no es dado de modo inmediato, sino que debe conquistarse mediante un proceso de purificación. Es la tarea asignada a la reducción o «reducciones», donde la mecánica de los pasos concretos a dar es poco importante; lo decisivo es ir prescindiendo de todas las condiciones existenciales contingentes de los distintos sujetos y objetos, para quedarse tan sólo con los componentes esenciales de toda posible subjetividad y objetividad, las cuales, por tanto, abandonando el plano natural, gozarán de

validez trascendental. El objeto será, entonces, lo que se manifiesta en y por sí mismo, el «fenómeno». Verdad será la plenificación (*Erfüllung*) en el acto intencional cuya tensión constitutiva descansa en la presencia inmediata del fenómeno intencionado.

La aparente sencillez de este esquema no podía por menos de plantear problemas contra los que Husserl chocaba una y otra vez. Vamos a fijarnos aquí en dos fundamentales. Una filosofía como la de Husserl sólo es posible sosteniendo que el ámbito consciente es originario y, además, capaz de comprender todo sentido posible. Pero la necesidad de la reducción significa que la originalidad del principio no es la de un comienzo y, por tanto, es preciso saber de dónde surge la materia de la objetividad y la fuerza que pone en marcha la reducción. El carácter marcadamente teórico del pensamiento de Husserl no le permitirá ver el aspecto mítico de la presunta inmediatez; desconocía o no fue capaz de asimilar la enseñanza de Hegel respecto al carácter mediado de toda inmediatez ¹¹. Por aquí queda abierta una brecha, que luego recorrerán de modo distinto múltiples «herejías» fenomenológicas.

Otro problema importante surge en el hecho de que la intencionalidad consciente actual no se realiza en el vacío. Mentar activamente algo significa siempre «co-menciones» no explícitas y pasivas, que conforman un horizonte en el que se sostiene el acto explícito actual y que, no obstante, no es mencionado explícitamente. Husserl tiene que reconocer la paradoja de que en una evidencia «no necesariamente tienen que correr parejas la adecuación y la apodicticidad» ¹². La intencionalidad actual se despliega sobre un tejido consciente, que es de carácter temporal. Ello obliga a un análisis de esta temporalización que, por medio del recuerdo y la proyección al futuro, intenta sincronizar desde la conciencia el devenir «heracliteano» del tiempo. El problema retorna, así, al carácter enigmático de la impresión originaria (*Ur-impression*) y, finalmente, al mundo de la vida (*Lebenswelt*), como fuente última en la que se alimenta toda significación.

Husserl reconocía la existencia de dificultades como éstas, pero creyó siempre que eran provisionales y superables por principio. Heidegger, en cambio, veía las cosas de otro modo. En realidad, la primacía otorgada por Husserl a la conciencia —aún definida de modo distinto al tradicional— era un supuesto típicamente moderno

11. Cf. el importante estudio de T. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Caracas 1970.

12. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid 1979, 61.

y Husserl, sin percatarse de ello, terminó construyendo la más rigurosa «metafísica de la subjetividad», con lo cual puso al descubierto sus límites intrínsecos insuperables.

Para Heidegger, ninguna metafísica es posible porque, al romper la unidad del ser mediante el privilegio de un ente, ni puede justificar ese privilegio sin caer en un razonamiento circular, ni puede tampoco saltar de modo lícito desde ahí a la totalidad del ser. La pregunta por el ser sólo es posible desde una tradición —la griega— en la cual ese ser alienta al margen como lo olvidado. La filosofía sólo puede ser una «reiteración recuperadora» (*Wiederholung*) que, como explica Heidegger, significa sacar a la luz lo no pensado explícitamente y supuesto en todo pensamiento. La subjetividad y la conciencia son sólo momentos efímeros y parciales dentro de la historia del ser, aprisionada en un lenguaje «lógico» y manipulador del que sólo se puede salir pulsando armónicos olvidados. El problema está en que la filosofía es griega y sólo puede ser griega para seguir siendo filosofía. En sus últimos y enigmáticos escritos Heidegger parece romper incluso con toda «filosofía» en nombre de un «pensar», más invocador que enunciativo, en medio de un lenguaje próximo a la poesía y al arte, cuyo resultado final deja perplejo al lector.

2. Más allá de la ontología

Hegel, Husserl y Heidegger son quizás las referencias dominantes a lo largo de la amplia y compleja obra de Levinas. Esto lo enmarca en una generación de la filosofía francesa a la que se ha llamado la generación de las «3 H»¹³. A ella pertenecen también, entre otros, Sartre, Merleau-Ponty o Ricoeur. Pero esto es decir poco porque, aun teniendo problemas comunes, esas filosofías no son intercambiables y la de Levinas tampoco es equivalente a ninguna de ellas. No me detendré aquí en analizar la trayectoria intelectual de Levinas hasta llegar a la obra que nos ocupa¹⁴, pues pretendo tan sólo encontrar el lugar en que se inserta la experiencia básica del filósofo.

Digamos que el filósofo judío tiene perfectamente asimilado desde el comienzo el impresionante desmontaje que sobre el pensamiento occidental ha operado Heidegger y esto es algo supuesto en

13. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid 1982, 27.

14. Esto lo ha analizado con gran finura y de modo muy documentado en su ya citado estudio U. Vázquez Moro.

su vuelta hacia Husserl o Hegel. No es nada extraño que la referencia a este último, muchas veces implícita, se convierta en crucial porque en él se «consume» la filosofía dominante en Occidente, en el sentido de que allí adquiere consciencia filosófica plena y sistemática todo lo que ha querido ser Europa; en una palabra, porque Hegel es «la madurez intelectual de Europa»¹⁵. Así se explica también el frecuente recurso de Levinas a Platón, comienzo de esa gesta y sin haberse decidido aún del todo entre las alternativas a escoger. De entrada, Levinas parece postular un desmontaje de la filosofía occidental más radical que el de Heidegger y que incluiría al propio filósofo alemán. A mi entender, los estudiosos de Levinas han insistido suficientemente en su rechazo del «ontólogo» Heidegger, pero no tanto en los caminos abiertos por el llamado «último Heidegger». Sin embargo, abundan citas identificables de esos escritos y no es absurdo pensar que por ahí se abre una brecha que posibilita filosóficamente una aventura como la de Levinas, aunque los resultados concretos sean luego muy distintos a los de Heidegger. Este punto es importante porque es el punto clave para algunos de los mejores críticos de Levinas, como sucede con Derrida o de Greif.¹⁶

Es cierto que la «ontología fundamental», entendida como doctrina filosófica del ser, llena un momento importante del pensamiento de Heidegger como alternativa a una fraccionada «metafísica». Heidegger no abandonó nunca esta prioridad del ser como tema fundamental y, en la práctica, único del filosofar; pero sí abandonó el carácter «lógico» de ese pensar que encierra una violencia sobre el ser, transplantada en un humanismo que ve al hombre como el manipulador de la realidad. La imagen del altivo dueño del ser será substituida por la más humilde de «pastor del ser»¹⁷. La historia de la ontología aparece, así, como una historia de unificación, de reducción activa de todas las diferencias a lo idéntico dentro de una totalidad neutral que es la gesta del ser. Levinas recuerda varias veces —también en el presente libro— el mito de Ulises como símbolo de la historia de la ontología: Ulises sale de su patria conservando todas sus pertenencias y, al final de su periplo, retornará a la misma dejando de lado y marginando mediante el engaño y la astucia —hegeliana «astucia de la razón»— todos los peligros «exteriores» que se oponían a su retorno; el vencimiento

15. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 225.

16. Cf. el análisis de sus posiciones respectivas en U. Vázquez Moro, *o.c.*, 35-38, 43-50.

17. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1966, 28.

de esos peligros es justo lo que lo convierte en héroe. También la totalización ontológica sólo es posible gracias a la violencia que relega a márgenes insignificantes lo diferente y coloca en el centro la deslumbrante luz del sujeto triunfador, centro desde el cual esos márgenes carecen de relieve envueltos en las tinieblas de aquella «noche oscura en que todas las vacas son negras». El triunfo del ser es el triunfo del señor único que quita a los esclavos su voz propia, pero que, paradójicamente, necesita de los esclavos para afirmarse como señor sobre ellos. Historia de violencia, de marginación, de esclavitud y de segregación total, cuya lógica interna no se detiene hasta la demencia de la destrucción absoluta que alcanza al propio destructor en un estúpido juego de aprendiz de brujo. Al fondo están Auschwitz y la amenaza permanente de un genocidio nuclear.

Lo que hace Heidegger ante este panorama podríamos resumirlo diciendo que se trata de remover el foco centrado arbitrariamente en el sujeto. Así se alumbran los márgenes oscurecidos y se muestra que ese sujeto con toda la cosmovisión que arrastra es sólo un momento parcial y derivado, que se alimenta de unas estructuras que luego oculta. Sólo la totalidad del ser igualará los entes concretos y les otorgará fundamento. Pero ¿cómo hacerlo?

La sospecha de Levinas es que el planteamiento de Heidegger sigue siendo «griego», lo cual señala sus posibilidades y límites. La filosofía sólo puede ser «repetición» y su destino está fijado porque el iluminar los márgenes no es salir «fuera» de su estructura. Dada la concepción heideggeriana de la historicidad de la comprensión del ser y todos los problemas que se mueven en torno al círculo hermenéutico, ese «fuera» señala un vacío imposible; una exterioridad total es inconcebible, en sentido literal. El infinito sólo puede concebirse dentro del ser al lado de lo finito y la trascendencia lo es dentro de la inmanencia. La «muerte de Dios», entendido como ente aparente, es tan inevitable en esa historia como la propia muerte del hombre.

Pero Levinas no es griego. Se trata no sólo de un «judío filósofo» —como Filón, Maimónides, Spinoza, Husserl o el propio Buber, que pertenecen a esa misma historia griega—, sino que con F. Rosenzweig es uno de los escasos «filósofos judíos», es decir, aquellos para quienes la específica experiencia del judaísmo es principio de su pensamiento. Por ello, toma sobre sí la experiencia de la segregación y quiere hacerla expresarse en su propio lenguaje, no en el lenguaje marginal que le han concedido los segregadores. Experiencia fascinante y extremadamente paradójica cuyo éxito, como veremos, tendrá que salvar obstáculos, que a primera vista parecen insuperables.

No es nada extraño que a Levinas la «destrucción» operada por Heidegger (y otras posteriores que han seguido su estela) le parezca insuficiente. La invocación del ser no pasa de una *reinstauración* del centro mismo de la filosofía griega, aun cuando ahora sea visto como lo «olvidado», pues tal olvido debería remediarlo una operación de reminiscencia. Esa invocación sirve para neutralizar totalmente lo real; incluso es capaz de sincronizar una temporalidad, con la que la mayor parte de la metafísica se había batido con poco éxito. Por tanto, el «más allá del ser» o de «la esencia»¹⁸ recoge el impulso crítico de Heidegger para ir más allá de él. Pero ese «más allá» es una metáfora espacial no fácil de aquilatar. Vayamos por pasos.

En un primer momento —hablo siempre de momentos estructurales, no necesariamente cronológicos—, al imperio total y totalitario del ser crítica Levinas su incapacidad para reconocer lo diverso; lo que llama «diferencia» e incluso «diferencia ontológica» lo es siempre dentro del ser y eso supone ya todo el trabajo de violencia engullidora de la diversidad. La ontología es incapaz de concebir lo exterior a ella sin violentarlo en su carácter irreductible, con lo que toda trascendencia es siempre dentro del ser o, en el caso extremo, en referencia última al ser. En cualquier caso, sólo se habla de ella conforme al reflejo que ofrece en el ser y dentro del lenguaje y la gramática del ser. Hegel mostró cómo en esta perspectiva resulta inconcebible algo «totalmente otro», pues sólo se pensará como «otro» gracias a su referencia a «lo mismo» con el cual tiene que mantener algún tipo de comunidad originaria, que el pensamiento dialéctico tiene que revelar mediante una superación (*Aufhebung*) que también es «negación» de esa alteridad absoluta. La «trascendencia» de que habla la ontología es un juego interno al ser mismo e igual sucede con los privilegios ónticos y ontológicos, de que habla Heidegger. Levinas lo expone con claridad:

En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia.¹⁹

18. Esta fórmula platónica aparece ya en la obra de Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947, 11. Retorna programáticamente en *Totalidad e Infinito*, 305-306, hasta dar título al presente libro. Forma así un hilo conductor de todo el pensamiento de Levinas.

19. *Totalidad e Infinito*, 282.

Negar la posibilidad de esa trascendencia, reducir el infinito a una dimensión o a la totalidad de lo finito es convertir en definitiva la historia macabra de una violencia sin límite. A la primacía griega de la ontología contraponen Levinas la posibilidad de una verdadera «metafísica», capaz de manifestar la irreductible originalidad de lo exterior al ser. No deja de ser sorprendente y significativo que Zubiri, discípulo también de Husserl y Heidegger por los mismos años que lo fue Levinas, presenta también en otro contexto una reivindicación de la «metafísica» frente a la primacía heideggeriana de la ontología fundamental²⁰. Según Levinas, sólo en una tal «metafísica» cabría pensar una verdadera «trascendencia» que sea algo más que un juego neutro dentro de la gesta anónima del ser. Pero no hay que apresurarse; hay que resistir la tentación inmediata de pensar de golpe esa trascendencia como Dios en tanto que «ser» supremo porque eso sería para Levinas no más que idolatría y otro modo de negar la verdadera trascendencia, caída de nuevo en la gramática del ser. Esta es una de las claves por las que el lector verá que Levinas niega rotundamente la posibilidad de la «teología»; digamos que por el carácter inconmensurable de Dios —que no es un nombre— con todo posible logos.

Levinas camina más despacio. De la crítica heideggeriana podría deducirse que una de las categorías que han salido más maltrechas e inservibles es la de «sujeto»; por ello, de modo muy consecuente Heidegger denuncia el «humanismo» por su incapacidad radical para pensar el hombre a su verdadera altura ontológica:

Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica... Las interpretaciones humanísticas del hombre como animal racional, como persona, como ser corporal espiritual anímico, no son tenidas por falsas ni se les reprocha por esta determinación de la esencia del hombre. El único pensamiento es más bien el de que las más altas determinaciones de la esencia del hombre no han experimentado la peculiar dignidad del hombre.²¹

Al filo de las sucesivas excavaciones arqueológicas que han venido después, se ha reprochado un poco precipitadamente al antihumanismo de Heidegger ser un pensamiento contra el hombre. Pues bien; el pensamiento de Levinas coloca en su centro la *subjeti-*

20. Para lo que entiende por «metafísica» Zubiri, cf. su obra *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, 127-132. Volveré sobre el tema.

21. *Carta sobre el humanismo*, 17, 27.

vidad²², pero no significa esto ningún retroceso sobre las críticas de Heidegger (ya antes de Nietzsche) o del estructuralismo.

Levinas entiende que la verdadera subjetividad queda neutralizada en cuanto es concebida en la línea de la conciencia teórica que iguala a todos los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal. Dejando un poco de lado su carácter de substancia permanente que es substrato de operaciones (*hypo-keimenon*, *sub-jectum*), el filósofo se fija más en su imprevisibilidad, en su irreductibilidad, en su carácter de único que estalla y se impone en su pluriformidad. El sujeto no es un yo trascendental intercambiable por otro; tampoco es otro-yo al que doy voz desde la absolutez de la conciencia que me constituye, ni siquiera otro polo en una previa comunicación que me incluye a mí y desde la cual lo «tuteo»²³. El sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle. Lo que él tiene de totalmente otro es la intransitividad de su relación conmigo: tengo que responder de él antes de que él me responda y aun cuando no me responda; sólo esta responsabilidad, al margen de cualquier intercambio de informaciones, me constituye como sujeto único que ni pude evadirse ni dejar su puesto a otro. Soy sujeto cuando aparezco *atado* con una responsabilidad que ni me he buscado ni procede del tiempo que domina mi conciencia.

Levinas ha expuesto esta experiencia del otro a partir de un rico análisis del «rostro» en toda la plasticidad empírica del cara a cara, con su corporeidad única, con los gestos y los surcos de una sensibilidad inmediata e imposible de igualar en ningún discurso gramaticalmente completo. Esta experiencia de la «exterioridad», que rompe todos los cuadros de la ontología, aparece como la significancia misma, de la cual los distintos códigos parciales de significación no son espejos fidedignos, pero que se alimentan de ella. Sería auténtica torpeza traducir esto en el lenguaje predicativo de la ontología; sólo el lenguaje imperativo de la ética es utilizable y, de hecho, es la ética quien aparece como verdadera «filosofía primera», pues «al develamiento del ser en general, como base del

22. Zubiri, en cambio, se separa aquí totalmente pues para él la «subjetividad» es ya derivada; cf. *Inteligencia sentiente*, 165.

23. Así critica Levinas las filosofías dialógicas de la intersubjetividad (yo-tú) de Buber o G. Marcel denunciando su insuficiencia y sus desahogos místicos: cf. *Totalidad e Infinito*, 91-92.

conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que expresa; el plano ético precede al plano de la ontología». ²⁴

Dicho de modo muy somero, esta articulación domina la poderosa arquitectura de *Totalidad e Infinito*, el «libro» de Levinas, libro que críticos exigentes no dudaron en comparar con las más grandes creaciones filosóficas de nuestra época o calificar de «libro magistral» ²⁵. Allí el ámbito ontológico aparece como limitado, derivado y desbordado por una experiencia más amplia y rica que se llama ética, experiencia no griega que hace ver a Grecia como una reducida ínsula en la experiencia humana. Pero este planteamiento, sin duda brillante, se encuentra con dificultades de fondo que afectan al ser mismo de la filosofía en las que la exposición de Levinas, aun siendo inagotablemente sugeridora, se torna equívoca. Este equivocismo explica los escritos posteriores del filósofo y muy en concreto la presente obra, cuya misma existencia implica un reconocimiento implícito por parte de Levinas del grado de razón que asiste a sus críticos y el consiguiente deseo de clarificar su punto de vista. Veámoslo.

En primer lugar, la lucha contra la ontología —contra Grecia— se hace en nombre de la diferencia total de la metafísica entendida como ética. Pero, dejando aparte las dificultades que tiene ese modo de entender la ética, ¿es pensable esa diferencia absoluta? Se habla *contra* la ontología, pero desde la referencia —negativa, si se quiere— de la ontología, con su gramática y su estructura. En vez de centrar el foco discursivo en la conciencia y el ser, se iluminan lugares marginales suyos; sin embargo, tales márgenes sólo adquieren inteligibilidad en cuanto «márgenes de la ontología». Aceptemos que antes de la conciencia o del ser haya algo diferente; no obstante, eso diferente sólo adquiere claridad filosófica en tanto que a límite alguna referencia a aquéllos. No es un problema nuevo, pues algunos fenomenólogos franceses (v. gr. Merleau-Ponty o Ricoeur) habían chocado con semejante problema y el desfondar la conciencia es algo que opera ella misma y que luego intenta recuperar menos contaminado. Podría incluso recordarse al mismo Husserl: «Hay que perder primero el mundo por medio de la *epoché* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo» ²⁶; en el fondo porque, como enseñaba Merleau-Ponty, la gran

24. *Totalidad e Infinito*, 214. «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera»: *Ibid.*, 308.

25. Rápidamente aludiré a J. Derrida, autor de la primera comparación; la última expresión es de M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris 1968, 147.

26. *Meditaciones cartesianas*, 234.

enseñanza de la reducción es que una reducción completa se torna imposible. Algún lector podría pensar que esa «diferencia» se vería mejor resolviendo la filosofía en psicoanálisis con su conceptualización de lo primario como «inconsciente» y la intelección de éste en términos de *libido* o eros; es éste un problema importante y complejo para toda fenomenología²⁷, pero el lector medianamente atento ve que no es éste el camino de Levinas ni siquiera como provisional «compañero de ruta». Cabría decir aún que la referencia a la ontología es sólo un guiño al lector para que entienda un significado que va mucho más allá de la materialidad del gesto; pero el problema no se resuelve si ese lector es justamente un «filósofo» pues, como aducía Derrida²⁸, el único modo de simular que se habla en griego con alguien que habla griego es hablando justamente griego. El desmontaje de la filosofía por parte de Levinas seguirá siendo aún filosofía y su fuerte crítica antiheideggeriana no estaría justificada; en buena medida, se trataría de recordarnos la antigua enseñanza de Hamlet (final del Acto I): «Hay más cosas en el cielo y en la tierra que las que ha soñado nuestra filosofía», lo cual puede ser muy cierto, pero el problema reside aquí precisamente en la filosofía.

A nadie se le escapa, sin embargo, que no es esto lo que pretende Levinas. El problema reside entonces en que el parricidio contra el padre filosófico griego —la llamada «ética»— ya no podría ser filosofía y caería inevitablemente en las garras del puro «empirismo» o en el «misticismo», acusaciones que harían imposible el proyecto de Levinas. Es evidente que aquí «ética» no puede significar la habitual filosofía moral. No puede tratarse de algo semejante a la «primacía de la Razón práctica» de Kant porque esto sería reconstruir la autonomía del sujeto por medio de la libertad consciente. Además, si Nietzsche tuviese siquiera una parte de razón, habría que decir que la filosofía no fue en Occidente en su motor último otra cosa que una justificación de la aberrante inversión moral operada por Sócrates; por tanto, pretender una lectura de la realidad en términos de «valor» y no de ser, postular para ello una nueva «lógica del corazón», como hizo Max Scheler desde las filas del movimiento fenomenológico, es algo que terminaría por desembocar en lo mismo que se quiere evitar. Levinas mismo parece

27. Cf. la exposición de C. L. Ceriotto, *Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud*, Buenos Aires 1969.

28. Me refiero al importantísimo estudio de J. Derrida *Violence et métaphysique*, incluido en su libro *L'Écriture et la différence*, Paris 1967.

entender la dificultad cuando en *Totalidad e Infinito* dice que el problema va «más allá» de su libro pues la exterioridad no es una «negación», sino una «maravilla».

3. *La filosofía como sabiduría del amor*

Más allá de aquel libro y de todo «libro» como tal. La presente obra refleja en su escritura fatigosa y fatigante —«ahogada»— una temática no lineal para que el lector tropiece, se arme de paciencia y no caiga en la tentación de buscar un «hilo argumental» al cual reducir la significación aquí pulsada. Mal estaría, pues, que en estas páginas introductorias se pretendiese un resumen del «argumento» de la presente obra. No es ésta formalmente un «libro», no tiene un argumento desarrollado de modo lineal, sino algo así como ámbitos atmosféricos, que es a donde pretendo dirigir al lector.

«Más allá» de la esencia no significa «contra» la ontología, sino sólo contra su primado; pero tampoco para quedarse de nuevo en ella después de una nueva aventura a lo Ulises, por muchas novedades desconocidas que tal periplo aporte; frente a Ulises que retorna a su casa, Levinas coloca la historia de Abraham que deja definitivamente su tierra hacia lo nuevo e ignoto. El filósofo hace aquí un esfuerzo colosal para mostrar la originalidad irreductible del otro y poner en juego categorías adecuadas para pensarla; «pensar» realmente, aunque no al estilo griego. La obra puede verse, pues, como suplemento de *Totalidad e Infinito*; «suplemento» en el sentido obvio de prolongación de temas allí indicados; pero también «suplemento» en el sentido más radical de desfondamiento de aquel discurso, lo que obliga a leer *Totalidad e Infinito* desde la presente obra, y no sólo al revés. ¿Consigue ahora Levinas su propósito de modo unívoco? Al menos, lo intenta esforzadamente. En medio de su escritura reiterativa, voy a fijarme en tres movimientos que se entrecruzan en su exposición.

Sigue, aunque quizá de modo menos persistente, el contraste entre la limitación insuperable de la ontología y la riqueza plural de la experiencia, la cual es «mostrable», pero refractaria a todo camino de «demostración». Esto no es nuevo y por sí solo quizá no llevaría muy lejos, pero puede aportar un servicio complementario no desdeñable.

La diferencia aparece tratada ahora de modo mucho más radical en términos de sensibilidad. En efecto; las insuficiencias del plano consciente derivan de su inserción en la sensibilidad originaria, cuya *pasividad* es irreductible. Es muy notable también que esta

recuperación de la sensibilidad sea el punto clave de la crítica del filósofo español Zubiri a la ontología occidental; para éste:

El sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente... Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir.²⁹

El que luego las filosofías de Zubiri y Levinas vayan por caminos muy distintos no impide su procedencia de una matriz filosófica común y un movimiento intelectual surgido de idénticas deficiencias. Tradicionalmente, la filosofía se acercó a la sensibilidad como algo no intelectual que aporta un material bruto útil para la ulterior intelección; valga aquí el enunciado de Husserl: «Los datos sensibles se dan como materia (*Stoffe*) para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido (*Sinngebung*) en diversos grados» o el muy famoso texto de Kant: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»³⁰. En una palabra, la función de la sensibilidad sería aportar «datos-para» (la precisa fórmula también es de Zubiri) la inteligencia. Levinas se opone sin contemplaciones a esta neutralización de la sensibilidad. La vida sensible tiene unos relieves y acentos propios, una pluriformidad que ninguna ontología es capaz de traducir adecuadamente. Ahí irrumpe en toda su fuerza el otro, que se me impone en su unicidad inmediata, que tiene sus gestos y me arranca el pan de la boca, que me hace responsable de él antes de que pueda poner en marcha mi actividad. Quizá la categoría más radical sea aquí la de substitución, clave en esta obra de Levinas; el otro me es «asignado» y me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar, no para suplantarle, sino para sufrir por él, ser su rehén y expiar sus pecados que yo no he cometido ni he decidido redimir. En esta experiencia, en la cual no puedo traspasar mi carga a nadie, yo soy único en cuanto acusado por el otro desde fuera, en un tiempo inmemorial que no es mi tiempo, una ruptura diacrónica que no puedo sincronizar dentro de la temporalidad que domina mi conciencia y que, por tanto, rompe la sincronía, trabajosamente elaborada, del ser y el tiempo. Antes que posible colaborador o enemigo, el otro se me impone hasta despertar mi compasión y mi amor; de este desgarrón

29. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 12-13.

30. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México²1962, 203. La expresión de Kant en *KrV* A 51, B 65.

en mi yo se alimenta mi efímera conciencia, en la cual quedan *huellas* —un concepto muy importante aquí— de una gesta irrecuperable para la memoria personal o histórica. Tengo que responder antes de poder decidir, antes de ejercitar mi libertad e incluso de reconocerla como tal o de reconocer su ausencia. Esto aclara algo: la experiencia del otro no es «ética» en el sentido habitual del término, sino que el lenguaje imperativo de la ética —frente al predicativo de la ontología— es el *tropo* más adecuado para aproximarme a esta experiencia lacerante y no neutralizable.

Si esto es así —llegaríamos al tercer círculo—, el lenguaje como medio universal de comunicación debe conservar alguna huella de este hecho. El tema está indicado con claridad por Levinas ya en su gran libro anterior:

La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.³¹

Pero en la presente obra el tema alcanza un relieve excepcional. Desde la gramática y desde la lógica formal, el lenguaje es un sistema de signos gobernado por leyes internas que transmiten significaciones; tales significaciones intercambian neutralmente informaciones y mensajes en agrupaciones de signos gobernados por la lógica del ser. Es lo que Levinas llamará aquí ámbito de «lo Dicho», participio pasivo que sugiere una sedimentación lingüística ya codificada por la lexicografía en los diccionarios y en la cual se opera con un código clausurado sobre sí. Pero el mundo de las significaciones sólo es tal en un medio de significancia —«el Decir»— que, no sólo genera los significados establecidos, sino que los desborda y rodea produciendo fisuras que aún conservan la huella del Decir y permiten romper el lenguaje para salir por él fuera de él. Hay aquí lo que la lógica consideraría una ambigüedad insalvable; pero esa ambigüedad podría ser muy bien huella de una riqueza polisémica que no tolera el cierre definitivo del discurso y esto explicaría, por ejemplo, el que Levinas dijese a un estudioso que su pensamiento es susceptible de múltiples inter-

31. *Totalidad e Infinito*, 208. El lector puede ampliar este tema en el estudio titulado *La significación y el sentido* en la obra de Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México 1974, 17-83.

pretaciones ³². La significancia supone el sujeto originario e interpelado por el otro que, de este modo, trasciende el lenguaje desde dentro de él. La línea que permite entender esto debe referirse al contexto de una fenomenología del lenguaje que, ya desde Merleau-Ponty, aboga por una filosofía del sujeto parlante al lado de las direcciones objetivas y estructuralistas de la ciencia lingüística.

Esto permite acercarnos al punto clave. «Más allá del ser» no significa quedarse más acá en una experiencia mística e inefable; tampoco se trata de «otro» lugar que no tuviese nada que ver con el ser. Se trata de la dolorosa operación de desgarrar el ser mismo desde la fuerza significante y abrir en él una brecha que permita trascenderlo sin intentar pasar al lado. Hay que pasar por él y, vistas sus insuficiencias intrínsecas, salir de él e ignorarlo positiva y negativamente por inadecuado después de haberlo reconocido plenamente; un ejercicio de docta ignorancia. Si se logra entender bien eso, no puede extrañar a nadie que Levinas defienda claramente el carácter *filosófico* de su obra. Ya hacia el final de ésta, el filósofo —ahora podemos llamarlo así sin reparos— rechaza de nuevo el discurso cerrado y totalizador de la razón como discurso intachable lógicamente, pero traidor a la experiencia. Es entonces cuando invoca el discurso del escepticismo, discurso abierto y balbuciente, criticado y criticable constantemente por la razón, pero sin que tales críticas sean capaces de evitar su constante renacimiento desde sus propias cenizas. Es claro que el escepticismo de que habla Levinas no es una simple posición antifilosófica, sino una opción estrictamente filosófica cuya fuerza está en una pluralidad de la experiencia indomable lógicamente; si se prefiere hablar de otro modo, no se trata de un escepticismo «pirrónico», sino más bien «académico».

¿Consigue al fin salir airoso de su empresa? Críticos y estudiosos del filósofo judío muy importantes no parecen del todo convencidos ³³. A cualquier principiante se le ocurre colocar a Levinas en lo que parece una difícil encrucijada: o el escepticismo de que habla es extrínseco a la filosofía, y entonces el problema sigue intocado; o se trata de un escepticismo que ya es filosofía, por tanto contaminado de helenismo, que caerá bajo las exigencias de la identidad.

32. Así lo cuenta A. Tallon, *Emmanuel Levinas and the Problem of ethical Metaphysics*: Philosophy Today 20 (1976) 54.

33. Véase la nueva intervención de J. Derrida, *En ce moment dans cette ouvrage* en la obra colectiva *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris 1980, 21-60. También el reciente estudio de J. de Greef, *Scepticisme et Raison*: Revue Philosophique de Louvain 82 (1984) 365-384.

Levinas podría responder que éste es aún un modo lógico de razonar y, por lo demás, este reiterado argumento no tiene, a mi entender, la fuerza definitiva con que a veces se presenta en manos de partidarios de hermenéuticas restauradoras. Que la filosofía no pueda existir más que desde una tradición, que esa tradición aporte el teclado e incluso los signos del discurso no significa ni que sobre ese teclado sólo se pueda ejecutar la melodía de un solo modo ni tampoco que sólo se pueda componer un único discurso o variaciones sobre él. Es muy cierto que sólo se puede crear con los instrumentos que tenemos, pero no lo es menos que el ámbito de las significaciones posibles no está cerrado definitivamente. Si Levinas puede aportar una experiencia inédita que genera un ámbito nuevo de significancia, todo el código de signos vibrará con armónicos nuevos, como siempre ha sucedido en la historia del pensamiento y la cultura. Lo que sucede es que el análisis formal sólo tiene en este problema una función muy limitada.

Esto conduce al que me parece problema definitivo en la obra de Levinas: ¿en qué fuente se alimenta esa experiencia y cómo traducirla a los cuadros filosóficos de la verdad? Dentro de una tradición la inspiración no es nunca totalmente espontánea y tampoco son infinitas las fuentes posibles. Se me permitirá una cita larga de P. Ricoeur que sirve para enfocar bien el problema:

Nuestra filosofía es oriunda de Grecia. Su intención y su pretensión a la universalidad están localizadas. El filósofo no habla nunca como un ente apátrida, sin lugar en el mundo, sino que habla desde el fondo de su memoria griega, de donde estalla la pregunta: ¿qué es el ser?...

Con esto no se quiere decir que se excluya por principio ninguna cultura, sino que dentro de este campo, orientado por la cuestión de origen griego, se producen relaciones de proximidad y de distanciamiento, que derivan inevitablemente de la estructura de nuestra memoria y herencia cultural. De ahí esa afinidad privilegiada entre las culturas helénica y judía. Estas dos culturas, que no tendrían nada de excepcional para un espectador apátrida, constituyen el primer estrato de nuestra memoria filosófica. Y, concretando aún más, diremos que el *encuentro*, la confluencia del manantial judío con la corriente helénica, marca el punto de intersección fundamental y básico de nuestra cultura.³⁴

Levinas probablemente aceptaría que así fue de hecho; pero añadiría que ese «encuentro» fue en realidad una contaminación por el

34. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 258.

helenismo de la fuente original judía, la cual sufrió así un proceso de paganización que cegó sus mejores venas y relegó a la marginalidad un mensaje domesticado por los cuadros ontológicos. De este modo, el judaísmo entró como vencido en las ansias de poder y en el imperio del vencedor helénico; esto nos condujo a Auschwitz. Ciertamente esa es nuestra memoria, pero nuestra memoria es flaca y limitada, por lo que Levinas busca otro tipo de encuentro en el que la originalidad del judaísmo aparezca en su irreductibilidad frente a la aventura griega. El lenguaje filosófico y ético de Levinas es un tropo del profetismo escatológico bíblico.

Hasta ahora Levinas había sido autor de libros de filosofía, también era autor de estudios sobre el judaísmo y de estudios talmúdicos; no se trató nunca por cierto de ámbitos sin ninguna relación mutua, pero el autor intentó mantener una cierta diferenciación de campos. En la presente obra, en cambio, la voz del profeta se pone al lado de la del filósofo. Ello se hace una vez que se ha logrado —así se cree al menos— romper el ser y su lenguaje para salir fuera de su estructura. Es ahora —no antes— cuando aún tímidamente Levinas denomina Dios al Infinito, cuando Dios, que rompe todo nuestro lenguaje, puede ser invocado sin caer en las redes predicativas de la ontología³⁵. El apresuramiento habitual, contra el que Levinas invoca la paciencia sin límite, convirtió a Dios en un ente, lo contaminó en la inmanencia de la ontología y, de este modo, lo transformó en un ídolo hecho a medida del hombre en las diversas ontologías discursivas. El proceder de Levinas es más largo, exige el largo desierto a-teo de una superación de todas las teologías hasta que la voz del profetismo pueda ser oída en su pureza incontaminada. Tal profetismo no es tanto una revelación de Dios cuanto del hombre, de su subjetividad creatural herida y sufriendo por el otro que se me impone en una responsabilidad que no admite escapatoria.

Los teólogos cristianos han acusado pronto el importante desafío que emana de la obra de Levinas³⁶ y es aún una incógnita saber hasta dónde podrá llegarse por este camino. Pero hay que tener en cuenta que la obra de Levinas significa asimismo un desafío para las tradiciones judías —al menos, como las conocemos en Occidente— y en este sentido la obra del filósofo es una de las producciones más importantes e innovadoras del judaísmo contemporáneo que,

35. Levinas ha vuelto después sobre este tema crucial; véanse sus libros *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París 1977; *L'au-delà du verset*, París 1982.

36. Remito de nuevo al estudio de U. Vázquez Moro.

rechazando todo concordismo, busca la paz haciendo oír su poderosa voz en un mundo traspasado por el nihilismo de nuestra civilización³⁷ y, además, da a esa voz la máxima dignidad intelectual.

Este punto, a mi entender, está necesitado aún de investigaciones detenidas porque es decisivo para la suerte del pensamiento de Levinas. Es evidente que no puede pretenderse que la escatología profética haya surgido de modo inmediato de la experiencia humana ni tampoco que sea universalible a todos los hombres y todos los pueblos como hecho dado. Quizá podría decirse, no obstante, que se trata de una experiencia radical porque transforma íntegramente al hombre y al mundo; por lo demás, Levinas podría aducir muy bien que la supuesta universalidad de la ontología nunca fue de hecho otra cosa que provincianismo griego. Pero en este caso la filosofía no sería algo incondicionado, no sería nada al margen de las coordenadas espaciotemporales, sino más bien un movimiento segundo que, en vez de definirse como un presuntamente neutral «amor al saber», habría que definirla como un responsable «saber del amor», lo cual supone y exige la revelación de la originalidad de ese amor.

¿De qué «filosofía» se trata, entonces? ¿Acaso de una forma de *fenomenología*? A ello tienden de modo casi natural muchos intérpretes ayudados por la trayectoria de Levinas e incluso por un hecho tan accidental como el de que sus dos grandes obras han sido publicadas dentro de la colección fenomenológica más caracterizada internacionalmente. Sin embargo, si no queremos reducirnos a jugar con las palabras, habría que matizar algo más las cosas. No basta con decir que de «fenómeno» se trata y que las referencias, la problemática e incluso la terminología de Levinas sólo se entienden dentro del movimiento fenomenológico. Más fuerte es el argumento de que estamos, después de todo, ante una «filosofía de la subjetividad» y, si bien el «sujeto» de que habla Levinas no es ciertamente lo que Husserl entendía con tal término, podría muy bien tratarse de una «herejía» que sigue siendo fenomenológica, aunque haya de calificarse como una «novedosa» fenomenología³⁸. Sin embargo, tampoco debe menospreciarse la radicalidad de una disidencia herética que niega la búsqueda husserliana de un principio fundamental y la substituye por un comienzo sin principio, «an-árquico»,

37. Es provechosa la comparación con obras como la de A. Heschel, *Man is not alone. A philosophy of Religion*, New York 1951, o la de A. Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975.

38. Tal parece ser la conclusión, muy matizada por cierto, de S. Strasser en su tratamiento dentro de H. Spiegelberg, *o.c.*, 641-648.

pues, si bien es cierto que el otro se manifiesta como fenómeno, no lo es menos que esa manifestación no es la voz de un logos. ¿Es posible una fenomenología alógica? o, si esto parece contradictorio, ¿es posible una «fenómeno-alogía»?

Quizá, por ello, alguien prefiera pensar que se trata de una filosofía *hermenéutica* del judaísmo, comparable a otras hermenéuticas de linaje fenomenológico. Pero tampoco puede olvidarse que las hermenéuticas existentes de este tipo operan siempre sobre una ontología, más o menos desarrollada, que es quien aporta los cuadros en los que se mueve la interpretación.

Sea de ello lo que se quisiera, no es cuestión urgente ahora dar con un encuadramiento totalmente satisfactorio. Basta con examinar los contextos que permiten esperar una lectura fecunda y revelar la extraordinaria capacidad creadora que tiene el pensamiento de Levinas incluso a la hora de renovar los problemas más tradicionales de la filosofía.

Nota sobre la traducción

La refinada y original escritura de la presente obra, no ajena al fondo de la naturaleza de su mensaje, plantea para el traductor dificultades que superan las habituales en tal grado que podría ejemplificarse con ellas todo un tratado sobre los límites de toda traducción. He renunciado totalmente al recurso tentador de notas puntuales de la traducción y ello ha obligado a algunas opciones, sobre las que informaré brevemente.

Por deber o escrúpulo de conciencia, he compulsado mi traducción, sobre todo en los puntos conflictivos, con anteriores traducciones de la presente obra al inglés (debida a A. Lingis) y al italiano (debida a S. Petrosino y M. T. Aiello), trabajos que me han prestado una inestimable ayuda en muchísimos aspectos³⁹. Sin embargo, no siempre me han convencido las soluciones de uno u otros y, sobre todo, no me ha convencido ninguno de los dos criterios básicos adoptados por esas traducciones, a pesar de tratarse de trabajos excelentes en su género.

Coincidiremos quizá en que la función de un traductor es pasar totalmente desapercibido, para lo cual debería reflejar el sentido de la obra sin alterarlo conforme a las posibilidades propias de la lengua a que traduce. Cuando se expresen las posibilidades de una

39. E. Levinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, The Hague 1981. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983.

lengua hasta el punto en que lo hace Levinas, se palpa que el dicho según el cual toda traducción es una traición es algo más que un tópico malévolo y, por tanto, se hace muy problemático conseguir aquel ideal del traductor. Levinas mismo dice en esta obra que es imposible evitar todos los barbarismos en una obra como la suya; tampoco los puede evitar el traductor e incluso aportará los de su propia cosecha, en este caso en forma de galicismos; sin embargo, este problema es relativamente accidental.

La terminología de Levinas es de un refinamiento filosófico notable y esto exige extremada atención también para el lector; pero, al mismo tiempo, hay un ininterrumpido juego de raíces y prefijos, de términos coloquiales, arcaísmos y neologismos que no siempre se puede conservar. Esto muestra que el ideal de un calco interlineal —al que se mantienen muy próximos los traductores al italiano— es imposible o sólo es posible a costa de una dureza del texto muy superior a la del original. Siempre que he tenido que optar entre la brillantez o la precisión, invariablemente he preferido la segunda. Soy consciente de que el resultado no siempre es bello y que el lector tropieza con frecuencia, pero —sin que esto suene a disculpa por mis torpezas— creo que incluso eso es parte del mensaje de Levinas.

Al lado de esto, el original presenta una puntuación que no tiene sólo la función instrumental de dividir las partes del discurso, sino que tiene funciones estrictamente predicativas. Quizá esto es duro incluso en francés, pero en castellano no me parece posible sin hacer el texto ininteligible. Consciente de esta dificultad, el traductor al inglés optó casi por reescribir los párrafos de Levinas e incluso su sintaxis para adecuarla a la más habitual en esa lengua. Creo que esto está justificado en muchas ocasiones, pero ahí quizá se fue demasiado lejos porque da la impresión de que se ha alterado también el ritmo del discurso de Levinas. He optado, según los casos, por una vía intermedia entre estas dos: mantener el *tempo* del discurso de Levinas con la mínima violencia posible para el castellano y su sintaxis.

Creo que el *tempo* de Levinas, al margen de cualquier ideal demostrativo, así como su peculiar sintaxis no puede alterarse inocuamente; al menos, el traductor no tiene derecho a decidir la cuestión según sus gustos. Se trata de un ritmo muy lento, no lineal y reiterativo, en un movimiento de vaivén donde las expresiones parecen yuxtaponerse hasta recordar constantemente la literatura sapiencial de los libros de sentencias; espero transmitir al lector hispano este «ambiente» del texto de Levinas. Uno de los recursos más reiterados por el autor en este punto es la acumulación de frases

nominales en las que se evita cuidadosamente la explicitación del verbo, sobre todo del verbo «ser», y se acumulan adverbios modales; aunque Levinas busca con ello romper con el lenguaje ontológico, en la traducción esto produciría una dureza que, a mi entender, no siempre estaría justificada porque de hecho el verbo está elíptico y, además, en esos contextos el verbo «ser» (a veces en castellano «estar» o «haber») no tiene ninguna función ontológica sustantiva, sino una función copulativa, lo cual es una peculiaridad de las lenguas de origen indoeuropeo que, entendida así, no tiene por qué alterar el sentido del texto.

Otras peculiaridades más concretas como la separación o agrupamiento por guiones, el uso de cursivas y mayúsculas, los entrecuillados los he mantenido casi siempre porque pueden tener alguna función, aunque no siempre es evidente la lógica interna en ese modo de proceder. He unificado las citas dentro de lo posible y he corregido también algunos errores —quizá erratas de imprenta— que he podido descubrir en el original. Asimismo, he trasladado las citas a las traducciones existentes en castellano, salvo en un caso que he mantenido la referencia original pues la traducción disponible está plagada de graves errores.

Me referiré, por último, a algún problema concreto:

— En francés la nominalización de los pronombres personales y el reflexivo se hace utilizando el acusativo («Moi», «Toi», «Soi») y Levinas saca amplio partido teórico de este carácter acusativo. Pero en castellano hay que recurrir a las formas del nominativo y, como esto crearía a veces muchos problemas, no queda más alternativa que echar mano de expresiones como «mí mismo» o «sí mismo», que pueden resultar ligeramente equívocas por el adjetivo. En cada caso, ha sido el contexto el que me ha decidido por una u otra opción.

— El neologismo *illeité*, abstracto del pronombre personal de tercera persona, he preferido, frente a otros traductores de Levinas, derivarlo de forma culta del latín; escribo *illeidad* (no «elidad») porque incluso refleja mejor el carácter extraño de la experiencia así nombrada.

— Los dos términos, importantes en la obra, *assigner*-*assignation* los he traducido respectivamente por «asignar» «asignación», aunque quizá no reflejan del todo el doble sentido de actividad y pasividad de los originales.

Antonio Pintor-Ramos
(Salamanca)

Nota preliminar

La nota más destacada necesaria para la intelección de este discurso y de su propio título, debe ser subrayada al comienzo de este libro, aunque será repetida frecuentemente a lo largo de la obra. El término *esencia* significa aquí el *ser* distinto del *ente*, el *Sein* alemán en tanto que distinto del *Seiendes*, el *esse* latino como distinto del *ens* escolástico. No se ha osado escribir *esancia* (*essance*, en francés), como vendría exigido por la historia de la lengua en la que el sufijo *ancia* (*ance*, en francés), procedente de *antia* o de *entia*, ha dado lugar a nombres abstractos de acción. Se evitará cuidadosamente usar el término *esencia* y sus derivados en su modo habitual de empleo. En lo que toca a *esencia*, *esencial*, *esencialmente*, se entenderá eidos, eidético, eidéticamente o naturaleza, quiddidad, fundamental y semejantes.

Varios extractos de la presente obra han sido publicados en varias revistas:

Bajo el título de *La substitución* (*La Substitution*), la mayor parte del cap. IV apareció en la *Revue Philosophique de Louvain* (octubre de 1968); *Más allá de la esencia* (*Au-delà de l'Essence*), que expone el argumento de este libro, fue incluido en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (agosto-septiembre de 1970); el *Nouveau Commerce* correspondiente a la primavera de 1971 publicó, bajo el título *El decir y lo dicho* (*Le Dire et le Dit*), un elemento esencial del cap. II; *La proximidad* (*La Proximité*), extraída del cap. III, vio la luz en los *Archives de Philosophie* en octubre de 1971; en la compilación titulada *El testimonio* (*Le témoignage*), que reúne las actas del coloquio organizado en enero de 1972 por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma bajo la presidencia del Prof. Enrico Castelli, figuran las páginas esenciales de nuestro cap. V con el título de *Verdad como develamiento y verdad como testimonio* (*Vérité comme dévoilement et vérité comme témoignage*).

Sin embargo, este libro no es una recopilación de artículos. Construido en torno al cap. IV, que fue su pieza central, precedió en su primera redacción a los textos publicados. Estos fueron separados del conjunto después de haber sufrido en cada caso una puesta a punto destinada a convertirlos en relativamente autónomos. Los rastros de esta autonomía no siempre han sido borrados en la versión definitiva, a pesar de los cambios introducidos desde entonces y de las notas añadidas.

Reconocer en la subjetividad una excepción que echa por tierra la conjunción de la *esencia*, del *ente* y de la «*diferencia*»; percibir en la sustancialidad del sujeto, en el duro nudo del «único» en mí, en mi identidad sin par la substitución del otro; pensar esta abnegación, antes de quererla, como una exposición sin agradecimiento al traumatismo de la trascendencia conforme a una susceptión más pasiva —o de otra manera— que la receptividad, la pasión y la finitud; hacer derivar de esta susceptibilidad la *praxis* y el saber internos al mundo: tales son las proposiciones de este libro que evoca el *más allá de la esencia*. Una noción que, sin duda alguna, no puede pretenderse original, pero cuyo acceso no ha perdido nada de su antigua escarpadura. Las dificultades de la ascensión —con sus fracasos y sus reiteraciones— se inscriben en una escritura que, también sin ninguna duda, muestran el ahogo del investigador. Pero *entender a un Dios no contaminado por el ser* es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que la de *arrancar el ser del olvido* en el que habría caído dentro de la metafísica y la ontoteología.

El argumento

Esencia y desinterés

Algo hay que decir en favor de la pasividad, escribía Novalis. Es significativo que un contemporáneo de Novalis como Maine de Biran, que quiso ser el filósofo de la actividad, permanecerá esencialmente como el de las dos pasividades: la inferior y la superior. Pero ¿realmente la inferior es inferior a la superior?

J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, 562 (edición de 1953).

1. Lo «otro» que el ser

Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* —al *esse*, a la *esencia*¹— que el hecho de pasar a lo otro que el ser. Pero ¿qué quiere decir *lo otro que el ser*? Entre los cinco «géneros» del *Sofista* falta el género opuesto al ser, a pesar de que a partir de la *República* se hace cuestión de lo más allá de la esencia. ¿Qué puede significar aquí el *hecho* de pasar que, abocando a lo otro que el ser, en el curso de este paso no podría por menos de deshacer su facticidad?

Pasar a lo *otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*. Tampoco —y menos aún— no ser. Pasar no equivale aquí a morir. El ser y el no-ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser. En ella la negatividad que pretende rechazar el ser es también ella submergida por el ser. El vacío que se abre se rellena inmediatamente con el sordo y anónimo ruido del hay², del

1. El término *esencia* —que no nos atrevemos a escribir *esancia*— designa el *esse* en cuanto distinto del *ens* —el proceso o el acontecimiento de ser—, el *Sein* distinto del *Seiendes*. Cf. *supra* «Nota preliminar».

2. Sobrè la noción de *hay*, cf. nuestro libro *De l'existence à l'existant*, Paris 1947, 93ss.

mismo modo que el puesto que deja vacante el moribundo es ocupado por los murmullos de los que rezan. El *esse* del ser domina el no-ser mismo. Mi muerte es insignificante, a no ser que arrastre en mi muerte la totalidad del ser, como lo desearía Macbeth en el momento de su último combate. Pero entonces el ser mortal —o la vida— sería insignificante y ridículo incluso en la «ironía para consigo mismo», a la cual en rigor podría asimilarse.

Ser o no ser; por tanto, la cuestión de la trascendencia no reside ahí. El enunciado de lo *otro* que el ser —de lo de otro modo que ser— pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia. Pero inmediatamente hay que preguntarse si en la fórmula *de otro modo que ser* el adverbio *de otro modo* no se relaciona de modo inevitable con el verbo ser, simplemente eludido en un giro artificialmente elíptico, de tal modo que el significado del verbo ser resultaría inevitable en todo dicho, en todo pensamiento, en todo sentimiento. Nuestras lenguas, tejidas alrededor del verbo ser, no sólo reflejarían su indestronable reinado —más fuerte que el de los dioses—, sino que serían la propia púrpura de esta realeza. Pero desde este momento ninguna trascendencia, que no sea la trascendencia fáctica de los transmundos de la Ciudad Celeste gravitando en el cielo de la ciudad terrestre, tendría sentido. El ser de los entes y de los mundos, por diferentes que sean entre sí, enhebra entre los incomparables una comunidad de destino; los pone en conjunción incluso en el caso de que la unidad del ser que los reúne no fuese más que una unidad de analogía. Todo intento de desunir la conjunción y la unión las subraya. El *hay* colma el vacío que deja la negación del ser.

2. *Ser e interés*

La esencia se ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a interrumpir su ejercicio. *Esse es interesse*. La esencia es interés. Interés que no se presenta sólo al espíritu sorprendido por la relatividad de su negación y al hombre resignado a la insignificancia de su muerte; interés que no se reduce tan sólo a esta refutación de la negatividad. Positivamente, se confirma como *conatus* de los entes. Por otra parte, ¿qué podría significar la positividad a no ser ese *conatus*? El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del

interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, a pesar de la diferencia de regiones a las que pueden pertenecer los términos en conflicto. De esta manera, la esencia es el sincronismo extremo de la guerra. La determinación está marcada y ya abatida por el choque. La determinación se hace y se deshace en la ebullición. Contemporaneidad extrema o inmanencia.

¿Acaso la esencia no retornará en lo otro que la esencia a través de la paz en la que reina la Razón, suspendiendo así el choque inmediato entre los seres? ¿Acaso los seres, armándose de paciencia, renunciando a la intolerancia alérgica de su persistencia en el ser, no dramatizan lo *de otro modo que ser*? Pero esta paz razonable, paciencia y alargamiento del tiempo son cálculo, mediación y política. La lucha de todos contra todos se convierte en intercambio y comercio. El choque en el cual todos contra todos están todos con todos se convierte en limitación recíproca y determinación de una materia. Pero la persistencia en el ser, el interés se mantienen allí mediante la compensación que, en el futuro, debe equilibrar las concesiones consentidas paciente y políticamente dentro de lo inmediato. Los seres permanecen siempre unidos —presentes—; pero en un presente que se extiende, gracias a la memoria y a la historia, a la totalidad determinada como la materia; en un presente sin fisuras ni imprevistos, del cual se expulsa al futuro; en un presente hecho en buena medida de re-presentaciones merced a la memoria y a la historia. No hay nada gratuito. La trascendencia es fáctica y la paz inestable. No resiste a los intereses. Y el compromiso deficientemente mantenido —el de recompensar la virtud y castigar los vicios, a pesar de todas las seguridades de aquellos que pretenden que está garantizado por un vencimiento demasiado lejano para la distancia que separa al cielo de la tierra— provocará extraños rumores sobre la muerte de Dios o en torno al vacío del cielo. Nadie creerá en su silencio.

Y, sin embargo, es necesario preguntarse desde ahora si incluso la diferencia que separa la esencia en la guerra de la esencia en la paz —pues el comercio es preferible a la guerra desde el momento en que el Bien ha reinado ya en la Paz— no supone ese *ahogo del espíritu* en el cual éste retiene su aliento; el lugar en el que, a partir de Platón, se piensa y se dice lo más allá de la esencia. Y es necesario preguntarse desde ahora si este ahogo o esta retención no es la posibilidad extrema del espíritu, portador de un sentido para lo más allá de la esencia.

3. *El decir y lo dicho*

El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente al enunciado de lo *otro* que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo *dicho* ejerce sobre el *decir*, del *oráculo* en el que se inmoviliza lo *dicho*? La quiebra de la trascendencia ¿no sería entonces la quiebra de una teología que tematiza el *transcender* en medio del logos asignándole un término al paso de la trascendencia, fijándola en el «tras-mundo», instalando lo que ella dice en la guerra y en la materia, modalidades inevitables del destino que teje el ser en su interés?

No es que la esencia en tanto que persistencia en la esencia —en tanto que *conatus* e interés— quede reducida a un juego verbal. Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación. (Pero ¿hay que definir el acercamiento por el compromiso y no, a la inversa, el compromiso por el acercamiento? Debido a las máximas morales corrientes en las que interviene el término *prójimo*, quizá hemos cesado de asombrarnos por todas las implicaciones de la proximidad y el acercamiento). El decir original o pre-original —el logos del pró-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego. Juego o distensión del ser, franco de toda responsabilidad y en donde todo lo posible está permitido. ¿Pero acaso el juego rompe con el interés? Inmediatamente una apuesta se une a él, sea dinero o se trate de honor. El desinterés sin compensación, sin vida eterna, sin el placer de la dicha, en una palabra la gratuidad integral ¿no se refieren a una extrema gravedad y no a la engañosa frivolidad del juego? Anticipemos la pregunta: ¿Esta gravedad en la que el *esse* del ser se coloca al revés no remite acaso a ese lenguaje pre-original, a la responsabilidad de uno para con el otro, a la sustitución de uno por el otro y a la condición (o a la falta de condiciones) de rehén que así se perfila?

Como quiera que sea, este decir pre-original se mueve en medio de un lenguaje en el cual decir y dicho son correlativos entre sí, donde el decir se subordina a su tema. Se puede demostrar que la misma distinción entre ser y ente depende de la anfibología de lo dicho, sin que ello quiera decir que tal distinción o tal anfibología se reduzcan a artificios verbales. La correlación del decir y de lo dicho, esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema

lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación. En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable. Lenguaje que en este mismo momento sirve para una investigación orientada hacia el esclarecimiento de lo *de otro modo que ser* o lo *otro que el ser*, lejos de los temas en los que ellos se muestran ya, de modo infiel, como *esencia* del ser, pero en los cuales se muestran. Lenguaje que permite decir —aun cuando fuese traicionándolo— *ese fuera del ser*, esta *ex-cepción* al ser como si lo otro que el ser fuese acontecimiento de ser. El ser, su conocimiento y lo dicho en que se muestra significan en medio de un decir que, con relación al ser, se constituye en excepción; pero es en lo dicho donde se muestran tanto esta excepción como el nacimiento del conocimiento. Mas el hecho de que la *ex-cepción* se muestre y se torne verdad en lo *dicho* no es pretexto suficiente para convertir en absoluta la peripecia apofántica del Decir, sea éste esclavo o angélico.

Peripecia esclava o angélica, es decir, tan sólo mediadora, aun en el caso de que fuese sublime. La tematización en la que la *esencia* del ser se traduce ante nosotros, la teoría y el pensamiento —que son sus contemporáneos— no atestiguan cualquier fracaso del Decir, sino que están motivadas por la vocación pre-original del Decir, por la responsabilidad misma. De ello hablaremos más adelante.³

Pero el Decir no se agota en apofántica. La apofántica supone el lenguaje que responde por la responsabilidad y la gravedad de esta respuesta no se mide por el ser. En efecto; la imposibilidad de declinar la responsabilidad no se refleja más que en el escrúpulo o el remordimiento que precede o que sigue a ese rechazo. La realidad de lo real pasa por encima de los escrúpulos. Pero, superficial por naturaleza, la *esencia* no excluye los repliegues de la responsabilidad del mismo modo que el ser excluye la nada. La gravedad del decir responsable conserva una referencia al ser, cuya naturaleza habrá que precisar. La imposibilidad moral no es de gravedad menor en tanto que sitúa la responsabilidad en alguna zona de bajas tensiones, allá en los confines del ser y del no-ser. Gravedad de lo *de otro modo* que ser, la cual viene a mostrar de una manera todavía confusa su afinidad con la ética. *De otro modo que ser* que, desde el comienzo, se busca aquí y que desde el momento de su traducción ante nosotros se halla traicionado en lo dicho, que domina

3. Cf. cap. V, 3.

al decir que lo enuncia. Aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntarse si lo pre-original del Decir (si la anarquía, lo no-original como lo designamos) puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema (si una an-arqueología es posible) y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología. Una traición al precio de la cual todo se muestra, incluso lo indecible, y gracias a la cual es posible la indiscreción respecto a lo indecible, lo cual probablemente constituye la tarea misma de la filosofía.

Enunciado en proposiciones, lo indecible (o lo an-árquico) se une a las formas de la lógica formal ⁴, lo más allá del ser se traduce en tesis dóxicas, chisporrotea en la anfibología del *ser* y del *ente*, anfibología en la cual el ente disimulará al ser. Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que lo *de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*. ¿Lo más allá del ser que la filosofía enuncia —y que enuncia en razón de la propia trascendencia de lo *más allá*— cae en las formas del enunciado esclavo sin poder des-embarrassarse de él?

¿Este *decir* y este *desdecirse* pueden reunirse, pueden darse al mismo tiempo? De hecho, exigir tal simultaneidad significa ya referir lo *otro* que el ser al *ser* y al *no-ser*. Aquí debemos mantenernos en la situación extrema de un pensamiento diacrónico. El escepticismo traducía y traicionaba en los albores de la filosofía la diacronía de esta traducción y de esta traición. Pensar lo *de otro modo que ser* exige quizás tanta audacia como la que se atribuye al escepticismo, el cual no se arredra ante la afirmación de la imposibilidad

4. Las significaciones que sobrepasan la lógica formal se muestran en ésta, aunque sólo fuese mediante la indicación precisa del sentido en el cual se distancian de la lógica formal. La indicación es tanto más precisa cuanto esta referencia es pensada con una lógica más rigurosa. El mito de la subordinación de todo pensamiento a la comprensión del ser depende probablemente de esta función reveladora de la coherencia, cuya legalidad desarrolla la lógica formal y donde se *mide* la separación entre la significación y el ser, donde el *más acá* metafísico mismo aparece de modo contradictorio. Pero la lógica interrumpida por las estructuras de lo *más allá del ser* que se muestran en él no confiere una estructura dialéctica a las proposiciones filosóficas. Más que la negación de la categoría, es el superlativo quien interrumpe el sistema, como si el orden lógico y el ser que llega a abrazar guardasen el superlativo que les excede: dentro de la subjetividad la desmesura del no-lugar, dentro de la caricia y de la sexualidad el «exceso» de la tangencia, como si la tangencia admitiese una gradualidad hasta llegar al contacto por las entrañas, una piel que va debajo de la otra piel.

del enunciado atreviéndose, al mismo tiempo, a *realizar* semejante imposibilidad a través del mismo enunciado de tal imposibilidad. Si, después de las innumerables refutaciones «irrefutables» que el pensamiento lógico le enfrenta, el escepticismo tiene la capacidad de retornar (y retorna siempre como hijo legítimo de la filosofía), ello significa que a la contradicción que el pensamiento lógico detecta en él le falta el «al mismo tiempo» propio de las proposiciones contradictorias; ello significa que una diacronía secreta guía ese hablar ambiguo o enigmático y que, de un modo general, la significación significa más allá de la sincronía, más allá de la esencia.

4. *La subjetividad*

De otro modo que ser: se trata de enunciar el relampagueo de un destino que reina en la esencia y cuyos fragmentos y modalidades, a pesar de su diversidad, pertenecen unos a otros; es decir, no escapan al mismo orden, no escapan al Orden como si los extremos del hilo cortado por la Parca se reanudasen después del corte. Se trata de una tentativa más allá de la Libertad. La libertad, interrupción del determinismo de la guerra y de la materia, no escapa todavía al destino de la esencia y toma cuerpo en el tiempo y en la historia que unifica en *épos* y sincroniza los acontecimientos revelando su inmanencia y su orden.

Se trata de pensar ⁵ la posibilidad de un desgarrón de la esencia. ¿Para ir a dónde? ¿Para ir a qué región? ¿Para mantenerse en qué plano ontológico? Pero el desgarramiento inflingido a la esencia contesta el privilegio incondicional de la cuestión *a dónde*. Significa el no-lugar. La esencia pretende recubrir y recobrar toda excepción, sea la negatividad, la aniquilación y, ya desde Platón, el no-ser, el cual «es en cierto sentido». Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de «lo otro que el ser» —más allá del no-ser— significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexionaciones de la esencia. Yo como unicidad, fuera de toda comparación, ya que, al margen de la comunidad, del género y de la forma, al no encontrar más reposo en sí mismo, inquieta desde el momento en que no coincide consigo mismo. Unicidad de la cual lo al margen de sí mismo, la diferencia con respecto a sí es la no-indiferencia propiamente tal y la extra-ordinaria recurrencia del pronominal o del reflexivo, el *se* que, no obstante, ya no asombra

5. Bien entendido, se tratará de mostrar que la necesidad de pensar está inscrita en el sentido de la trascendencia. Cf. más adelante, cap. V, 3.

a nadie porque entró en el lenguaje vulgar y corriente en el que las cosas se muestran, los equipajes se pliegan y las ideas se comprenden. Unicidad sin lugar, sin la identidad ideal que un ser toma del kerygma que identifica los aspectos innombrables de su manifestación, sin la identidad del yo coincidiendo consigo mismo, unicidad que se retira de la esencia; en fin, hombre.

En algunos momentos de lucidez la historia de la filosofía ha conocido esta subjetividad que rompe con la esencia como si de una juventud extremada se tratase. Desde el Uno sin ser de Platón y hasta el Yo puro de Husserl, trascendente en la inmanencia, ha conocido la historia el desgarrón metafísico hecho al ser, incluso si inmediatamente, a través de la traición de lo Dicho como bajo el efecto de un oráculo, la excepción, restituida a la esencia y al destino, entró dentro de la regla y no condujo sino a los trasmundos. El hombre nietzscheano ante todo. ¿Es suficiente con una puesta entre paréntesis para la reducción trascendental de Husserl? ¿Una manera de escribir, de conducirse con el mundo que fluye como la tinta entre las manos que la separan? Es necesario llegar hasta el nihilismo de la escritura poética de Nietzsche revirtiendo en torbellino el tiempo irreversible, hasta la risa que rechaza el lenguaje.

Lenguaje este que el filósofo vuelve a encontrar en el abuso del lenguaje de la historia de la filosofía, allí donde lo indecible y lo más allá del ser lo traducen ante nosotros. Pero no es la negatividad, que todavía es totalmente correlativa del ser, la que bastaría para la significación de lo *otro que el ser*.

5. *La responsabilidad para con el otro*

¿De qué modo, sin embargo, ser y tiempo entrarían en quiebra para que aflore la subjetividad de su esencia en el punto de ruptura, el cual todavía es temporal y donde se pasa más allá del ser? ¿Acaso la quiebra y el afloramiento no duran, no surgen en el ser? Lo *de otro modo que ser* no puede situarse en algún orden eterno substraído al tiempo y que dirige, sin que se sepa cómo, la serie temporal. Kant ha mostrado su imposibilidad en la antítesis de la cuarta antinomia. Es preciso, por tanto, que la temporalización del tiempo signifique también lo *más allá del ser* y del *no-ser*, del mismo modo que significa el ser y la nada, la vida y la muerte; es preciso que signifique una diferencia con relación a la pareja de ser y nada. El tiempo es esencia y mostración de esencia. En medio de la temporalización del tiempo la luz aparece mediante el desfase del instante respecto a sí mismo que es el decurso temporal, esto es, la diferencia de lo idéntico. La diferencia de lo idéntico es también su

manifestación. Pero el tiempo es también la recuperación de todos los extravíos por medio de la retención, de la memoria, de la historia. Es necesario que en la temporalización en la que, por medio de la retención, la memoria y la historia, nada se pierde; en la que todo se presenta o se representa, donde todo se consigna y se dobla a la escritura, se sintetiza o se reunifica; en la que —como diría Heidegger— todo cristaliza o se esclerotiza en substancia; es necesario que en la temporalización recuperable, sin tiempo perdido, sin tiempo que perder y donde se desenvuelve el ser de la substancia se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente.

Es necesario esclarecer el sentido de esta señalización. ¿Puede conservar, más allá de la ruptura de la diacronía, la relación sin por ello restituir a la representación ese «profundo en otro tiempo» a título de pasado transcurrido, sin significar una «modificación» del presente y, en consecuencia, un comienzo, un principio tematizable y, en consecuencia también, el origen de todo pasado, sea histórico o memorable? ¿O, por el contrario, puede permanecer extraño a todo presente y a toda representación de tal modo que, en consecuencia, signifique un pasado más antiguo que todo origen representable, *pasado* pre-original y anárquico? La señalización de este pasado pre-original dentro del presente no sería de nuevo relación ontológica.

Pero si el tiempo debe mostrar la ambigüedad del *ser* y de lo de otro modo que ser, entonces es conveniente pensar su temporalización no como esencia, sino como Decir. La esencia plenifica lo dicho, o el epos del Decir; pero el Decir por su poder de equivocación —esto es, por el enigma cuyo secreto retiene— escapa al epos de la esencia que lo engloba y significa más allá, según una significación que titubea entre este más allá y el retorno del epos de la esencia. Sea equívoco o enigma, ahí está el poder inalienable del Decir y la modalidad de la trascendencia ⁶. La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia.

Pero ¿cómo se dice el decir en su enigma primordial? ¿Cómo se temporaliza el tiempo para que se señale la dia-cronía de la trascendencia, de lo otro que el ser? ¿Cómo puede la trascendencia substraerse al *esse*, señalándolo al mismo tiempo? ¿En qué caso concreto se produce la singular relación con un pasado, que no reduce ese

6. Véase *Enigme et phénomène* en nuestro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris ²1967, 207-217.

pasado a la inmanencia en la cual se señala, y que lo deja como pasado sin volver sobre él a guisa de presente o de representación, que lo deja estar como pasado sin referencia a algún presente que él hubiese «modificado», un pasado que, por consiguiente, no puede haber sido origen, un pasado pre-original, un pasado anárquico?

Un movimiento lineal de regresión, una retrospectiva que llegue hasta un pasado muy lejano e incluso toda la longitud de la serie temporal jamás podrá alcanzar lo pre-original absolutamente diacrónico, el cual es irrecuperable por medio de la memoria y de la historia. Pero es posible tener que liberarse de otras intrigas del tiempo además de la simple sucesión de los presentes. Los hombres han podido dar gracias incluso por el hecho mismo de encontrarse en estado de dar gracias; la gratitud actual se injerta sobre sí misma como sobre una gratitud ya previa. En una oración en la cual el fiel pide que su oración sea escuchada, de algún modo la oración se precede o se sigue a sí misma.

Pero la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana en la que la fraternidad por sí misma —pensada con toda la sobria frialdad cainesa— no explicaría aún la responsabilidad que proclama entre seres separados. La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía, esto es, asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-recuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento», de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo —un modo que habrá que precisar— sirve de signo al responsable.

6. *Esencia y significación*

Cabe preguntar, sin embargo, si la relación con ese pre-original no es una recuperación. Es preciso observarlo más de cerca. La respuesta del responsable no conceptúa lo diacrónico como si estuviese retenido, recordado o reconstruido históricamente. Tal respuesta no podría conceptuar ni comprender. Y ello no por debilidad, pues a lo que no podría ser comprendido no corresponde ninguna capacidad. Lo no-presente es in-comprensible bien por su inmensidad, bien por su humildad «superlativa» o bien, por ejemplo, por su bondad, que es el superlativo mismo. Aquí lo no-presente es invisible, separado (o santo) y, por ello, no-origen, an-árquico. La imposibilidad de conceptuar puede derivarse de la bondad de lo diacrónico. El Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación. El presente es comienzo en mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo lo elija. Nadie es bueno de modo voluntario. Pero la subjetividad, que no tiene tiempo para elegir el Bien y que, en consecuencia, se penetra de sus rayos inconscientemente, cosa que delimita la estructura formal de la no-libertad; esa subjetividad ve reconquistar de modo excepcional esta no-libertad por medio de la bondad del Bien. Lo excepcional es único. Y si nadie es bueno de modo voluntario, tampoco nadie es esclavo del bien.⁷

Inmemorial, irrepresentable, invisible, el pasado que pasa por encima del presente, pluscuamperfecto, cae en el pasado del lapso gratuito, haciéndose así irrecuperable para la reminiscencia, no ciertamente en virtud de su alejamiento, sino en razón de su incommensurabilidad con el presente. El presente, esto es, la esencia que comienza y que termina, comienzo y fin unidos y en conjunción conceptuable; ese presente es lo finito en correlación con una libertad. La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este preciso sentido Infinito. Pero la responsabilidad para con el Otro —con otra libertad— la negatividad de esta anarquía, de este rechazo opuesto al presente (al aparecer) de lo inmemorial me impele y ordena al otro, al primero que llega y me acerca a él, me lo

7. El Bien cualifica la libertad —él me ama antes de que yo lo haya amado. Gracias a esta anterioridad, el amor es amor—. El Bien no es el término de una necesidad susceptible de satisfacción, no es el término de una necesidad erótica, de una relación con el Seductor que se asemeja al Bien hasta confundirse con él, pero que no es su representante, sino su imitador. El Bien, lo mismo que el Infinito, no tiene representante, no porque sea el todo, sino porque es Bien y nada escapa a su bondad.

hace próximo. Del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose.

Lo excepcional de este modo de señalarse consiste en ordenarme hacia el rostro del otro. Mediante esta orden que es una ordenación la no-presencia del Infinito no es una figura de la teología negativa. Todos los atributos negativos que enuncian lo más allá de la esencia se tornan positividad en medio de la responsabilidad; se trata de una respuesta que responde a una provocación no tematizable y, de este modo, se convierte en no-vocación, en traumatismo; responde, previo a todo entendimiento, de una deuda contraída antes de toda libertad, antes de toda conciencia, antes de todo presente; pero responde como si el invisible que está al margen de todo presente dejase una huella por el hecho mismo de estar al margen del presente. Una huella que luce como rostro del prójimo en la ambigüedad de aquel *ante quien* (o *a quien*, sin paternalismo de ningún tipo) y de aquel *de quien* respondo; enigma o excepción del rostro, juez y parte.

Positividad de la responsabilidad que, fuera de la esencia, traduce el Infinito invirtiendo las relaciones y los principios, revocando el orden del interés; en la misma medida en que las responsabilidades se toman, se multiplican. No se trata de un *sollen* [deber] ordenando la persecución de un ideal hasta el infinito. La infinitud del infinito vive a contrapelo. La deuda se acrecienta en la misma medida en que se cancela. Es una separación que probablemente merece el nombre de gloria. La positividad del infinito es la conversión en responsabilidad, en acercamiento al otro, en respuesta al infinito no-tematizable que sobrepasa gloriosamente toda capacidad, que manifiesta su desmesura, como en un contra-sentido, en el acercamiento al otro, el cual obedece a su medida. La subjetividad más acá o más allá de lo libre y lo no-libre, obligada a la vista del prójimo, es el punto de ruptura de la esencia excedida por el Infinito.

Punto de ruptura, pero también de sutura. El brillo de la huella es enigmático, es decir, equívoco aún en otro sentido que lo distingue del aparecer del fenómeno. No podría servir como punto de partida para una demostración, la cual inevitablemente la habría conducido dentro de la inmanencia y de la esencia. La huella se

marca y se borra en el rostro como el equívoco de un decir y, de este modo, modula la propia modalidad del Trascendente.⁸

Por tanto, el Infinito no podría ser seguido por la huella como lo es la pieza de caza por el cazador. La huella dejada por el Infinito no es el residuo de una presencia, sino que su propio brillo es ambiguo. En caso contrario, su positividad no preservaría la infinitud del infinito mejor que la preserva la negatividad.

El infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este mandato no puedo deducirlo. El infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio enigma de la huella lo que hemos llamado illeidad.⁹

Exclusiva del «tú» y de la tematización del objeto, la illeidad —neologismo formado a partir de *él (il)* o *ille*— indica un modo de concernirme sin entrar en *conjunción* conmigo. Ciertamente, es necesario indicar el elemento en el cual tiene lugar este *concernir*. Si la relación con la illeidad fuese una relación de conciencia, «él» designaría un tema, como lo indica probablemente el «tú» en la relación yo-tú de Buber. Buber jamás ha expuesto positivamente el elemento espiritual en el que se produce la relación yo-tú. La illeidad de lo más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo. La positividad de esta partida, aquello por lo que esta partida, esta diacronía no es un término de teología negativa es mi responsabilidad para con los otros o, si se prefiere, el hecho de que ellos se muestren en su rostro. La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí, como si en mi conciencia hubiese resbalado una orden en apariencia de ladrón, como si se hubiese insinuado por contrabando, algo así como a partir de una causa errante de Platón. Todo ello es imposible para una conciencia y, de este modo, testifica con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia. Dentro de la conciencia este «no sé dónde» se traduce mediante un trastorno anacrónico, mediante la anterioridad de la responsabilidad y de la obediencia con respecto a la orden recibida o al contrato. Es como si el primer movimiento de la responsa-

8. *En découvrant l'existence*, 203; cf. allí el estudio titulado *Enigme et phénomène*.

9. *Ibid.*, 187-203.

bilidad no pudiese consistir ni en esperar ni siquiera en acoger la orden (lo cual sería aún una cuasi-actividad), sino en obedecer a esta orden antes de que se formule. O también como si se formulase antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin *re-cordarlo*, sin proceder de la memoria; como si se formulase por aquel que obedece en esta obediencia misma.

Pero quizá éste es un modo de hablar todavía muy narrativo, muy épico. ¿Soy yo el interlocutor de un Infinito que carece de rectitud como para ofrecer sus órdenes de modo indirecto a partir del mismo rostro al que me ordena? La illeidad, que no designa simplemente la presentación de sesgo a un rostro que bizquea, puede ciertamente a primera vista significar una disposición semejante de personajes. Pero hay que ir hasta el final. El infinito no se señala a una subjetividad —unidad ya hecha— mediante la orden de volverse al prójimo. La subjetividad en su *ser* deshace la *esencia* substituyéndose por el otro. En tanto que uno-para-el-otro se reabsorbe en significación, en decir o verbo del infinito. La significación precede a la esencia. No es un estadio del conocimiento que apela a la intuición que la llenaría, ni tampoco al absurdo de la no-identidad o de la identidad imposible. Es la gloria de la trascendencia.

Substitución-significación: no se trata del reenvío de un término al otro —tal como aparece tematizado en lo Dicho—, sino de una substitución como subjetividad misma del sujeto, interrupción de la identidad irreversible de la esencia en un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible y donde la unicidad del yo sólo adquiere un sentido: allí donde ya no es cuestión del Yo, sino de mí. El sujeto, que ya no es un yo pero que soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el paso del Yo a mí, que soy yo y no otro¹⁰. La identidad del sujeto lleva aquí a la imposibilidad de descargarse de la responsabilidad, a hacerse cargo del otro. La significación, el decir (mi expresividad, mi significación del signo, mi verbalidad del verbo) no puede comprenderse como una modalidad del ser, sino que el desinterés suspende la esencia. Substitución del otro por uno, yo (hombre) no soy una transustanciación movida de una sustancia a otra, no me encierro en otra identidad, no descanso en un nuevo avatar. ¿Es necesario llegar hasta dar un nombre a esa relación de la signifi-

10. El yo no es la especificación del concepto más general de Alma. Kant lo vio en ciertos pasajes de la Dialéctica trascendental cuando insiste (*KrV* B 405, A 354) sobre el hecho de que pasar del sujeto al otro sujeto es el hecho positivo de colocarse en su lugar.

cación tomada como subjetividad? ¿Es necesario pronunciar la palabra expiación y pensar la subjetividad del sujeto, lo de otro modo que ser como expiación? Quizá esto sería audaz y prematuro, al menos, cabe preguntar si la subjetividad como significación, como el uno-para-el-otro no remonta a la vulnerabilidad del yo, a la sensibilidad incomunicable y no-conceptualizable.

7. La sensibilidad

No es necesario pensar al hombre en función del ser y del no-ser, entendidos como referencias últimas. La humanidad —tercero excluido, excluido de raíz, no-lugar— y la subjetividad significan la explosión de esta alternativa, significan uno-en-lugar-del-otro (substitución), significación en la significancia del signo antes de la esencia, antes de la identidad. La significación antes de ser hace estallar la conjunción, el recogimiento o el presente de la esencia. Más acá o más allá de la esencia, significación, soplo del espíritu expirando sin inspirar, desinterés y gratuidad o gratitud: la ruptura de la esencia es ética. Este más allá se dice (y se traduce en el discurso) por un Decir ahogado o que retiene su soplo: la extrema posibilidad del espíritu, su propia *epojé* a través de la cual *dice* antes de reposar en su propio tema y de dejarse absorber por la esencia. Esta ruptura de la identidad (esta mutación del ser en significación, es decir, en substitución) es la propia subjetividad del sujeto o su sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, su sensibilidad.

La subjetividad —lugar y no-lugar de esta ruptura— se presenta como una pasividad más pasiva que toda pasividad. Al pasado diacrónico, irrecuperable mediante la representación del recuerdo o de la historia, es decir, inconmensurable con el presente corresponde o responde la pasividad inasumible de sí mismo. «Pasarse»: preciosa expresión en la que el *sí mismo* se dibuja en el pasado que *se* pasa como el envejecer sin «síntesis activa». La respuesta que es responsabilidad (responsabilidad apremiante para con el prójimo) resuena en esta pasividad, en este desinterés de la subjetividad, en esta sensibilidad.

Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se substituye por los otros. Sí mismo: desertión o derrota de la identidad del Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad. Esto significa sensibilidad

como la subjetividad del sujeto: substitución del otro (uno en lugar del otro), expiación.¹¹

La responsabilidad para con el Otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es una pasividad más pasiva que toda pasividad; es decir, una exposición al otro sin asumir esta misma exposición, exposición sin retener nada, exposición de la exposición, en una palabra, expresión, Decir. Franqueza, sinceridad, veracidad del Decir: no un Decir que se disimula y se protege en lo Dicho, escudándose en palabras frente al otro, sino un decir que se descubre —esto es, que se desnuda de su piel— como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento; por tanto, una sensibilidad, la cual es enteramente signo, significándose. La substitución en el extremo desemboca en el Decir, en la donación de signo, entregando un signo de esta donación de signo al expresarse. Expresión que es anterior a toda conceptualización de lo dicho, pero que, sin embargo, no es balbuceo ni tampoco mero decir primitivo o infantilismo del decir. Este despojo más allá de la desnudez y más allá de la forma no es de ningún modo un hecho de la negación y ya no pertenece al orden del ser. Es responsabilidad más allá del ser. El ser se altera en la sinceridad, en la franqueza, en la veracidad de este Decir, a través del descubrimiento del sufrimiento. Pero tal decir sigue siendo pasividad en medio de su actividad, más pasivo que toda pasividad porque es un sacrificio sin reserva, sin condiciones; precisamente por ello, es un sacrificio no-voluntario, un sacrificio de rehén designado que no es elegido como rehén, sino posiblemente elegido por el Bien con una elección involuntaria que no es asumida por el elegido. El Bien no podría entrar en un presente ni entrar a formar parte de una representación, sino que, precisamente por ser Bien, rescata la violencia de su alteridad aun cuando el sujeto deba sufrir por el crecimiento de esta violencia cada vez más exigente.

8. *Ser y más allá del ser*

La proximidad de uno a otro es pensada aquí fuera de las categorías ontológicas en las cuales interviene también la noción de *otro* con diversos títulos, sea como obstáculo a la libertad, a la inteligibilidad o a la perfección, sea como término que confirma al

11. Sobre las nociones evocadas en estos párrafos, cf. nuestro libro *Humanismo del otro hombre*, México 1974, 84-111.

reconocerlo a un ser finito, mortal e inseguro de sí, sea como esclavo, como colaborador o como Dios caritativo. En todos los casos la proximidad es pensada ontológicamente, es decir, como límite o complemento de la realización de la aventura de la esencia, la cual consiste en permanecer en la esencia y desarrollar la inmanencia, en permanecer en el Yo, en la identidad. La proximidad sigue siendo distancia disminuida, exterioridad conjurada. El presente estudio intenta no pensar la proximidad en función del ser; lo *de otro modo que ser*, que ciertamente se extiende en el ser, difiere absolutamente de la esencia, no tiene género común con ella y sólo se nombra en el ahogo que pronuncia el extra-ordinario vocablo de *más allá*. La alteridad que cuenta aquí está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; aparece como próxima en una proximidad que cuenta en tanto que sociabilidad que «excita» a través de su alteridad pura y de la simple relación que hemos intentado analizar sin recurrir a las categorías que la disimulan. Proximidad como decir, contacto, sinceridad de la exposición; un decir que es anterior al lenguaje, pero sin el cual no sería posible ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes.

El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso como el desfallecimiento de un orden o de un desorden superior. Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere. En los modos indirectos de la illeidad, en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables. Por tanto, es necesaria una comparación entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que el ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia; contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés. La Razón, a la que se atribuye la virtud de detener la violencia para desembocar en el orden de la paz, supone el desinterés, la pasividad o la paciencia. En este desinterés que, siendo responsabilidad para con el otro, es también responsabilidad para con el

tercero se perfilan la justicia que compara, reúne y piensa, así como la sincronía del ser y la paz.

9. *La subjetividad no es una modalidad de la esencia*

El problema de la trascendencia y de Dios y el problema de la subjetividad irreductible a la esencia, irreductible a la inmanencia esencial, son problemas que van juntos.

Sin recurrir a la trivialidad que quiere que toda realidad mediante cualquier título reconocido sea subjetiva, trivialidad a la que sirve de contrapeso aquella que dice que toda cosa reconocida como sea supone la comprensión del ser, Kant, distinguiendo dentro de la solución de las antinomias la serie temporal de la experiencia por una parte y la serie intemporal (¿o sincrónica?) pensada por el entendimiento por otra parte, ha mostrado en la *objetividad* misma del objeto su *fenomenalidad*: una referencia al carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión y, por tanto, a la subjetividad del sujeto.

Pero ¿queda de este modo pensada la subjetividad en su irreductibilidad? Hegel y Heidegger intentan vaciar de su significado la distinción entre sujeto y ser. Reintroduciendo el tiempo en el ser, denuncian la idea de una subjetividad irreductible a la esencia y conducen, más allá del objeto inseparable del sujeto, su correlación y la tesis antropológica que se supone en ellos, a una modalidad del ser. En la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel contesta que haya ruptura radical entre la subjetividad y lo cognoscible, tratando como «puro presupuesto» la tesis según la cual el saber sería un instrumento para apoderarse del Absoluto (metáfora tecnológica) o un medio a través del cual la luz de la verdad penetra el conocimiento (metáfora óptica). Es dentro del seno del Absoluto donde el *más allá* adquiere un sentido; la esencia, entendida como inmanencia del saber, daría cuenta de la subjetividad reducida a un momento del concepto, del pensamiento o de la esencia absoluta. Heidegger, en un esbozo que figura al final de su *Nietzsche* (II, 451), dice que el «término vulgar de subjetividad carga al pensamiento de modo inmediato y excesivamente obstinado con opiniones engañosas que hacen pasar por destrucción del ser objetivo toda referencia del ser al hombre y, sobre todo, a su subjetividad». El esfuerzo heideggeriano consiste en pensar la subjetividad en función del ser, del cual aquélla traduce una «época»¹²; la subjetividad,

12. En el sentido de disimulo y suspensión del ser detrás del ente que lo alumbra.

la conciencia, el Yo suponen el *Dasein*, el cual pertenece a la esencia como modalidad según la cual esta esencia se manifiesta, teniendo en cuenta que la manifestación de la esencia es lo esencial de la esencia; la experiencia y el sujeto conformando la experiencia constituyen la manera según la cual la esencia se cumple, es decir, se manifiesta en una «época» dada. Toda superación, lo mismo que toda revalorización del ser en el sujeto, recaerían todavía en la esencia del ser.

Nuestra interrogación sobre lo *de otro modo que ser* presenta en la hipóstasis misma del sujeto, en su subjetivación, una excepción, un no-lugar más acá de la negatividad que siempre es recuperable especulativamente, un *al margen* del absoluto que ya no se dice en términos de ser. Tampoco se dice en términos de ente, sobre el cual pesaría aún la sospecha de modular el ser y renovar de este modo la ruptura marcada por la hipóstasis. El sujeto resiste a esta ontologización ya desde el momento en que es pensado como Decir. Detrás de todo enunciado del ser en tanto que ser, el Decir desborda el ser mismo que conceptualiza para anunciarlo a Otro; el ser es lo que se comprende en la palabra, sea primera o última, pero el último Decir va *más allá* del ser tematizado o totalizado. Es irreductible a la esencia del ser, a la substitución de la responsabilidad: la significación o el uno-para-el-otro, la de-serción del Yo más allá de toda derrota, a contrapelo del *conatus*, o, lo que es lo mismo, la bondad. En ella se impone el otro de un modo totalmente distinto que la realidad de lo real, se impone porque es otro, porque esta alteridad me incumbe con toda su carga de indigencia y de debilidad. ¿Se podrán interpretar la substitución y la bondad como un «movimiento» o como una modalidad de la esencia del ser? ¿Se moverán todavía a la luz del ser? ¿Acaso la visión del rostro aparece en la luz del ser? ¿No es la visión un hacerse cargo de modo inmediato? La intención *hacia el otro*, llevada a su culminación, revela el desmentido que asesta a la intencionalidad. *Hacia otro* culmina en un *para otro* dentro de un sufrimiento por su sufrir, sin luz, es decir, sin medida; algo del todo diferente a la ceguera puramente negativa de la Fortuna, que parece que tan sólo cierra los ojos para prodigarse arbitrariamente. Por el hecho de surgir en la punta de la esencia, la bondad es *otra* respecto al ser, no tiene cuentas con ellos. No es como la negatividad que conserva lo que niega en su historia, sino que destruye sin dejar recuerdos, sin transportar a los museos los altares erigidos a los ídolos del pasado para sacrificios sangrientos; quema los bosques sagrados en los que resuenan los ecos del pasado. El carácter excepcional, extraordinario, trascendente de la bondad depende justamente de esta rup-

tura con el ser y con su historia. Reconducir el bien al ser, a sus cálculos y a su historia es anular la bondad. El contrabalanceo siempre posible entre la subjetividad y el ser, del cual la subjetividad sólo sería un modo, la equivalencia de los dos lenguajes se termina aquí. La bondad da a la subjetividad su significación irreductible.

El sujeto humano, yo, invocado al filo de las lágrimas y la risa para las responsabilidades, no es un avatar de la naturaleza, tampoco un momento del concepto, ni una articulación de «la presencia del ser entre nosotros», de la parusía. No se trata de asegurar la dignidad ontológica del hombre como si la esencia fuese suficiente para la dignidad, sino, por el contrario, de poner en entredicho el privilegio filosófico del ser, de preguntarse por lo más allá o lo más acá. Reducir el hombre a la conciencia de sí y ésta al concepto, es decir, a la Historia, deducir del Concepto y de la Historia la subjetividad y el «yo» para encontrar de este modo un sentido a la singularidad de «un tal» en función del concepto, despreciando como contingente lo que tal reducción deja como irreductible y lo que esta deducción deja como residuo, esto significa olvidar lo mejor que el ser, el Bien, bajo el pretexto de burlarse de la ineficacia de la «buena intención» y del «alma bella», prefiriendo el «esfuerzo del concepto» a las facilidades del naturalismo psicologista, de la retórica humanista y de la patética existencialista.

Lo más allá del ser, *lo otro que el ser o lo de otro modo que ser*, situado aquí en la diacronía y enunciado como infinito, ha sido reconocido por Platón como Bien. No importa que Platón lo haya convertido en una idea y en una fuente de luz. Lo más allá del ser al mostrarse en lo dicho se muestra siempre enigmáticamente, es decir, aparece ya traicionado. Su resistencia a la reunificación, a la conjunción y a la coyuntura, a la contemporaneidad, a la inmanencia, al presente de la manifestación significa la diacronía de la responsabilidad para con el otro y de un profundo «antes», más antiguo que toda libertad que él dirige, si bien se sincroniza en el presente enunciado. Tal diacronía es ella misma un enigma: lo más allá del ser que retorna y no retorna a la ontología; en cuanto enunciado, lo más allá, el infinito se convierte y no se convierte en sentido del ser.

10. *El itinerario*

Los diversos conceptos que suscita el intento de decir la trascendencia se reclaman mutuamente. Las necesidades de la tematización en la que son dichos imponen una división en capítulos, sin que los temas en los que estos conceptos se presentan se presten a

un desarrollo lineal, sin que puedan verdaderamente aislarse y no proyectar unos sobre otros sus sombras y sus reflejos. Por tanto, la claridad de la exposición aquí no sufre exclusivamente por las impericias del expositor.

La exposición se coloca entre el presente argumento que queda introducido aquí y el capítulo final que, a modo de conclusión, lo aclara de otro modo. Se dedica a extraer la subjetividad del sujeto a partir de reflexiones sobre la verdad, sobre el tiempo y el ser en la anfibología del ser y el ente manifestada por lo Dicho; presentará luego en el Decir al sujeto como sensibilidad animada en conjunto por responsabilidades (cap. II). Luego se tratará de mostrar la proximidad como sentido de la sensibilidad (cap. III), la substanciación como lo *de otro modo que ser* en el fondo de la proximidad (cap. IV) y como relación entre el sujeto y el Infinito donde *se pasa* éste (cap. V). Al extraer la substitución en el Decir de la responsabilidad, será necesario, a partir de este *Decir* de la substitución, dar cuenta de lo *Dicho*, esto es, del pensamiento, de la justicia y del ser; comprender las condiciones en las cuales las filosofías en medio de lo Dicho —en la ontología— pueden significar la *verdad* reanudando al alternante destino reservado al escepticismo en el pensamiento filosófico —siempre refutado y siempre retornando— las alternancias o la dia-cronía; resistiéndose a la reunión de lo *de otro modo que ser* o de la trascendencia y de su exposición.

¿El camino, del cual se acaban de indicar los escalones, es suficientemente seguro? ¿Es bien accesible su comienzo? ¿No se reprochará a la marcha no estar suficientemente advertida respecto a los peligros de la ruta y no proveerse de medios para hacerles frente? Sin duda, no se separa completamente de las experiencias pre-filosóficas y muchos de sus senderos parecerán ya recorridos, así como imprudentes muchos pasos. Sin embargo, en filosofía siempre hay que correr los riesgos que valen la pena. Pensar que el comienzo del discurso silencioso del alma consigo misma no puede justificarse más que por su final es aún una concepción optimista del discurso filosófico que puede permitirse el genio —y además un genio sintético— como Hegel, seguro de poder cerrar el ciclo de su pensamiento. Hegel se preguntaría con razón si un prefacio en el que se formula el proyecto de una empresa filosófica no es superfluo e incluso oscurecedor; por su parte, Heidegger contestaría la posibilidad de una introducción allí donde el movimiento comienza en el ser en lugar de proceder del hombre, allí donde la cuestión no reside en conducir al hombre cerca del ser sino al ser cerca del hombre en parusía. ¿No es necesario pensar con idéntica precaución en la posibilidad de una conclusión, de un cierre del discurso

filosófico? ¿No es la interrupción el único final posible? De modo más modesto, Husserl nos enseñaría que todo movimiento del pensamiento comporta una dosis de ingenuidad, dosis que en la empresa hegeliana misma permanece cuando menos en su pretensión de encerrar lo Real. Husserl nos enseñaría que la reducción de la ingenuidad reclama inmediatamente nuevas reducciones, que la gracia de la intuición comporta ideas gratuitas y que, si filosofar consiste en asegurarse del origen absoluto, es preciso que el filósofo borre la huella de sus propios pasos y las huellas del borrado de las huellas en un pisar metodológico interminable. A menos que la ingenuidad del filósofo no invoque, por encima de la reflexión sobre sí, la crítica ejercida por el *otro* filósofo, cualesquiera que sean las imprudencias que a su vez él hubiese cometido y la gratuidad de su propio decir. De este modo, la filosofía suscita un drama entre filósofos y un movimiento intersubjetivo que no se parece al diálogo de colaboradores en un equipo científico ni siquiera al diálogo platónico, el cual es reminiscencia de un drama más que bien que ese propio drama. Se perfila con una estructura distinta. Empíricamente, se ordena como historia de la filosofía en la que entran siempre nuevos interlocutores que tienen nuevas cosas que decir, pero donde los antiguos retoman la palabra para responder en las interpretaciones que suscitan y donde, a pesar de esta falta de «seguridad en la marcha» (o por ella misma), a nadie está permitido ni una distracción ni una falta de rigor.

La exposición

De la intencionalidad al sentir

1. *El cuestionamiento y sometimiento al otro*

El filósofo busca y expresa la verdad. La verdad, antes que caracterizar un enunciado o un juicio, consiste en la exhibición del ser. Pero ¿qué es lo que se muestra en la verdad con el nombre de ser? ¿Y quién es el que mira?

¿Qué es lo que se muestra bajo el nombre de ser? Este vocablo no carece de equívocos. ¿Se trata de un nombre o de un verbo? La palabra *ser* ¿designa una entidad que es —ideal o real—, o designa el *proceso de ser* de tal entidad, es decir, *la esencia*?¹ ¿El vocablo *designa*? Sin duda, designa. Pero ¿designa tan sólo? Porque en el caso de que tan sólo designe, incluso el verbo es un nombre. Entonces el proceso bajo la fuerza de la designación, incluso si se tratase de un movimiento, se muestra, pero al mismo tiempo se inmoviliza y se fija en lo *Dicho*. ¿Acaso inquieta ya el misterio del *ser* y el *ente*, su diferencia? Desde el punto de partida, la distinción y la anfibología del ser y del ente se mostrará importante y el ser determinante por lo que toca a la verdad; pero esta distinción es también una anfibología y no significa la última palabra. Si esta diferencia se muestra en lo *Dicho* —es decir, en las palabras, lo cual no es epi-fenoménico—, si se refiere a la *mostración* como tal, entonces pertenece al mismo rango que el ser con el que juega al escondite, ciertamente de modo *esencial*; pero si la mostración es una modalidad de la significación, entonces es necesario remontarse desde lo *Dicho* hasta el *Decir*. Lo *Dicho* y lo no-*Dicho* no abarcan todo el *Decir*; éste permanece más acá o va más allá de lo *Dicho*.

Pero, por el momento, atengámonos a las implicaciones del sentido general de la verdad. La cuestión «¿qué es lo que se muestra?»

1. En este trabajo el término *esencia* designa el *ser* en tanto que distinto del *ente*. Cf. *supra* la «Nota preliminar».

es planteada por el mismo *que* mira, incluso antes de que distinga de modo temático la diferencia entre ser y ente. La cuestión enuncia un *¿qué?*, un *¿qué es?*, un *¿qué es esto?* De lo que se trata es de saber *lo que es*. El *¿qué?* está ya enteramente envuelto por el ser, no tiene ojos más que para el ser en el cual se hunde ya. Del *ser de lo que es* se trata de saber lo que es. La pregunta —incluso la pregunta «¿qué es ser?»— interroga, pues, con relación al ser, con relación precisamente a aquello que está en cuestión. La respuesta, por tanto, viene exigida de entrada en términos de ser, se entienda por tal *ente* o *ser del ente*, ente o *esencia* del ser. La cuestión *¿qué?* es correlativa de aquello que quiere descubrir y, ya previamente, recurre a ello. Su búsqueda se desarrolla enteramente en el ser, en el seno del cual ella se limita a investigar. Es *ontología* y tiene, al mismo tiempo, su parte en la realización del propio ser que intenta comprender. Si la cuestión *¿qué?* en medio de su adherencia al ser está en el origen de todo pensamiento (¿podrá ser de otro modo mientras el pensamiento proceda por términos determinados?), entonces toda investigación y toda filosofía se fundan en la ontología, en la intelección del ser del ente, en la intelección de la esencia. El ser no sería tan sólo lo más problemático; sería también lo más inteligible.

Sin embargo, tal inteligibilidad es problemática. Que la inteligibilidad se torne problemática es algo que asombra. He ahí un problema, preliminar a la cuestión *¿quién?* y *¿qué?* ². ¿Por qué existe problema en la exhibición?

Inmediatamente se podría contestar del siguiente modo: hay problema porque hay investigación y porque el aparecer del ser es también la posibilidad de su apariencia y la apariencia disimula al ser en su propio develamiento, pero la búsqueda de la verdad debe diferenciar el ser del parecer. También se podría contestar (¿no será decir lo mismo?) que existe problema porque toda manifestación es parcial y por ello mismo aparente, mientras que la verdad no se fracciona sin alterarse y, por ello, es progresión, con lo cual se expone en múltiples tiempos resultando problemática en cada uno de ellos. Pero el problema del Problema es más radical: ¿Por

2. Las cuestiones previas o preliminares no son ciertamente las primeras que se plantean; los hombres actúan, hablan, incluso piensan sin preocuparse por los principios, mientras que lo preliminar, lo pre-originario, lo más acá incluso, no equivale a un comienzo, no goza del estatuto del principio, sino que viene de la dimensión de lo anárquico, que debe distinguirse de lo eterno. A partir de las cuestiones primeras el discurso, que comporta indiscreción ancilar, pero también el «secreto de los ángeles», divulga y profana lo indecible, abusa del lenguaje. Capta en lo Dicho lo indecible, que el filósofo intenta reducir.

qué la investigación se convierte en problema? ¿De qué modo acontece que el *¿qué?*, inmerso ya en el ser para abrirlo inmediatamente, se convierta en súplica y oración, un lenguaje especial que inserta en la «comunicación» de lo *dado* una llamada al socorro, a la ayuda dirigida a otro?

Tal problema ciertamente no está suscitado como una ociosa querrela por un sujeto caprichoso, curioso o industrioso en su modo de abordar el ser, el cual en sí mismo sería no-problemático. Pero no es preciso tomar al pie de la letra la metáfora de la interpelación al sujeto por parte del ser que se manifiesta. La manifestación del ser —el resultado— ciertamente es un acontecimiento primero, pero *el primado mismo de lo primero está en la presencia del presente*. Se trata de un pasado más antiguo que todo presente, un pasado que nunca fue presente y cuya antigüedad an-árquica nunca ha sido «dada en el juego» de disimulos y manifestaciones, un pasado cuya *otra* significación falta por describir; un pasado que *significa* más allá de la manifestación del ser, la cual de este modo sólo traduciría un momento de esta significación significativa. Puede suponerse en la dia-cronía que se nos ha deslizado más arriba, a propósito de la progresividad de la manifestación, el intervalo que separa el Mismo del Otro, el intervalo que se refleja en la manifestación. Esta, que podría creerse con buenas razones un instante fulgurante de abertura y de intuición, dura de modo discontinuo de pregunta en respuesta. Esto nos conduce a sorprender el *Quien mira* (sujeto idéntico, colocado pretendidamente en la abertura del ser) como nudo de una intriga dia-crónica —que falta por determinar— entre el Mismo y el Otro. El vaivén silencioso de pregunta en respuesta, por el cual caracteriza el pensamiento Platón, se refiere ya a una intriga en la que se anuda —desde el Otro que gobierna al Mismo— el lazo de la subjetividad, incluso cuando el pensamiento *se sabe él mismo*, volcado al ser en su manifestación. Preguntarse e interrogarse no deshacen en subjetividad la torsión del Mismo y el Otro, sino que remiten a ella. Intriga del Otro en el Mismo que no remite a una abertura del Otro al Mismo. El otro al que se dirige la pregunta por la cuestión no pertenece a la esfera inteligible que se debe explorar; se mantiene dentro de la proximidad. Es aquí donde la *quis-nidad* del quién se exceptúa de la quididad ontológica del *qué* investigado y orientador de la investigación. El Mismo crea problema al Otro antes de que, por cualquier camino, el otro aparezca ante una conciencia. La subjetividad está estructurada como *el otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia; ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mí, a un

ser que es fenómeno. El modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser, por indirecta, tenue e inconsistente que resulte esta relación entre la conciencia y su tema («colocado») frente a ella. Que tal relación sea percepción de una presencia «en carne y hueso», figuración de una imagen, simbolización de un símbolo, transparencia y velamiento de lo fugitivo y lo inestable en la alusión, adivinación imposible de objetivar, en cualquier caso siempre aspira a la objetivación y, por tanto, es conciencia y, en consecuencia, conciencia del ser.

La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, según un modo que también difiere de la presencia de los interlocutores, uno al lado del otro en un diálogo en el que están en paz y de acuerdo uno con el otro. El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro. Ni la correlación de la intencionalidad, ni siquiera la del diálogo atestiguan la esencia en su reciprocidad esencial. El repliegue del ser sobre sí —el «sí» designado por este repliegue en el cual el reflejo del ser permanece siendo correlativo del ser— no llega tampoco hasta el nudo de la subjetividad.

El lazo anudado en subjetividad, que en la subjetividad transformada en conciencia del ser aparece aún en la interrogación, significa una sumisión del Mismo al Otro que se impone antes de cualquier exhibición del otro, que es preliminar a toda conciencia; o también una afección por parte del Otro que yo no conozco, que no podré justificar desde ninguna identidad y que, en tanto que Otro, no se identificará con nada. Aproximación que se describirá como la responsabilidad del Mismo respecto al Otro, como respuesta a su proximidad antes de toda cuestión; pero donde se podrá sorprender el nacimiento latente de la propia conciencia (percepción o escucha del ser) y el diálogo a partir del cuestionamiento.

El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y a la verdad del ser —a los cuales se abre incontestablemente— lo hace por un camino del todo diferente a aquel que permite ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser. El ser no procederá del conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene un sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. Ser y conocimiento, ambos unidos, significarían dentro de la proximidad del otro y dentro de una cierta modalidad de mi responsabilidad para con el otro; es de esta respuesta de donde procede toda cuestión, de este Decir anterior a lo Dicho.

El ser significará a partir del Uno-para-el-otro, de la substitución por el Mismo del Otro. La visión del ser y el ser remiten a un

sujeto que se ha levantado más temprano que el ser y el conocimiento, más temprano o más acá, en un tiempo inmemorial que ninguna reminiscencia podrá recuperar como *a priori*. El «nacimiento» del ser en el cuestionamiento en que se mueve el sujeto cognoscente remitiría de este modo a un *antes del cuestionamiento*, a la an-arquía de la responsabilidad al margen de todo nacimiento. Se intentará exponer en la noción de Decir sin Dicho una modalidad semejante de lo subjetivo, un *de otro modo que ser*. ¡Cuántos condicionales! ¡Singulares eventualidades en verdad! Habrá que responder de las libertades que se toman como sin riesgo con el Eventual olvidando las primeras páginas y las advertencias de la introducción a la *Fenomenología del espíritu*. Tales eventualidades cuando menos nos permiten enunciar por medio de algunos índices primeros la orientación de este capítulo y, en lugar de chocar contra la finitud del sujeto condenado a la relatividad de una ciencia inacabada para siempre, entrever desde el comienzo en esa misma finitud, en tanto que salida del uno-para-con-el-otro de la proximidad, la excelencia (altura y significación) de la responsabilidad, es decir, de la sociabilidad, el orden al cual la verdad finita (ser y conciencia) se subordina.

2. *El cuestionamiento y el ser; tiempo y reminiscencia*

Si se es sordo a la petición que resuena en la pregunta, incluso bajo el silencio aparente del pensamiento que se interroga a sí mismo, todo en la pregunta se volverá hacia la verdad y procederá de la esencia del ser. Desde ahora es necesario atenerse al diseño de esta ontología, incluso si en algunas de sus implicaciones resuenan inflexiones de voces olvidadas. A la ontología, a la exposición del ser en su anfibología de ser y ente, pertenecen tiempo y lenguaje en tanto que el lenguaje, reuniendo en nombres y proposiciones la dispersión de la duración, deja entender el ser y el ente. Sin embargo, en esto Dicho sorprenderemos el eco del Decir cuya significación no es posible reunir.

Hemos mostrado que la pregunta «¿qué es lo que se muestra en la verdad?» interroga al ser que se manifiesta en los propios términos de ese ser. La pregunta «¿quién mira?» es, a su vez, ontología. ¿Quién es ese *quién*? De esta forma la pregunta exige identificar «el que mira» como uno de los seres ya conocidos, incluso en el caso de que la respuesta a tal pregunta debiese enunciarse con el monosílabo «Yo» sin ningún contenido, simple emisión de signos; a primera vista «yo que...», pero de hecho «yo a quien vosotros conocéis», «yo cuya voz encontraréis en vuestros recuerdos» o «yo

que podría situarme en el sistema de vuestra historia». Si la pregunta *quién* tiende a descubrir la situación del sujeto, es decir, el lugar de una persona en una coyuntura o conjunción de seres y de cosas; si consiste en preguntar, como se expresa Platón en el *Fedro* para denunciar a los que en vez de escuchar un enunciado se preguntan, ya como filólogos, en torno a quien lo enuncia, «¿quién es?», «¿de qué país viene?», en tal caso la pregunta «¿quién?» se interrogaría por el ser. Semejante ¿quién? remite a un «¿qué?», a un «¿qué hay de...?»; remite a ello o se pierde allí. De este modo, la diferencia entre *quién* y *qué*, la cual se refleja en el vocabulario y la gramática, no sería más que *eidética* o esencial, motivada por la naturaleza o el modo de ser del ente que interroga. La supremacía lógica del *qué* en lo Dicho aboliría esta diferencia. El logos como Dicho, como revelación del ser en la anfibología del ser y el ente deja que el *quién* se pierda en el *qué*. De modo aún más evidente, permite que se pierda en nuestra interrogación *quién mira*, la cual no se pregunta por un tal o un cual, sino por la esencia del «quien que mira» en su generalidad. Ella pregunta en el «¿quién es este quién?» por lo que hay de ese *quién* al cual es dada la mirada sobre el ser. Así, por todas partes se afirmaría el privilegio de la pregunta *qué* o el carácter ontológico del Problema.

En todo caso, tal privilegio significa que, al preguntarnos respecto a la verdad por «quien mira el ser que se manifiesta en la verdad», la acogida de la manifestación del ser no puede colocarse al margen del ser que se manifiesta. La respuesta a la pregunta *quién mira* no podría, a su vez, significar otra cosa que la exposición de la esencia; el sujeto de la mirada será un ser pensante en correlación rigurosa con su objeto, perteneciente a la unidad sujeto-objeto. Por otra parte, ¿cómo colocar partiendo de la noción de verdad la acogida de la manifestación del ser al margen del ser que se manifiesta? ¿Se colocará quien mira al margen del Absoluto y la mirada se sustraerá al acontecimiento del ser profundizando el repliegue de la intimidad en que se deposita, se amontona y se formula el saber? Pero en ese caso fuera del ser pasarían cosas, aunque se trataría aún del ser, lo cual parece una contradicción en los términos. *Aún no estamos en condiciones de ver claro en este semblante y menos aún de reducirlo, incluso si sospechamos en la posición en que se produce el repliegue del ser sobre sí mismo —o la subjetividad— otra cosa distinta de esta reflexión.* Es necesario, por tanto, que aquel a quien el ser se muestra pertenezca aún al ser y que *mirar* remita a ser.

Sin embargo, la exposición o la ostentación del ser se encontraría entonces falseada. El espectador y la especulación «no entrarían

en el cupo», se excluirían de lo que se muestra, se disimularían en un «más acá». Lo «más acá» no sería ciertamente una región en la que el «quién» vendría a perderse suscitado por la exhibición, sino que seguiría siendo una modalidad del ser, una manera de sustraerse, de exceptuarse, de retirarse sin desaparecer; de retirarse en la noche de un sí mismo. ¿Se agota en este proceso de interiorización el *quien*, el espectador, la subjetividad, el Alma? ¿O la interiorización se agota en la negatividad de «no mostrarse»? Ahí es justamente donde está nuestro problema: ¿qué significa *quién*? Pero si la interioridad fuese una excepción absoluta, el ser descubierto en la verdad quedaría manco de su interioridad, sería disimulado en parte, aparente y no-verdadero en la verdad.

Por tanto, para que la verdad se realice es necesario que, de un modo u otro, esta excepción de la interioridad sea recuperada, que la excepción entre dentro de la regla, que en el ser expuesto se encuentre el sujeto del saber y que la pulsación o la respiración del «alma» pertenezca o retorne al todo del ser. La verdad no puede consistir en otra cosa que en la exposición del ser a sí mismo, en la conciencia de sí. El surgimiento de una subjetividad, de un alma, de un *quien* sigue siendo correlativo del ser, es decir, simultáneo y uno con él. La mutación de la exhibición en saber debe poder interpretarse como una cierta inflexión de una exhibición. El Alma sólo viviría por el develamiento del ser que la suscita o la provoca; sería un momento de la vida del Espíritu, es decir, del Ser-totalidad que deja fuera nada, el Mismo encontrando al Mismo. Pero la manifestación del ser a sí mismo implicaría una separación dentro del ser. La manifestación no puede verse como una fulguración en la que la totalidad del ser se muestra a la totalidad del ser puesto que este «se muestra a» implica un desfase que es precisamente el tiempo, asombrosa separación de lo idéntico respecto a sí mismo.

El desfase del instante, el «todo» descolgándose del «todo» (la temporalidad del tiempo) hace posible una recuperación en la que, sin embargo, nada se ha perdido. Descubrimiento del ser —del ser desgajado de su identidad, desgajado de sí mismo (lo que aquí se llama desfase) y recuperaciones de la verdad, entre lo que se muestra y la intención que plenifica—; o, lo que es lo mismo, mostración. El mismo como esta intención y el Mismo en tanto que descubierto y nada más que descubierto *retornando a lo mismo*; esto es, verdad. El tiempo (remisión de la eternidad inmóvil, de la inmanencia del todo al todo) es necesario para que se establezca la nueva tensión, única en su género, mediante la cual en el ser se despierta la intencionalidad o el pensamiento. La verdad es recuperación, evocación, reminiscencia, reunión bajo la unidad de la aper-

cepción. Se trata de una remisión del tiempo y de tensión del recordar, parada y tensión sin ruptura, sin solución de continuidad; no se trata del mero alejamiento del presente, sino precisamente de re-presentación, es decir, alejamiento en el cual el presente de la verdad ya *está o está todavía*; re-presentación que significa nuevo comienzo del presente que está por segunda vez en su «primera vez», retención y propulsión entre el olvido y la espera, entre el recuerdo y el proyecto. Un tiempo que es reminiscencia y una reminiscencia que es tiempo: unidad de la conciencia y de la esencia.

Pero dentro del desfase temporal de la totalidad del ser, la única que podría ser suficiente para la verdad, tal totalidad al separarse de sí misma, ¿iría «más allá de la totalidad»? Por otra parte, la totalidad no debería dejar nada al margen³; por tanto, la trascendencia de la totalidad tematizada en la verdad se produce como una división de la totalidad en partes. Sin embargo, ¿cómo pueden las partes equivaler al todo, que es lo que la ostentación como verdad implica? Reflejando el todo. El todo que se refleja en una parte es imagen; por tanto, la verdad se producirá en las imágenes del ser. No es menos cierto que el tiempo, la reminiscencia, la asombrosa diástasis de la identidad y sus repercusiones a través de las cuales la esencia «realiza su tiempo» de esencia están más allá de la esencia y de la verdad; incluso cuando las exponemos y las entendemos decimos que *son* más allá de la esencia, es decir, que más allá de la esencia *son*. Más allá de la esencia la significación, que es el tercero excluido entre el ser y el no-ser, significa.

La imagen es, al mismo tiempo, término de la ostentación, esto es, figura que se muestra, lo inmediato, lo sensible y, además, término en el que la verdad no llega a su término puesto que el todo del ser no se muestra en sí mismo, sino que tan sólo se refleja⁴. Lo sensible, lo inmediato en la imagen está intencionalmente referido

3. Descubrimiento del ser a sí mismo, la verdad, que no debe quitar nada al ser, tampoco debe añadirle nada. De lo contrario, el ser sólo se mostraría para alterarse ya por el advenimiento del descubrimiento y, así, la verdad impediría la verdad, como en la primera hipótesis del *Parménides* de Platón. Es preciso, por tanto, que el descubrimiento —en el momento en que el ser toma conciencia de sí mismo y añade un saber a su ser o un saber nuevo a un saber antiguo— sea, no un añadido al ser que se muestra, sino su cumplimiento. La manifestación del ser o la verdad es la esencia cumplida del ser tiempo que es, a la vez, exhibición del ser a sí mismo y su *esencia*.

4. En la medida en que la imagen es, a la vez, el término y el inacabamiento de la verdad, la sensibilidad, que es la misma inmediatez, se torna imagen, la cual se interpreta a partir del saber. Pero la sensibilidad —tal es nuestra tesis— tiene otra significación distinta (cf. cap. 3) en su inmediatez. No se limita a la función que consistiría en ser la imagen de lo verdadero.

a la búsqueda de una presencia más completa. Pero si la ostentación implica una participación del ser, la ostentación no puede cerrarse sin extinguirse. La verdad se promete; la verdad, siempre prometida, siempre futura y siempre amada, está en la promesa y el amor de la sabiduría ⁵ incluso si no está prohibido percibir en el tiempo del develamiento la obra estructurada de la historia y una progresión sucesiva hasta el borde mismo de la no-filosofía.

La filosofía es descubrimiento del ser y la *esencia* del ser es verdad y filosofía. La *esencia* del ser es temporalización del tiempo, diástasis de lo idéntico y su recuperación o reminiscencia, unidad de apercepción. La *esencia* no designa de modo primordial las aristas de los sólidos, ni la línea móvil de los actos donde brilla una luz; designa esta «modificación» sin alteración ni transición, independiente de toda determinación cualitativa, más formal que la sorda usura de las cosas traicionando su devenir, ya entorpecido por la materia, mediante el crujir de un edificio en la noche silenciosa. Una modificación por la cual el Mismo se descuelga o se desentien- de de sí mismo, se deshace en esto o aquello, no se recubre ya y, de este modo, se descubre, se hace fenómeno (como sucede en la pintura de Dufy en la que los colores salen de sus contornos o no los rozan); de otro modo, es el *esse* de todo ser. La *esencia* del ser no designa nada que sea contenido nombrable (cosa, acontecimiento o acción); nombra esta movilidad de lo inmóvil, esta multiplicación de lo idéntico, esta diástasis de lo puntual, este lapso. Esta modificación sin alteración ni desplazamiento (*esencia* del ser o tiempo) no espera tampoco un esclarecimiento que permitiese una «toma de conciencia». Esta modificación es precisamente la visibilidad del Mismo al Mismo, lo que se llama a veces abertura. La obra del ser (la *esencia*, el tiempo, el lapso de tiempo) es ostensión, verdad, filosofía. La *esencia* del ser es dispersión de la opacidad; ello no sólo porque habría sido necesario comprender previamente este «estiramiento» del ser para que se pudiese hacer la verdad sobre las cosas, los acontecimientos o los actos que *son*, sino porque este estiramiento es la *dispersión original* de la opacidad. En ella se aclaran las formas en las que se despierta el saber; en ella el ser sale de la noche o, cuando menos, deja el sueño —noche de la noche— mediante un inextinguible insomnio de la conciencia. De suerte que todo saber particular, todo ejercicio fáctico del entendimiento (sea ideología, fe o ciencia), toda percepción, todo compor-

5. Mostraremos más adelante (cap. 5) cómo la filosofía, amor a la verdad siempre futura, se justifica en su dimensión más amplia: sabiduría del amor.

tamiento develador cualquiera que sea serán deudores, en lo que a su luz respecta, de la esencia (luz primera) y de la filosofía, que es su aurora o su crepúsculo. La temporalidad mediante la separación de lo idéntico respecto a sí mismo es *esencia* y luz original, aquella que Platón distinguía de la visibilidad de lo visible y de la clarividencia del ojo. El tiempo de la esencia reúne los tres momentos del saber. La luz de la esencia que deja ver ¿es ella misma vista? Sin duda puede convertirse en tema, sin duda la esencia puede mostrarse, decirse y describirse. Pero entonces la luz se presenta dentro de la luz, la cual no es temática pero resuena para el «ojo que escucha» con una resonancia única en su género: la resonancia del silencio. Expresiones como la del ojo que escucha la resonancia del silencio no son monstruosas puesto que de lo que se trata es de acercarnos a la temporalidad de lo verdadero y puesto que en la temporalidad despliega su esencia el ser.

¿Va la temporalidad más allá de la esencia? El problema continúa. ¿Esa noche o ese sueño que el ser «abandonaría» por el tiempo para manifestarse pertenecen aún a la *esencia*, son simples negación de la luz y de la vigilia? ¿O, por el contrario, son un *de otro modo*, o *al margen*? ¿Son conforme a una temporalidad de lo más allá de la reminiscencia, en la diacronía, más allá de la esencia -*más allá* o *más acá*, *de otro modo que ser* son ciertamente susceptibles de mostrarse en lo Dicho, pero para quedar inmediatamente reducidos? ¿El sujeto se comprende hasta el límite a partir de la ontología! Este es uno de los problemas principales de la presente investigación o, de modo más exacto, lo que ella pone en cuestión.

3. *Tiempo y Discurso*

a) *La vivencia sensible*

El descubrimiento de todas las cosas depende de su inserción en esta luz (o esta resonancia) del tiempo de la esencia. Las cosas se descubren en sus cualidades, pero las cualidades se descubren en lo vivido, que es temporal. La ostentación, la fenomenalidad del ser no puede separarse del tiempo. Entonces puede comprenderse lo bien fundada que está una tradición filosófica que remonta, a través de Kant, Berkeley y Descartes, a la antigüedad y que reflexiona sobre la sensación. «Acto común del sentiente y de lo sentido», la sensación es la ambigüedad de la fluencia temporal de la vivencia y la identidad de los seres y acontecimientos que designan las palabras.

Esta ambigüedad no ha quedado disipada mediante la noción de intencionalidad, tal como se afirma en la polémica husserliana contra el psicologismo; allí lo que importaba era distinguir radicalmente la vida psíquica del lógico —la *Erlebnis* intencional— de la idealidad de la formación lógica conceptuada, la cual trasciende lo psíquico y lo vivenciado. Lo natural hubiese sido entonces admitir que la sensación no pertenece al devenir de la vivencia —al *Erleben*— más que en tanto que sentir; que el sentir consiste en un conjunto de *noesis* vivenciadas; que su naturaleza se agota en funciones intencionales de acogida vueltas, para poder identificarlas, a las cualidades denominadas sensibles. En tanto que cambiantes, sólo variarían al margen de la vivencia, sobre el plano de lo sentido, *más allá* del sentir. Lo vivenciado y lo sentido, lo vivenciado y las cualidades sensibles estarían separadas de este modo por un «remolino de sentido abierto», conforme a la expresión de Husserl.

Sin embargo, este esquema no se sostiene. Lo sensible no se revela en la ostentación que sería el instante fulgurante de una *noesis* de acogida pura. La propia *noesis* tiene un desarrollo temporal y una constitución en el tiempo; se refiere en su intención a la materialidad de una *hylé*. Las cualidades sensibles como los sonidos, colores, dureza o blancura; las cualidades sensibles en tanto que atributos de las cosas también serían vivenciadas en el tiempo a modo de vida psíquica que se desarrolla o se desvanece en la sucesión de fases temporales y no sólo perdura o se altera en el tiempo mensurable de los físicos. Husserl conviene en ello; Husserl insiste en ello como nadie en nuestros días rehabilitando así enseñanzas que parecía negar por ciertos aspectos de sus tesis. Las cualidades sensibles no son solamente lo sentido, son el sentir del mismo modo que los estados afectivos. Berkeley lo enseñó siempre. Está bien conceder al sentir la intencionalidad que identifica colores y sonidos objetivos; el sentir es así un compendio de esos colores y esos sonidos; se «parece» a lo sentido y hay algo que es común a lo objetivo y a lo vivido. Todo parece indicar que lo sensible (cuya significación es múltiple y cuyo estatuto en la conciencia sólo se ha fijado a partir del *conocer* como receptividad) es un elemento *sui generis* donde se disuelven y de donde emergen las identidades, pero donde su opacidad sustancial se deshace en duración, aun cuando la fluencia de la vivencia está siempre a punto de coagularse en identidades ideales. ⁶

6. ¿Conforme a qué modelo? La cuestión se plantea. Si el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser del ente —de la *esencia*— y si toda substan-

En Husserl la conciencia interna del tiempo y la conciencia sin más se describen dentro de la temporalidad de la sensación: «sentir es aquello que tomamos como conciencia originaria del tiempo»⁷ y «la conciencia no es nada sin la impresión»⁸. Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan. Incluso a este nivel primordial que es el de la vivencia en el que la fluencia reducida a la inmanencia pura debería excluir hasta la sospecha de objetivación, la conciencia sigue siendo intencionalidad, «intencionalidad específica»⁹ ciertamente, pero impensable sin un correlato aprehendido. Esta intencionalidad específica es el propio tiempo. Hay conciencia en la medida en que la impresión sensible se diferencia de ella misma sin diferir; difiere sin diferir siendo otra en la identidad. La impresión, como si se devorase a sí misma, se esclarece «vomitándose»; deshace esta coincidencia consigo misma en la que lo «mismo» se ahoga bajo sí mismo como bajo un extintor. No está sincronizada consigo misma: *justamente* pasada en el momento de venir. ¡Pero diferir en la identidad, mantener el instante que se altera es «propulsarlo» o «re-tenerlo»! Diferir en la identidad, modificarse sin cambiar: la conciencia luce en la impresión en la medida en que la impresión se separa de sí misma para buscarse *aún* o para recuperarse *ya*. Aún-ya: tiempo; y tiempo en el que nada se pierde. El propio pasado se modifica sin cambiar de identidad, se separa de sí mismo sin soltarse, se «hace más viejo» perdiéndose en un pasado más profundo; permanece idéntico a sí mismo por la retención de la retención. Y así sucesivamente hasta la memoria que recupera en imágenes lo que la retención no ha sabido guardar, hasta la historiografía que reconstruye aquello cuya imagen se ha perdido. Hablar de conciencia es hablar del tiempo.

En todo caso es hablar del tiempo recuperable. A un nivel, que para Husserl es original, la temporalidad comporta una conciencia que ni siquiera es intencional en el sentido «específico» de la retención. La *Ur-Impression*, la impresión originaria o proto-impresión, a pesar del recubrimiento perfecto que se da en ella entre lo percibido y la percepción (que debería no dejar pasar la luz), a pesar de

cialidad se resuelve en duración. ¿cuál es el principio o la matriz del ente? ¿Acaso el algo de la lógica formal, el «objeto trascendental» de Kant, que ya presupone la tematización del discurso, no merecen ningún tipo de asombro? ¿No remite el discurso al Uno? Cf. la nota 38 de este mismo capítulo.

7. E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires 1959, anexo III, 162.

8. *Ibid.*, anexo I, 153.

9. *Ibid.*, § 12, 79.

su estricta contemporaneidad que es la presencia del presente ¹⁰, a pesar de la no-modificación de este «no-modificado absoluto, fuente original de todo ser y toda conciencia ulterior» ¹¹ (este hoy sin ayer ni mañana), la protoimpresión no se *imprime* a pesar de todo sin conciencia ¹². «No modificada», idéntica a sí misma pero sin retención, la impresión originaria ¿no se anticipa a toda prospección y, de este modo, a su propia *posibilidad*? Husserl parece decirlo cuando llama a la impresión originaria «comienzo absoluto» de toda modificación que se produce como tiempo, fuente originaria, «ella misma no producida», que nace por *génesis espontánea*. «No se desarrolla (no tiene germen), es creación originaria» ¹³. Lo real que precede y sorprende a lo posible ¿no sería la misma definición del *presente* el cual, indiferente en esta descripción («La generación no tiene germen») a la pro-spección, no por ello sería menos conciencia? Este es el punto más destacable ciertamente de esta filosofía de la intencionalidad «constituyente» del universo y en la que el prototipo de la objetivación teórica guía todos los modos de la posición intencional, aun cuando fuesen axiológicos o prácticos, y en la que en todo caso se afirma constantemente un paralelismo riguroso entre las tesis dóxicas, axiológicas y prácticas. Por tanto, Husserl no habría liberado al psiquismo de la primacía de lo teórico, ni en el orden de la habilidad para con los «utensilios» ni en el de la emoción axiológica, pero tampoco en el pensamiento del ser, diferente de la metafísica de los entes. La conciencia objetivadora, la hegemonía de la re-presentación queda paradójicamente superada en la conciencia del presente ¹⁴. Ello permite comprender la importancia primordial o de principio que adquirieron en el conjunto de sus investigaciones los manuscritos, aún poco explorados, sobre el «presente viviente». Aun cuando fuese una rehabilitación del «dato sensible» del sensualismo empirista, la protoimpresión encuentra de nuevo su poder de asombrar en el contexto de la intencionalidad (*que en Husserl sigue siendo dominante*), o después de la negatividad hegeliana. La conciencia se produce al margen de toda negatividad en el Ser que actúa aún en la temporalidad de la retención y la prospección. El presente viviente intenta tornar inteligible la noción del origen y de la creación, de una espontaneidad

10. *Ibid.*, anexo V, 168.

11. *Ibid.*, § 31, 116.

12. *Ibid.*, anexo IX, 182.

13. *Ibid.*, anexo I, 153.

14. *Ibid.*, anexo IX, 181: «No hay que considerar erróneamente esta protoconciencia... como acto aprehensivo».

en la que actividad y pasividad se confunden de modo absoluto. Basta con que esta conciencia, *originalmente* no-objetivante y no objetivada en el presente viviente, sea tematizable y tematizante en la retención sin perder nada del lugar temporal que le confiere la «individuación»¹⁵ y ya la no-intencionalidad de la proto-impresión regresa al orden; ya no conduce más-acá-del-Mismo ni más-acá-del-origen. Nada se introduce inadvertidamente en lo Mismo para interrumpir la fluencia del tiempo y la conciencia que se produce bajo las especies de tal fluencia. Desfase de la identidad del «presente viviente» consigo mismo, desfase de las mismas fases según la intencionalidad de la retención y la prospección, la fluencia reúne la multiplicación de las modificaciones que se dispersan a partir del «presente viviente». El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no-intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente¹⁶, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia¹⁷ es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible, de la cual el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la *mostración* del ser.

La impresión se temporaliza y se abre a sí misma variando en su identidad e idéntica en su diferencia, retenida, rememorada o reconstruida, acumulándose según las fórmulas kantianas, tan admirablemente fenomenológicas, por la «síntesis de la aprehensión en la intuición» (es decir, en lo sensible que se hace conocimiento) y por la síntesis «del reconocimiento en la imaginación».

Antes que una metáfora tomada del movimiento de las aguas en los ríos, ¿no sería la fluencia la propia temporalidad del tiempo y la «ciencia» de que está formada la «con-ciencia»? Hablar del tiempo en términos de fluencia es hablar de tiempo en términos de tiempo y no de acontecimientos temporales¹⁸. La temporalización del tiempo, abertura por la que se manifiesta la sensación, se siente,

15. E. Husserl, *Expérience et jugement*, Paris 1970, 467-468.

16. *Fenomenología de la conciencia*, anexo IX, 182.

17. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México 1962, 324.

18. «Mas ¿no es la corriente una sucesión; no tiene, sin embargo, un ahora, una fase actual y una continuidad de pasados, ahora conscientes en retenciones? Sólo podemos decir lo siguiente: esa corriente es algo que llamamos así en virtud de lo constituido, pero no es algo temporalmente "objetivo"... Para todo esto carecemos de palabras»: *Fenomenología de la conciencia*, § 36, 124. ¿Nos faltan palabras o es que la cosa va más allá de lo nombrable? ¿No encontramos de nuevo la fluencia no-tematizable del tiempo mediante la *reducción* a partir de lo Dicho?

se modifica sin alterar su identidad, se desdobra por una especie de diástasis de lo puntual, se desfasa, no es ni un atributo ni un predicado que exprese una causalidad «sentida» como sensación. La modificación temporal no es un acontecimiento, ni la acción o el efecto de una causa; es el verbo ser.

b) *El Lenguaje*

El verbo, entendido como nombre que designa un acontecimiento, aplicado a la temporalización del tiempo, la haría resonar como acontecimiento, cuando todo acontecimiento supone ya el tiempo, su modificación sin cambio; el desfase de lo idéntico que hormiguea detrás de las transformaciones y la perduración y que, ignoto, permanece en esta misma perduración. Pero el verbo alcanza su propia verbalidad cuando cesa de nombrar acciones y acontecimientos, cuando cesa de nombrar. Es ahí donde la palabra «tiene caras» únicas en su género, permaneciendo irreductible a la simbolización que nombra o evoca. El verbo *ser* dice la fluencia del tiempo como si el lenguaje no equivaliese sin equívoco a la denominación, como si en *ser* el verbo recuperase solamente su función de verbo, como si esta función retornase al hormiguelo y a la sorda coezón de esta modificación sin cambio que opera el tiempo. Tiempo ciertamente recuperable en la retención, la memoria, la «fábula» y el libro. Entre el verbo y el ser —o la esencia del ser— la relación no es la propia del género a la especie. La esencia, la temporalización es la verbalidad del verbo. El ser, del cual se quiere sugerir su diferencia respecto al ente, el extraño prurito temporal, la modificación sin cambio, tal ser es el verbo mismo; pero en ello se recurre a metáforas tomadas de lo temporal y no del tiempo, metáforas tales como proceso o acto de ser, como develamiento, efectuación del ser o su fluencia. La temporalización es el verbo del ser. El lenguaje surgido de la verbalidad del verbo no sólo intentaría hacer entender, sino también hacer vibrar la esencia del ser.

De este modo, el lenguaje no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, concepción que se impondría si la palabra fuese Nombre. El lenguaje será más bien excrecencia del verbo; sería ya en tanto que verbo como contendría la vida sensible que es temporalización y esencia del ser. La sensación vivida —ser y tiempo— se escucha ya en el verbo. La sensibilidad en la que las cualidades de las cosas se transforman en tiempo y en conciencia, independientemente del espacio insonoro en el que tienen todas las apariencias de moverse en un mundo mudo, ¿no ha sido ya *dicha*? ¿No se puede entender el *cómo* de sus variaciones

cualitativas a partir del verbo enunciado? ¿Las sensaciones en las que se vivencian las cualidades sensibles no resuenan *adverbialmente* y, con más precisión aún, como adverbios del verbo ser?

Por tanto, si pudiesen sorprenderse más acá de lo Dicho, ¿no revelarían otra significación?

Pero el lenguaje también es un sistema de nombres. En la fluencia verbal o temporal de la sensación la denominación designa o constituye identidades. Mediante la claridad que la temporalización abre en lo sensible, al descubrirlo a través de su propio pasado y al reunirlo mediante la retención y la memoria —reunión que Kant sin duda percibía antes de toda idealización de lo sensible en las diversas síntesis de la imaginación—, la palabra identifica «esto *en tanto que* esto» y con ello enuncia la idealidad de lo mismo en medio de lo diverso. Tal identificación es una donación de sentido: «esto en tanto que tal». «La conciencia del tiempo es el lugar originario de constitución de la unidad de identidad en general», escribe Husserl¹⁹. Las «unidades idénticas» no son primeramente dadas o tematizadas para recibir después un sentido, sino que son dadas por medio de ese sentido. «Esto en tanto que tal» no es algo vivido, sino que es dicho. La identificación se *entiende* sobre la base de una esquematización misteriosa, de algo ya dicho, de una *doxa* previa supuesta por toda relación entre lo universal y lo individual y que, evidentemente, no puede reposar sobre la semejanza.

La identificación es kerigmática. Lo dicho no es simplemente signo o expresión de un sentido, sino que proclama y consagra a esto en tanto que tal. El exceso de esta «espontaneidad»²⁰ respecto al reflejo que el pensamiento comporta en su reflexión no aparece sugerido con exactitud por la noción de *acto*, tal como habitualmente se opone a la recepción pura de lo sensible²¹. Este exceso,

19. *Expérience et jugement*, § 16, 85.

20. «No podemos representarnos nada como unido en el objeto sin haberlo unido previamente nosotros mismos» (I. Kant, *KrV*, B 130). La remisión a la espontaneidad se hace por medio del sentido propio de la objetividad, de la síntesis o de la relación, la cual aquí no es el *contenido* del objeto ni un simple tic verbal («objeto supone sujeto»), sino precisamente trascendental: un fenómeno como la «unión objetiva» no tiene sentido sin espontaneidad trascendental, sin sujeto estructurado precisamente como espontaneidad (a la manera, por ejemplo, de la libertad que en una reflexión hegeliana sería inconcebible sin instituciones o sin sociedad industrial).

21. El propio Husserl interpreta como un *hacer* la objetivación en la esfera del juicio antepredicativo, en el cual, antes de la lengua y el código social de signos que conforma, se creería antes de lo *Dicho*. «La simple contemplación perceptiva de un substrato dado previamente se manifiesta ya como siendo obra nuestra; se trata de un *hacer* y no de un simple ser-impresionado»: *Expérience et*

situado entre pasividad y actividad, está en el lenguaje, entra en lo que se ha oído decir, en lo *ya dicho*, en una doxa sin la que el lenguaje no podría alcanzar lo sensible al identificarlo y nombrarlo; doxa, *ya dicho*, fábula y epos en lo que se mantiene lo *dado* en su tema. ¿No es dóxica su propia acumulación temporal puesto que, en el propio Husserl, se presenta al juicio antepredicativo en conjunto como *Ur-doxa*, como doxa originaria? ²² La palabra es nominación tanto como denominación o consagración de «esto en tanto que esto» y de «esto en tanto que tal»; se trata de un decir que es también *entendimiento* y *escucha* absorbidas en lo *dicho*, obediencia en el seno del querer («pretendo decir esto o aquello»), kerigma en el fondo de un *fiat* ²³. Antes de toda receptividad, un *ya dicho* anterior a las lenguas expone la experiencia o la significa (propone y ordena) en todos los sentidos del término ofreciendo así a las lenguas históricas habladas por los pueblos un lugar, permitiéndoles orientar y polarizar la diversidad de lo tematizado a su gusto.

En lo sensible en tanto que vivido la identidad se muestra, se convierte en fenómeno porque en lo sensible, en tanto que vivido, se entiende y «resuena» la *Esencia* como lapso de tiempo y memoria que lo recupera, como conciencia; el tiempo de la conciencia es resonancia y entendimiento del tiempo. Pero esta ambigüedad y esta función gnoseológica de la sensibilidad —esta ambigüedad del entendimiento y la intuición que no agota la significancia de lo sensible y la inmediatez— es su juego lógico y ontológico como conciencia. Se trata de un juego que no comienza por capricho y cuyo horizonte será necesario mostrar; pero se trata también de un juego que no descubre las responsabilidades que lo suscitan. Al analizar lo sensible en medio de la ambigüedad de la duración y la identidad, que es ya la ambigüedad del verbo y del nombre que relampaguea en lo Dicho, lo hemos encontrado *ya dicho*. El lenguaje ha

jugement, § 13, 69. El desconocimiento de este nivel pre-lingüístico de la palabra, si puede hablarse así, obstaculiza a Husserl en el estudio del juicio antepredicativo y pre-social donde, no obstante el absoluto silencio que debía reinar en el mundo sin intersubjetividad, a la inefable idealidad de los substratos responde un eco del mundo, donde las significaciones son dichas hasta el punto de necesitar «un esfuerzo siempre renovado para dejar de lado este sentido que se impone» (*Ibid.*, § 12, 67).

22. *Expérience et jugement*, v. gr. § 12, 60-68.

23. El término *Meinung*, que no es una simple mira. Derrida ha traducido feliz y atrevidamente este término por «querer decir» reuniendo en su referencia al querer (que toda intención mantiene) y a la exterioridad de la lengua el aspecto pretendidamente interior del sentido. Véase J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris ¹1972.

obrado y el Decir que portaba esto Dicho, pero que iba más lejos, se absorbía y moría en el Dicho en el cual se inscribía. Dicho de otro modo: nuestro análisis concernía al tiempo que caracteriza a la historiografía, es decir, al tiempo recuperable, al tiempo que se puede reencontrar, al tiempo perdido que se deja encontrar de nuevo. Como el tiempo narrado se convierte en la narración y en la escritura en tiempo reversible, todo fenómeno se dice, lo cual supone la simultaneidad de lo sucesivo dentro del tema. En la remisión o la detención del tiempo lo Mismo modificado se retiene cuando está a punto de perderse, se inscribe en la memoria y se identifica; en suma, se dice. Vivencias, «estado de conciencia», el ser designado por un sustantivo queda de-tenido conforme al tiempo de la vivencia en vida, en *Esencia*, en verbo; pero, mediante la claridad que abre la diástasis de identidad, mediante el tiempo, lo Mismo encuentra a lo Mismo modificado; eso es la conciencia. Esos hallazgos son identificación: esto en tanto que esto o en tanto que aquello. Una identificación que es donación de sentido. Los entes se muestran como entes idénticos a través de su sentido. No aparecen como dados o tematizados primeramente para recibir luego un sentido, sino que son dados mediante el sentido que tienen. Pero estos hallazgos a través de la identificación tienen lugar en algo *ya dicho*. Lo dicho, la palabra no son simplemente signos de un sentido, ni incluso tan sólo *expresión* de un sentido (contra el análisis husserliano en la primera de las *Investigaciones lógicas*), sino que la palabra al mismo tiempo proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo *ya dicho*.

c) *Lo Dicho y el Decir*

La identidad de los entes remite a un decir teleológicamente orientado hacia el kerigma de lo dicho y absorbiéndose en él hasta el punto de hacerse olvidar; remite a un Decir *correlativo* de lo Dicho o que idealiza la identidad del ente constituyéndolo también, recuperando lo irreversible, coagulando la fluencia del tiempo en un «algo», tratando, aportando un sentido, tomando posición ante ese «algo» fijado en el presente, re-presentándose y arrancándolo de este modo a la labilidad del tiempo. El Decir, tendido hacia lo Dicho²⁴ y que se absorbe en él como correlativo de lo Dicho, nom-

24. El término medieval de intencionalidad, recogido por Brentano y por Husserl, tiene sin duda en la escolástica y en la fenomenología un sentido neutralizado respecto a la voluntad. Es el movimiento teleológico que anima la tema-

bra un ente en la luz o la resonancia del tiempo vivenciado que deja *aparecer* el fenómeno, luz y resonancia que, a su vez, pueden identificarse en otro Dicho. La designación y la resonancia no vienen a añadirse desde fuera al fenómeno mediante el efecto de un código convencional que reglamenta el uso de un sistema de signos. Es en lo *ya dicho* donde las palabras —elementos de un vocabulario históricamente constituido— hallarán su función de signos y un uso ²⁵; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario.

El ente que aparece como *idéntico* a la luz del tiempo *es* su esencia en lo *ya dicho*. El propio fenómeno es fenomenología, no como si un discurso, venido no se sabe de dónde, combinase arbitrariamente las fases de la temporalidad en «esto en tanto que aquello». La propia exposición del ser (su manifestación), la esencia en tanto que esencia, el ente en tanto que ente, se dicen. Es solamente en lo Dicho, en el epos del Decir donde la propia diacronía del tiempo se sincroniza en tiempo memorable, se convierte en tema. El *epos* no viene a añadirse a las entidades idénticas que él expone, sino que las expone en tanto que identidades iluminadas por una temporalidad memorable. Lo idéntico, con relación al cual acaba de ser analizada la temporalidad como desviación que hace posibles los hallazgos de la toma de conciencia, como si lo idéntico fuese independiente del tiempo para tornarse allí «después» fluencia; eso idéntico no tiene sentido más que por el kerigma de lo Dicho ²⁶, allí donde la temporalidad que alumbraba resuena para «el ojo que la escucha» en el verbo ser. Por esto es por lo que el hombre es ser de verdad, sin pertenecer a ningún otro género de ser. *Pero el poder de decir en el hombre, cualquiera que sea su función rigurosamente correlativa de lo Dicho, ¿está al servicio del ser?* Si el hombre no fuese más que Decir correlativo del logos, la subjetividad podría comprenderse indiferentemente como un valor de función o como un valor del argumento del ser. Pero la significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir,

tización quien justifica el recurso —por neutralizado que se quiera— al lenguaje voluntario. El *Meinen* en su enunciación identificadora se destroza cuando se traduce por mira.

25. Ciertamente, falta por comprender cómo las palabras-signos penetran en lo *Dicho* del Decir identificador. Pero esto atestigua una pasividad extrema propia del Decir, que está detrás del Decir que se hace simple *correlato* de lo Dicho; pasividad de la exposición al sufrimiento y al traumatismo, que la presente obra intenta desarrollar.

26. Cf. sobre este punto nuestro análisis dentro de *En découvrant l'existence*, 217ss.

que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología.²⁷

Porque el lapso de tiempo lo es también de lo irrecuperable, de lo refractario a la simultaneidad del presente, de lo irrepresentable, de lo inmemorial, de lo pre-histórico. Antes que las síntesis de aprehensión y de reconocimiento, se realiza la «síntesis» absolutamente pasiva del envejecimiento. Por ello es por lo que el tiempo se pasa. Lo inmemorial no es el efecto de una debilidad de la memoria, de una incapacidad para franquear los grandes intervalos del tiempo, para resucitar pasados excesivamente profundos. Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente, la diacronía insuperable del tiempo, algo más allá de lo Dicho. No es una debilidad de la memoria la que constituye la diacronía, sino que es la diacronía quien determina lo inmemorial. Pero entonces surge un problema: ¿acaso la diacronía se caracteriza sólo negativamente? ¿Se presenta como una pura pérdida? ¿No comporta significación? Se trataría de una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de lo Dicho, «esto en tanto que tal», clarificado en el tiempo memorable de la *esencia*. ¿No podrá la temporalización significar de otro modo que dejándose entender en lo Dicho, allí donde la diacronía se expone a la sincronización? Si el Decir no es el correlativo de un Dicho, si su significatividad no queda absorbida en la significación dicha, ¿no puede encontrarse la significancia de la diacronía en este más allá, o en este más acá del Decir que nombra el ser? Desde ahora, detrás del ser y su mostración se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la ontología y que reclaman investigación.

Pero antes de entrar en esta investigación sobre el *Decir*, volvamos a la estructura de lo *Dicho* en la que se muestran las entidades idénticas o los entes.²⁸

d) *La anfibología del ser y el ente*

El tiempo y la *esencia* que él despliega al manifestar el *ente*, identificado en el tema del enunciado o de la narración, resuenan como un silencio sin convertirse ellos mismos en temas. Ciertamente, pueden nombrarse en el tema, pero esta nominación no reduce al silencio definitivo la resonancia sorda, el murmullo del silencio

27. Cf. cap. 5, 3.

28. Estas líneas y las siguientes deben mucho a Heidegger. ¿Deformado y mal comprendido? Cuando menos, esta deformación no será un modo de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar.

en el cual la esencia se identifica como un ente. De nuevo, un silencio resuena alrededor de lo que había sido condenado a la sordera para «el ojo que escucha»; es el silencio del desgranamiento del ser por el cual los entes se clarifican y se muestran en sus identidades.

En la proposición predicativa —en la apofansis— el ente puede, por el contrario, hacerse entender verbalmente como un «modo» de la esencia, como la propia *fruitio essendi*, el *cómo* —en tanto que una modalidad— de esta esencia o de esta temporalización.

Ya la predicación tautológica en la que el ente es, al mismo tiempo, el sujeto y el predicado (A es A) no significa tan sólo la inherencia de A a sí misma y el hecho de que A posee todos los caracteres de A . A es A se entiende también de modo semejante a «el sonido resuena» o «el rojo enrojece»; A es A se puede entender de modo similar como A *a-ea*. En el caso del «rojo enrojece» el verbo no significa un acontecimiento, no significa cualquier dinamismo del rojo opuesto a su reposo en tanto cualidad, ni tampoco cualquier actividad del rojo como por ejemplo el paso de lo no-rojo al rojo o una alteración semejante al pasaje de lo menos rojo a lo más rojo. En el verbo enrojecer no se encuentra tampoco enunciada alguna metáfora de la acción o de la alteración que se funde en la analogía con el dinamismo de la acción, dinamismo que tendría el derecho por excelencia a ser nombrado por el verbo.

¿Este verbo —enrojece— en el cual bruscamente se diacroniza la inmediatez, coincide con el sí mismo del adjetivo nominalizado —el rojo—; es tan sólo un signo que designa, al modo de un nombre, a un interlocutor un proceso, una sucesión de estados y que, mediante el sistema de signos de una lengua, duplica la totalidad de los entes y de los acontecimientos? Probablemente es esta función de signo —la designación, que las palabras incontestablemente ejercen en el seno de lo *Dicho*— la que implícitamente se atribuye al verbo cuando se intenta conducir la función del verbo a la «expresión» de los acontecimientos: acción o alteración. Si la esencia del ser se deletrea, se recita, resuena o se temporaliza en el verbo *ser* para convertirse así en discurso y apofansis, ello no es por analogía con funciones y procesos (donde la masa se agota en energía) que el verbo designaría prioritariamente. Es la verbalidad del verbo la que resuena en la proposición predicativa y es, secundariamente, en razón de su privilegiada ostentación en el tiempo, la que hace que el dinamismo de los entes se designe y se exprese a través de verbos. El esfuerzo tendente a conducir los verbos a ejercer la función de signos supone ingenuamente en su origen la división de los entes en substancia, de una parte, y acontecimientos, de otra parte;

o en estática y dinámica. Ahora bien, el lazo entre lo Dicho y el ser no se reduce sin residuo a la designación. Ya en el nombre se muestra por encima del signo el kerigma imperativo de la identificación.

La apofansis —el *rojo enrojece* o *A es A*— no duplica lo real. En la predicación tan sólo se puede entender la esencia del rojo o el *enrojecer* como *esencia*. En la predicación tan sólo el adjetivo nominalizado se entiende como *esencia* y temporalización propiamente dicha. La *esencia* no solamente se traduce en lo Dicho, no sólo se «expresa» allí, sino que resuena en ello en tanto que *esencia* de modo original, si bien anfibológicamente. No hay *esencia* ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo Dicho como verbo es la *esencia* de la *esencia*. La *esencia* es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La *esencia* no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo.

Afirmar que ser es verbo no significa, pues, simplemente o, al menos, no significa tan sólo que una cierta palabra, realidad sonora o gráfica, de la realidad cultural, clasificada por los gramáticos entre los verbos, es el signo que designa un proceso y una acción fundamental que, en cuanto tales, podrían pasarse sin el lenguaje; en el mismo grado en que sucede con el lenguaje en tanto que denominación al doblar el ente significado, este lenguaje no es indiferente a ese ente y no se limita a dejarlo ver. Afirmar que el ser es verbo tampoco significa, pues, que el lenguaje, como si fuese una denominación exterior, permanece extraño a la *esencia* que nombra y solamente permite ver esa *esencia*. El nombre, que dobla al *ente* que nombra, es necesario para su identidad. Lo mismo sucede con el verbo: no sólo no es el nombre del ser, sino que en la proposición predicativa es la resonancia misma del ser entendido como ser. La temporalización resuena como *esencia* en la apofansis.

Por tanto, el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designan substancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades; en suma, que *designen*. Pero con el mismo derecho, el lenguaje se concibe como verbo en la proposición predicativa allí donde las substancias se descomponen en modos de ser, en modos de temporalización, pero donde el lenguaje no dobla el ser de los entes, sino que expone la resonancia silenciosa de la *esencia*.

Pero las identidades idénticas —cosas o cualidades de cosas— comienzan a resonar en su *esencia* en la proposición predicativa, no a continuación de la reflexión psicológica sobre la subjetividad y la

temporalidad de la sensación, sino a partir del arte que es la ostensión por excelencia —Dicho reducido al puro tema, a la exposición—, ostensión absoluta hasta la carencia de pudor, capaz de sostener todas las miradas a las cuales está destinado de modo exclusivo; se trata de un Dicho reducido a lo Bello, que es el portador de la ontología occidental. La *esencia* y la temporalidad entran ahí a resonar como poesía y canto. La búsqueda de formas nuevas, de la que viene todo arte, mantiene en vigilia constantemente a los verbos a punto de recaer en sustantivos. En la pintura el rojo enrojece y el verde verdea, las formas se producen como contornos y se vacían de su vacuidad de formas. En la música los sonidos resueñan, en los poemas los vocablos —materiales de lo Dicho— no se difuminan ante aquello que evocan sino que cantan con sus poderes evocadores y sus formas de evocar, con sus etimologías²⁹; en *Eupulinos* de Paul Valéry la arquitectura hace cantar a los edificios. La poesía es productora de canto, de resonancia y sonoridad que son las verbalidades del verbo o, de otro modo, la *esencia*.

En la diversidad inagotable de las obras, es decir, en la *renovación esencial* del arte, colores, formas, sonidos, palabras, construcciones comienzan a *ser*, bien sea a punto de identificarse en entes, bien descubriendo su naturaleza y sus cualidades en los sustantivos portadores de adjetivos. Allí se temporaliza la *esencia* que modulan. La paleta de los colores, la gama de los sonidos, el sistema de los vocablos y el meandro de las formas se ejercitan a modo de puro *como*; el toque del color y del lápiz, el secreto de las palabras, la sonoridad de los sonidos, todas estas nociones modales son resonancias de la *esencia*. La búsqueda del arte moderno —o quizá de modo más exacto, el arte en el estadio de búsqueda, pero estadio nunca sobrepasado— en toda su estética parece entender y conquistar esta resonancia o producción de la *esencia* al modo de las obras de arte. Sucede como si las diferencias de altura, de registro y timbre, de color y formas, de palabras y ritmos no fuesen más que temporalización, sonoridad y toque. La escritura sobre la escritura sería la poesía misma. La música en *Nomos alpha para violoncello solo* de Xenakis, por ejemplo, flexiona la cualidad de las notas emitidas en adverbios, toda quiddidad se convierte en modalidad, las cuerdas y la madera se diluyen en sonoridad. ¿Qué sucede? ¿Es que un alma se lamenta o exulta desde el fondo de los sonidos que se rompen o entre las notas que no se fundan ya en la línea meló-

29. Sin duda también es en esto en lo que pensaba Paul Valéry cuando denominaba a la poesía vacilación entre el sonido y el sentido.

dica, justamente ellas que hasta entonces se sucedían en su identidad contribuyendo a la armonía del conjunto, haciendo callar su crispación? ¡Antropomorfismo o animismo engañoso! El violoncello *es* violoncello en la sonoridad que vibra en sus cuerdas y en su madera, incluso cuando tal sonoridad se concreta en notas, en identidades que se agrupan en gamas dentro de su lugar natural desde el agudo al grave y conforme a diferentes alturas. La *esencia* del violoncello —modalidad de la *esencia*— se temporaliza de este modo en la obra.

En el aislamiento toda obra de arte es, de este modo exótica, sin mundo, una esencia en diseminación. Desconocer lo Dicho *propriadamente dicho* (cualquiera que sea su relatividad) en las proposiciones predicativas que toda obra de arte (plástica, sonora o poética) despierta y hace resonar a modo de *exégesis* es dar prueba de una sordera tan profunda como aquella que consiste en no entender dentro del lenguaje otra cosa que nombres. Es esta llamada a la exégesis la que subraya también la función *esencial* que compete a lo dicho verbal a modo de meta-lenguaje no-eliminable en el surgimiento y la presentación de la obra de arte como prefacio, manifiesto, título o canon estético. Es esta llamada que refiere la modalidad de la esencia dicha en la obra de arte al fondo de la *esencia propriadamente dicha*, tal como se entiende en el enunciado predicativo, la que justifica la noción de mundo: *esencia propriadamente dicha*, verbo, logos que resuena en la *prosa* de la proposición predicativa. La esencia no se abandona sobre la resonancia de la esencia en la obra de arte, sino que la resonancia de la esencia vibra en el interior de lo *dicho* de la exégesis. En el verbo de la apofansis, que es el verbo propriadamente dicho, el verbo *ser* resuena y se escucha como *la esencia*. A es A, pero también A es B se entiende como un modo en el cual resuena, vibra o se temporaliza la esencia de A. Todos los atributos de los seres individuales, todos los atributos de los entes que se fijan en o por medio de los nombres pueden entenderse, en tanto que predicados, como modos de ser: las cualidades de las que todos los entes dan muestras, las generalidades típicas respecto a las cuales se ordenan, las leyes que las rigen, las formas lógicas que las contienen y las restituyen. La misma individualidad del individuo es un modo de ser. Sócrates socratiza, o Sócrates es Sócrates es el *modo* en que Sócrates es. La predicación permite entender el tiempo de la *esencia*.

Pero en lo Dicho la *esencia* resuena en el momento de tornarse nombre. En la cópula *es* relampaguea o pestañea la ambigüedad de la *esencia* y de la relación nominalizada. Lo Dicho como verbo es *esencia* o temporalización; de modo más exacto, el logos se teje

en la anfibología donde el ser y el ente pueden entenderse e identificarse, donde el nombre puede resonar como verbo y el verbo de la apofansis puede nominalizarse.

El discurrir de la *esencia*, al disipar la opacidad, asegura el brillo de toda imagen y, por consiguiente, la propia luz de la intuición³⁰ que hace posible la ostensión de los entes y la ostensión de la *esencia* misma. La ostensión de la diástasis temporal —es decir, la ostensión de la ostensión, ostensión de la fenomenalidad del fenómeno— es verbo enunciado en una proposición predicativa.

Pero he aquí que el verbo *ser* —verbo por excelencia en el que resuena o se expone la *esencia*— se nominaliza, se convierte en palabra que designa y consagra identidades recogiendo en conjunción el tiempo y también lo que, tal como sucede con los adverbios, modulaba la temporalización del tiempo en la apofansis. El verbo *ser*, que es el campo de la diacronía sincronizable, de la temporalización o, lo que es lo mismo, campo de la memoria y de la historiografía, casi se convierte en estructura, se tematiza y se muestra al modo de un ente. La fenomenalidad, la *esencia* se convierte en fenómeno, se fija recogida en una fábula, se sincroniza, se presta al nombre, recibe un título. El ente o una configuración de entes emergen tematizados y se identifican en el sincronismo de la denominación o en la unidad indesfasable de la fábula; se convierten en historia, se entregan a la escritura y al libro, en donde el tiempo de la narración comienza de nuevo sin invertirse. Estados de cosas —*Sachverhalte*— en los que las palabras designan idealidades identificadas en primera instancia, lo que Husserl llama substratos, nudos de cosas. Pero seguimos aún en la anfibología: la identificación implica, en cualquier grado que sea, la temporalización de la vivencia, la *esencia*. Las cosas, todos los substratos proceden de la narración y remiten al logos, a lo dicho; con ello el ente nombrado se disuelve en el tiempo de la *esencia*, que resuena en la apofansis que esclarece.

El logos es el equívoco del ser y el ente, la anfibología primordial. Toda vivencia (*Erlebnis*), vivida en la «modificación temporal», desgranamiento de la *esencia*, es memorable y, por tanto, puede nombrarse, identificarse, aparecer y representarse. No hay ningún verbo que sea refractario a la nominalización. En la predicación, que es su «lugar natural», el verbo *ser* hace resonar la *esencia*,

30. La significación del discurso, condición de la luz de la intuición, del brillo de las imágenes, no está tomada aquí, por tanto, en el sentido husserliano de correlato de los actos significativos, sofocados de imágenes y de plenitud intuitiva.

pero esta resonancia termina en ente gracias al nombre. Desde ese momento, *ser designa* en vez de *resonar*. A partir de entonces, *ser designa* un ente que tiene por toda quiddidad la *esencia* del ente, una quiddidad identificada como la propia de todo otro ente nombrado. En lo Dicho se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología, la cual se enuncia en la anfibología del ser y el ente. La propia ontología fundamental, que denuncia la confusión del ser y el ente, habla del ser como de un ente identificado. Con ello, la mutación resulta ambivalente, pues toda identidad nombrable puede transmutarse en verbo.

Afirmar que esta mutación en la anfibología del ser y del ente es una anfibología del logos, que depende del estatuto de lo Dicho, no significa reducir la diferencia entre ser y ente a un juego frívolo de la sintaxis. Significa medir el peso pre-ontológico del lenguaje, en lugar de tomarlo únicamente como un código, cosa que ciertamente también es. Pero significa también, interpretando el hecho de que la esencia expone y se expone, que la temporalización se enuncia, resuena, se dice; no conceder prioridad a lo Dicho sobre el Decir. Esto supone ante todo despertar en lo Dicho el Decir que se absorbe en él y que *entra, absorbido de este modo, en la historia que impone lo Dicho*. En la medida en que el Decir no tuviese otro significado que esta enunciación de lo Dicho, en la medida en que fuese rigurosamente «correlativo» de lo Dicho, justificaría por igual la tesis de la dependencia del sujeto con relación al ser o la de la referencia del ser al sujeto. Es preciso remontarse más atrás de esta correlación. ¿Acaso *Decir* no es más que la forma activa de lo *Dicho*? ¿*Decirse* equivale a *ser dicho*? El pronombre reflexivo *se* y la recurrencia que significa plantean un problema; no pueden comprenderse únicamente a partir de lo Dicho. El acusativo originario de este singular pronombre apenas resulta visible cuando, próximo a los verbos, se usa para conferirles en lo Dicho una forma pasiva. Es preciso remontar a su significación más allá o más acá de la comprensión de la actividad y la pasividad en el ser, más allá o más acá de lo Dicho, más allá del logos y más allá o más acá de la anfibología del ser y el ente. La «reducción» se efectúa en este remonte y comporta una fase positiva: mostrar la significación propia del *Decir* al margen de la tematización de lo *Dicho*.

e) *La reducción*

Es evidente que el verbo *ser* o el verbo *consistir* aparece utilizado desde las fórmulas de estas primeras páginas que nombran lo *al margen del ser* y que el ser hace su aparición, se muestra en lo

Dicho; desde que el decir, al margen del ser, se convierte en dictado y expira o abdica en fábula y en escritura. Ciertamente es natural, en el caso en que ser y manifestación marchasen juntos en lo Dicho, que el Decir *al margen de* lo Dicho, si puede mostrarse, se diga ya en términos de ser. Pero ¿es necesario y posible que el Decir que queda al margen se tematice, esto es, se manifieste y que entre en una proposición y en un libro? Eso es necesario. La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra «viento y marea» del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena. Sin embargo, la gratuidad exigida por la substitución —milagro de la ética antes de la luz— impone que este sorprendente Decir se aclare por la propia gravedad de las cuestiones que lo asedian. Debe mostrarse y recogerse en *esencia*, dejarse ver, hipostasiarse y convertirse en *eon* dentro de la conciencia y el saber, sufrir el imperio del ser. Es esta una empresa que la propia Etica exige en su *Decir* de responsabilidad. Pero también es necesario que el *Decir* apele a la filosofía para que la luz que se encendió no fije en *esencia* lo más allá de la esencia y que la hipóstasis de un *eon* no se instala al modo de un ídolo. La filosofía hace inteligible esta admirable aventura, mostrada y contada como una esencia, desunciendo esta empresa del ser. El esfuerzo del filósofo y su posición antinatural consisten en reducir el *eon*, que triunfa dentro de lo *Dicho* y dentro de la mostración, en el mismo momento en que muestra el más allá; al mismo tiempo, debe guardar el eco de lo *Dicho* reducido, a pesar de la reducción, bajo las especies de la ambigüedad: bajo los tipos de expresión dia-crónica, eso *Dicho* del cual el Decir es, al mismo tiempo, afirmación y retracción. Se trata de una reducción que no podrá hacerse a golpe de paréntesis, lo cuales son, por el contrario, obra de la escritura; una reducción que alimenta con su energía la interrupción ética de la esencia.

Exponer un *de otro modo que ser* es algo que aportará aún un Dicho ontológico en la medida en que la mostración expone una esencia. La reducción de eso *Dicho* desarrollándose en proposiciones enunciadas, usando cópulas, virtualmente escritas y reunidas de nuevo en estructuras, dejará *ser* la desestructuración que ella haya operado. Por tanto, la reducción dejará ser de nuevo como un *eon*, *lo de otro modo que ser*. Esta verdad de eso que no entra en un tema, que se produce a contra-tiempo o en dos tiempos sin entrar en ninguno, como sucede con la crítica sin fin o el escepticismo, es la que en un movimiento en barrena hace posible la audacia de la filosofía al destruir la conjunción en la que entran sin cesar su

Decir y su Dicho. Lo Dicho, al contestar la abdicación del Decir, que, no obstante, tiene lugar en eso mismo Dicho, mantiene de este modo la diacronía en la que, reteniendo el aliento, el espíritu escucha el eco de lo *de otro modo*. Lo al margen, lo preliminar, que el Decir pre-originario anima, se resiste de modo notable al presente y a la manifestación, o sólo se presta a ella a contra-tiempo. El Decir indecible se presta a lo Dicho, a la indiscreción sierva del lenguaje abusivo que divulga o profana lo indecible, pero se deja reducir sin difuminar lo indecible en la ambigüedad o en el enigma de lo trascendente donde el espíritu alentado retiene un eco que se aleja.

Pero no es posible remontarse hasta esta significación del Decir (responsabilidad y substitución) si no es a partir de lo Dicho y de la pregunta: «¿Qué sucede con...?», pregunta ya interna a lo Dicho en que todo se muestra. No se puede remontar hasta allí mediante la reducción si no es a partir de aquello que se muestra, es decir, de la *esencia* y del *eon* conceptualizado, el único del que existe manifestación, pero donde la mirada escrutadora no es otra cosa que la imposible sincronización de lo que no se puede unificar; eso es la historicidad fundamental de Merleau-Ponty, a la cual se le ha escapado ya la diacronía de la proximidad.

La reducción, el remonte al margen del ser, al margen de lo Dicho en que se muestra el ser y se hipostasia el *eon*, de ningún modo podría significar una rectificación de una ontología dada por otra distinta, el paso de no sé qué mundo aparente a un mundo más real. Es solamente en el orden del ser donde la rectificación, la verdad y el error tienen un sentido y donde la traición es falta a una fidelidad. Lo al margen y más allá del ser no es un ente al margen o más allá del ser, pero tampoco significa de ningún modo un ejercicio de ser, una esencia, más verdadera o más auténtica que el ser de los entes. Los entes *son* y su manifestación en lo Dicho es su verdadera *esencia*. La reducción no pretende de ningún modo disipar ni explicar una «apariencia trascendental» cualquiera. Las estructuras en las que da comienzo son ontológicas. El hecho de que el ser y los entes verdaderamente lo sean en lo Dicho o que ellos se presten a la expresión y a la escritura es algo que no quita nada a su verdad y solamente describe el nivel y la seriedad del lenguaje. Entrar en el ser y la verdad es entrar en lo Dicho; ¡el ser es inseparable de su sentido! Es hablado, es en el logos. Pero he aquí la reducción de lo Dicho al Decir más allá del Logos, del ser y del no-ser (más allá de la esencia), de lo verdadero y lo no-verdadero; he aquí la reducción a la significación, al uno-para-el-otro de la responsabilidad o, más exactamente, de la substitución (lugar o

no-lugar, lugar y no-lugar, utopía de lo humano); la reducción a la inquietud, en el sentido literal del término, o a su diacronía que, a pesar de todas sus fuerzas unidas y a pesar de todas las fuerzas simultáneas en su unión, el ser no puede eternizar. Lo subjetivo y su Bien no podrán comprenderse a partir de la ontología; al contrario, a partir de la subjetividad del Decir es como podrá interpretarse la significación de lo Dicho. Será posible demostrar que no hay cuestión de lo Dicho y del ser más que porque el Decir o la responsabilidad reclaman justicia. Sólo así se hará justicia al ser; sólo así podrá comprenderse la afirmación, extraña si se toma al pie de la letra, de que por la injusticia «quedan quebrantados los fundamentos de la tierra». Solamente así se devolverá a la verdad el terreno del desinterés, que permite separar la verdad y la ideología.

4. *El Decir y la subjetividad*

a) *El Decir sin Dicho*

A partir de la anfibología del ser y el ente en lo Dicho, será necesario remontarse al Decir que significa antes de la *esencia*, antes de la identificación y al margen de esta anfibología, enunciando y tematizando lo Dicho, pero refiriendo su significado al otro, al prójimo, mediante una significación que hay que distinguir de la que tienen las palabras en lo Dicho. Se trata de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cualquier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y se podría llamar humanidad, subjetividad o *sí mismo*. El ser y el ente pesan de modo sordo gracias al Decir que los alumbraba. No hay nada más grave ni más augusto que la responsabilidad para con el otro y el Decir, absolutamente sin juego, es de una gravedad superior a su propio ser o no ser.

Precisamente se trata de alcanzar este Decir anteriormente a lo Dicho o deducir de él lo Dicho. Se trata de fijar el sentido de esta anterioridad. ¿Qué significa el Decir antes de significar algo Dicho? ¿Puede intentar mostrarse el nudo de una intriga que no se reduce a la fenomenología, esto es, al tratamiento de lo Dicho y que, por lo que respecta al Decir, no se reduce a la descripción de su función, la cual consiste en permanecer en correlación con lo Dicho, en conceptualizar lo Dicho y abrir el ser a sí mismo, que suscita el *aparecer* y, desde ahí, dentro del tema, suscita nombres y verbos, opera la «puesta en común», la sincronización y la estructura, lo convierte en mundo y en historia en orden a una historiografía?

Decir significa otra cosa que un ujier que presenta esencia y entes; tal es una de las tesis del presente escrito.

Se trata de mostrar que la intriga propia del Decir con certeza lo conduce a lo Dicho, a la puesta conjunta de la estructura que hace posible la justicia y el «yo pienso»; que lo Dicho —el aparecer— surge en el Decir; que, desde ese momento, la esencia tiene su hora y su época; que la claridad surge y el pensamiento apunta a temas —todo ello en función de una significación previa y propia del Decir que no es ontológica ni óptica— cuya articulación y significado hay que establecer al margen de la ontología³¹. En correlación con lo Dicho, allí donde el Decir corre el riesgo de absorberse desde el momento en que lo Dicho se formula, el Decir mismo sin duda se tematiza, expone en la esencia que aparece hasta *lo que está al margen de la ontología* y se agota en la temporalización de la esencia. Es sin duda por esta tematización del Decir por lo que se acusan en él los trazos de la conciencia: *lo Dicho* en medio de la correlación del *Decir* y *lo Dicho* se entiende como noema de un acto intencional, con lo que el lenguaje se transforma en pensamiento; un pensamiento que condiciona el hablar, un pensamiento que se muestra en lo Dicho como acto asentado en un sujeto, como *ente* colocado «en nominativo», por decirlo así, dentro de la proposición en la que el Decir y lo Dicho designan la correlación propia de la estructura sujeto-objeto.

Pero la manifestación del Decir a partir de lo Dicho en que se tematiza no disimula aún, no «falsea» sin posible retorno la significatividad del Decir. La intriga del Decir, aunque se absorba en lo Dicho, no se agota en tal absorción. Imprime su huella a la propia tematización que soporta dudando entre, por una parte, estructuración —es decir, régimen de una configuración de entes, mundo e historia para historiógrafos— y, por otra parte, el régimen de la apofansis nominalizada, del otro, allí donde lo Dicho permanece siendo *proposición*, una proposición cara al otro, «significación acreditada» al otro. El ser, verbo de la proposición, sin duda es tema, pero hace resonar la esencia sin ensordecer totalmente el eco del Decir que la presenta y la hace nacer. Es una resonancia siempre propensa a congelarse en nombres, en la que el ser se fijará como cópula, en la que la «*Sachverhalt*» se «nominalizará» y la apofansis aparecerá todavía como modalidad del Decir. El enunciado predicado, que es un metalenguaje necesario para la inteligibilidad de sus propios escombros en diseminación y de su nomi-

31. Cf. más adelante cap. 5, 3.

nalización total en las matemáticas, se mantiene en la frontera de una desintegración de lo Dicho pudiendo entenderse como una modalidad del acercamiento y del contacto³². Más allá de la tematización y el contenido que en ella se expone —entes y relaciones entre entes que se muestran en el tema—, la *apofansis* significa en tanto que modalidad de un acercamiento al Otro. Remite a un Decir al margen de la anfibología del ser y el ente, unida en tanto que *responsabilidad para con el Otro* a un pasado irrecuperable e irrepresentable, que se temporaliza conforme a un tiempo conformado por épocas separadas, conforme a su diacronía. Responsabilidad ésta que podrá reconocerse como substitución en medio de un análisis que parta de la proximidad, una análisis irreductible a la conciencia-de y que se debe describir, si es posible, como inversión³³ de su intencionalidad.

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que *decir significa responder del otro*, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables para mí. Esto signi-

32. En *La pensée et le Réel* (Paris 1966) Jeanne Delhomme ha mostrado que el Dicho filosófico es modalidad del Decir y no simple objetivación de tesis, de tal modo que el Decir no es tan sólo una manera de representarse el ser. El «pensamiento» y lo «real» del título no anuncian en este libro el problema del conocimiento, sino dos «modalidades» en las que el «pensamiento» significa algo semejante a lo que en la presente obra se llama «de otro modo que ser». Pero Jeanne Delhomme sólo concede a lo Dicho filosófico esta virtud de modalizar el Decir.

33. A partir del decir original —o pre-original— de la responsabilidad se planteará el problema del *¿quiéñ?*, percibido más arriba en el *¿quién mira?*, que debe reducirse al *¿quién habla?* El *quién* del *decir* no es simplemente una necesidad gramatical (todo verbo comporta un sujeto dentro de la proposición) ni tampoco un retroceso frente a la paradoja de un lenguaje que sólo sería el Decir de nadie, que sería un *lenguaje que habla* y que se mantendría en el aire. No es el *yo* del *yo pienso*, sujeto de una cogitación, ni el *Yo puro* de Husserl, trascendente dentro de la inmanencia de la intencionalidad, derivado de ese *Yo* (sujeto que supone la correlación sujeto-objeto y remite a la que existe entre Decir y Dicho). El *quien* del Decir no se separa de la intriga propia del hablar y, no obstante, no es el *para sí* del idealismo, que designa el movimiento de la conciencia volviendo a sí misma y donde, por consiguiente, el sí mismo se entiende como idéntico al movimiento de retorno, saber del saber. Tampoco es pura forma lógica bajo la cual aparece el *Yo pienso* kantiano o la identidad del concepto hegeliano y donde, bajo la natural apariencia de expresiones como «para sí», «a sí misma», «por sí», se escamotea toda la singularidad de la recurrencia a sí mismo, recurrencia sin reposo. Tal es el verdadero problema del sujeto.

fica entrever una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro. El acto «de decir» desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro. De ahí la «inversión» de la intencionalidad que conserva siempre ante el hecho suficientemente cumplido de *presencia de espíritu* para asumirla. De ahí el abandono de la subjetividad soberana y activa, de la conciencia de sí mismo que permanece indeclinada como sujeto en nominativo de la apofansis. De ahí que en medio de la relación de la subjetividad con el otro nos esforzamos por describir un estilo cuasi-hagiográfico que no quiere ser sermón ni confesión de un «alma bella».

No es el descubrimiento de «esto habla» o de aquello que «la lengua habla» lo que conforma el derecho a esta pasividad. Hay que mostrar en el Decir en tanto que aproximación la de-posición o la de-marcación del sujeto que, sin embargo, continúa siendo unidad irremplazable, algo así como subjetividad del sujeto. Se trata de una pasividad más pasiva que toda receptividad, en la cual los filósofos encuentran que reside el modelo supremo de la pasividad del sujeto.

b) *El Decir como exposición al Otro*

Decir significa aproximarse al prójimo, «acreditarle significación». Es algo que no se agota en «donación de sentido», inscribiéndola en lo Dicho a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el Decir propiamente dicho no es liberación de signos. La «liberación de signos» remitiría a una previa representación de esos signos como si hablar consistiese en traducir los pensamientos en palabras y, por consiguiente, en haber sido previamente un *para sí* y un *en sí*, al modo de una consistencia substancial; la relación al otro aparece entonces bajo la forma de intencionalidad, partiendo de un sujeto dado en sí y para sí, dispuesto a jugar al abrigo de todo mal y midiendo a través del pensamiento el ser desvelado como campo de juego. Ciertamente, el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y la manifestación de la verdad, entendidas como una combinación de elementos psicológicos, como si se tratase de algo pensado en un Yo —voluntad o intención de hacer pasar ese pensamiento en otro Yo— mensaje que por medio de un signo designa este pensamiento —percepción del signo por el

otro Yo— desciframiento del signo. Los elementos de este mosaico están ya colocados en la previa exposición del yo al otro, en la no-indiferencia frente al Otro, que no se reduce a la simple «intención de dirigirme un mensaje». El sentido ético de una tal exposición al Otro, que suponen la intención de formar un signo e incluso la significancia del signo, resulta desde entonces visible. La intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento³⁴. El descerrojamiento de la comunicación, irreductible a la circulación de informaciones que ya la supone, se cumple en el Decir. No depende de los contenidos que se inscriben en lo Dicho y que se transmiten para la interpretación y la decodificación realizada por el Otro. Reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad.

El Decir se aproxima al Otro percibiendo el noema de la intencionalidad, dando la vuelta a la conciencia como si fuese una chaqueta que, por sí misma, hubiese permanecido *para sí* incluso en sus tendencias intencionales. La intencionalidad permanece siendo aspiración que hay que colmar y plenificación, movimiento centrípeto de una conciencia que coincide consigo misma, se recubre y reencuentra sin envejecer y reposa en la certeza de sí misma, al mismo tiempo que se confirma, se duplica, se consolida y se espesa al modo de una substancia. En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda. Es la misma *respiración* de esa piel antes de cualquier intención. El sujeto no está *en sí*, dentro de sí a fin de disimularse o esconderse incluso bajo sus heridas y su exilio entendidos como *actos* de

34. La intriga de la proximidad no es una peripecia de la intriga del conocimiento, toda vez que el saber se justifica mediante la comunicación y el Decir de la responsabilidad que, además, aporta el plano del desinterés que preserva a la ciencia de la ideología. La esencia de la comunicación no es una modalidad de la esencia de la manifestación. La intriga del Decir, en la que anida el *quien* o el Uno, se deja sorprender en la huella que de él guarda lo Dicho; de este modo es cómo es posible la Reducción. Lo Dicho, que absorbe al Decir, no se convierte en su dueño, aun cuando por el abuso del lenguaje lo traduzca ante nosotros traicionándolo. Desatar el nudo de la intriga del Decir no pertenece al lenguaje en tanto que Dicho, no compete a la última palabra. El Decir significa sin detenerse en lo Dicho, no parte de un Yo, no se remite al develamiento dentro de una conciencia.

herirse o de exiliarse. Su encogimiento es una puesta del revés. Su «frente al otro» es esta misma puesta del revés, revés sin derecho. El sujeto del *Decir* no aporta signos, sino que se hace signo, se convierte en vasallaje.

La exposición tiene aquí un sentido radicalmente distinto al de la tematización. El *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea. Al margen de la ambigüedad del ser y del ente y *antes de lo Dicho*, el Decir descubre al *uno* que habla, no como si fuese un objeto encomendado a la teoría, sino como se descubre en el momento de descuidar las defensas, de abandonar el abrigo, de exponerse al ultraje; en suma, como ofensa y herida. Pero el Decir es desnudamiento del desnudamiento aportando el signo de su significación misma, la expresión de exposición; se trata de la hipérbolo de la pasividad que desencadena el agua adormecida y en la cual, sin Decir, la pasividad bulliría con secretos propósitos. Desnudamiento del desnudamiento sin que esta «reflexión» o esta iteración deba añadirse posteriormente al desnudamiento. Pasividad de exposición en respuesta a una asignación que me identifica como el único, no reconduciéndome a mí mismo, sino despojándome de toda quiddidad idéntica y, por consiguiente, de toda forma, de toda investidura que aún se escurriría en la asignación. El decir significa esta pasividad; en el decir esta pasividad significa, se hace significación; exposición en respuesta a..., estar en cuestión antes de cualquier interrogación y antes de cualquier problema sin vestido y sin coraza para protegerse; despojamiento hasta la médula como una inspiración de aire, ab-solución hasta el *uno*, hasta el *uno* sin complejión. Desnudamiento más allá de la piel hasta la herida de que se puede morir, desnudamiento hasta la muerte ³⁵, ser como vulne-

35. El mito platónico del juicio final en el *Gorgias* (523 c-e) debe ser recordado aquí. La aproximación absoluta del otro exigible por el «juicio final» —para Platón, modalidad fundamental de la aproximación— es una relación de muerte a muerte. El otro —sea hombre de calidad u hombre nulo— es desnudado allí de toda vestidura que cualifica, «de toda cualidad», hasta llegar a la desnudez de aquel que pasa de vivo a muerto, que es sorprendido por una muerte imprevisible. Por su parte, el juez debe acercarse como muerto, desnudo de «ojos y oídos», solidario del conjunto de su cuerpo, el cual, lejos de hacer posible el acercamiento por la visión y la escucha, sólo sirve de separación. La representación del otro no será una relación de rectitud. La proximidad no depende de ninguna imagen, de nada que *aparezca*. La proximidad va de alma a alma, al margen de cualquier manifestación fenoménica, al margen de cualquier dato. ¿Qué puede importar, entonces, el plano ontológico —para Platón quizá más real que la realidad— donde se desarrolla un juicio de alma a alma, es decir, un acto de conocimiento? Pero hay razones para preguntar, en efecto, en qué con-

rabilidad. Fisión del nudo que abre el fondo de su nuclearidad puntual como si se tratase de llegar a un pulmón en el fondo de sí mismo; nudo que no abre ese fondo mientras permanece protegido por su costra de sólido, por una forma e incluso en el momento en que, reducido a su carácter puntual, se identifica en la temporalidad de su esencia y, de este modo, se recubre. Es necesario que en medio del carácter puntual el límite del despojo continúe hasta arrancarse a sí mismo, que el *uno* asignado se abra hasta separarse de su interioridad que se vacía en el *esse*; es necesario que se des-interese. Este arrancarse a sí mismo en el seno de su unidad, esta absoluta no-coincidencia, esta dia-cronía del instante significa al modo del uno en tanto que penetrado por el otro. El dolor, este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más bien que sacrificadora, precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a Dar.

El Decir, la pasividad más pasiva, no se separa de la paciencia y del dolor; incluso si puede refugiarse en lo Dicho encontrando de nuevo a partir de la herida la caricia en la que apunta el dolor y, por tanto, el contacto que permite el saber de una duración y una molición, de un calor o de un frío y, por consiguiente, de la tematización. Por sí mismo el Decir es el sentido de la paciencia y del dolor; mediante el Decir el sufrimiento significa bajo las especies del *dar*, incluso en el caso de que el precio de la significación fuese que el sujeto sufriese sin razón. Si el sujeto no corriese este riesgo, el dolor perdería su propia dolencia. La significación, en tanto que uno-para-el-otro sin que el otro quede asumido por el uno, en medio de la *pasividad*, supone la posibilidad del sinsentido puro que invade y amenaza la significación. Sin esta locura en los confines de la razón el *uno* se resistiría y en el corazón de su pasión comenzaría

siste un juicio que no es *a priori* y que no tiene datos, que no es de *experiencia*, si no se trata del contacto mismo del Decir al margen de todas las proposiciones de lo Dicho (cf. *supra* cap. 1, 3). Debe recordarse también que la proximidad no es de entrada juicio de justicia, sino previamente responsabilidad para con el otro, que sólo se muda en juicio con la entrada del tercero (cf. cap. 5, 3). Sigue siendo cierto que, para Platón, la aproximación al otro está más allá de la experiencia, más allá de la conciencia, como un morir.

de nuevo la *esencia*. ¡Ambigua adversidad del dolor! El *para-el-otro* (o el sentido) llega hasta el *por-el-otro*, hasta sufrir por una astilla que quema la carne, pero para *nada*. De este modo, solamente el *para-el-otro* —pasividad más pasiva que cualquier pasividad, énfasis del sentido— se guarda del *para-sí*.

Desnudamiento hasta el *uno* inalicable, hasta el puro *alguien* único y elegido; es decir, exposición al otro sin sustracción posible, el Decir en su sinceridad de signo dado al Otro me absuelve de toda identidad que resurgiría como un coágulo que se coagularía para sí mismo, que coincidiría consigo mismo. Absolución que invierte la esencia; no se trata de negación de la esencia, sino de *des-interesamiento*, un «de otro modo que ser» convirtiéndose en «para el otro», quemándose por el otro y consumiendo los asideros de toda posición para sí mismo y toda substancialización que tomaría cuerpo a través de esta consumación, hasta las cenizas mismas de esta consumación en que aparece el riesgo de que todo renazca. Identidad en la paciencia del asignado que, como tal, a su pesar no deja de morir, dura en su instante, «resplandece bajo los arrestos». El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la des-titución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo. El *para el otro* del Decir no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de, de intencionalidad tematizadora ni tampoco en términos de compromiso; la significancia del Decir no remite al compromiso, sino que es el compromiso el que supone el Decir ³⁶. ¿Cómo comprender, entonces, el *a su pesar*?

c) *A su pesar*

El *a su pesar* marca esta vida en su propio vivir. La vida es vida a pesar de la vida, por su paciencia y por su envejecimiento.

El *a pesar* no se opone aquí al *de grado*, a una voluntad, a una naturaleza, a una subsistencia en el sujeto que una potencia

36. Cf. más adelante cap. 5, 1. En el momento en que el sujeto se empeña en el orden que contempla, la verdad de las significaciones que él lee queda comprometida. Falta la distancia que garantice que el espectáculo no es alterado por el propio mirar. Dentro de la significancia del Decir, por el contrario, la implicación del Decir en el espectáculo pertenece a la significación de ese «espectáculo». Pero nos encontramos antes de la relación sujeto-objeto, que podría quedar comprometida por una implicación semejante.

extranjera vendría a contrariar. La pasividad del «para-el-otro» expresa en este «para el otro» un sentido en el que no entra ninguna referencia, sea positiva o negativa, a una voluntad previa; esto sucede a través de la corporeidad humana viviente en tanto que posibilidad del dolor, en tanto que sensibilidad que es por sí misma susceptible de sufrir el mal, en tanto que sí mismo descubierto que se ofrece sufriente en su piel, en tanto que en su piel se encuentra mal al no tener su piel por sí mismo, en tanto que vulnerabilidad. El dolor no es simplemente un *síntoma* cualquiera de una voluntad contrariada, su sentido no es algo adventicio. La dolencia del dolor, la enfermedad o la malignidad del mal y en estado puro la propia paciencia de la corporeidad, la dificultad del *trabajo* y el *envejecimiento* son la misma adversidad, el contra sí en *sí mismo*. El buen y el mal grado de la voluntad supone ya esta paciencia, esta adversidad y esta laxitud primordial. Es en los términos de esta adversidad del sufrimiento como es necesario hablar de la voluntad, en lugar de reducir el «a su pesar» del sufrimiento a una voluntad previa. La pasividad propia de la paciencia, también más pasiva que toda pasividad correlativa de lo voluntario, significa en la síntesis «pasiva» de su temporalidad.

La temporalización del tiempo, tal como se muestra en lo Dicho, ciertamente es recuperada por un Yo activo que recuerda por la memoria o reconstruye por la historiografía el pasado concluido o que, por medio de la imaginación y la previsión, anticipa el porvenir; de este modo, sincronizando los signos en la escritura, lo junta en presencia, es decir, representa incluso el tiempo de la responsabilidad para con el otro. Ahora bien, la responsabilidad para con el otro no podría resultar de un compromiso *libre*, esto es, de un presente, sino que excede de todo presente, sea actual o sea representado. De este modo, se encuentra en un tiempo sin comienzo. Su an-arquía no podría comprenderse como un simple remontar desde el presente a un presente anterior, como una extrapolación de presentes según un tiempo memorable, es decir, conjuntable en la reunión de una representación representable. Esta an-arquía, este rechazo a conjuntarse dentro de la representación tiene un modo propio de concernirme: el *lapso*; pero el lapso de tiempo, irrecuperable en la temporalización del tiempo, no contiene tan sólo la negatividad de lo inmemorial.

La temporalización como lapso, la pérdida del tiempo, no es precisamente ni iniciativa de un yo, ni tampoco movimiento hacia cualquier *telos* de acción ³⁷. La pérdida del tiempo no es la obra

37. A partir del tiempo como lapso y perdición, se encuentra de nuevo el

de ningún sujeto. Siendo ya síntesis de retenciones y de proyecciones, justamente el lugar en el que el análisis fenomenológico de Husserl, abusando del lenguaje, recupera el lapso, ella se desinteresa del Yo; el tiempo se pasa. Esta síntesis, que se realiza *pacientemente* y que se denomina de modo profundo pasiva, es envejecimiento. Estalla bajo el peso de los años y se arranca irreversiblemente al presente, esto es, a la representación. En la conciencia de sí ya no hay *presencia* del yo a sí mismo, sino senescencia. Es en tanto que senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo —tiempo perdido sin retorno— es diacronía y me concierne.

Esta diacronía del tiempo no se refiere a la longitud del intervalo de un modo que la representación no sería capaz de abrazarla, sino que es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud. El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el «yo» le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación. En el envejecimiento la subjetividad es única, irremplazable, yo y no otro, pero lo *es a su pesar* dentro de una obediencia sin deserción, en la cual la rebelión va cociendo a fuego lento. Características que se excluyen y que se rebelan como responsabilidad para con el Otro, responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso. *Bajo las especies* de una tal resolución es como significa, no un mundo, sino un Reino; pero Reino de un Rey invisible, Reino del Bien, cuya *idea* es ya un *eon*; el Bien que reina en su bondad no puede entrar dentro del presente de la conciencia, aun cuando fuese rememorado. En la conciencia es anarquía. La noción bíblica del Reino de Dios —Reino de un Dios no conceptualizable, de un Dios no-contemporáneo, esto es, no-presente— no debe pensarse como una imagen óptica de una cierta «época» de la «Historia del Ser», como una modalidad de la esencia. Al contrario, es la esencia quien es ya *Eon* del Reino. Es preciso remontar desde el *Eon* hasta el Reino de Dios que significa bajo las especies de la subjetividad, bajo las especies de la unidad emplazada en la síntesis pasiva de la vida, bajo las especies de la proximidad del prójimo y del deber de una deuda impagable, bajo las especies de una condición finita, de la temporalidad que, en cuanto envejecimiento y muerte del único, significa una obediencia sin deserción.

tema del «tiempo y el otro». Cf. nuestro estudio *Le Temps et l'autre*, en J. Wahl (ed.), *Le Choix - Le Monde - L'Existence*, Grenoble-Paris 1947, 125-196.

De ahí el sentido, que no es de simple piedad, del pasaje del *Fedón* (61 c - 62 e) que condena el suicidio: el ser-para-la-muerte es paciencia, no-anticipación, una duración a su pesar, una modalidad de obediencia; es la temporalidad del tiempo como obediencia. El sujeto en tanto que *uno* discernible del otro, el sujeto en tanto que *ente* es pura abstracción si se separa de este emplazamiento.

Si se enuncia aquí el sujeto en tanto que *ente* no es para llamar la atención sobre el verbo ser, al cual este participio terminaría por referirse. Mucho antes de esta participación y a título de elemento necesario para esta participación en el verbo que se realiza en el participio, se indica la eventualidad puramente formal de la forma nominal del *individuo*. La forma nominal, la forma del término en cuanto tal, de *uno* dentro de ese término es irreductible a la forma verbal. Esta forma nominal viene de *otro lugar* distinto a la verbalidad de la esencia³⁸. Es inseparable de la llamada sin ocultamiento posible o del emplazamiento; es conveniente pensarla en su irreductibilidad al verbo, incluso tratándose del verbo ser. El sujeto como término, como nombre es alguien (quizá a él debe ya su estructura formal el «cualquier cosa» tematizada en la dirección que apunta el dedo o el «objeto trascendental» de Kant); es quien, en ausencia de lo que sea, es llamado sin ocultamiento posible a ser alguien. De esta llamada o de esta elección sin posible dimisión el sujeto no se separa. Bajo las especies del *ser* de este ente en tanto que temporalidad diacrónica del envejecimiento es donde se produce a su pesar la respuesta a la llamada, *directa* como un golpe traumatizante; se trata de una respuesta que no puede convertirse en «necesidad interior», en tendencia natural; una respuesta, en suma, que responde sin ningún erotismo a una «llamada» absolutamente heterónoma.

d) *Paciencia, corporeidad, sensibilidad*

El sujeto, pues, no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad

38. No puede decirse que el *Nombre*, mediante el cual el ente lo es tanto como es ente por el ser, a su vez *sea*. Sólo *es* en el *ente* que «participa» del Ser. Esta participación, al modo del tiempo del envejecimiento, es la paciencia —la pasividad, la exposición al otro hasta llegar a la exposición de esta misma exposición— de lo nombrado que es asignado o apelado a la responsabilidad para con el Otro y que, al escapar el concepto del Yo, es yo único y sin género, individuo que huye de la Individualidad. Pero el Nombre fuera de la esencia o más allá de ella, el individuo anterior a la Individualidad se llama Dios. Precede a toda divinidad, es decir, la esencia divina que los falsos dioses reivindicar del mismo modo que los individuos se nutren en su concepto.

y de la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo. La temporalización del tiempo, lapso irrecuperable y fuera de toda voluntad, es todo lo contrario que la intencionalidad. No quiere decir esto que el tiempo sea una intencionalidad menos clara que la representación, «que va» en una dirección menos definida que aquella cuando va hacia el «objeto», hacia la «exterioridad». La temporalización es lo «contrario» de la intencionalidad gracias a la pasividad de su paciencia y en ella se encuentra atrapado el reverso del sujeto tematizante; se trata de una subjetividad del envejecimiento que no podría descontar la identificación del Yo consigo mismo, un *uno* sin identidad pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad. Una requisitoria irrecusable significa a modo de *conatus existendi* cuyo *esfuerzo* es un *sufrir*, una pasividad dentro del *se* propio del «esto se pasa». En la paciencia de la senescencia donde se articula lo irrecusable de la proximidad, de la responsabilidad para con el otro hombre «contraída», si puede hablarse así, al margen del tiempo memorable, *detrás* de la «síntesis de la aprehensión» que se reconoce idéntica en lo Dicho y lo Escrito. Se trata de remontarse hasta este *al margen* a partir de la huella que conserva de él lo *Dicho* en que todo se muestra. El remonte hasta el Decir es la reducción fenomenológica en la que se describe lo indescriptible. El sujeto se describe como *sí mismo*, colocado de entrada en acusativo (¡o bajo la acusación!), que es algo ya presupuesto por la «infinita libertad del igual», mediante la que Hegel caracteriza el retorno sobre sí de la conciencia del tiempo. Esta ya tiene lugar en la fábula, en lo Dicho. El sujeto se describirá desnudo y despojado como *uno* o como *alguien*, expulsado al margen del ser, vulnerable; esto es, precisamente sensible y al que el ser no puede atribuirse, tal como sucede con el *uno* del *Parménides* platónico.

La temporalización anterior al verbo, en un verbo sin sujeto o en la paciencia del sujeto que vive en algo como «el reverso» del Yo activo, la paciencia del envejecimiento no es una posición tomada a la vista de su muerte, sino una laxitud³⁹; se trata de una exposición pasiva al ser sin asumirlo, exposición a la muerte que, por esto mismo, es siempre invisible, prematura y violenta. Laxitud: un singular «demasiado ser» que es también un fallar, pero en una deficiencia en la que el *conatus* no se afloja, en la que el suicidio es deserción como si el ser, al alienarse, no fuese más que una moda-

39. Cf. un esbozo del análisis de la fatiga en nuestro libro *En découvrant l'existence*, 41ss.

lidad —un *eon* del Reino— de las necesidades al servicio del «ser para otro», del «uno para el otro», de la proximidad mucho más seria que el ser o el no-ser. Necesidad de un servicio sin esclavitud: necesidad, puesto que esta obediencia es anterior a toda decisión voluntaria que la hubiese asumido, y necesidad que desborda al Mismo del reposo, de la vida que goza de la vida ya que se trata de la necesidad de un servicio, pero dentro de ese no-reposo, dentro de esa inquietud *mejor* que el reposo. Esta antinomia es el propio testimonio del Bien.⁴⁰

Es la pasividad inasumible de Sí mismo. En esta pasividad ningún acto viene a doblar, a comprometer ni a multiplicar el *uno*. La pasividad del sujeto en el Decir no es la pasividad de un «lenguaje que habla» sin sujeto (*Die Sprache spricht*); es un *ofrecerse* que ni siquiera es asumido por su propia generosidad, un ofrecerse que es sufrimiento, una bondad a su pesar. Ese «a su pesar» no se descompone en voluntad contrariada por el obstáculo, sino que es vida, envejecimiento de la vida e irrecusable responsabilidad: Decir. La subjetividad de la sujeción del Sí mismo es el sufrir del sufrimiento, el ofrecerse último o el sufrimiento en medio del ofrecerse. La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad. La sensibilidad, toda entera pasividad del Decir, es irreductible a una experiencia que de ella pudiese hacer el sujeto, incluso si es ella quien hace posible tal experiencia. En tanto que exposición al otro, es significación, es la significación misma, el uno-para-el-otro hasta la substitución; pero substitución dentro de la separación, es decir, responsabilidad. Nuestro análisis intentará mostrarlo y se dedicará a la proximidad que significa la vulnerabilidad.

La corporeidad del sujeto es lo penoso del esfuerzo, la adversidad original de la fatiga que apunta en el impulso del movimiento y en la energía del trabajo. No se debe partir para describir la pasividad del sujeto de su oposición a una materia que le ofrece resistencia fuera de él o que le ofrece resistencia en el cuerpo, del cual estaría incomprensiblemente afligido y cuya organización se descompone; tampoco debería partirse de la oposición del hombre a una sociedad que lo somete al trabajo al mismo tiempo que lo priva de los «productos de su trabajo». Tal pasividad sin duda es una exposición del sujeto al otro, pero la pasividad del sujeto es más pasiva que la que sufre el oprimido condenado a la lucha. La pasividad más pasiva, la inasumible subjetividad o incluso sujeción del sujeto dice relación con mi obsesión por la responsabilidad para

40. Cf. más adelante cap. 5, 2 b.

con el oprimido otro que yo. Por ello, la lucha sigue siendo humana y la pasividad no *desfigura* la esencia en el retomar del sí mismo por el yo, aun cuando fuese producto del sacrificio o de la generosidad. La exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar, es decir, dolor. El dolor no debe interpretarse súbitamente como una acción sufrida y asumida, esto es, como una experiencia del dolor por un sujeto que sería para sí; el dolor es puro déficit, un acrecentamiento de la deuda en un sujeto que no se retoma, que no une los dos extremos. La subjetividad del sujeto es precisamente este no-retomar, un acrecentamiento de la deuda más allá del *Sollen* (deber). Es una adversidad recogida en la corporeidad susceptible del llamado dolor físico, expuesta al ultraje y a la herida, a la enfermedad y a la vejez, pero una adversidad que surge ya en la fatiga de los primeros esfuerzos del cuerpo ⁴¹. Porque mi pasividad de sujeto, mi exposición al otro es el mismo dolor físico, es por lo que yo puedo ser explotado; no es porque yo soy explotado por lo que mi exposición al otro es absolutamente pasiva, es decir, excluye toda asunción, existe a mi pesar. Bajo las especies de la corporeidad, cuyos movimientos son fatiga y cuya duración envejecimiento, es donde la pasividad de la significación, del uno-para-el-otro, no es acto, sino paciencia, esto es, sensibilidad o inminencia del dolor.

¿En qué sentido es inminencia? Es una inminencia que no señala una pura posibilidad en medio de la neutralidad, sino una inminencia en tanto que el dolor apunta en la sensibilidad vivida como bienestar o como gozo. Si el para-otro es un *a su pesar*, si este a su pesar no es un puro *sufrir*, una pura y simple pasividad del efecto; si en cierto sentido es más humilde que el sufrir y, por consiguiente, concierne al sujeto que sufre en su unicidad, ello quiere decir que el yo se afirma alrededor de la pasividad que apunta en el gozo y es allí donde se complace y se pone.

Bajo las especies de la corporeidad se unen los trazos que se han enumerado: para el otro, a su pesar, a partir de sí; lo penoso del trabajo en la paciencia del envejecimiento, en el deber de dar al otro hasta el pan de la propia boca y el manto de las propias espaldas. Pasividad en la dolencia del dolor presentido, la sensibilidad es vulnerabilidad y el dolor viene a interrumpir un gozo incluso en su aislamiento y, por decirlo así, a arrancármelo. Sería desconocer el no-anonimato del para el otro, sin que no obstante ello impli-

41. Cf. en nuestro libro *En découvrant l'existence*, 41ss, nuestros análisis fenomenológicos de la pereza y de la fatiga.

que nada de voluntario, pensar que el dar puede permanecer siendo simple despena de lo adquirido acumulado. Si el dar es la proximidad misma, no alcanza su sentido pleno más que despojándome de aquello que me es más propio que la posesión. El dolor penetra en el corazón mismo del «para sí» que alienta en el gozo, en la vida que se complace en sí misma, que vive de su vida⁴². Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el para sí es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno. El para-el-otro de la sensibilidad goza a partir del gozar y del saborear, si se permite hablar así; porque la sensibilidad no juega el juego de la *esencia*, no juega ningún juego, es por lo que es la seriedad misma que interrumpe el placer y la complacencia del juego. El análisis de la sensibilidad deberá partir del saborear y del gozar.

e) *El uno*

La exposición al otro no viene a añadirse al uno para transportarlo desde el interior al exterior. La exposición es el uno-en-la-responsabilidad y, por ello mismo, en su unicidad, despojado de toda protección que lo multiplicase; lo «de otro modo que ser» no es juego, sino relajamiento más grave que el ser.

Es la pasividad extrema del Decir y, hasta su último refugio, exposición al otro, requerida sin posible escapatoria. Unicidad que significa, a la inversa de la certeza que recae sobre el yo, a través de la no-coincidencia consigo mismo, a través del no-reposo en sí mismo, a través de la in-quietud (que no se identifica ni aparece en el saber) en caída no de dolor, pero, lo mismo que sucede con la unidad del «yo pienso» kantiano, *indeclinable* en esta pasividad sin juego. A título excepcional y con abuso del lenguaje, se puede denominar Yo o Mí mismo. Pero en este caso la denominación no es más que la pro-nominación: no hay *nada* que se llame *yo*; yo se utiliza para nombrar al que habla. Ya el pronombre disimula al único en cuanto sujeto que habla, lo subsume bajo un concepto sin designar más que la máscara o la persona del único, la máscara que abandona al yo que se evade del concepto, esto es, el yo del decir en primera persona que es absolutamente imposible de convertir en nombre porque es signo dado de esta donación del signo, exposición de sí mismo al otro en medio de la proximidad y la sinceridad.

42. Sobre la vida como gozo, cf. nuestro libro *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 129-161.

El sujeto de la responsabilidad, así como de la unidad, de la apercepción trascendental no es la cuasi-facticidad de un ejemplar único tal como se manifiesta en lo *Dicho*, en la *fábula*: «había una vez...». Unicidad significa aquí imposibilidad de hurtarse y de hacerse reemplazar en la que se teje la propia recurrencia del *yo*. Unicidad del elegido o del requerido que no es elector, pasividad que no se convierte en espontaneidad. Es una unicidad no asumida, no sub-sumida, traumática; una elección en medio de la persecución.

¡Elegido sin asumir la elección! Si esta pasividad no se remite a la pasividad del efecto en una relación causal, si puede ser pensada al margen de la libertad y la no-libertad, entonces debe tener el sentido de una *bondad a su pesar*, bondad siempre más primitiva que la elección y cuyo valor —es decir, precisamente la excelencia de la bondad, la bondad de la bondad— es el único que puede contrabalancear (¡por otra parte, para mejor!) la violencia de la elección. Bondad siempre más primitiva que la elección: el Bien siempre ha sido elegido previamente y el único requerido. En tanto que elegido sin escoger su elección, ausente de la investidura recibida, el uno es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad del *sufrir*: La pasividad del uno, su responsabilidad o su dolor, no comienzan en la conciencia, o, lo que es lo mismo, no tienen comienzo; al margen de la conciencia, consisten en esta pre-original imposición del Bien sobre él, algo siempre más primitivo que cualquier presente, que cualquier comienzo, una diacronía que impide que el uno se incorpore y se identifique como una substancia contemporánea consigo misma, como un Yo trascendental. Unicidad sin identidad; una no-identidad más allá de la conciencia que, en cuanto tal, es en sí y para sí, porque es ya una substitución por el otro.

La diacronía por la que se ha designado la unicidad del uno en tanto que requerido, al margen de la esencia, por la responsabilidad y que siempre se queda corta respecto a sí misma, siempre insuficientemente despojada, en deficiencia como un punto doloroso, tal diacronía del sujeto no es una metáfora. El sujeto dicho de un modo todo lo propio que es posible, pues el fondo del *Decir* jamás es dicho de modo propio, no está *en* el tiempo, sino que es la diacronía misma en la identificación del yo como envejecimiento de lo que jamás «se recuperará». Diacronía de una elección sin identificación, de una elección que empobrece y desnuda, bondad que exige y, por lo tanto, no es un atributo que vendría a multiplicar el Uno puesto que, si viniese a multiplicarlo, si el Uno pudiese distinguirse de la Bondad que lo tiene cogido, el Uno podría tomar posición respecto a la bondad, saberse bueno y, de esta manera, perder su bondad.

f) *Subjetividad y humanidad*

Los conceptos se ordenan y se desarrollan dentro de la verdad (cuyos presupuestos, tales como las convenciones, asemejan la combinación de conceptos a un juego) conforme a las posibilidades lógicas del pensamiento y las estructuras dialécticas del Ser. La antropología no puede pretender el papel de una disciplina científica o filosófica privilegiada bajo el pretexto, alegado en otro tiempo, de que todo lo pensable atraviesa la conciencia humana. Al contrario, semejante travesía se presenta a las ciencias humanas como algo expuesto a los mayores riesgos de deformación. El hegelianismo, anticipándose a todas las modernas formas de desconfianza respecto a los datos inmediatos de la conciencia, nos ha habituado a pensar que la verdad ya no reside en la evidencia adquirida por mí mismo, es decir, en la evidencia sostenida por la forma excepcional del *cogito* que, seguro de su primera persona, sería también primero en todo; sino que reside en la plenitud insuperable del contenido pensado, del mismo modo que en nuestro tiempo apuntaría al desdibujamiento del hombre viviente detrás de las estructuras matemáticas que *se piensan* en él, más bien que pensadas por él.

En efecto, se dice hoy, nada está más *condicionado* que la conciencia y el yo supuestamente originario. La ilusión que la subjetividad es capaz de forjarse sería particularmente insidiosa. En el momento de abordar al hombre, el sabio sigue siendo hombre a pesar de todo el proceso ascético al que se somete en tanto que sabio. Corre el riesgo de tomar sus deseos, desconocidos para él mismo, por realidades; corre el riesgo de dejarse guiar por intereses que introducen una trampa inadmisibles en medio del juego de los conceptos, a pesar de todo el control y la crítica que puedan ejercer sus colaboradores y colegas y, de este modo, exponer una ideología en el lugar de la ciencia. Los *intereses*, que Kant descubrió en la misma razón teórica, habían llevado a subordinar ésta a la razón práctica, convertida así en razón sin más. Tales intereses precisamente son contestados por el estructuralismo, que quizá pueda ser definido por el primado de la razón teórica. Pero el desinterés está más allá de la esencia.

Aparece entonces, como se verá a lo largo de este estudio, que lo humano, abordado como un objeto entre otros incluso si se pasa por alto que el saber se abre un camino en él, adquiere significaciones que se encadenan y se implican de un modo que conduce a posibilidades conceptuales extremas e irreductibles, las cuales sobrepasan los límites en los que se mantiene la descripción, aun cuando fuese dialéctica, del orden y del ser, y avanzan hacia lo

extraordinario, hacia lo más allá de lo posible. Esto sucede con significaciones tales como la *substitución del uno por el otro*, el *pasado inmemorable que no ha atravesado el presente*, la *posición de sí como de-posición del Yo*, lo *menos que nada en tanto que unicidad*, la *diferencia con respecto al otro en tanto que no-indiferencia*. Nadie está obligado a subordinar a sus posibilidades la verdad de las ciencias que se refieren al ser material, al ser formal o a la esencia del ser. Era necesario el dogmatismo de la relación matemática y dialéctica (que sólo atenúa una extraña sensibilidad para una cierta poesía apocalíptica) para excluir del juego de las estructuras, llamado ciencia y unido todavía al ser por las mismas reglas de juego, las posibilidades extremas de las significaciones humanas, extra-vagantes precisamente porque conducen a algo que es como salidas. Significaciones en las cuales, lejos de todo juego y de modo más riguroso que en el ser mismo, se mantienen hombres que jamás han sido ya conmovidos (sea en la santidad o en la culpabilidad) por otros hombres a los cuales reconocen, incluso en lo indiscernible de su presencia en masa, una identidad ante la cual se encuentran como irremplazables y únicos respecto a su responsabilidad.

Ciertamente, se puede invocar, contra la significación propia de las situaciones extremas a que conducen los conceptos formados a partir de la realidad humana, el carácter condicionado de lo humano. Las sospechas engendradas por el psicoanálisis, la sociología y la política⁴³ pesan sobre la identidad humana de tal modo que nunca se sabe a quién se habla y en qué se está trabajando cuando se construyen ideas a partir del hecho humano. Pero no se tiene necesidad de semejante saber en la relación dentro de la cual el otro es el prójimo y dentro de la cual, antes de ser individuación del género *hombre, animal racional, voluntad libre*, o esencia del tipo que sea, es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén y mi responsabilidad, en lugar de descubrirme en mi «esencia» de Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de reemplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede substituir. Puede preguntarse, entonces, si el hombre no está menos condicionado que ninguna cosa en el mundo hasta llegar a la ausencia en él de la seguridad última que ofrecería un fundamento y si, de este modo, hay algo más injustificado que la contestación de la condición humana;

43. Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 101.

si hay algo en el mundo que de modo más inmediato en medio de su alienación ofrezca su no-alienación, su separación, su *santidad*, algo que definiría lo antropológico por encima de su propio género; en fin, si por razones no trascendentales, sino puramente lógicas, el objeto-hombre no debe figurar al comienzo de todo saber. Las influencias, los complejos y la disimulación que recubren lo humano, no alteran esta santidad, sino que consagran la lucha a favor del hombre explotado. Tampoco es en tanto que libertad —algo imposible en una voluntad, engreída y alterada, vendida o loca— como la subjetividad se impone en tanto que absoluta. Es sagrada en su alteridad, respecto a la cual en una responsabilidad irrecusable me coloco desposeído de mi soberanía. Paradójicamente es en tanto que *alienus* —extranjero y otro— como el hombre no está alienado.

Se trata de una santidad que el presente estudio intenta analizar no con el fin de predicar alguna vía de salvación (que, por lo demás, no sería nada vergonzoso buscar), sino a fin de comprender a partir de la abstracción suprema y del concreto supremo del rostro de otro esos acentos trágicos o cínicos y también esa extrema acuidad que sigue marcando la descripción sobria de las ciencias humanas a fin de dar cuenta de la imposible indiferencia a la vista de lo humano; esto es algo que no llega a disimularse precisamente en el discurso incesante sobre la muerte de Dios, el fin del hombre y la desintegración del mundo, cuyos riesgos nadie debe minimizar, pero cuyos despojos, que preceden a la catástrofe misma, al modo como los ratones abandonan el barco antes del naufragio, nos llegan a través de los signos, ya insignificantes, de un lenguaje en diseminación.

Sensibilidad y proximidad

1. *Sensibilidad y conocimiento*

La verdad no puede consistir en otra cosa que una exposición del ser a sí mismo en medio de una singular inadecuación que es, al mismo tiempo, igualdad; una partición en la cual la parte vale el todo, en la cual la parte es *imagen* del todo. Se trata de una imagen acogida inmediatamente sin sufrir modificaciones, una imagen sensible. Pero la distancia entre la imagen y el todo impide a la primera permanecer en su fijeza; debe mantenerse a los confines de ella misma o más allá de sí misma para que la verdad no sea parcialista ni parcial. Es necesario que la imagen *simbolice* el todo. La verdad consiste para el ser, del cual las imágenes son el reflejo al mismo tiempo que el símbolo, en identificarse a través de nuevas imágenes. El símbolo es percibido o instaurado y recibe su *determinación* en la pasividad y la inmediatez, o, si se prefiere, en la concreción sensible; pero en una inmediatez que, dentro del saber de la verdad, siempre se reprime. Por tanto, el saber es indirecto y tortuoso. Se produce a partir de la intuición sensible, que es ya de lo sensible orientado hacia *aquello que* en el seno de la imagen se anuncia más allá de ella, esto *en tanto que* esto o *en tanto que* aquello; un esto que se despoja del limbo de la sensibilidad en el cual, no obstante, se mantiene reflejado; la intuición es ya la sensibilidad convirtiéndose en *idea* de otro esto en tanto que tal, *aura* de otra idea, abertura dentro de la abertura. Encajonamiento de ideas, sin prejuizar para nada su resorte (analítico, sintético, dialéctico) que permite hacer salir una idea de otra; tampoco prejuiza el duro trabajo de la investigación «experimental» o «racional» (siempre de modo concreto adivinación e invención) que explicita esas implicaciones, que saca un «contenido» de otro, que identifica esto y aquello. Movimiento «subjetivo» del saber que, de este modo, pertenece a la esencia misma del ser, a su temporalización dentro de la cual la

esencia adquiere sentido y la imagen es ya idea, símbolo de otra imagen; algo que es, al mismo tiempo, tema y obertura, diseño y transparencia. Movimiento subjetivo que, no obstante, pertenece a la propia indiferencia del noema respecto de la noesis y del pensador, que en ella se absorben y se olvidan.

El saber, la identificación que entiende o pretende esto en cuanto tal, el *entendimiento* no se mantiene, pues, en la pura pasividad de lo sensible. Ya lo sensible en tanto que intuición de una imagen es «pretensión». La «intención» que anima la identificación de esto en tanto que esto o aquello es «proclamación», «promulgación» y, por tanto, lenguaje, enunciado de un dicho. La primera ruptura con la pasividad de lo sensible es un *decir en correlación con un dicho*¹. Esta es la razón por la que todo saber es simbólico y aboca a una fórmula lingüística.

Tocamos con ello un punto ambiguo en torno al cual se organiza todo nuestro discurso. El Decir que enuncia un Dicho es dentro de lo sensible la primera «actividad» que determina esto como tal; pero esta actividad de determinación y de juicio, de tematización y de teoría sobreviene en el *Decir* en tanto que puro «para el Otro», pura donación de signo, puro «hacerse signo», pura expresión de sí, pura sinceridad, pura pasividad; salvo en el caso en que se pudiese mostrar el viraje de este Decir (pura expresión de sí en la donación de signo a Otro, lenguaje anterior al Dicho) en Decir que enuncia un Dicho. Ya se verá la nominalización del enunciado, que lo corta de su proposición al Otro, el Decir que se absorbe en lo Dicho, que ofrece en la «fábula» una estructura en la cual las palabras de la lengua viviente inventariadas en los diccionarios, pero sistema sincrónico para quien habla, encuentran sus puntos de apoyo.

Como quiera que sea, lo *Dicho* no viene a añadirse a un saber previo, sino que es la actividad más profunda del saber, su propio simbolismo. Por lo tanto, el simbolismo dentro del saber no es el resultado de una frustración, el sucedáneo de una intuición que falta, el «pensamiento signitivo» «no plenificado» de Husserl, sino que es lo *más allá* de lo sensible ya dentro de la intuición y lo *más allá* de la intuición dentro de la idea. Que el saber sea conceptual y simbólico no es, por tanto, el mal menor de un pensamiento incapaz de abrirse intuitivamente sobre la «cosa misma». De suyo la abertura sobre el ser es imaginación y simbolismo; lo develado en

1. Cf. nuestro estudio *Langage et proximité*, en el libro *En découvrant l'existence*. 217.

tanto que tal se desborda como símbolo de esto en aquello; lo develado en cuanto tal es identificado en esto como aquello; por tanto, pretendido y dicho de modo conjunto. Por ello, el saber es siempre *a priori*, más allá del juego de los reflejos al que se remite la llamada intuición sensible. El entendimiento sin el cual la imagen se inmoviliza tiene la autoridad de una instancia suprema y soberana, en tanto que proclama y promulga la identidad de esto y aquello; ello es algo que se le reconoce desde hace tiempo en filosofía bajo el título de espontaneidad del entendimiento.

Si toda abertura comporta entendimiento, la imagen dentro de la intuición sensible ha perdido ya la inmediatez de lo sensible. La exposición a la afección, la vulnerabilidad sin duda no tiene la significación de *reflejar el ser*. En tanto que descubrimiento y saber, la intuición sensible pertenece ya al orden de lo dicho, es idealidad. La idea no es una simple sublimación de lo sensible. La diferencia entre sensible e idea no es la que lleva a distinguir entre conocimientos más o menos exactos o entre conocimiento de lo individual y lo universal. Lo individual en tanto que conocido está ya de-sensibilizado y referido a lo universal en la intuición. Por lo que respecta a la significación propia de lo sensible, es algo que debe describirse en términos de gozo y herida, que son, como veremos, los términos de la proximidad.

La proximidad, que sería la significación de lo sensible, no pertenece al movimiento cognoscitivo, a la operación dentro de la cual la idea que la palabra substituye a la imagen del ente, «agranda el horizonte» del aparecer reabsorbiendo la sombra, cuya consistencia de dato proyecta la opacidad en la transparencia de la intuición. La intuición que se opone al concepto pertenece ya a lo sensible conceptuado. La visión, debido a su distancia y al abarcamiento totalizante, imita o prefigura la «imparcialidad del entendimiento» y su negativa a limitarse a aquello que dispondría —o constituiría— la inmediatez de lo sensible. Una disposición cuyo sentido propio está en otro lugar y de ningún modo se agota en detener el movimiento y el dinamismo del conocer.

Incluso informada o deformada por el saber, la intuición sensible puede retornar a su significación propia. La sensación, funcionando ya como «intuición sensible», en tanto que unidad del sentiente y lo sentido en la separación y reencuentro de la temporalidad como un pasado memorable, en tanto que identidad en la diferencia de esto o aquello, de esto en tanto que aquello asegurando la presencia del ser a sí mismo; la sensación, en tanto que es ya elemento de la conciencia, es la fuente del idealismo y, al mismo tiempo, lo que zanja la discusión sobre el idealismo. El sensualismo

idealista de un Berkeley, cuyas posiciones vigorosas prolonga hasta nuestros días la fenomenología husserliana, consiste en reducir las cualidades sensibles de los objetos a contenidos experimentados donde, mediante una posesión adecuada de lo sentido por el sentiente, se encuentra de nuevo la esencia inmanente de la conciencia, la coincidencia del ser y de su manifestación; tal es la esencia del idealismo que, bajo otra forma distinta, se afirma en la ontología contemporánea.

Pero la sensación que está en el fondo de la «experiencia» sensible y de la intuición no se reduce a la «claridad» o a la «idea» que se saca de ella. Esto no quiere decir que comporte un elemento opaco resistente a la luminosidad de lo inteligible, aunque definido todavía en términos de luz y de visión. La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador. La intencionalidad del develamiento y la simbolización de una totalidad, que comprende la *apertura* del ser apuntado por la intencionalidad, no constituyen la única significación, ni siquiera la dominante, de lo sensible. Ciertamente, una significación dominante de la sensibilidad debe permitir dar cuenta de su significación secundaria como sensación, como elemento de un saber. Ya lo hemos dicho: el hecho de que la sensibilidad pueda convertirse en «intuición sensible» y entrar dentro de la aventura del conocimiento no es una contingencia. La significación dominante de la sensibilidad, entrevista ya en la vulnerabilidad y que se mostrará en la responsabilidad de la proximidad en medio de su inquietud y su insomnio, contiene la motivación de su función cognoscitiva.

En el saber, por sí mismo simbólico, se realiza el paso desde la imagen —limitación y particularidad— hasta la totalidad y, por consiguiente, de modo relativo a la *esencia* del ser se realiza todo el contenido de la abstracción. La filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnoseológica y, por tanto, ontológica de la significación. Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad y que, sin embargo, la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia. La inmediatez a flor de piel —su vulnerabilidad— aparece como anestesiada en el proceso del saber; pero, sin duda, también como reprimida o suspendida. Con relación a esta vulnerabilidad, que supone el gozo de un modo distinto que como antítesis, el saber, descubrimiento del ser a sí mismo, supone una ruptura con la inmediatez y, en un cierto sentido, una abstracción. La inmediatez de lo sensible, que no se reduce a la función

gnoseológica asumida por la sensación, es exposición a la ofensa y al gozo, exposición a la ofensa en el gozo; ello permite a la ofensa alcanzar la subjetividad del sujeto que se complace en sí mismo y se pone para sí mismo. Esta inmediatez es, ante todo, la comodidad del gozar, más inmediata que el beber, inmersión en las profundidades del elemento, en su incomparable frescor de plenitud y cumplimiento, placer; es decir, una complacencia en sí misma de la vida que ama la vida incluso en el suicidio. Complacencia de la subjetividad, complacencia probada por ella misma; eso es su propia «yoidad», su substancialidad; pero también de modo inmediato «desnucleamiento» de la dicha imperfecta que es la palpitación de la sensibilidad, no coincidencia del Yo consigo mismo, inquietud, insomnio más allá de las huellas del presente. Un dolor que desazona el yo o que lo atrae en el vértigo como un abismo para impedir que, puesto en sí y para sí, «asuma» al otro que lo ofende a través de un movimiento intencional para que se produzca, en esta vulnerabilidad, la inversión del lo *otro que inspira lo mismo*; dolor, desbordamiento del sentido por el no-sentido para que el sentido sobrepase el no-sentido. El sentido; es decir, el mismo-para-el-otro. ¡Hasta ahí debe llegar la pasividad o la paciencia de la vulnerabilidad! En ella la sensibilidad es sentido por lo otro y para lo otro, para el otro; no en los sentimientos elevados dentro de las «bellas letras», sino como después de un arrebatación del pan a la boca que lo saborea para dárselo al otro, así es el desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo.

2. *Sensibilidad y significación*

Una sensación térmica, gustativa u olfativa no es de modo primordial conocimiento de un dolor, de un sabor o de un perfume. Es incontestable que puede tomar esta significación de descubrimiento perdiendo su sentido propio, convirtiéndose en experiencia-de, en conciencia-de, «colocándose» ante el ser expuesto en su tema que es el discurso en el que todo comienzo comienza; pero es ya un Decir correlativo de un Dicho y contemporáneo suyo. El presente de la manifestación, origen del hecho mismo del origen, es el origen para la filosofía. En lo que desemboca la sensación es en un discurso tematizador.

Pero ¿consigue la sensación mantenerse entre su comienzo y su desembocadura? ¿No significa al margen de tales términos? La filosofía, que nace con el *aparecer* y la tematización, intenta en el curso de su fenomenología la reducción de lo manifiesto y de su manifestación a su significación pre-original, a una significación que

no significa manifestación. Hay razones para pensar que esta significación pre-original comprende los motivos del origen y del aparecer. No por ello, sin embargo, se encierra ni en un presente ni tampoco en una representación; si significa también la aurora de una manifestación en la que ciertamente puede lucir y mostrarse, su significar no se agota en la difusión o la disimulación de esta luz.

En este comienzo y este desembocar de la filosofía, pensados como *nec plus ultra*, se inspira Husserl en su interpretación de la subjetividad como conciencia-de dentro de su teoría sobre la prioridad de la «tesis dóxica» que contiene toda intencionalidad —cualquiera que sea su cualidad—, en su teoría sobre la posible transformación de toda intencionalidad que no sea teórica en una intencionalidad teórica, que sería la fundadora; se trata de una transformación sin recurso a la reflexión sobre el acto, que objetivaría la intencionalidad no-teórica. A pesar de la gran contribución de la filosofía husserliana al descubrimiento mediante la intencionalidad no-teórica de significaciones distintas a las del aparecer (y de la subjetividad como fuente de significaciones que se define de algún modo por este chorro y conexión de sentidos), Husserl afirma constantemente una analogía fundamental entre, por una parte, la conciencia-de cognoscitiva y las intenciones axiológicas o prácticas, por otra parte. Entre, por una parte, la experiencia del ser y, por otra parte, la acción y el deseo se mantiene un paralelismo riguroso: la axiología se convierte en «conocimiento» de los valores o del *deber ser*, del mismo modo que la práctica se convierte en conocimiento de lo que hay *que hacer* o del objeto utilitario. La sensación, «contenido primario» en las *Investigaciones lógicas* o «hylé» en las *Ideas*, no participa en lo sentido más que en tanto que *animada* por la intencionalidad o en tanto que constituida en el tiempo inmanente conforme al esquema de la teórica conciencia-de dentro de la retención y la protensión, la memoria y la espera. Nadie ciertamente pondría en duda que en la sensación olfativa o gustativa la apertura-sobre, la conciencia-de o la experiencia-de no es lo dominante; que el gozo o el sufrimiento que son tales sensaciones no *significan* en tanto que saberes, incluso si su significación se muestra en el saber. La distinción entre el contenido representativo y el contenido llamado afectivo de la sensación pertenece a la psicología más trivial. Pero ¿cómo significa la significación si su presentación en un tema, si su lucimiento no es significancia ni inteligibilidad, sino simplemente manifestación, si su penetración en la luz no agota su significancia? A partir de esto, tal significancia es concebida dentro de la tradición filosófica de occidente como una *modalidad* de su manifestación, como una luz de «otro color distinto» a aquella que

plenifica la intencionalidad teórica; pero sigue siendo luz. La estructura de la intencionalidad sigue siendo aún la del pensamiento o de la comprensión. Lo afectivo continúa siendo información: sobre sí, sobre los valores (como en Max Scheler), sobre una disposición en la esencia del ser y, al mismo tiempo, gracias a esta disposición entendimiento de la esencia (como la *Stimmung* de Heidegger), onto-logía, cualesquiera que sean las modalidades y estructuras de la existencia que desborden todo lo que la tradición intelectualista entendió por pensamiento, pero que no por ello se acercan menos a un *logos* del ser. Pero quizá esta prioridad del conocimiento y de la comprensión dentro de la intencionalidad no parecería acomodarse tan fácilmente a las significaciones diferentes de la tematización a no ser porque el propio Husserl introduce insensiblemente en su descripción de la intención un elemento que decide sobre la pura tematización: la intuición colma (es decir, contesta o satisface) o decepciona un apuntar que apunta a su objeto en el vacío. Del vacío que comporta un símbolo con respecto a la imagen que ilustra lo simbolizado se pasa al vacío del hambre. Hay allí un *deseo*, fuera de la *simple conciencia-de*. Todavía sin duda sigue siendo intención, pero en un sentido radicalmente distinto a la mención teórica, cualquiera que sea la práctica propia que comporta la teoría. Intención como Deseo, de tal modo que la intención, colocada entre la decepción y la *Erfüllung* (plenificación), reduce ya el «acto objetivante» a la especificación de la Tendencia, mucho mejor que ella convierte el hambre en un caso particular de la «conciencia-de».

La conciencia-de, correlato de la manifestación y estructura de toda intencionalidad, sería, por otra parte, en Husserl fundadora de todo lo que se muestra o incluso la esencia de todo lo que se muestra. ¿El propio Heidegger no mantiene la primacía fundadora del conocimiento en la medida en que la esencia del ser, que atraviesa todo ente y fuera de la cual no se puede ir, en sí misma misterio inaprensible, condiciona, por su propio retraimiento, la entrada de la luz y manifiesta su misterio a través del develamiento de los entes? El conocimiento que se enuncia en el juicio predicativo se funda allí de modo perfectamente natural. Que la esencia del ser haga posible, precisamente por esta esencia, la verdad, significa que el sujeto —cualquiera que sea el nombre que se le dé— es inseparable del saber del aparecer propio de la intencionalidad. Pero las significaciones más allá de la esencia y que no significan fosforescencia o aparecer ¿no pueden mostrarse², aunque sólo fuese

2. Será posible comprender la manifestación y el ser a partir de la justicia, a la cual es conducido un Decir que no sólo se dirige al otro, sino que se dirige

traicionándose en su manifestación, revistiendo por su aparecer las apariencias de la esencia, pero apelando a la Reducción? ¿El hecho de mostrarse agota el *sentido* de aquello que ciertamente se muestra, pero, en tanto que no-teórico, no «funciona», no significa en tanto que mostración? ¿Dónde situar el residuo que no es ni lo que se muestra en la apertura ni tampoco el develamiento mismo, que no es abertura, idea o verdad de lo que se muestra? ¿Es cierto que la manifestación *funda* todo lo que se manifiesta? ¿No debe ella misma ser justificada por aquello que manifiesta?

La interpretación de la significación sensible por la conciencia-de, por poco intelectualista que se quiera que ésta sea, no da cuenta de lo sensible. Sin duda alguna, significa un progreso respecto al atomismo sensualista, puesto que evita la mecanización de lo sensible gracias al «abismo de sentido» o a la trascendencia que separa la vivencia del «objeto intencional». En efecto, en la trascendencia de la intencionalidad se *refleja* la diacronía, es decir, el propio psiquismo en donde, a modo de responsabilidad para con el otro, se articula en la proximidad la inspiración del Mismo por el Otro. De este modo, la sensibilidad queda restituida a la excepción humana. Pero es necesario remontarse desde este reflejo a la diacronía misma que en la proximidad significa el uno-para-el-otro; no esta o aquella significación, sino la propia significación de la significación, uno para el otro a modo de sensibilidad o de vulnerabilidad, pasividad o susceptibilidad pura hasta el punto de convertirse en inspiración, es decir, precisamente alteración-en-lo-mismo, rebaño de cuerpos animado por el alma, psiquismo bajo las especies de una mano que da hasta el pan arrancado de su boca. Psiquismo en tanto que cuerpo maternal.

Interpretada como abertura de develamiento, como conciencia-de, la sensibilidad quedaría ya reducida a la visión, a la idea, a la intuición, una sincronía de elementos tematizados en su simultaneidad con la mirada. Pero hay razones para preguntarse si la propia visión queda agotada en abertura y en conocimiento. Expresiones como «gozar de un espectáculo» o «comer con los ojos» ¿son puramente metafóricas? Mostrar el modo de significar propio de las sensaciones no-representativas significa describir su psiquismo antes de identificarlo con la conciencia-de en tanto que conciencia

al otro en presencia de un tercero; justicia que es esta misma presencia del tercero y esta manifestación para la que todo secreto, toda intimidad, es disimulo; justicia que está en el origen de las pretensiones a lo absoluto propias de la ontología y que está en el origen de la definición del hombre como comprensión del ser.

tematizadora, antes de encontrar allí el reflejo de esta diacronía. La conciencia tematizadora en el papel privilegiado de la manifestación que le compete toma su sentido en el psiquismo, que ella no agota y que debe describirse positivamente. Sin esto la ontología se impone, no sólo como comienzo del pensamiento conceptual —cosa que es inevitable— y como su término en un escrito, sino también como la misma significación.

Por tanto, aquí se intentará mostrar que la significación es sensibilidad. El hecho de que no se pueda filosofar antes de la mostración en la cual el sentido es ya un Dicho, alguna cosa, algo «tematizado», no implica de ningún modo que la mostración no se justifique mediante la significación que es quien motivaría la mostración y se manifestaría allí traicionada y dada como algo a reducir, es decir, se manifestaría en lo Dicho; el hecho de que no se pueda filosofar antes de la manifestación de algo no implica de entrada que la significación «ser», correlativa de toda manifestación, sea la fuente de esta manifestación y de toda significación, como podría pensarse a partir de Heidegger, ni tampoco que la mostración sea el fundamento de todo lo que se manifiesta, como piensa Husserl. Conviene reflexionar de nuevo sobre el sentido mismo de un psiquismo que se juega dentro de la tradición occidental entre el ser y su manifestación o en la correlación del ser y su manifestación.

Todavía no ha cambiado nada cuando se alarga la noción de conciencia-de y se la describe como «acceso al ser». La exterioridad que supone este modo de hablar está ya tomada de su tematización, de la conciencia-de, de la correlación, suficiente en sí misma, del *Decir* y lo *Dicho*. El acceso al ser enuncia una noción tan tautológica como pueden ser la manifestación del ser o la onto-logía. La manifestación sigue siendo el sentido privilegiado y último de lo subjetivo; continúa la misma noción de sentido último o de sentido primero, que es una noción ontológica. La noción de acceso al ser, de la representación y de la tematización de un Dicho suponen la sensibilidad y, por tanto, proximidad, vulnerabilidad y significancia. Entre la significación propia de lo sensible y la de la tematización y del tematizado en cuanto tal, el abismo es mucho más insalvable de lo que permitiría suponer el paralelismo, constantemente afirmado por Husserl, entre todas las «cualidades» o todas las «tesis» de la intencionalidad. Ello supondría la equivalencia de lo psíquico y de lo intencional. Al renunciar a la intencionalidad como el hilo conductor hacia el *eidós* del psiquismo que serviría de guía al *eidós* de la sensibilidad, el análisis deberá seguir a la sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Maternal en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crisparse en *perseverancia en el ser* dentro del seno de una Naturaleza.

3. *Sensibilidad y psiquismo*

El psiquismo de la intencionalidad no reside en la conciencia, en su poder de tematizar, ni tampoco en la «verdad del ser» que allí se descubre conforme a esta o aquella significación de lo Dicho. El psiquismo es la forma de un desfase insólito, de un aflojamiento o un alejamiento de la identidad: lo mismo queda impedido de coincidir consigo mismo, desapareado, arrancado a su reposo, entre sueño e insomnio de modo jadeante y tembloroso. No se trata de una abdicación de lo Mismo en tanto que alienado y esclavo del otro, sino de una abnegación de sí mismo en tanto que plenamente responsable del otro. Bajo las especies de la responsabilidad, el psiquismo del alma es el otro en mí; es una enfermedad de la identidad, acusada y *ella misma*, el mismo para el otro, mismo también por el otro³. Es un *quid pro quo*, substitución, algo extraordinario que ni es engaño ni verdad; es una inteligibilidad previa a la significación, pero también derrocamiento del orden del ser tematizable en lo Dicho, de la simultaneidad y la reciprocidad de las relaciones dichas. Una significación que sólo es posible como encarnación. La animación, el propio *pneuma* del psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo «para el otro», la posibilidad misma de *dar*. La dualidad no asimilable de los elementos que componen este grupo es la dia-cronía del uno-para-el-otro, la significancia de la inteligibilidad no referible a la presencia o a la simultaneidad de la esencia, que sería su merma. La intencionalidad no es psiquismo a través de la tematización que opera⁴, cualquiera que sea el papel de la manifestación para el comienzo de la filosofía y la necesidad de la luz para la propia significación de la responsabilidad. El psiquismo de la intencionalidad se refiere a la significancia del Decir y de la encarnación, a la diacronía más allá de la correlación de lo Dicho y el Decir; la intencionalidad no se realiza jamás como simultaneidad del tema a que apunta, si no es perdiendo su sentido, traicionándose, *apareciendo* según la inteligibilidad del sistema⁵. La significación que anima lo subjetivo, lo axiológico,

3. El Alma es el otro en mí. El psiquismo, el uno-para-el-otro puede ser posesión y psicosis; el alma es ya simiente de locura.

4. A partir del uno-para-el-otro de la Encarnación del mismo es como se puede comprender la «trascendencia» de la intencionalidad; el para-el-otro del psiquismo es pasividad de la exposición, que llega hasta la exposición de la exposición misma, hasta la ex-presión o el Decir; el Decir se convierte en tematización y en Dicho.

5. Véase *supra*.

lo activo, lo sensible, el hambre, la sed, el deseo, la admiración no depende de la tematización que se pueda encontrar en ellos, ni tampoco de una variación o una modalidad de la tematización. El uno-para-el-otro que constituye su significancia no es un saber sobre el ser ni tampoco ningún otro tipo de acceso a la esencia. Tales significaciones no fundan su significancia ni en el conocer ni en su condición de conocidas. La que tienen en el sistema dentro de lo Dicho, en la simultaneidad de una lengua, está tomada de este psiquismo previo que es la significación por excelencia. En el sistema, la significación depende de la definición de unos términos por otros dentro de la sincronía de la totalidad, apareciendo el todo como la finalidad de los elementos; depende del sistema de la lengua bajo el aspecto de hablada, que es la situación bajo cuya forma se cumple la sincronía universal. Dentro de lo Dicho tener una significación significa para un elemento ser de tal manera que aparezca en referencia a otros elementos y, recíprocamente, para esos otros significa ser evocados por el uno. Ciertamente se ve que el psiquismo puede de esta forma tener un sentido como ningún otro término de la lengua enunciada al mostrarse en lo Dicho, sea en tanto que fábula o en tanto que escrito. El hecho psíquico en tanto que referido a otro hecho psíquico puede tener un sentido que no es comparable al de ningún otro elemento del mundo de la llamada experiencia externa; la percepción se comprende con relación a la memoria y a la espera y, recíprocamente, la percepción, la memoria y la espera quedan unidas por su esencia cognitiva, por su impasibilidad que se comprende en oposición a la voluntad, a la necesidad, al hambre, fenómenos inquietos de modo activo o pasivo, los cuales, en reciprocidad, se comprenden por medio de su relación a la serenidad de lo teórico. Fórmulas como «toda conciencia es conciencia de algo», «toda percepción es percepción de lo percibido» pueden entenderse en este sentido sincrónico y expresar las trivialidades más irrelevantes adquiriendo su significación en el sistema, significando en función de su articulación más o menos matizada. La significación de la percepción, del hambre o de la sensación en tanto que nociones significa a través de la correlación de los términos dentro de la simultaneidad de un sistema lingüístico. Debe distinguirse de la significancia del «uno-para-el-otro», del psiquismo que anima la percepción, el hambre y la sensación. Aquí la animación no es una metáfora, sino, si puede hablarse así, una designación de la irreductible paradoja de la inteligibilidad: de lo otro en lo mismo, del grupo del «para el otro» en su inflexión previa. Significación en la misma significancia al margen de todo sistema y antes de toda correlación, acuerdo o paz entre planos que, *una vez que*

se los tematiza, inflingen una grieta irreparable que, como las vocales con diéresis, mantienen un hiato sin elisión, dos órdenes cartesianos (cuerpo y alma) que carecen de espacio común para tocarse, de cualquier *topos* lógico para formar un conjunto. Sin embargo, están puestos de acuerdo antes de la tematización, pero según un acuerdo que sólo es posible de modo similar a un arpeggio, lo cual, lejos de desmentir la inteligibilidad, es la propia racionalidad de la significación mediante la cual la identidad tautológica, o el Yo, recibe al «otro» y adquiere para él el sentido de una identidad irremplazable al «darse» al otro.

Lo dicho muestra, pero traiciona (¡pero muestra traicionando!) la diéresis, el «desorden» del psiquismo que anima la *conciencia-de* y que, en el Dicho filosófico, se llama trascendencia. Pero no es en ese *Dicho* donde el psiquismo significa, incluso si es allí donde se manifiesta. La significación es el uno-para-el-otro de una identidad que no coincide consigo misma, lo que equivale a toda la gravedad de un cuerpo animado, es decir, ofrecido al otro al expresarse o derramarse. Este derramamiento, como un *conatus* al revés, como una inversión de la esencia, aparece en tanto que relación a través de una diferencia absoluta que no puede reducirse a ninguna relación sincrónica y recíproca como las que buscaría allí un pensamiento totalizante y sistemático preocupado por comprender «la unión del alma y el cuerpo»; no se trata de estructura, ni de interiorización de un contenido dentro de un continente, ni de causalidad, ni siquiera de dinamismo, que todavía se instala dentro de un tiempo que se puede recopilar como historia. La «historicidad fundamental» de Merleau-Ponty, la unificación en un mundo del sujeto y de su mundo, es algo que se juega dentro de lo Dicho ⁶. El psiquismo o la animación es el modo en el cual una diferencia semejante entre uno y el otro (pero que también es *relación entre términos dispares*, sin tiempo común) llega a significar la no-indiferencia. Un cuerpo animado o una identidad encarnada es la significancia de esta no-indiferencia.

Esta animación no se expresa mejor por la metáfora de la habitación, de la presencia de un piloto en su barco, o de un principio vital asimilado inmediatamente a un principio director, a la virilidad de un *logos* o de un mandato. Animación como exposición al otro, pasividad del para-el-otro dentro de la vulnerabilidad, que

6. Contra lo que se sostiene en *La evolución creadora*, todo desorden no es un orden distinto; la an-arquía de lo dia-crónico no «se reúne» en orden, a no ser dentro de lo Dicho, del cual Bergson, desconfiado frente al lenguaje, sin embargo es aquí víctima.

se remonta hasta la maternidad significada por la sensibilidad. No se expresa mejor la sensación partiendo de la receptividad en la cual tal sensibilidad ya se ha convertido en representación, en tematización, en unificación de lo Mismo y lo Otro como presente, como esencia; tampoco partiendo de la *conciencia-de*, que retiene aspectos de tal presente a modo de saberes, informaciones y mensajes, pero que no despoja al ser más que de imágenes como si fuesen innumerables cáscaras (lo cual hace posible la multiplicación del ser sobre innumerables pantallas) bajo las cuales permanece intacta la piel del ser, presente en carne y hueso.

La modificación de la sensibilidad en intencionalidad está motivada por la misma significación del sentir en tanto que *para-el-otro*. Puede mostrarse el nacimiento latente de la justicia en la significación, justicia que debe convertirse en conciencia sincrónica del ser presente en un tema, en el cual se muestra la propia intencionalidad de la conciencia. En cuanto que manifestación, la conciencia-de puede expresarse del mismo modo en términos de subjetividad o en términos de ser, pues la correlación es rigurosa. El psiquismo ya no significa como el uno-para-el-otro, sino que se neutraliza como serenidad, como equidad, como si la conciencia perteneciese a la simultaneidad de lo Dicho, del tema y del ser. Al conocimiento como tarea simbólica corresponde el ser que se muestra simbólicamente (signitivamente en sentido husserliano) a partir de un otro distinto de él mismo, el ser en su imagen como presencia (percepción) o como ausencia (imaginación y memoria). Desde ese momento, todo el psiquismo puede interpretarse como saber; lo axiológico y lo práctico, el hambre y la sed, la sensación gustativa y olfativa se muestran como modalidades de la conciencia-de que acceden a sus objetos revestidos con los atributos de valor. Desde ese momento, el psiquismo latente de la intencionalidad, cuya correlación se entiende como una simultaneidad del acto de conciencia y su correlato intencional, queda instalado en el sistema de lo Dicho; el hambre es hambre de lo comestible, la percepción es conciencia de lo percibido del mismo modo que «cuatro es el doble de dos». La descripción fenomenológica (es decir, *reductora*) debe desconfiar de semejante presentación de lo psíquico como si formase un sistema, un conjunto de especificaciones o de variaciones dentro de la conciencia-de, olvidando la justicia dentro de la cual se ha suscitado esta simultaneidad, justicia que remite a un psiquismo no en tanto que tematización, sino en tanto que diacronía del mismo y del *otro* en la sensibilidad.

En tanto que no reducida, la sensibilidad es dualidad del sentiente y lo sentido, separación y, al mismo tiempo, unión en el

tiempo, desfase del instante y ya retención de la fase separada. En tanto que reducida, la sensibilidad es animada, es significación del uno para el otro, dualidad no unificable del alma y del cuerpo, del cuerpo que se invierte en para el otro a través de la animación, dia-cronía distinta a la de la representación.

La significación de lo gustativo y lo olfativo, del comer y del gozo, debe buscarse a partir de la significancia de la significación, partiendo del uno-para-el-otro. En efecto, se ha mostrado que el uno-para-el-otro del psiquismo, la significación, no es una anodina relación formal, sino toda la gravedad del cuerpo a la que se ha extirpado su *conatus*. Es la pasividad más pasiva que toda pasividad entendida como antitética del acto, desnudez más desnuda que todo «modelo de academia», desnudez que se expone hasta el derramamiento, la efusión y la plegaria; una pasividad que no se reduce a la exposición ante la mirada del otro, sino que es vulnerabilidad y dolencia que se agotan como una hemorragia, que desnuda incluso el aspecto que adquiere su desnudez que se expone a la misma exposición expresándose, hablando, descubriendo incluso la protección que le confiere la propia forma de la identidad. Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad.

4. *El gozo*

Dentro de la «sensación gustativa» la sensibilidad no consiste en confirmar, a través de la imagen o a través del aspecto de una presencia, el objetivo del hambre. En toda sensibilidad la descripción como cumplimiento o *Erfüllung* (o como decepción) dentro de la conciencia-de implica un hambre que, sin constituir el sentido último de la sensibilidad, sigue alterando la sensación que se ha convertido en saber. En la sensación gustativa no se produce un recubrimiento cualquiera del sentido buscado mediante su ilustración a través de una presencia en carne y hueso. En la sensación gustativa, el hambre queda saciada. Colmar, satisfacer (sentido del sabor) es saltar precisamente por encima de las imágenes, los aspectos, los reflejos o las siluetas, los fantasmas, las cáscaras de las cosas que son suficientes para la conciencia-de. El vacío del hambre es más vacío que cualquier curiosidad y no se puede pagar con el sonido de la moneda que el hambre exige. Este salto por encima de las imágenes devora la distancia de un modo mucho más radical

que su supresión entre sujeto y objeto. Engullimiento nunca suficientemente engullente, impaciencia del saciamiento es como debe definirse dentro de la confusión del sentiente y lo sentido. La supresión llega incluso hasta romper la forma que reviste aún el contenido aprehendido en la degustación, forma que asegura a la cualidad su pertenencia a la categoría de la cualidad. Informada por esta forma, la cualidad es susceptible de «reflejarse», de adquirir «aspectos» y multiplicarse en imágenes y en informaciones. El sabor, en tanto que colma el hambre, el sabor en tanto saciamiento es ruptura del fenómeno que se presenta de modo amorfo como «materia primera». La materia lleva su paso, «hace su trabajo de materia», «materializa», en el saciamiento, llenando un vacío antes de ponerse bajo una forma y ofrecerse al saber de esta materialidad y a su posesión a modo de bienes ⁷. El saborear es, ante todo, saciamiento. La materia «materializa» en el saciamiento que, más allá de toda relación intencional de conocimiento o de posesión, de «apresamiento en las manos», significa la «mordedura-sobre», irreductible al «apresamiento en las manos» porque es ya un «dentro» en la ambigüedad de dos «interioridades»: la del «recipiente» dentro de las formas espaciales y la del Yo que asimila al otro en su identidad enrollándose sobre sí mismo.

La sensación gustativa no es un saber que acompaña el mecanismo físico-químico o biológico de la consumición, una conciencia de cumplimiento objetivo de un vacío, espectáculo «milagrosamente» interiorizado en el *saborear*; no es una repercusión epifenomenal de un acontecimiento físico, ni el reflejo de la estructura espacial del cumplimiento, ni tampoco la constitución idealista dentro del psiquismo de la sensación de un objeto que sería el «diente que muerde sobre el pan». Morder sobre el pan es la significación propia del *saborear*. El sabor es el «modo» como el sujeto sensible se convierte en volumen; o, conforme a su modo irreductible, el acontecimiento en el cual el fenómeno espacial de la mordedura se convierte en la identificación llamada yo, donde se hace yo a través de la vida que vive desde su vida incluso en el *frueri vivendi*: el saciamiento se sacia de saciamiento. La vida goza de su propia vida, como si ella se alimentase de vida tanto como de aquello que hace vivir, o, de modo más exacto, como si el «alimentarse» tuviese esta doble referencia. Antes de toda reflexión, antes de todo retorno a

7. Si bien, incluso aquí, el pan no se refiere a la trascendencia de lo noemático, que aparece en lo Dicho al ofrecer en espectáculo los matices infinitos de la Imagen. El pan se refiere ya al sujeto encarnado, que lo había ganado con el sudor de su frente.

sí mismo y que se llena con esas faltas en tanto que promesa de contentamiento, satisfaciéndose ya con ese proceso impaciente de la satisfacción, gozando de su apetito. Gozo del gozar anterior a toda reflexión, pero retorno en el gozar hacia el gozo, como la visión se vuelve hacia lo «visto». Más allá de la multiplicación de lo visible en imágenes, el gozo es singularización de un yo en su repliegue sobre sí. Ovillamiento de una madeja, movimiento propio del egoísmo. Es necesario que pueda complacerse en sí mismo como si agotase el *eidos* de la sensibilidad a fin de que la sensibilidad pueda, dentro de su pasividad —su capacidad y su dolor— significar «para el otro» desovillando la madeja. Sin el egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido, del mismo modo que se perdería la pasividad de la paciencia si no fuese en todo momento un desbordamiento del sentido por lo no-sentido. El gozo y la singularización de la sensibilidad en un yo quitan a la pasividad suprema de la sensibilidad —a su vulnerabilidad, a su exposición al otro— el anonimato de la pasividad insignificante propia de lo inerte; la posibilidad dentro del sufrimiento de «sufrir por nada» impide que en él la pasividad retorne como Acto. De este modo, el para-el-otro contraría al sujeto y, a la vez, lo afecta en su intimidad por medio del dolor. El gozo en su posibilidad de complacerse a sí mismo, exento de tensiones dialécticas, es la condición del para-el-otro de la sensibilidad y de su vulnerabilidad en tanto que exposición al Otro.

Este no tiene sentido si no es como un «cuidarse de la necesidad del otro», de sus desdichas y sus faltas; es decir, como un dar. Pero el dar no tiene sentido más que como un arrancarse a sí mismo *a su pesar* y no solamente *sin* mí; pero arrancarse a sí mismo a su pesar no tiene sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre.

La sensibilidad sólo puede ser vulnerabilidad o exposición al otro, sólo puede ser Decir porque es gozo. La pasividad de la ofensa, la «hemorragia» del para-el-otro es arrancar de la boca el pan a la boca que lo saborea en pleno gozo. Ciertamente, a su pesar, pero no como afección de una superficie indiferente. Golpe infligido de modo inmediato a la plenitud de la complacencia en sí mismo —que es también complacerse de la complacencia—, a la identidad dentro del gozo —más idéntica que toda identificación de un término en lo Dicho—, a la vida en la que la significación —el para-el-otro— se engulle, a la vida viviente o que goza de vida.

La inmediatez de lo sensible es la inmediatez del gozo y de su frustración, el don dolorosamente arrancado, echando a perder en ese arrancar de modo inmediato aquel mismo gozo; no se trata de un don del corazón, sino del pan de su boca, de su boca de pan; apertura, mucho más que del portamonedas, de las puertas de su casa: «compartir tu pan con el hambriento, recoger en tu casa los miserables» (Is 58). La inmediatez de la sensibilidad es el para-el-otro de su propia materialidad, la inmediatez o la proximidad del otro. La proximidad del otro es el inmediato derramamiento para el otro de la inmediatez del gozo, la inmediatez del sabor, «materia-lización de la materia», alterada por lo inmediato del contacto.⁸

5. *Vulnerabilidad y contacto*

La sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de inercia, persistencia en un estado —sea reposo o movimiento—, susceptibilidad de sufrir la causa que desde allí se haga surgir. La exposición en tanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un *acto* que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva donde lo infinitivo pasado subraya el no-presente, el no-comienzo, la no-iniciativa de la sensibilidad: una no-iniciativa que es más antigua que todo presente, que no es una pasividad contemporánea y contrapartida de un acto, sino lo que está al margen de lo libre y lo no-libre y que es la an-arquía del Bien. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva, como si la sensibilidad fuese precisamente aquello que toda protección y toda ausencia de protección suponen ya: la propia vulnerabilidad.

Desde que, de lo alto de su aventura gnoseológica donde significa intuición, receptividad teórica a distancia como es la de la mirada, la sensibilidad vuelve de nuevo al contacto⁹, retorna, como a través de la ambigüedad del beso, desde el *tomar* al *ser tomada*, de la actividad del cazador de imágenes a la pasividad de la presa, de

8. En *Totalidad e infinito* lo sensible ha sido interpretado en el sentido de la consumación y del gozo.

9. Se puede ver y entender del mismo modo que se toca: «El bosque, los estanques y las fecundas planicies tocaron más mis ojos que las miradas. Me apoyé en la belleza del mundo y tuve el olor de las estaciones en mis manos» (La condesa de Noailles).

la búsqueda a la herida, del acto intencional de la aprehensión a la aprehensión en tanto que obsesión por el otro que no se manifiesta. Más acá del punto cero que significa la ausencia de protección y de cobertura, la sensibilidad es afección por el no-fenómeno, una puesta en entredicho por la alteridad del otro antes de la intervención de una causa, antes del aparecer del otro. Un pre-original no-reposar sobre sí, la inquietud del perseguido —¿dónde estar? ¿cómo estar?—; es decir, retorcimiento en las angustiadas dimensiones del dolor, dimensiones insospechadas del más acá; arrancarse a sí mismo, menos que nada, rechazo en lo negativo —detrás de la nada—, maternidad, gestación del otro en el mismo. La inquietud del perseguido ¿no será más que una modificación de la maternidad, del «gemido de las entrañas» heridas en aquellos que lo llevarán o que lo llevan? En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el peseguidor. La maternidad —el llevar por excelencia— lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor.

Más que naturaleza, antes que naturaleza, la inmediatez es esa vulnerabilidad, esa maternidad, ese pre-nacimiento o pre-naturaleza a la que se remonta la sensibilidad. Proximidad más estrecha, más constriñente que la contigüidad, más antigua que todo presente pasado. El Yo reniega de ella; doblándose bajo la carga de un peso inmemorial, el yo inflexible e indeclinable garantiza contra toda cancelación, soporta al otro que afronta porque a su vista él se habría comprometido o, mediante la reminiscencia, habría asumido como antiguos y esenciales compromisos que había adquirido en su ignorancia. En la proximidad del contacto se une toda libertad comprometida que, con relación a la libertad de elección de la cual es la conciencia la modalidad esencial, se llama finita, libertad a la cual, no obstante, se intenta referir todo compromiso. Asombrada por encontrarse implicada en el mundo de objetos, tema de su contemplación libre, la conciencia buscará en la memoria el momento olvidado en el cual en medio de su ignorancia se alió con el objeto o consistió en apercibirse unida a él, momento que, una vez recordado por la memoria, se convierte de golpe en instante de una alianza concluida en toda libertad. Reducción que se resiste a la irreductible anarquía de la responsabilidad para con el otro.

Maternidad, vulnerabilidad, responsabilidad, proximidad, contacto, la sensibilidad puede inclinarse hacia el tocar, hacia la palpación, hacia la abertura-sobre, hacia la conciencia-de, hacia el

puro saber descontando las imágenes sobre el «ser intacto», informándose de la quiddidad palpable de las cosas.¹⁰

La tesis dóxica que duerme en el contacto se tematiza y sobrenada para resumir el contacto en saber circulando sobre la superficie suave, rugosa o de cualquier otro modo, propia del objeto, se trate de cosas, cuerpos vivos o cuerpo humano, y para ajustarlo dentro del sistema de significaciones que figuran en lo Dicho. Pero este saber sobre la exterioridad de las cosas *permanece* en la proximidad que no es «experiencia de la proximidad», que no es el saber que el sujeto tiene del objeto; tampoco es la representación de la vecindad espacial, ni incluso el hecho «objetivo» de tal vecindad espacial constatable por un tercero o deducible por el yo que palpa el objeto o la representación del hecho de ese palpamiento. La proximidad no-tematizada no pertenece simplemente al «horizonte» del contacto como potencialidad de esta experiencia. La sensibilidad, la proximidad, la inmediatez y la inquietud que significa, no se constituyen a partir de una apercepción cualquiera que pone la conciencia en relación con el cuerpo; la encarnación no es una operación trascendental de un sujeto que se sitúa dentro del seno del propio mundo que se representa; la experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada. Lo sensible —maternidad, vulnerabilidad, aprehensión— teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo. La intencionalidad —la noesis—, que la filosofía de la conciencia distinguiría en el *sentir* y que querría en un movimiento regresivo tomar como origen del sentido conferido —la intuición sensible—, está ya sobre el modo de la aprehensión y la obsesión, asentada por el sentir que deshace su resultado noemático para dirigir desde la alteridad no tematizable la propia noesis, la cual en el origen debía prestarle

10. En tanto que poseídos por el prójimo y no en tanto que revestidos de atributos culturales, en tanto que reliquia, es cómo, de entrada, las cosas obsesionan. Más allá de la superficie «mineral» de la cosa, el contacto es obsesión por la huella de una piel, por la huella de un rostro invisible, que las cosas transpasan y que sólo la reproducción fija como ídolo. El contacto puramente mineral es privativo. La obsesión pasa por encima de la rectitud de la consumación y del conocimiento. Pero la caricia dormita en todo contacto y el contacto en toda experiencia sensible (cf. la nota precedente): lo tematizado desaparece en la caricia, en la cual la tematización se convierte en proximidad. Por cierto que en ello hay una parte de metáfora y las cosas serán verdaderas e ilusorias antes de ser próximas. Pero ¿acaso la poesía del mundo no es anterior a la verdad de las cosas e inseparable de la proximidad por excelencia, de la del prójimo, o de la proximidad del prójimo por excelencia?

un sentido. Nudo gordiano del cuerpo, las extremidades en las que comienza o termina quedan para siempre disimuladas en el lazo indesatado, dirigiendo en la noesis inaprensible su propio origen trascendental. La experiencia sensible en tanto que obsesión por el otro —o maternidad— es ya la corporeidad que la filosofía de la conciencia quiere constituir a partir de ella. Corporeidad del cuerpo propio que significa, como la propia sensibilidad, un nudo o un desenlace del ser, pero que debe contener también un paso a la significación físico-química y fisiológica del cuerpo. Hacia ella conduce ciertamente la sensibilidad en tanto que proximidad, en tanto que significación, en tanto que uno-para-el-otro que significa en el *dar*, siempre que ese «dar» no sea la super-fluxión de lo superfluo, sino el pan arrancado a su boca. Significación que, por consiguiente, significa en el alimentar, el vestir, el alojar, en las relaciones maternas donde la materia se muestra solamente en su materialidad.

El sujeto llamado encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro de la especie y las relaciones de contacto y de dinero que habría realizado una conciencia; esto es, una conciencia de sí, provista contra todo ataque y previamente no espacial. Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación— y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.

De este modo, la significación es pensada a partir del uno-para-el-otro de la sensibilidad y no a partir del sistema de términos que aparecen de modo simultáneo en una lengua para quien habla y cuya simultaneidad no es precisamente otra cosa que la situación de quien habla. Jamás una multiplicidad es más co-presente en todos sus elementos, más disponible, que en el caso del locutor que enuncia un *Dicho*, un logos, un sentido tematizado, una reunión de términos dentro de la anfibiología del ser y el ente.

Pero el Decir en tensión hacia lo *Dicho* toma esa tensión de lo otro, del otro que me arranca la palabra antes de aparecérseme. El Decir tendido hacia lo *Dicho* es la obsesión por el Otro; sensibilidad en la cual el otro llama con una voz sin posible excusa, sin posible excusa en la impunidad invocando con una apelación que hiere, llamándome a la responsabilidad irrevocable y, de este modo,

a la propia identidad del sujeto. Significación como testimonio o martirio, inteligibilidad anterior a la luz, anterior al presente de la iniciativa por la cual la significación del logos en su presente, en su sincronía, significa el ser.

Atenerse a la significación de lo dicho y del decir, que se transforma en apofansis olvidándose de la proposición y de la exposición al otro en los que significan, es atenerse al sujeto-conciencia, esto es, a fin de cuentas al sujeto conciencia de sí y origen, *arjé*, al que conduce la filosofía occidental. Cualquiera que sea el abismo que separe la *psyjé* de los antiguos y la conciencia de los modernos, una y otra pertenecen a una tradición de inteligibilidad que remonta a la ensambladura de los términos reunidos en sistema, es decir, para un locutor que enuncia una apofansis, la cual es la situación concreta de la ensambladura en sistema. Aquí el sujeto es origen, iniciativa, libertad, presente. Moverse uno mismo o tener conciencia de sí es, en efecto, referirse a sí mismo, ser origen. De ahí el problema que plantea un sujeto-origen cuando es al mismo tiempo un sujeto de carne y hueso. Se intenta comprenderlo a partir de una encarnación, semejante a un avatar de la representación de sí, como una deficiencia de tal representación, como la ocultación de una conciencia translúcida y espontánea convertida en receptividad y finitud. De ahí la necesidad de remontarse hasta el comienzo o hasta la conciencia, que se presenta como la tarea propia de la filosofía: retorno a su isla para encerrarse allí en la simultaneidad del instante eterno, para aproximarse a la *mens instantanea* de Dios.

Lo que se impone es una noción de la subjetividad independiente de la aventura del saber y en la que la corporeidad del sujeto no se separe de la subjetividad, si es que la significación significa de otro modo que por medio de la sincronía del ser, si es que inteligibilidad y ser se distinguen, si es que la misma *esencia* sólo significa a partir de una asignación de sentido que se remonta al uno-para-el-otro, a partir de la significancia de la significación. La subjetividad de carne y sangre no es para el sujeto un «modo de la certeza de sí». La proximidad de los seres de carne y de sangre no es su presencia «en carne y hueso», tampoco es el hecho de que ellos se perfilen por medio de la mirada presentando un revés; no se trata de quididades, formas que ofrecen imágenes, imágenes que el ojo absorbe y ante las cuales la mano que toca o que agarra suspende —alegremente o a la ligera— la alteridad anulándola por el simple acto de tomarla, como si nadie contestase tal apropiación. Los seres materiales no se reducen sin más a la resistencia que ellos oponen al esfuerzo que solicitan; su relación con la boca no es una aventura de conocimiento ni de acción. La subjetividad de carne y sangre

en la materia, la significancia de la sensibilidad, el uno-para-el-otro mismo, es significancia pre-original donadora de todo sentido porque es donadora; no se trata de que, al ser pre-original, fuese más original que el origen, sino que, porque la diacronía de la sensibilidad, que no se reúne en presente de la representación, se refiere a un pasado irrecuperable, pre-ontológico de la maternidad, es una intriga que no se subordina a las peripecias de la representación y del saber, a una abertura sobre las imágenes o a un intercambio de informaciones.

Lo que resulta incomprensible para la concepción cartesiana en una humanidad de carne y sangre, a saber: la animación de un cuerpo por el pensamiento, lo cual aparece como no-sentido conforme a la inteligibilidad del sistema en el que la animación sólo se entiende en términos de unión y encajonamiento hasta exigir un *deus ex machina*; justamente eso es lo que delimita la significación misma: el uno-para-el-otro que en el sujeto no es precisamente unificación, sino una incesante alienación de mí mismo, aislado en tanto que interioridad por medio del huésped que le ha sido confiado, la hospitalidad, el uno-para-el-otro de mí mismo, librado más pasivamente que toda la pasividad de los eslabones en una cadena causal, el ser-arrancado-a-sí-mismo en el acto de dar al otro el pan de su boca o el poder entregar su alma para el otro. La animación de un cuerpo por un alma no hace otra cosa que articular el uno-para-el-otro de la subjetividad.¹¹

La significancia, el *para-el-otro* del acercamiento, ciertamente no es una «actividad» inscrita en la *naturaleza* de un sujeto que aparece como un *ente*, ni tampoco la subsistencia de este ente, «su esencia», que sería interpretable como una relación. En tanto que sensibilidad, en tanto que ser de cuerpo y de sangre, soy al margen de la anfibología del ser y el ente lo no-tematizable, lo no-unificable a través de la síntesis. En tanto que tematizado y sincronizado, el *uno* del uno-para-el-otro sería traicionado incluso si, al mostrarse con los estigmas de la traición, se prestase entonces a la reducción. Lo que se mostraría en el tema dicho sería la inteligibilidad de la encarnación, el «yo pienso» separado de la extensión, el *cogito* separado del cuerpo. Pero esta imposibilidad de ser conjuntamente es la marca de la diacronía del uno-para-el-otro, de la *separación*,

11. Hay que admirar en el cartesianismo el gesto intelectual atrevido: el cuerpo, fuente de lo sensible, no tiene nada en común con el saber de las ideas. Incluso si uno no sigue a Descartes en el lazo que establece entre la sensibilidad y la acción y en el rango que otorga a lo sensible, desde ahora la unión del alma y del cuerpo no es tan sólo un obstáculo encontrado por el pensamiento.

a modo de interioridad, y del *para-el-otro*, a modo de responsabilidad. Aquí la identidad se hace no a través de la confirmación de sí mismo, sino que, siendo significación del uno-para-el-otro, se hace por deposición de sí, deposición que es la encarnación del sujeto o la posibilidad misma de dar, de *esparcir significancia*.

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, busca concebir la substancia como sujeto, reducir el modelo del ente o del en-sí tomado del objeto percibido a un movimiento: recubrimiento mediatizado del inmediato después de la negación de eso inmediato. Pero de este modo una recaptura de sí mismo, una reconquista, un para-sí anima todavía la subjetividad percibida en el fondo de la substancia; la esencia no sale de su *conatus*. La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir. Ciertamente ahí hay una ambigüedad insuperable: el yo encarnado, el yo de carne y sangre puede perder su significación, puede afirmarse como un animal en su *conatus* y su alegría. Es un perro que reconoce como suyo a Ulises que viene a tomar posesión de sus bienes. Pero esta ambigüedad es la condición de la misma vulnerabilidad, es decir, de la sensibilidad en tanto que significación; en la medida en que la sensibilidad se complace en sí misma, se enrolla sobre sí misma, es yo, en esa misma medida dentro de su benevolencia para con el otro permanece siendo *para el otro*, a su pesar, no-acto, significación para el otro y no para sí misma.

La significación del uno-para-el-otro en la diacronía, la significación de la proximidad (de lo cual hablaremos más adelante) no se limita a mantener relaciones de vecindad con la significación del sistema. Es dentro de la significación del uno-para-el-otro donde se comprenden el sistema, la conciencia, la tematización y el enunciado de lo verdadero y del ser, hasta el punto de que el uno-para-el-otro puede enunciarse como si fuese un momento del ser. El uno-para-el-otro, el decir, está en una arista que le permite mudarse en conciencia intencional, en formulación de verdades, en mensaje emitido y recibido. La tesis dóxica duerme en toda relación en la cual la subjetividad está implicada; pero ello no es suficiente para transformar la abertura sobre el ser en sentido de la subjetividad y hacer del saber el prototipo de lo sentido. En toda visión se anuncia el contacto; la vista, el oído acarician lo visible y lo audible. El contacto no es abertura sobre el ser, sino exposición al ser ¹². En esta

12. Cf. la nota precedente.

caricia la proximidad significa en tanto que proximidad y no en tanto que experiencia de la proximidad.¹³

La patética de la filosofía de la existencia, dirigida contra el intelectualismo de la filosofía reflexiva, intentaba el descubrimiento de un psiquismo irreductible al saber. Pero ¿existe en esta oposición suficiente energía para resistirse al retorno de los modelos intelectualistas?

Las intencionalidades no-dóxicas ocultan en Husserl una *doxa* arquetípica; el heideggeriano ser en el mundo es comprensión y la misma actividad técnica es apertura, descubrimiento del ser, aun cuando sea bajo la modalidad del olvido del ser; lo óntico, que al menos comporta una opacidad, cede el paso por todas partes a lo ontológico, a una luminosidad dirigida al despejar; el existenciarío revela su sentido en lo existencial, que es una articulación de la ontología. El ente no cuenta más que a partir del saber, a partir del aparecer, a partir de la fenomenalidad.

Pero bajo la abertura de la tematización, bajo la correlación del *Decir* y lo *Dicho* en la que el logos sincroniza el desfase temporal de lo sensible (desfase por el cual se produce el aparecer a sí mismo, o la *esencia*, y la anfibología del ser y el ente), bajo la identidad de los entes en tanto que polos de identificación y bajo la verbalidad del ser que se modula en la apofansis, bajo la conciencia que es conciencia de la conciencia, la sensibilidad que queda reabsorbida en tales juegos de luz y reflejos, no se desarrolla como el tiempo memorable de la conciencia. Es vulnerabilidad, susceptibilidad, desnudamiento, circunscrita y concernida por el otro, irreductible al aparecer del otro. La conciencia de sí es un camino de retorno. Pero la Odisea fue también una aventura, una historia de interminables encuentros. En su país natal Ulises retorna disimulado bajo falsas apariencias. Los discursos coherentes que sabe sostener disimulan una identidad que es distinta de él, pero cuya significancia escapa al olfato animal.

6. *La proximidad*

a) *Proximidad y espacio*

¿Será acaso la proximidad una cierta medida de intervalos trazados entre dos puntos o dos sectores del espacio, cuya contigüidad

13. Cf. más adelante, & 6 de este capítulo.

e incluso la coincidencia señalarían el límite? Pero en este caso el término de proximidad tendría un sentido relativo y dentro del espacio habitado de la geometría euclidiana un sentido prestado. Su sentido absoluto y propio supone la «humanidad». Incluso se puede preguntar si la contigüidad misma sería comprensible sin proximidad —acercamiento, vecindad, contacto— y si la homogeneidad de este espacio sería pensable sin la significación humana de la justicia contra toda diferencia y, por consiguiente, sin todas las motivaciones de la proximidad cuyo término es la justicia.

El espacio y la naturaleza no pueden ser planteados en una impasibilidad geométrica y física iniciales para recibir de la presencia del hombre, de sus deseos y pasiones un barniz cultural que los tornaría significantes y parlantes. Si al comienzo existiesen esta geometría y esta física, los atributos significantes jamás tendrían otra cosa que una existencia subjetiva en la cabeza de los hombres, en las costumbres y los escritos de los pueblos. Estaríamos ante un narcisismo que no encontraría en el granito de las cosas nada más que una superficie que remitiría a los hombres ecos y reflejos de su humanidad. Jamás la significación «psicológica» podría arrancar los espacios infinitos de su silencio. La propia presencia del hombre en esos espacios, pretendida fuente de los atributos significantes, sería, al margen de su sentido rigurosamente geométrico o físico-químico, un hecho interior de absurda cocción en su propio juego. De hecho, la impasibilidad del espacio se refiere a la coexistencia absoluta, a la conjunción de todos los puntos en todos los puntos conjuntamente sin privilegio de las palabras de una lengua ante la boca que se abre; se refiere a una homogeneidad universal tomada de esta conjunción, a la esencia no subjetiva del ser; pero, en tanto que palabras de una lengua ante una boca que se abre, esta sincronía remite al hombre que habla y, a través de ella, a la justicia, la cual, a su vez, deriva de la significación primera. Más exactamente, deriva de una significación anárquica de la proximidad puesto que, en tanto que principio, sería ya representación y ser. En la proximidad el sujeto está implicado de un modo que no se reduce al sentido espacial que adquiere la proximidad desde el momento en que un tercero la perturba exigiendo justicia en la «unidad de la conciencia trascendental», desde que una conjunción se perfila en el tema y que, una vez dicha, reviste el sentido de una contigüidad.¹⁴

Contestar el carácter original de la contigüidad espacial no es, pues, afirmar que siempre va asociada a un estado del alma y que

14. Cf. más adelante, cap. 5, 3.

es inseparable de un estado de conciencia que refleja esa misma contigüidad o, cuando menos, que es inseparable de un estado de conciencia a través del cual un término sabe de la presencia del término contiguo. No toda espiritualidad es la de la representación (teórica, voluntaria o afectiva) en un sujeto intencional, la cual, lejos de indicar un punto de partida, remite a la unidad de la percepción trascendental, tomada, ella misma, de toda una tradición metafísica. Pero no toda espiritualidad es necesariamente comprensión, verdad del ser y apertura al mundo. En tanto que sujeto que se acerca, no soy llamado en la aproximación al papel de percipiente que refleja o acoge, animado por la intencionalidad, la luz de lo abierto, la gracia y el misterio del mundo. La proximidad no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo que perturba la calma de la no-localización del ser que se torna reposo en un lugar; por tanto, siempre proximidad de un modo insuficiente, como un apretón. «Jamás demasiado cerca», la proximidad no queda fijada en una estructura, sino que, cuando se representa en la exigencia de la justicia como reversible, recae en simple relación. La proximidad, como lo «cada vez más próximo», se convierte en sujeto. Ella llega a su punto *superlativo* como *mi* inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia. La proximidad es el sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, pero en la cual soy más o menos que un término. Este exceso o este defecto me rechaza fuera de la objetividad de la relación. ¿Se convierte la relación en religión? No se trata de un simple paso al punto de vista subjetivo. No se puede ya decir lo que es el yo o lo que yo soy. Desde ahora, es preciso hablar en primera persona. Yo soy un término irreductible a la relación y, sin embargo, en una recurrencia que me vacía de toda consistencia.

Este rechazo fuera de la objetividad no puede consistir en una toma de conciencia de esta situación, la cual anularía precisamente la no-indiferencia o la fraternidad de la proximidad. ¿No es el sujeto consciente precisamente el mismo que no tiene ninguna alianza con aquello de lo cual tiene conciencia? ¿No siente que todo parentesco con aquello de lo que tiene conciencia compromete su verdad?

El acercamiento es precisamente una implicación del que se acerca en medio de la fraternidad. Al tornarse consciente, es decir, al ser tematizado, el acercamiento indiferente destruye ese parentesco, del mismo modo que una caricia que se sorprende como

palpitación o que toma posesión de sí misma. La subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, an-árquica, anterior a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad. Esta aceptación en la fraternidad que es la proximidad nosotros la llamamos *significancia*. Es imposible sin el yo (o más exactamente sin el sí mismo) que, en lugar de representarse la significación en él, significa significándose. La representación de la significación nace ella misma de la significancia de la proximidad en la medida en que un tercero rodea al prójimo.

b) *Proximidad y subjetividad*

La humanidad, a la cual se refiere la proximidad en sentido propio, debe, pues, concebirse de entrada como conciencia, es decir, como la identidad de un yo dotado de saberes o —lo que viene a ser lo mismo— de poderes. La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que estimaría próximo en tanto que éste se encontraría a su vista o a su alcance y en tanto que le sería posible captarlo, tenerlo o entretenerse con él en la reciprocidad del apretón de manos, de la caricia, de la lucha, de la colaboración, del comercio o de la conversación. En este caso la conciencia, en tanto que conciencia de un posible, en tanto que poder y libertad, habría perdido ya la proximidad propiamente dicha, substraída y tematizada, del mismo modo que habría reprimido ya en sí misma una subjetividad más antigua que el saber o el poder. La proximidad no está ya en el saber en el cual se muestran las relaciones con el prójimo, pero donde ellas se muestran ya a través de la narración, en lo dicho como *epos* y teleología. Las «tres unidades» no son exclusivamente la materia de la acción teatral, sino que dirigen toda exposición, reúnen en historia, en narración, en fábula la relación bífida o bifocal con el prójimo. Los símbolos escritos, que duplican las palabras, son todavía más dóciles a la unificación y anulan la diferencia entre el Mismo y el Otro conforme a la unidad de un texto. Unida en lo Mismo, reunida en experiencia como si se tratase del efecto de no importa qué otra síntesis de la multiplicidad, la proximidad ha falseado ya su ambigüedad extra-ordinaria de un *conjunto roto por la diferencia entre los términos* donde, sin embargo, la diferencia es no-indiferencia y la ruptura obsesión.

La obsesión no es una noción introducida aquí para expresar, conforme a un ritual bien conocido, la proximidad como la unidad dialéctica de la unidad y la diferencia. La obsesión en la cual la diferencia se estremera como no-indiferencia no figura simple-

mente como una relación en medio de todas aquellas que, recíprocas o, por lo menos, reversibles, forman el sistema de inteligibilidad del ser y en las que, incluso en su unicidad, el Yo es un universal que subsume una multiplicidad de yos únicos. La conciencia es quizá el lugar propio de la conversión de la facticidad propia de la individuación en concepto de individuo y, de este modo, en conciencia de su muerte, en la cual su singularidad se pierde en medio de su universalidad. Dentro de la conciencia no hay ninguna diferencia específica suplementaria ni tampoco ninguna negación de la universalidad que pueda arrancar al sujeto de la universalidad. La afirmación de un semejante arrancar «dice propiamente lo contrario de lo que quiere decir»¹⁵. Pero la obsesión por el prójimo es más fuerte que la negatividad. Paraliza con el peso de su silencio el poder de asumir ese peso. El discurso consciente aún sabe narrar esta impotencia sin curar la afección que desgarrar la conciencia, sin arrancar mediante la confesión el «grano de locura», una astilla en la carne de la razón, que significa el gemir de la subjetividad; incluso en el filósofo que habla de ello, más allá de la universalidad en la cual aparece la subjetividad *dicha*, permanece como subjetividad obsesionada por el prójimo. El Decir en el cual el sujeto que habla se expone al otro no se reduce a la objetivación del tema enunciado; ¿qué es, entonces, lo que ha venido a herir al sujeto para que este exponga sus pensamientos o se exponga en su decir? Está sujeto a la afección por el otro, la cual por su propia irreversibilidad no se cambia en pensamiento universal; el sujeto afectado por el otro no puede pensar que la afección sea recíproca porque también se encuentra obsesionado por la obsesión que podría ejercer sobre aquel que le obsesiona. No cambiarse en relaciones que no son reversibles, la irreversibilidad, eso es la «subjetividad» del sujeto, *universal* cuya ignorancia por el sujeto testimonio no la ingenuidad de una humanidad incapaz todavía de pensar, una humanidad encerrada aún en medio de la identidad original anterior a toda meditación, ni tampoco la cotidianidad del hombre que huye del concepto y de la muerte en una identidad original anterior a toda meditación, sino lo *más acá* pre-originario de la abnegación. En esta no-reciprocidad, en este no pensar en ello se anuncia, desde más acá del «estado de naturaleza» (de donde la naturaleza misma surge), el *uno-para-el-otro*, relación en sentido único que no retorna bajo forma alguna al punto de partida, la *inmediatez* del otro que es más inmediata que la identidad inmediata en su quietud de naturaleza, la *inmediatez* de la proximidad.

15. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México 1966, 69.

La obsesión en tanto que la no-reciprocidad misma, la cual no remedia ninguna posibilidad de sufrir en común, afección de sentido único irreversible como la diacronía del tiempo que se escapa entre los dedos de Mnemosyne, se anuda en mí nombrándose en primera persona, escapando al concepto del Yo en tanto ipseidad, no una ipseidad en general, sino en *mí*. Es un nudo cuya subjetividad consiste en ir al otro sin preocuparse de su movimiento hacia mí o, más exactamente, en acercarse de tal manera que, por encima de todas las relaciones recíprocas que no dejan de establecerse entre yo y el prójimo, yo siempre he dado un paso más hacia él (lo cual sólo es posible si ese paso es responsabilidad); de tal manera que en la responsabilidad que tenemos cada uno respecto al otro yo siempre tengo una respuesta de más que mantener para responder a su propia responsabilidad.

En su rechazo de la coincidencia y de la mediación que sincronizan y que desembocan en escritos, la manifestación de la proximidad, más antigua que el tema en el cual se muestra, no es la inmediatez llamada abstracta o natural. Está *más determinada* que las relaciones ordenadas en una totalidad; significancia, el uno-para-el-otro, exposición de sí mismo a otro, inmediatez en la caricia y en el contacto del decir. Es la inmediatez de una piel o de un rostro, de una piel que siempre es modificación de un rostro que se densifica dentro de una piel.

Ni conjunción en el ser ni tampoco reflejo de esa conjunción en la unidad de la apercepción trascendental, la proximidad de Mí al Otro es en dos tiempos y, por ello, transcendencia. Se temporaliza, pero en una temporalidad diacrónica, al margen —más allá o por debajo— del tiempo recuperable mediante la reminiscencia en donde se mantiene y se entretiene la conciencia y donde se muestran en la experiencia ser y entes. En efecto, la subjetividad no está llamada por una vocación originaria al papel y al lugar de la conciencia trascendental indeclinable, es decir, a la conciencia que opera síntesis de modo directo ante ella, aunque excluyéndose de esas síntesis y sin implicarse en ellas si no es por el rodeo de la encarnación, algo difícilmente inteligible en su indeclinable rectitud. Es un sí mismo irremplazable. No, propiamente hablando, un yo instalado en nominativo dentro de su identidad, sino en conjunto sujeto-a; como si fuese un acusativo, responsable de golpe y sin posible escapatoria ¹⁶. Si, a fin de cuentas, a tal subjetividad se proponen y se

16. Esta imposibilidad de abstraerse incluso en la muerte es el punto en el cual, más allá del insomnio todavía disimulable, el sujeto es Decir al descubrirse al otro, es psiquismo.

dan temas y objetos ¹⁷, su excepción dentro del orden no consiste en asumir lo dado, en representarlo, en *tomar conciencia* de ello (sea conciencia de un objeto o de sí, sea en el poder ejercido sobre el mundo o sobre sí). La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es la significancia misma de la significación, la misma instauración del uno-para-el-otro, la instauración del sentido que toda significación tematizada refleja en el ser.

No es suficiente, por tanto, con expresar la proximidad como relación entre dos términos y como algo asegurado en tanto que relación de la simultaneidad de esos términos. Es preciso insistir en la ruptura de tal sincronía, de tal conjunto, por medio de la diferencia del Mismo y del Otro en la no-indiferencia de la obsesión ejercida por el otro sobre el Mismo. La excepción de la proximidad con respecto a un orden racional, que tiende en principio hacia un sistema de puras relaciones, es la hipótesis de la relación en subjetividad obsesionada por una obsesión no-recíproca hacia el prójimo, que no se reduce a un entrecruzamiento cualquiera de estas relaciones, entrecruzamiento que se tomaría por su «esencia universal». La subjetividad cuenta precisamente en virtud de la hipótesis mostrándose en lo Dicho, no ciertamente como un nombre, sino incluso a la manera de los entes como un pro-nombre. Es, al mismo tiempo, la relación y el término de esa relación, pero es en tanto que sujeto de una relación irreversible como el término de la relación se convierte en sujeto, si puede hablarse así ¹⁸. Tal relación no es un retorno sobre sí, el cual, exigencia incesante, contracción incesante, recurrencia del remordimiento, desprende, a modo de término, el *uno* que precisamente nada podrá volver a alcanzar y a recurrir. La subjetividad no es algo previo a la proximidad en la cual se

17. Y se pueden deducir de la significancia del sujeto —de su «el uno-para-el-otro»— estas posibilidades e incluso estas necesidades de lo teórico.

18. La implicación de la subjetividad en la proximidad, por la cual esta proximidad es *inevitablemente* acercamiento —implicación que traduce la diacronía de la significación— no se hace menos sincrónica en lo *dicho*, aunque sólo fuese en estas mismas páginas. ¿Es esta simultaneidad en lo Dicho más o menos verdadera que la diacronía que este dicho afirma? La cuestión supone una independencia de lo verdadero, una independencia de la manifestación y de la apertura, respecto a la *significación*. Con una tal suposición, la respuesta no puede plantear dudas. Lo Dicho donde todo se muestra es el *origen* y lo *último* de la filosofía. Pero de este modo se olvida lo pre-originario en que se articula la *significación*. Se olvida la posibilidad extraordinaria de un enunciado escéptico, que retorna como hijo legítimo del Espíritu después de cada una de las refutaciones que lo echan fuera de la casa paterna, contestando la *verdad* en un enunciado que pretende ser *verdadero*; se trata de pensamiento *uno*, pero no pensado al mismo tiempo.

comprometería ulteriormente; al contrario, en la proximidad, que es relación y término, es donde se teje todo compromiso. Es probablemente a partir de la proximidad como es preciso abordar el difícil problema de la subjetividad encarnada, del sujeto que se quiere obstinadamente libre y que, aun cuando sea intencional, se da un no-yo en las representaciones y, paradójicamente, se encuentra cogido en sus propias representaciones. Paradoja que no esclarece la contradictoria noción de libertad, finita, a la que recurren los filósofos rechazando el tercero excluido de un «al margen de la libertad y la no-libertad».

c) *Proximidad y obsesión*

La proximidad se describe en tanto que extiende el sujeto en su propia subjetividad que es, al mismo tiempo, relación y término de esa relación. En la investigación así conducida no interviene ningún deslizamiento de sentido que vaya de la significación de la proximidad a cualquier reflexión sobre el estado de alma del Yo que se acerca al prójimo. Significación, el uno-para-el-otro: la proximidad no es una configuración que se produce en el alma. Es una inmediatez más antigua que la abstracción de la naturaleza; tampoco es una fusión, sino que es contacto del Otro. Estar en contacto: no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirme en el otro. En el propio contacto el que toca y el tocado se separan como si el tocado al alejarse, siendo ya otro, no tuviese conmigo nada en *común*; como si su singularidad, que no es anticipable y, por consiguiente, tampoco es representable, respondiese tan sólo a la designación.

¿Se trata de un $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$? Pero el $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, incluso si es único en su género, está engastado en el género aun cuando sea sin extensión. Aparece todavía conforme a eso que Husserl llama «el horizonte vacío de lo desconocido y lo conocido»¹⁹, horizonte *a priori* que restituye ya el $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ a un conjunto, a una conjunción o a una correlación, al menos a la correlación que forma con el dedo que lo señala. El prójimo como *otro* no se deja preceder por ningún precursor, que dibujaría o anunciaría su silueta. No aparece. ¿Qué tipo de señal podría enviar delante de mí que no lo despojase de su alteridad exclusiva? Desentendiéndose de toda esencia, de todo género, de toda semejanza, el prójimo, *primer venido*, me concierne por vez primera, aun cuando fuese un viejo conocimiento, un viejo

19. E. Husserl, *Expérience et jugement*, & 8, 45.

amigo, un viejo amor implicado desde hace mucho tiempo en el tejido de mis relaciones sociales; me concierne dentro de una contingencia que excluye el *a priori*. Al no venir a confirmar ninguna señal enviada previamente, al margen de todo, *a priori*²⁰, el prójimo me concierne a través de su exclusiva singularidad sin *aparecer*, ni siquiera como un τόδε τι. Su extrema singularidad es precisamente su asignación; me emplaza antes de que se lo designe como τόδε τι.

El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología, «contra toda lógica». El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente *otro*. La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse sin la torsión de un complejo, sin «alienación» o sin falta²¹. Tal insomnio es el psiquismo.

El prójimo me emplaza antes de que yo lo designe, lo cual es una modalidad no del saber, sino de una obsesión y, con relación al conocimiento, un gemido²² de lo humano totalmente otro. El conocer siempre puede convertirse en creación y aniquilamiento, el objeto que se transforma en concepto puede convertirse en resultado. Mediante la supresión del singular, mediante la generalización, el conocer es idealismo. En el acercamiento yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso. Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente

20. El prójimo me concierne al margen de todo *a priori*, pero quizá *antes de todo a priori*, de modo más antiguo que el *a priori*; se trata de una noción que el conjunto de nuestras investigaciones pretenden hacer valer para alcanzar el concepto de una pasividad absoluta. La receptividad a la vista de lo dado —modalidad del conocimiento— no alcanza esa medida porque precisamente el *a priori*, que no se puede excluir allí, permite *acoger* todo el peso de lo dado, lo cual *aún* sería un *acto*.

21. Quizá es con relación a este carácter irremisible como se comprende el lugar insólito de la ilusión, de la embriaguez, de los paraísos artificiales. El relajamiento de la embriaguez es el alejamiento y la irresponsabilidad; supresión de la fraternidad o asesinato del hermano. La posibilidad del alejamiento mide la distancia entre el sueño y la vigilia. El sueño y la ilusión es el juego de una conciencia que ha salido de la obsesión, tocando al otro sin quedar asignado por él. Juego de la conciencia, semblanza.

22. Este término traduce la φριξη platónica del *Fedro* (251 a).

dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. Sin poder preguntar: ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De dónde le viene el derecho a dirigirme? ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor? ²³. La conciencia, que sabe multiplicar sus correlatos en innumerables imágenes que «enriquecen» el mundo, que penetra en los compartimentos, esa conciencia deja intactos y distantes tales correlatos. La conciencia no viene a interponerse entre mí y el otro o, cuando menos, sólo surge ya sobre el fondo de esta relación previa de la obsesión, relación que ninguna conciencia sería capaz de anular y de la cual es una modificación la propia conciencia.

La obsesión no es conciencia, ni una especie de conciencia, ni tampoco una modalidad de la conciencia, aun cuando tire por tierra la conciencia que tiende a asumirla; algo que, como la persecución, resulta imposible de asumir. ²⁴

No obstante, ¿no es necesario tomar conciencia de esta asignación? ¿Está la proximidad al margen de representación, de ontología, de logos? ¿No es una toma de conciencia, una recepción de lo dado precursora de toda relación, como quiere Husserl? La extrema urgencia de la asignación es precisamente quien hace estallar la igualdad o la serenidad de la conciencia, la igualdad de la conciencia que hace suyo el objeto visible o concebible. El prójimo no se mantiene en una forma, como el objeto surge en la plasticidad de un aspecto, de un perfil o en una serie abierta de aspectos que desborda a cada uno de ellos sin destruir la adecuación de la toma de conciencia, puesto que cada aparición surge a tiempo, a su tiempo, y la serie queda englobada por un ideal, en el sentido kantiano del término. La urgencia extrema de la asignación trastorna la «presencia de espíritu» necesaria para la recepción de un dato y para la identificación de lo diverso en que aparece el fenómeno como

23. Cf. en *Hamlet*, acto II, escena 2: «What's Hecuba to him, or he to Hecuba, that he should weep for her?» [«¿Qué es Hécuba para él o él para Hécuba que él deba llorar por ella?»].

24. La obsesión es como la relación entre mónadas, anterior a la apertura de puertas o de ventanas, a contrapelo de la intencionalidad, la cual es una modalidad de la obsesión y de ningún modo plenitud de esta relación. La expresión a través de cada mónada de todas las demás remite a la *substitución*, en la que se resuelve la identidad de la subjetividad. El yo obsesionado por todos los *otros*, soportando todos los otros, es la inversión del éxtasis intencional. Pasividad en la cual el Yo es Sí mismo bajo la acusación perseguidora del prójimo. El pensamiento rabínico expresa la extensión de la responsabilidad: «... hasta el punto de estar sometido a la lapidación y a la injuria» por parte de aquellos mismos de quienes responde la responsabilidad (cf. el comentario de *Rachi* a Núm 12, 12, que sigue aquí la antigua tradición de *Siphri*).

noema de una noesis. Urgencia extrema: modalidad de la obsesión, que es sabida, pero no es una forma de saber; no tengo tiempo de plantarle cara. Al margen de las convenciones, que son otras tantas poses de la exposición teatral, ninguna acogida iguala mi medida del prójimo. La adecuación es imposible. Las obligaciones son desproporcionadas respecto a todo compromiso adquirido, que se vaya a adquirir o a mantener en un presente. En un sentido, nada es más encumbrador que el prójimo. ¿No es este indeseado lo propiamente indeseable? El prójimo, que no puede dejarme indiferente —el indeseable deseado—, no ha revelado al deseo sus caminos de acceso como la leche materna ha sabido inscribir los movimientos de succión en los instintos del nuevo nacido. Resarcirse mediante un presente de acogimiento significa ya tomar distancias y esquivar el prójimo. En una conciencia a la que afecta un objeto, la afección se convierte en asunción. Aquí el golpe de la afección hace impacto traumáticamente en un pasado más profundo que todo lo que yo soy capaz de reunir mediante la memoria, mediante la historiografía, todo lo que soy capaz de dominar por el *a priori*; se trata de un tiempo que es anterior al comienzo.²⁵

No se trata de un efecto que acusa su causa. Lo subjetivo no sólo acusa, sino que sufre. La dolencia es una distancia de «magnitud negativa» por detrás del acusar. Exceso de pasividad que no es ya conciencia-de identificando «esto en cuanto tal», «donando un sentido». El prójimo me golpea antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme. Es un anacronismo que manifiesta una temporalidad distinta de la que distiende la conciencia; desmonta el *tiempo recuperable* de la historia y de la memoria, en la que se continúa la representación. En efecto, si en toda experiencia la hechura del hecho antecede al presente de la experiencia, la memoria, la historia o la extra-temporalidad del *a priori* recuperan la divergencia y crean una correlación entre ese pasado y este presente. En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este *modo* del prójimo es el rostro.

El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defección misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el

25. La pasividad de la afección es más pasiva que la receptividad radical de la que habla Heidegger a propósito de Kant, en donde la imaginación trascendental ofrece al sujeto una «aureola de nada» para preceder a lo dado y asumirlo.

aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es «menos» que el fenómeno. El descubrimiento del rostro es desnudez, no-forma, abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez, pobreza, piel a jirones; piel a jirones, huella de sí mismo. Mi reacción malogra una presencia que es ya el pasado de sí misma. Pasado no *en* el presente, sino como una fase retenida; pasado *de* este presente, lapso de envejecimiento ya perdido que escapa a toda retención, que altera mi contemporaneidad con el otro. Ese otro me reclamaba antes de que yo venga. Retraso irrecuperable. «He abierto... él había desaparecido»²⁶. Mi presencia no responde a la extrema urgencia de la asignación; se me acusa de haber tardado. La hora común, que marca el reloj, es la hora en la que el prójimo se manifiesta y se presenta en su imagen, pero precisamente es en su imagen cuando él ya no es prójimo; entonces permite un «con respecto a sí», permite distancias, se vuelve conmensurable a escala de mi poder y de mi presente en el cual yo soy «capaz-de», capaz de dar cuenta de todo a través de mi identidad. El contacto está roto. El otro se me aparece como ente en su plasticidad de imagen, yo estoy en relación con lo multiplicable que, a pesar de la infinidad de reproducciones que tomo de él, permanece *intacto* y puedo a su vista contentarme con palabras a la medida de tales imágenes, sin por ello entregarme en un decir. La proximidad no entra dentro de ese tiempo común de los relojes que hace posibles las citas, sino que es desorden.

La proximidad, en tanto que supresión de la distancia, suprime la distancia propia de la conciencia-de. El prójimo se excluye del pensamiento que lo busca y esta exclusión tiene una cara positiva: mi exposición a él, anterior a su aparecer, mi retraso sobre él, mi sufrir desatan lo que es identidad en mí. La proximidad, supresión de la distancia que significa la «conciencia-de», abre la distancia de la dia-cronía sin *presente común* donde la diferencia es pasado que no se puede alcanzar, un porvenir que no se puede imaginar, lo no-representable del prójimo respecto a lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro. La proximidad es desarreglo del tiempo memorable.

Podría llamarse a esto apocalípticamente estallido del tiempo, pero se trata de la dia-cronía, borrada aunque indomable, del tiempo no-histórico, no-dicho que no se sincroniza en un presente a

26. Cant 4, 6.

través de la memoria y la historiografía, en el cual el presente es tan sólo la huella de un pasado inmemorial. La obligación suscitada por la proximidad del prójimo no está hecha a medida de las imágenes que presenta, sino que me concierne antes o de otro modo. Tal es el sentido de la no-fenomenalidad del rostro.

d) *Fenómeno y rostro*

En medio de la obsesión de esta desnudez y de esta pobreza, de esta retirada o de este morir donde la síntesis y la contemporaneidad se rechazan, la proximidad, como si fuese un abismo, interrumpe la indesgarrable *esencia* del ser. Rostro que está cerca, contacto de una piel; rostro que se espesa como piel y piel en la que, incluso en la obscenidad, respira el rostro alterado²⁷; se trata de cosas ausentes ya de sí mismas, caídas en el lapso irrecuperable del pasado. La piel acariciada no es la protección de un organismo, una simple superficie del ente; es la distancia entre lo visible y lo invisible, algo casi transparente, más fina que aquello que justificaría aún una expresión de lo invisible por medio de lo visible. Esta finura no es algo infinitesimal dentro de la cantidad, dentro del espesor. Se trata de una finura que ya está reducida a la alternancia de los sentidos, que es ambigüedad del fenómeno y de su defecto²⁸, que es pobreza expuesta en lo informe y retirada de esta exposición absoluta en la vergüenza que le causa su pobreza. La desmesura de la proximidad se distingue de la conjunción en la que entran sujeto y objeto dentro del conocimiento y de la intencionalidad. Más allá del develamiento y la exhibición de lo conocido, alternan, sorprendidos y sorprendentes, una presencia enorme y el retraimiento de tal presencia. El retraimiento no es una negación de la presencia ni tampoco su pura latencia, que serían recuperables en el recuerdo o en la actualización. Por el contrario, es alteridad; sin medida común con una presencia o un pasado que se reúnan en síntesis en medio de la sincronía de lo correlativo. Relación de proximidad que, precisamente por ello, es dispar²⁹; en la caricia lo que está ahí se

27. Sin duda, el sentido de esta alteración debe precisarse, a su vez. Pero importaba subrayar aquí la posibilidad de la *libido* en la *significación* más elemental y más «rica» de la proximidad, posibilidad incluida en la unidad del rostro y la piel, aun cuando sólo fuese en las vueltas extremas del rostro; bajo la alteridad erótica, la alteridad del uno-para-el-otro, la responsabilidad antes del eros.

28. E incluso con una doble alternancia. Véase la nota siguiente.

29. Disparidad en la que nada puede pensarse como correlación, es decir, como sincronización de una sucesión temporal cuyas partes serían recuperables. Este equívoco de la disparidad está doblado con una ambigüedad, en la que el

busca como si no estuviese, como si la piel fuese la huella de su propio vacío, languidez que todavía busca allí, como una ausencia, lo que, sin embargo, no puede estar. La caricia significa la no coincidencia del contacto, un desnudar que nunca está suficientemente desnudo. La ternura de la piel es la brecha misma entre acercamiento y acercado, es disparidad, no-intencionalidad, no teleología; de ahí el desorden de la caricia ³⁰; diacronía, placer sin presente, piedad, dolencia. La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación, porque el *contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro*; se trata del propio nacimiento de la *significación* más allá del *ser*. Diacronía irreversible, fallo de la correlación intencional del develamiento en el cual el otro aparecía plásticamente como una imagen, como un retrato. Fracaso de la fenomenalidad en el rostro, incluso si durante el curso de este fracaso, siempre ambiguo, del aparecer, la misma obsesión se muestra en lo Dicho ³¹. El aparecer queda traspasado por la joven epifanía, por la belleza, incluso *esencial*, del rostro, pero también por esta juventud como algo ya pasado en la juventud; *piel a jirones, huella de sí misma*, forma ambigua de una presencia suprema que asiste a su propio aparecer, traspasando su plasticidad de juventud, pero siendo ya fracaso de toda presencia, menos que un fenómeno, pobreza que oculta su propia miseria y que me llama y me ordena. Singular significación de una existencia que deserta de sí misma, término de una finitud que acaba, pero vida que aún no

contacto de la proximidad adquiere un sentido dóxico: el contacto se convierte en palpitación, tanteo, exploración, búsqueda, saber de una desnudez como la que examina el médico o como la exhibe el atleta en el vigor. Este retorno del contacto en conciencia y en discurso enunciador y lógico, en el que el tema comunitario importa más que el contacto de la comunicación, no se debe al azar o a la falta de destreza de un comportamiento; depende de la relación del prójimo con el tercero a la vista de que puede ser culpable, depende de la justicia naciente dentro de la misma abnegación frente al prójimo.

30. Incluso si la caricia puede entrar de nuevo en el orden teleológico de lo Dicho y convertirse en símbolo o palabra.

31. Pero la obsesión no es de nuevo una intencionalidad, como si en ella se tratase de la mira de cualquier término correlativo, por complejo que fuese. La obsesión por el Otro en el rostro es ya la intriga del Infinito que no podría materializarse como correlativa, que excede el alcance de la intencionalidad. Exceso del aquí como lugar y del ahora como hora, exceso de la contemporaneidad de la conciencia... que deja una huella. En el espacio como vacío, que no es nada, sino que es como la noche, se muestra enigmáticamente, como una luz titilante, esta huella del Infinito sin que la intriga nueva permanezca en la teología negativa; su positividad nos conducirá a la noción de substitución.

está detenida en la absoluta inmovilidad de la máscara mortuoria, término de la finitud que no es la apariencia que Hegel ha podido llamar «ser que de *modo inmediato* es su propia nada». Esta existencia abandonada por todos y por ella misma, *huella de sí misma*, impuesta a mí, me afecta en mi último refugio con una fuerza de asignación incomparable, imposible de convertir en formas que inmediatamente me darían alguna firmeza, me concederían una moratoria de representación y devolverían la urgencia ya fracasada de la asignación, divirtiéndome mediante imágenes a través de las cuales el prójimo anula su proximidad, paga de su dinero y se conforma con palabras instaurando de ese modo una «actividad del sujeto», una dominación del mundo, incluso cuando ese mundo se resiste.

Huella de sí mismo, ordenado a mi responsabilidad en la que yo fallo, como si fuese el responsable de su mortalidad y culpable de sobrevivir, el rostro es una inmediatez anacrónica más tensa que la de la imagen que se ofrece a la rectitud de la intención intuitiva. En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que «yo no he concebido ni alumbrado» lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según una fórmula bíblica, «en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar»³². No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe.

Eso es lo que aprieta al prójimo a mí. La inmediatez es el fracaso de la representación tornándose rostro, «abstracción concreta» arrancada al mundo, a los horizontes, a las condiciones³³, incrustado en la significación sin contexto del uno-para-el-otro que viene del vacío del espacio, del espacio que significa el vacío, del espacio desierto y desolado, inhabitable como la homogeneidad geométrica. Abandonado: ¿pero por quién o para quién? Vacío del abandono o —¡equívoco que hay que desmitificar!— simplemente extensión, medio indiferente al ir y venir de los hombres, penetrable

32. Núm 11, 12.

33. La descripción de la proximidad como hagiografía del uno-para-el-otro subyace a la *sociedad*, la cual comienza desde la entrada del tercer hombre y donde mi *respuesta* anterior a todo problema —es decir, mi responsabilidad— plantea problemas, a menos que se abandone a la violencia. Entonces apela a la comparación, a la medida, al saber, a las leyes, a las instituciones; en una palabra, a la justicia. Pero corresponde a la misma equidad de la justicia el englobar las significaciones que la habían dictado.

como la nada, pensable antes de toda proximidad. O, a pesar de la desmitificación, algo que de nuevo se muestra vacío, obsesionante como en la agorafobia, huella de un paso o huella de lo que no ha podido entrar, huella del ex-ceso, de lo excesivo, de lo que no ha podido ser contenido, del no-contenido, desproporcionado respecto a toda medida y a toda capacidad, huella de lo infinito que significa *con exactitud* diacrónicamente conforme a semejantes ambigüedades. Espacio vacío de lo que no ha podido recogerse en él, huella de un paso que jamás se ha hecho presente, posiblemente nada cuyo exceso respecto a la nada pura —una diferencia infinitesimal— está en mi no-indiferencia a la vista del prójimo en la que yo obedezco como a una orden dirigida a mí, a una orden que arroja «un grano de locura» en la universalidad del Yo; orden dirigida a mí que respondo ante aquel del que soy responsable, sin que lo pre-original llegue a tomar su origen en un presente propio del aparecer.

La pasividad de la obsesión, en la que la conciencia no vela la asignación incomparable que procede del prójimo, no es otra palabra para designar la conciencia ingenua, la inmediatez anterior a la filosofía. Al contrario, es ella quien pone en cuestión la espontaneidad ingenua del Yo. Se trata de una puesta en cuestión que es la más radical que puede darse. El criticismo puro no reside en la tematización operada por la reflexión *sobre* sí, ni tampoco en la simple mirada del otro que me juzga. En semejante tematización la plasticidad del objeto, la forma, reviste y protege el yo aparentemente expuesto a la crítica y que, percibiéndose como universal, ya se ha desentendido de las responsabilidades a las cuales yo —siempre destacando sobre el Yo— estoy atado y no puedo pedir suplentes. En la conciencia que reflexiona sobre sí misma el Yo que es, a la vez, declinable como objeto y protegido por su forma indescarrable de sujeto universal, escapa a su ojo crítico mediante su espontaneidad, que le permite refugiarse en ese mismo ojo que lo juzga. La negatividad en la cual el Yo se despega de sí mismo para mirarse es, desde todos los puntos de vista, recuperación de sí mismo. Bajo el ojo del otro yo sigo siendo sujeto inatacable dentro del respeto. Es la obsesión por el otro, mi prójimo, acusándome de una falta que yo no he cometido libremente quien remite al Yo a *sí mismo* más acá de mi identidad, antes de toda conciencia de sí, y es quien me desnuda absolutamente. ¿Hay que llamar creaturidad a este «más acá», del cual el ser no conserva la huella, «más acá» anterior a la intriga del egoísmo tejido en el *conatus* del ser? Volver a sí no es instalarse en sí mismo, aun cuando fuese despojado de todo lo adquirido; es, como en el caso del extranjero, ser acosado

incluso en sí mismo, contestado en su identidad y en su misma pobreza que, del mismo modo que una piel todavía recubriría el sí mismo, también lo instalaría en una interioridad ya recogida sobre sí, ya substancia; es vaciarse de nuevo de sí, disolverse como en una hemorragia hemofílica más acá de su unidad nuclear (algo aún identificable y protegido) hasta llegar a la identidad cuasi-formal de un *alguien*, pero siempre *coram*, desazonado en sí mismo hasta el punto de no tener intención, exponiéndose inmediatamente más allá del acto de exponerse que responde a esta misma exposición, expresándose, hablando y hablando allí el *Uno* indeclinable, es decir, exponiendo su propia exposición. El acto de hablar es pasividad de la pasividad. La pasividad a la cual el yo se remite en la proximidad es la sinceridad o la veracidad que supone ya el intercambio de informaciones, la interpretación y la descodificación de los signos.

Modo opuesto al imperialismo de la conciencia abierta sobre el mundo, esta pasividad, esta indeclinabilidad debida a una responsabilidad indeclinable, este *para-el-otro* no puede tratarse en términos de finitud en el sentido peyorativo o trágico del término, como si tratase de una impotencia congénita y lamentable para despegarse de sí y reflexionar totalmente sobre sí. La proximidad o la fraternidad no es ni tranquilidad turbada de un sujeto que se quiere absoluto y solo, ni tampoco el mal menor de una confusión imposible. ¿No es en medio de su inquietud, de su vaciamiento y de su diacronía, *mejor* que todo reposo, que toda plenitud del instante detenido? Todo es sucesivo, incluso la verdad, pero la diacronía no es simplemente la tristeza del fluir de las cosas. La palabra *mejor* (y el Bien que anuncia) hace aquí su irrupción convirtiendo quizá todo nuestro discurso en algo sospechoso de «ideología». Pero la humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo en los instantes más liberados del cuidado que «la existencia toma de esta misma existencia», no tiene en su claridad otra sombra, no tiene en su reposo otra inquietud ni otro insomnio que los que le vienen de la miseria de los demás, allí donde el insomnio es tan sólo la absoluta imposibilidad de inhibirse y distraerse.

e) *Proximidad e Infinito*

Huella perdida en una huella, menos que nada en la huella de un exceso (huella de sí misma, posiblemente máscara; en un vacío, posiblemente nada o «forma pura de la sensibilidad»), el rostro del prójimo me obsesiona mediante esa miseria. «Me mira», todo en él me mira, nada me es indiferente. Nada es más imperativo que este abandono en el vacío del espacio, huella del infinito que pasa sin

poder entrar allí donde se vacía el rostro como huella de una ausencia, como piel a jirones; en la duplicidad de la belleza está el extraño tropo de una presencia que es la sombra de sí misma, de un ser que anacrónicamente se recoge en su huella.

Fuerza imperativa que no es necesidad: ¿viene acaso de este mismo enigma, de esta ambigüedad de la huella? Enigma en el que se tiende y se detiene el infinito, in-original y an-árquico tanto como infinito, que ningún presente, ninguna historiografía será capaz de reunir y cuyo pasado precede a todo pasado memorable. Boquete de un abismo en la proximidad, el infinito que hace guiños resistiéndose a las audacias especulativas, se distingue de la pura y simple nada por el encargo del prójimo a mi responsabilidad; pero se distingue también del *Sollen* porque la proximidad no es simplemente un acercamiento asintótico de su «término». Su término no es un final. Cuanto más respondo más responsable soy; cuanto más me acerco al prójimo, cuya carga tengo, más alejado estoy. Pasivo que se acrecienta, el infinito como infinitación del infinito, como gloria.³⁴

El acercamiento es dia-cronía no sincronizable que la representación y la tematización disimulan convirtiendo la huella en *signo* de partida y reduciendo desde ese momento la ambigüedad del rostro, bien a un juego de fisionomía, bien a la indicación de un significado. Pero así se abre la vía peligrosa en la que un pensamiento piadoso o cuidadoso del orden deduce con prisas la existencia de Dios.

El rostro no es la apariencia o el signo de cualquier realidad, personal como él mismo, pero disimulada o expresada a través de la fisionomía y que se ofrecería como un tema invisible. La proximidad —esto es lo esencial de la tesis aquí expuesta— no es precisamente cualquier conjunción de temas, una estructura que conformaría su superposición. El rostro no funciona aquí como signo de un Dios oculto que me impondría el prójimo. Huella de sí mismo, huella en la huella de un abandono sin que jamás se aclare el equívoco, obsesionando al sujeto sin mantenerse en correlación con el,

34. Hegel enuncia así el infinito malo: «La cosa llega a ser lo otro, pero lo otro es también alguna cosa; por consiguiente, llega a ser también alguna cosa; y así hasta el infinito. Esta infinitud es la infinitud mala o negativa ya que no es más que la negación de lo finito, el cual, sin embargo, renace nuevamente y, por tanto, aún no queda suprimido»: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 93-94, México 1974, 83 (Ed. Lasson, 115). En la situación descrita el Otro no se convierte *paralelamente* en un Otro; el fin no renace, sino que se aleja con cada nueva etapa de la aproximación de cualquier alteridad del Otro.

sin igualárseme en una conciencia, ordenándome antes de aparecer conforme al glorioso acrecentamiento de la obligación. Tales son las modalidades de la significación, irreductible a los presentes y a las presencias, diferente del presente; modalidades que articulan la *propia desmesura del infinito*. No son de esos signos que esperarían una interpretación ontológica ni alguna forma de saber que vendría a añadirse a su «esencia». El acercamiento (que, a fin de cuentas, se mostrará como substitución) no es algo superable especulativamente, sino que es la infinitación o la gloria del Infinito. El rostro como huella —huella de sí mismo, huella expulsada en la huella— no significa un fenómeno indeterminado; su ambigüedad no es la indeterminación propia de un noema, sino una invitación al bello riesgo del acercamiento en cuanto tal, a la exposición del uno al otro, a la exposición de tal exposición, a la expresión de la exposición, al decir. En el acercamiento del rostro la carne se hace verbo, la caricia se transforma en decir. La tematización del rostro deshace el rostro y deshace el acercamiento. El modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que sólo puede traducirse en el lenguaje ético.³⁵

f) *Significación y existencia*

¿Es el problema de la existencia o de la no-existencia la última cuestión? Plantear el problema de la existencia de Dios detrás de la significancia de la significación y de la proximidad del prójimo es algo que correspondería, según se dice, al deseo de tener el corazón despierto y no dejarse abusar por la «nada» y por las palabras. Pero esto sería testimonio del prestigio de la totalidad y de la eficacia, hacia las cuales retornaría inevitablemente una filosofía del ser, pues de ahí parten las certezas populares. Plantear el problema de la *existencia* de Dios, a pesar de la *significación*, a pesar del

35. El lenguaje ético, al cual la fenomenología recurre para marcar su propia interrupción, no procede de la intervención ética calcada sobre las descripciones. Es el propio sentido de la aproximación quien suspende el saber. Ningún otro lenguaje distinto del ético está en condiciones de equilibrar la paradoja en la que entra la descripción fenomenológica, que, partiendo del develamiento del prójimo y de su aparecer, lo lee en su huella que lo ordena como rostro según una diacronía no-sincronizable dentro de la representación. Una descripción que en el punto de partida no conoce más que *ser* y *más allá del ser* se convierte en lenguaje ético. El enigma en el que aflora la trascendencia se distingue de lo arbitrario de la ilusión. La exterioridad de la *illeidad*, refractaria al develamiento y a la manifestación es un deber ser en el rostro del Otro, pero en el cual no sólo se anuncia un *Sollen* —que siempre es asintótico—, sino la gloria.

uno-para-el-otro que deroga la finalidad del interés del hombre que habita el mundo, es mantenerse en la unidad del ser o en la univocidad de su *esse*, el cual, no obstante la multiplicidad de sus modalidades, se verificaría a través de la eficacia en la acción y en la resistencia a la acción, entraría en el ámbito de las cuentas, figuraría en el cálculo que acompaña a los proyectos.

Y es allí donde zozobran, como ilusión o como sutilezas lujosas de conciencia satisfecha, todas las diferencias de dignidad, de altura y de distancia. Allí se colman todos los abismos de la trascendencia, todos los intervalos que sostienen «la unidad de la analogía». Esta filosofía del éxito está segura ella misma del éxito.

Ciertamente se puede intentar asegurar el desinterés humano partiendo de la suprema eficacia de Dios, asentar lo religioso sobre una filosofía de la unidad y de la totalidad del ser llamado espíritu, sacrificar a esta unidad que asegura la eficacia de Dios en el mundo la trascendencia, a pesar de las inversiones de la totalidad en totalitarismo.

¡Todo eso es posible! La ambigüedad diacrónica de la trascendencia se presta a esta elección, a esta opción a favor de la ultimidad del ser. ¿Pero es ésta la única opción filosófica? Se puede con-testar el ser como significante detrás del uno-para-el-otro y hacer valer el término platónico *Bien* más allá del ser, lo cual excluye al ser del Bien, pues ¿cómo comprender el *conatus* del ser dentro de la bondad del Bien? Puesto que ¿cómo en Plotino el Uno desbordaría a fuerza de plenitud y sería fuente de emanación si el Uno perseverase en el ser, si no significase más acá o más allá del ser a partir de la proximidad, es decir, a partir del desinterés, a partir de la significación, a partir del uno-para-el-otro? El cordón de la totalidad que, no obstante, no es un hilo demasiado corto ni tampoco usado, no impide la extra-vagancia de la trascendencia. En filosofía puede buscarse entre lo más allá del ser y el ser una relación distinta a aquella milagrosa de la epifanía o de la intervención en su enigma que no es propiamente misterio, dejando a la fe propiamente dicha la esperanza, las creencias y la solución del enigma y de las fórmulas simbólicas que la sugieren. Sin duda, se trata de la fe del carbonero. Pero el carbonero ya tiene antes otras certezas y, a fin de cuentas, sus propios cuidados. Contra los desmentidos del fracaso es necesaria una simplicidad de una extrema complejidad y una infancia singularmente madura. Tal es también el sentido de la muerte de Dios o de su vida.

La «significación», estructurada como el uno-para-el-otro, se expone aquí independientemente tanto de la finalidad ontológica como del funcionamiento matemático, que en la gran tradición

de la filosofía occidental aportan las normas de inteligibilidad o del sentido.

Tener un sentido es ser medio para un fin y, de este modo, ser inseparable en última instancia de una voluntad mediante la cual el fin es tal fin, bien sea porque la voluntad confiere al fin la finalidad o porque ella sea suscitada por este fin. El fin en sí —la divinidad— sería capaz precisamente de querer a sí misma. Pero ¿tiene el fin en sí de la teología aún necesidad de medios?

Desde este momento es preciso remontarse más allá de la correlación del fin y de la voluntad hasta un sistema de relaciones en el que las relaciones teleológicas mismas no constituyen más que una región, un sistema de relaciones reversibles, si es que no recíprocas, que anule en la indiferencia axiológica la jerarquía de la finalidad. Más allá de la teleología, la significación dependerá de las configuraciones que forman los entes agotando, dentro de las relaciones que los refieren unos a otros, el peso de su perseverancia en el ser, al modo como lo hacen las palabras en un sistema lingüístico. No es imposible concebir sobre este modelo lingüístico la totalidad de lo real y aproximarse a él en la investigación absorbiendo la sustancialidad de los seres en la intersección de las relaciones, sin conservar ninguna otra identidad suplementaria que la que se debe a la relación de cada uno de los términos con los restantes. El ser se manifestaría como esto en cuanto aquello no porque su manifestación fuese insuficiente y quedase reducida al simbolismo, sino porque el lenguaje y su sistema serían la propia manifestación. La primacía de la razón teórica o la esencia teórica de la razón y de la significación se afirma en esta visión formalista o matemática de la inteligibilidad, salvo que la finalidad de la praxis, ella misma teórica, instaurándose inmediatamente desde fuera como norma de honestidad, nos remita a una teleología del conocimiento.

La filosofía husserliana, mucho antes del nacimiento de la ciencia estructuralista (el ideal de la *mathesis universalis*, desde Descartes y Leibniz, representa su anticipación filosófica), testifica de la manera más rigurosa el carácter invariante de semejante teleología detrás de la ciencia pura. Reduciendo todo lo posible a las evidencias de un yo trascendental la ideología de un sujeto que, en cuanto hombre, habita en el mundo; excluyendo también, en conformidad con el racionalismo occidental, todo tipo de trascendencia de las estructuras que el sujeto descubre y que fija el alcance y los horizontes, Husserl sitúa la significación de las significaciones en las «intenciones signitivas» que plenifican los objetos y su «presencia real». A pesar de la extensión que la fenomenología confiere al término *intención*, la intencionalidad arrastra la huella de lo volun-

tario y de lo teleológico. La significación es significativa a partir de un defecto, de una cierta negatividad, a partir de una aspiración que busca en el vacío, como si se tratase del hambre pero de un modo determinado, la presencia que debe llenarlo. Bien sea espera de una representación o escucha de un mensaje, la plenificación intuitiva es el cumplimiento de una intención teleológica. Lo sentido remite a una subjetividad cognoscente y la configuración matemática de las estructuras lógicas, del mismo modo que lo eidético de los contenidos, remite a la «espiritualidad» de la intención que confiere un sentido a lo que se manifiesta en la abertura recogiendo ese sentido. En conformidad con toda la tradición de occidente, el saber en medio de su sed y de su estancamiento permanece siendo la norma de lo espiritual y la trascendencia se excluye tanto de la inteligibilidad como de la filosofía.

La posición del sujeto en la filosofía surgida de Husserl —el sujeto como existencia, emoción axiológica, intencionalidad práctica, pensamiento del ser e incluso hombre como signo u hombre como guardián del ser— conserva, en medio de todos los avatares de la interpretación, el sentido teórico de la significación en la medida en que la abertura, la manifestación, la fenomenalidad, el aparecer siguen siendo el acontecimiento propio —*Ereignis*—, la «apropiación» del *es*.

Lo que intentan sugerir las páginas que preceden es una significación en la cual el *para* del uno-para-el-otro, al margen de toda correlación y de toda finalidad, es un *para* de gratuidad total que rompe con el interés; *para* de la fraternidad humana al margen de todo sistema preestablecido. Espiritualidad, es decir, sentido y sentido que no es simple penuria de ser. Espiritualidad, que de ningún modo se comprende a partir del conocer en la espléndida indiferencia del ser resplandeciente, trastrueque de ese ser en sentido, en proximidad que no se acaba en saber; tal espiritualidad significa, como diferencia que es, al margen de todo saber, como no-indiferencia. La proximidad es significación no porque sea aspiración de un tema cualquiera, necesidad, colmada o a punto de colmarse, de otro ser. El uno-para-el-otro de la proximidad no forma una conjunción ontológica en la línea de la satisfacción. La capacidad del ser y de su correlato, que es la conciencia, es insuficiente para contener la intriga que se teje en el rostro del otro, huella de un pasado inmemorial, suscitante de una responsabilidad que procede de más acá o va más allá de aquello que queda en suspenso en una época. «Va más allá»: eso es ya hacer concesiones al lenguaje ontológico y teórico, si el *más allá* fuese todavía un término, un ente, un modo de ser o el contrapeso negativo de todo esto. El acercamiento no

es la representación —por des-teorizada que esté la intencionalidad— de un ser más allá del ser. Su diacronía no es una insuficiencia de la intuición. La huella de un pasado en el rostro no es la ausencia de algo aún no-revelado, sino la an-arquía de lo que jamás ha sido presente, de un infinito que ordena en el rostro del Otro y que, al modo de un tercero excluido, no podría ser objeto de intención.³⁶

36. La cuestión de la *divinidad* del Dios-Uno ¿puede plantearse como se plantea la cuestión de la *humanidad* del hombre? ¿Tiene el Uno un género? ¿Puede pensarse la divinidad de Dios independientemente de Dios, como el ser se piensa independientemente del Ente? Todo el problema consiste precisamente en preguntarse si Dios se piensa como el ser o como el más allá. Incluso si la divinidad de Dios se enuncia gracias a la astucia del lenguaje, será preciso inmediatamente añadir al ser, que designa la divinidad, el adverbio *de modo supremo*. Ahora bien, la supremacía del supremo no es pensada en el ser más que a partir de Dios. Según una expresión de Malebranche, aún no meditada suficientemente: «El Infinito es para sí mismo su idea».

La substitución¹

Ich bin du, wenn ich ich bin.*

Paul Celan

1. Principio y Anarquía

En la relación con los seres que se llama conciencia identificamos a esos seres a través de las siluetas en las que aparecen. En la conciencia de sí nos identificamos a través de la multiplicidad de fases temporales; como si la vida subjetiva, bajo las especies de la conciencia, consistiese para el ser mismo en perderse y encontrarse para *poseerse* al mostrarse, al proponerse como tema, al exponerse en la verdad. Esta identificación no es la *contrapartida* de ninguna imagen; es una pretensión del espíritu, una proclamación, un decir, un kerigma. Pero algo de ningún modo arbitrario y, por consiguiente, algo que reposa sobre la misteriosa operación del esquematismo en el lenguaje, gracias al cual una idealidad puede corresponder a la dispersión de aspectos y de imágenes, de siluetas y de fases. Tomar conciencia de un ser es, pues, siempre, para éste, ser tomado a través de una idealidad y a partir de un Dicho. Incluso un ser

* [Yo soy tú, cuando yo soy yo].

1. Este capítulo fue el germen de la presente obra. Sus elementos principales fueron presentados durante una lección pública dada en la Facultad Universitaria de San Luis en Bruselas el 30 de noviembre de 1967. Esta lección continuaba la conferencia pronunciada en ese mismo marco el día anterior bajo el título *La Proximité* y que seguía fiel al estudio titulado *Langage et Proximité*, publicado en la segunda edición del libro *En découvrant l'existence*. Las dos lecciones *La Proximité* y *La Substitution* habían sido anunciadas con el título general *Au-delà de l'Essence*. El texto de la segunda lección fue publicado en la *Revue Philosophique* de Louvain (agosto de 1968) y representaba una puesta a punto de la conferencia pronunciada. Ciertos desarrollos han sido formulados de un modo más severo para el lector, que puede ir más lejos que el oyente. Se han añadido notas. Bajo su forma actual, este texto ha sufrido nuevas modificaciones.

empírico individual es algo que se aborda a través de la idealidad del logos. La subjetividad, en tanto que conciencia, se interpreta de este modo como articulación de un acontecimiento ontológico, como una de las «vías misteriosas» en las que se despliega su «hazaña de ser». Ser tema, ser inteligible o abierto, poseerse (momento del *haber* en el *ser*), todo esto se articula en el movimiento de la esencia. Perdersé y encontrarse a partir de un principio ideal, de una ἀρχή en su exposición temática, también entonces el ser conduce el movimiento de ser. El desvío de la idealidad conduce a la coincidencia consigo mismo, es decir, a la certeza que permanece siendo la guía y la garantía de toda abertura espiritual del ser. Es por ello que esta aventura no es una verdadera aventura, pues jamás es peligrosa, sino que es la posesión de sí, primacía, ἀρχή. Lo que puede sucederle de desconocido está previamente develado, abierto, manifiesto, se amolda a lo conocido y no podría sorprender de modo absoluto.

Para la tradición filosófica de occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber.

Partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad; buscando en el lenguaje detrás de la circulación de informaciones el contacto y la sensibilidad, hemos intentado describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización. La proximidad apareció como la relación con el Otro, que no puede resolverse en «imágenes» ni exponerse como tema mediante aquello, que no es desmesurado con relación a la ἀρχή de la tematización, sino que es inconmensurable, mediante aquello que no mantiene la identidad del logos kerigmático poniendo en entredicho todo esquematismo.

No poder mantenerse dentro de un tema, no poder aparecer; esta invisibilidad, que se hace «contacto» y obsesión, no depende de la insignificancia de lo que es buscado, sino de un modo de significar totalmente distinto al que relaciona ostensión y visión. Aquí no se expone ninguna significación más allá de la visibilidad que todavía sería tematizada en un signo; es el propio *trascender* de este más allá lo que es significación. Significación: esto es, el tropo contradictorio del *uno-para-el-otro*, un uno para el otro que no es un defecto de intuición, sino el exceso de la responsabilidad. Es mi responsabilidad para con el otro quien forma el *para* de la relación, la misma significancia de la significación que significa en el *Decir* antes de mostrarse en lo *Dicho*. *Uno-para-el-otro*: es decir, ¡la misma significancia de la significación! No que el «más allá» esté «más lejos» que todo lo que aparece, bien como «presente en la ausencia» o como «manifestado por un símbolo». Eso todavía

sería someterse al principio, darse en la conciencia. Lo que aquí cuenta es el rechazo de dejarse amansar o domesticar por un tema. El movimiento que marcha «más allá» pierde su propia significación, se torna inmanencia desde el momento en que el logos interpela el más allá, lo cerca, lo presenta y lo expone, mientras que su atenerse a la proximidad es absoluta exterioridad sin medida común con el presente, no compaginable con él, siempre algo ya pasado sobre el cual el presente va con retraso, algo por encima del «ahora» que esta exterioridad inquieta u obsesiona. Este modo de pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el ἀρχή de la conciencia, marcando con surcos la claridad de lo ostensible, es lo que hemos llamado huella ². De este modo, la proximidad es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad. A esta descripción corresponde concretamente mi relación con el prójimo, significancia distinta de la famosa «donación de sentido» puesto que la significación es esta misma relación con el prójimo, el uno-para-el-otro. Esta inconmensurabilidad respecto a la conciencia, que se convierte en huella de *no sé dónde*, no es la inofensiva relación del saber en la que todo se iguala, ni tampoco la indiferencia de la contigüidad espacial; es una asignación más de parte del otro, una responsabilidad frente a los hombres que ni siquiera conocemos. Al no poder remitirse la relación de proximidad a cualquiera de los modos propios de la distancia o de la continuidad geométrica, ni tampoco a la simple «representación» del prójimo, tal relación es *ya* asignación de una extrema urgencia, obligación *anacrónicamente* anterior a todo acto de compromiso. Anterioridad «más antigua» que el *a priori*. Esta fórmula expresa un modo de estar afectado que de ningún modo se deja cercar por la espontaneidad; el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación. Hemos llamado obsesión a esta relación irreductible a la conciencia; una relación con la exterioridad «anterior» al acto que la abriría, relación que no es precisamente un acto, que no es tematización, que no es posición en el sentido fichteano. Todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia, de modo contrario a la proposición que parece fundamental para Fichte.

Irreductible a la conciencia incluso si la trastorna y, aunque traicionada, también tematizada en un Dicho en el que se manifiesta, la obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en

2. Si lo anárquico no se señalase en la conciencia, *reinaría* a su manera. Lo anárquico sólo es posible en tanto que contestado por el discurso que traiciona, pero traduce, sin anularla, su anarquía mediante un abuso del lenguaje.

ella como extranjera: como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al *principio*, al origen, a la voluntad, al *arjé* que se produce en todo destello de conciencia. Movimiento an-árquico, en el sentido original del término. La obsesión no puede pasar de ningún modo por una hipertrofia de la conciencia.

Pero la an-arquía no es el hecho del desorden, en cuanto que opuesto al orden, del mismo modo que la defeción del tema no es un pretendido retorno a un difuso «campo de conciencia» que precede a la atención. El desorden es tan sólo un orden distinto y lo difuso está posiblemente tematizado³. La anarquía conmueve al ser por encima de tales alternativas. Detiene el juego ontológico que, precisamente en cuanto juego, es conciencia en la que el ser se pierde y se encuentra y, de este modo, se esclarece. Bajo las formas de un Yo, pero anacrónicamente *en retraso* respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo «toca»⁴, la ascendencia del Otro se ejerce sobre el Mismo hasta el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz; la an-arquía es persecución. La obsesión es persecución; la persecución no conforma aquí el contenido de una conciencia que se ha convertido en locura, sino que designa la forma según la cual el Yo queda afectado y que es una defeción de la conciencia. Esta inversión de la conciencia es indudablemente pasividad. Pero se trata de una pasividad al margen de toda pasividad y que se define en términos totalmente distintos que los de la inten-

3. Cf. las páginas de Bergson en *La evolución creadora* sobre la noción de desorden, páginas que deben pensarse con cuidado. Subversión y revolución están dentro del orden. Lo que a la conciencia aparece en la experiencia de un «nuevo objeto» como «aniquilación del primero» se muestra al filósofo, que puede ver «detrás de la espalda de la conciencia», como resultado de una génesis, como naciendo en el seno del propio orden dialéctico (cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 57-60). Movimiento de génesis que conduce a través del Estado al saber absoluto, el cual da cumplimiento a la conciencia. La noción de anarquía, tal como la introducimos aquí, precede al sentido político (o anti-político) que popularmente se le atribuye. Bajo pena de desmentirse, no puede ser colocada como principio (en el sentido en que lo entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana como lo es el *arjé*. No puede por menos de perturbar también, pero de un modo radical, lo que hace posibles los instantes de negación *sin ninguna* afirmación, esto es el Estado. De este modo, el Estado no puede erigirse en Todo. Pero, en revancha, la anarquía puede decirse. Sin embargo, el desorden tiene un sentido irreductible en tanto que rechazo de la síntesis. Cf. la nota 6 del capítulo anterior.

4. Incapacidad que, no obstante, *se dice*. La an-arquía *no reina* y, de este modo, se mantiene dentro de la ambigüedad, del enigma, deja una huella que el discurso intenta expresar en medio del dolor de la expresión. Pero tan sólo la huella.

cionalidad en donde el sufrir es siempre también un *asumir*, es decir, una experiencia siempre adelantada y consentida, una experiencia que es ya el origen y ἀρχή. Ciertamente la intencionalidad de la conciencia no designa únicamente la intencionalidad voluntaria, pero siempre conserva su carácter iniciador e incoactivo. Lo dado es acogido por un pensamiento que reconoce en él su proyecto o que lo cerca y, de este modo, ejerce sobre él su dominio. Aquello que afecta a una conciencia se presenta, de entrada, como algo distante, se manifiesta *a priori* desde la primera vez, se re-presenta y no viene a llamar sin anunciarse, sino que deja mediante el intervalo del espacio y del tiempo el ocio necesario para la acogida. Todo lo que se realiza mediante y en la conciencia intencional se ofrece a la protección y se separa de sí mismo mediante la retención, a fin de ser identificado y poseído a través de la distancia. Este juego dentro del ser es la conciencia misma: presencia a sí misma a través de la diferencia que es, al mismo tiempo, pérdida de sí y reencuentro en la verdad. El *para sí* de la conciencia es de este modo el mismo poder que el ser ejerce sobre sí mismo, su voluntad, su primacía. Allí él se iguala a sí mismo y se posee. La dominación está en la conciencia como tal y Hegel pensaba que el *Yo* no es más que la conciencia que se domina en la igualdad consigo misma en medio de aquello que él llama «la libertad de esta infinita igualdad».

Es sobre esta figura del ser que se posee en la igualdad, sobre el ser como ἀρχή, donde irrumpe la obsesión que hemos reconocido en la proximidad. ¿Cómo dentro de la conciencia que es enteramente libertad, o que lo es en última instancia puesto que en ella todo se asume intencionalmente, dentro de la conciencia que es enteramente igualdad, igualdad consigo mismo, pero también igualdad en la medida en que, conforme a la conciencia, la responsabilidad está siempre rigurosamente medida por la libertad y, por tanto, la responsabilidad también está siempre limitada; cómo es que la pasividad de la obsesión puede encontrar lugar dentro de tal conciencia? ¿Cómo es posible dentro de la conciencia un padecer o una pasión, cuya fuente activa de ningún modo cae dentro de la conciencia? Hay que insistir en esta exterioridad. No es objetiva o espacial, no es recuperable dentro de la inmanencia para colocarse bajo el orden y en el orden de la conciencia, sino que es obsesiva, no-tematizable y an-árquica, en el sentido que acabamos de definir.

En una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y metafísica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y

ordena. Pasión absoluta, en tanto que es sobrecogedora sin ningún tipo de *a priori*. Por tanto, conciencia atenta antes de hacerse ninguna imagen de aquello que se le acerca, atenta a su pesar. Bajo estos rasgos reconocemos la persecución, la puesta en entredicho anterior al cuestionamiento y la responsabilidad más allá del logos de la respuesta. Es como si la persecución por el otro estuviese en el fondo de la solidaridad con el otro. ¿Cómo puede semejante pasión ⁵ tener lugar y tiempo dentro de la conciencia?

2. *La recurrencia*

Pero la conciencia, que es saber de sí mismo por sí mismo, no agota la noción de subjetividad. Reposa ya sobre una «condición subjetiva», sobre una identidad que se llama «Mí mismo» o «Yo». Es cierto que, al preguntar por el sentido de semejante identidad, se tiene la costumbre de denunciar una substancia reificada y también de encontrar allí el *para sí* de la conciencia. En la tradicional enseñanza del idealismo sujeto y conciencia son términos equivalentes sin que se sospeche el *quien* o el *uno* —no-relación, sino término de modo absoluto—, a menos que no se sea el término de una irreversible asignación, disimulada quizá bajo la noción de alma, noción ya fuera de juego. Término irreductible a la relación y, no obstante, término en recurrencia, Yo en sí mismo como un sonido que resonaría en su propio eco, nudo de una ondulación que no es, de nuevo, conciencia ⁶. *El término en recurrencia* será buscado aquí más allá o antes de la conciencia y su juego, más allá o más acá del *ser* que la conciencia tematiza, fuera del ser y, por tanto, en sí como exilio; bajo el efecto de una expulsión, de la cual conviene explicitar la significación positiva; bajo el efecto de una

5. Relación sin *a priori*, el cual procede de una espontaneidad, aun cuando fuese de aquella que la ontología exige a un pensamiento finito y que, pura receptividad, para acoger al ente debe funcionar como imaginación trascendental, formadora de lo imaginario.

6. No se trata aquí de descender hasta el inconsciente, el cual, definido de modo puramente negativo por relación con lo consciente, conserva la estructura del saber de sí (cualesquiera que sean las ramificaciones inesperadas que vendrán desde entonces a complicar esta estructura), de una búsqueda de sí, aun cuando estuviese descarriada por vías obstruidas. Inconsciente, que sigue siendo juego de la conciencia, al cual el Análisis intenta asegurar la salida en nombre de las mismas reglas de este juego y contra los estorbos que le llegan de los deseos reprimidos. Juego de la conciencia, que ciertamente lleva consigo reglas, pero donde la irresponsabilidad del juego se declara enfermedad; juego de la conciencia, que es por excelencia «imaginación trascendental», pero también fuente de fantasmas.

expulsión fuera del ser, en sí; expulsión en tanto que me afecta antes de que me muestre, antes de que me instale; estoy afectado sin recursos, sin patria, remitido ya a mí mismo, pero sin poder mantenerme allí, sujeto antes de empezar. Nada que se parezca a la conciencia de sí, lo cual sólo tiene sentido como surgimiento en mí de una responsabilidad anterior al compromiso, es decir, de una responsabilidad para con el otro. Allí soy único e irremplazable, único en tanto que irremplazable en la responsabilidad. Es el revés de una tapicería que discurre por el derecho de la conciencia y tiene su lugar *en el ser*.

Nada que se parezca a la conciencia de sí. La reducción de la subjetividad a la conciencia domina el pensamiento filosófico que, a partir de Hegel, se esfuerza para superar el dualismo del ser y el pensar mediante la identificación, bajo distintas figuras, de substancia y sujeto. Lo que lleva también a deshacer la substantividad de la substancia en relación con la conciencia de sí. Precisamente en la filosofía se produciría el sucesivo y progresivo descubrimiento del ser a sí mismo. El saber, el descubrimiento, no vendría a añadirse al ser del ente, a la esencia ⁷. La esencia del ser conduciría su marcha como una vigilancia ejercida sin tregua sobre esa vigilancia misma, como posesión de sí. La filosofía que enuncia la *esencia* como ontología consume tal esencia —tal lucidez de la lucidez— mediante el logos. La conciencia da cumplimiento al ser del ente. Para Sartre, lo mismo que para Hegel, el Sí mismo es puesto a partir del *para sí*. De este modo, la identidad del *yo* se reduciría al repliegue de la esencia sobre sí misma. El *yo* o el sí mismo, que parecería ser su sujeto o su condición, el sí mismo que toma la figura de un ente entre los entes, verdaderamente quedaría reducido a una abstracción descontada sobre el proceso concreto de la Conciencia de Sí o la «ostensión» del ser en la historia o en el estiramiento del tiempo, en donde el ser se muestra a sí mismo a través de rupturas y reencuentros. El tiempo, la esencia, la esencia como tiempo sería el mismo absoluto del retorno a sí. La multiplicidad de sujetos únicos, «entes» encontrados de modo inmediato, de modo empírico, procedería de esta conciencia de sí universal propia del Espíritu; briznas de polvo o gotas de sudor que adornarían su frente a causa del trabajo de lo negativo que habría desarrollado, momentos despreciables de los que sólo cuenta la identidad debida a su posición dentro del sistema y que se absorben en el Todo del Sistema.

7. Continuamos empleando subrayado el término *esencia*, como un nombre abstracto de acción para el ser, distinguido del ente, dentro de la anfibología del ser y el ente.

La reflexión de la conciencia sobre sí, el Yo que percibe al Sí mismo no se asemeja a la previa recurrencia del sí mismo, al *uno* sin ningún tipo de dualidad; de un sí mismo en conjunto recostado sobre sí, al pie del muro o torcido sobre sí en su piel, a disgusto en su piel, en sí estando ya fuera de sí. Tampoco su inquietud traduce cualquier dispersión en fases, exteriores unas a otras en un flujo de tiempo inmanente en el sentido husserliano, reteniendo el pasado y mordiendo sobre el porvenir. El sí mismo no es el polo ideal de una identificación a través de la multiplicidad de «siluetas psíquicas» que proclaman kerigmáticamente el Mismo en virtud de algún misterioso esquematismo del discurso⁸. El sí mismo no lleva su identidad como la llevan los entes, idénticos en tanto que dichos sin desdecir y que, de este modo, se conceptualizan y aparecen a la conciencia. La incancelable recurrencia de sí mismo en el sujeto es anterior a cualquier distinción entre momentos que podrían ofrecerse a una actividad sintetizadora de la identificación o de la reunificación para la llamada o la espera. La recurrencia del sí mismo no se estrecha por estrecharse, al esclarecerse de este modo como la conciencia que se ilumina al interrumpirse, y reencontrarse dentro del juego temporal de retenciones y prospecciones. El sí mismo no entra en este juego de escaparates y disimulos que se llama fenómeno o fenomenología, puesto que la aparición del fenómeno es ya discurso. Los verbos, los adjetivos posesivos y las figuras sintácticas de las que hay que echar mano para desarticular la singular torsión y contracción del *sí mismo*, refugiado o exiliado en su propia plenitud hasta el estallido o la fisión a la vista de su reconstrucción a modo de identidad en lo Dicho, llevan ya la marca del sí mismo, de esa torsión, de esa contracción, de esta fisión. Quizá también este es el sentido de la misteriosa fórmula de Leibniz: «el yo es innato a sí mismo». El *se* del «mantenerse», del «perderse» o del «encontrarse» no es un resultado, sino la misma *matriz* de las relaciones o de los acontecimientos que expresan esos verbos pronominales. La evocación de la maternidad en esta metáfora nos sugiere el sentido propio del sí mismo. El sí mismo no puede hacerse, sino que ya está hecho de pasividad absoluta y, en este sentido, es víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiese despertarse en él para ponerlo *para* sí, pasividad del apego ya tejido como irreversiblemente pasado, al margen de toda memoria, de todo recuerdo. Tejido en un tiempo irrecuperable que el presente, representado por el recuerdo, no iguala, en un tiempo del nacimiento

8. *En découvrant l'existence*, 217-223.

o de la creación del cual la naturaleza y la criatura conservan una huella que no se puede convertir en recuerdo. La recurrencia es más pasado que cualquier pasado que se pueda convertir en presente. Criatura, pero huérfana de nacimiento o atea que ignora sin duda a su Creador porque, si lo conociese, todavía asumiría su comienzo. La recurrencia de sí mismo remite más acá del presente en el que se constituye toda identidad identificada en lo dicho; ella está ya decididamente constituida cuando el acto de constitución aparece tan sólo para captar el origen. Pero para que en el estiramiento de la *esencia*, surgiendo como un hilo incoloro de la rueda de las Parcas, se produzca una ruptura de lo Mismo, la nostalgia del retorno, la caza de lo Mismo, las recuperaciones y esta claridad en la que se juega la conciencia; para que se produzca esta separación de sí y este reencuentro —la retención y la prospección por las que todo presente es re-presentación—, es necesaria la recurrencia de *sí mismo* detrás de las articulaciones de estos movimientos. El descubrimiento del ser a sí mismo se recoge allí; sin esto la *esencia*, exonerada de sí misma y constituida en el tiempo inmanente, sólo plantearía puntos indiscernibles⁹, sin duda en conjunto, pero sin contrariar ni cumplir ningún destino. Nada *se* hará. La ruptura del «reposo eterno» por el tiempo en el cual el ser se torna conciencia y conciencia de sí al igualarse después de la ruptura es algo que supone el sí mismo. Presentar el nudo de la ipseidad en el hilo directo de la *esencia* sobre el modelo de la intencionalidad del *para sí* o como la abertura de la reflexión sobre sí misma, es poner una nueva ipseidad detrás de la que se quería reducir.

El sí mismo no ha salido por su propia iniciativa, como se pretende en los juegos y las figuras de la conciencia en marcha hacia la unidad de la idea donde, coincidiendo consigo misma, libre en tanto que totalidad que no deja nada fuera y, de este modo, plenamente razonable, se presenta como término que siempre es convertible en relación, como conciencia de sí. El *Sí mismo* se hipostasia de otro modo; se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros. Intriga an-árquica porque no es el reverso de alguna libertad, de algún compromiso libre adquirido

9. La singularidad del sujeto no es la unicidad de un único (*hapax*). En efecto; no depende de una cualidad distintiva cualquiera como las huellas digitales que harían de él un único incomparable y que, en tanto principio de individuación, valdría a esta unidad un nombre propio y con este título un puesto dentro del discurso. La identidad de sí mismo no es la inercia de una quiddidad individuada, gracias a una diferencia específica última inherente al cuerpo o al carácter, o gracias a la unicidad de una coyuntura natural o histórica. Reside en la unicidad del asignado.

en el presente o en un pasado memorable; tampoco una alienación de esclavo, a pesar de la *gestación del otro en el mismo* que significa tal responsabilidad para con el otro. En la exposición a las heridas y a los ultrajes, en el sentir de la responsabilidad, el sí mismo queda provocado como irremplazable, como llamado a los otros sin posible dimensión y, de este modo, como encarnado para ofrecerse, para sufrir y para dar y, así, uno y único en conjunto dentro de la pasividad, sin disponer de nada que le permitiese no ceder a la provocación. *Uno*, esto es, reducido a sí mismo y como contraído, como expulsado en sí mismo fuera del ser. Exilio o refugio en sí sin condición ni sostén, lejos de las coberturas y de las excusas que presenta de modo abundante la esencia exhibida en lo Dicho. En la responsabilidad en tanto que asignado o elegido, asignado desde fuera como irremplazable, se acusa el sujeto en su piel, incómodo en su piel, cortante sobre toda relación, individuo frente a un ente designable como τὸδε τι. A menos que lo Dicho no reciba de la unicidad del sí mismo, asignado en la responsabilidad, la unidad ideal necesaria para la identificación de lo diverso, mediante la cual significa el *ente* dentro de la anfibología del ser y el ente. La hipóstasis se expone conforme a un acusativo como sí mismo, antes de aparecer en lo Dicho del saber como portador de un nombre. Es este modo de ofrecer su pasividad como un reverso sin derecho lo que intenta reflejar la metáfora de un sonido que sólo sería audible en su eco.

Al margen del retorno sobre sí propio de la conciencia, esta hipóstasis se muestra —cuando se muestra— bajo la máscara de un préstamo del ser. El acontecimiento en el que se acusa esta unidad o esta unicidad de la hipóstasis no es el recogimiento de sí en la conciencia, sino que es una asignación que se debe responder sin excusa, que asigna al sí mismo en cuanto tal. Al margen del juego del ser, al margen del presente, más viejo que el tiempo de la conciencia accesible al recuerdo, en su «profundo antiguamente, jamás bastante antiguamente», el sí mismo se expone como hipóstasis para la cual el ser, que es en tanto que ente, no es otra cosa que una máscara. Lleva su nombre como nombre en préstamo, como pseudo-nimo, como pro-nombre. En sí, el sí mismo es el uno o el único separado del ser.

Por tanto, el sí mismo de la conciencia no es de nuevo una conciencia, sino un término en hipóstasis. Es por esta hipóstasis como emerge substantivamente la persona en tanto que identidad injustificable por sí misma y, en este sentido, empírica o contingente, pero que resiste en su estancia la erosión del tiempo y de la historia; es decir, herida por la muerte, que siempre es violenta

y prematura. Identidad anterior al «para sí», no es el modelo reducido o germinal de la relación de sí consigo mismo, tal como sería el conocimiento. El sí mismo, que ni es visión de sí por sí mismo ni tampoco manifestación de sí a sí mismo, no coincide con la identificación de la verdad, no se dice en términos de conciencia, de discurso o de intencionalidad. La identidad injustificable de la ipseidad se expresa en términos tales como mí, yo, sí mismo y —todo este estudio intenta mostrarlo— a partir del alma, de la sensibilidad, de la vulnerabilidad, de la maternidad y de la materialidad, las cuales describen la responsabilidad para con los otros. El punto de apoyo en que se produce este retorno del ser sobre sí mismo que se llama saber o Espíritu designa, pues, la singularidad por excelencia, susceptible ciertamente de aparecer en un lenguaje indirecto, bajo un nombre propio como *ente*, de colocarse así al borde de la generalidad característica de todo dicho y referirse allí a la *esencia*; pero, antes que nada, es no-quiddidad, persona revestida de un ser que es puro préstamo, que enmascara su singularidad sin nombre confiriéndole un papel; el punto de apoyo del Espíritu es pronombre personal. Si el retorno a sí mismo del conocimiento —la verdad original del ser, la conciencia— puede cumplirse, es que ya se ha producido una recurrencia de la ipseidad. Inversión en el proceso de la *esencia*: un retraimiento *fuera del juego* que el ser juega en la conciencia, es decir, precisamente un retraimiento *en sí mismo*, que en sí es un exilio sin fundamento en ninguna otra cosa, una in-condición. Este retraimiento excluye toda espontaneidad y, por consiguiente, siempre está ya hecho, ya pasado. La ipseidad no es un punto abstracto, centro de una rotación identificable a partir de la trayectoria trazada por el movimiento de la conciencia, sino un punto previamente identificado desde fuera que no tiene que identificarse en el presente, ni tampoco que «declinar» su identidad, pues es ya más antiguo que el tiempo de la conciencia.

La identidad «ya realizada», el «hecho» y lo «ya hecho», que el sí mismo aporta a la conciencia y al saber, no remite de modo mítico a una duración anterior a la duración, a una trama que todavía se habría detenido para permitir una flexión sobre sí del para sí. El sí mismo es una torsión irreductible a la palpación de la conciencia de sí, de la detención y el recubrimiento de lo Mismo. El sí mismo viene de un pasado que no se podría recordar, no porque esté situado demasiado atrás, sino porque el sí mismo, incommensurable con la conciencia que siempre se adecua, no está «hecho» para el presente. El sí mismo, desigualdad respecto a sí, deficiencia de ser, pasividad o paciencia y sin que se ofrezca, de este modo, al recuerdo, sin «afectar» la contemplación retrospec-

tiva, es en este sentido indeclinable, mediante una indeclinabilidad que no es la propia de la pura actualidad. Identidad del singular que no se modifica a no ser en la erosión del envejecimiento, en la permanencia de una pérdida de sí mismo. Es inenarrable y, por ello mismo, injustificable. Estas cualificaciones negativas de la subjetividad del *sí mismo* no consagran no sé qué misterio inefable, sino que confirman la unidad pre-sintética, pre-lógica y en cierto sentido atómica, es decir, individual del sí mismo que le impide escindirse, separarse de sí para contemplarse o para expresarse y, por consiguiente, para mostrarse si no es bajo una máscara de comedia, para nombrarse de modo distinto al de un pro-nombre. Esta imposibilidad es la positividad del Uno. *En un cierto sentido*, es atómico porque está sin reposo en sí, porque es «cada vez más uno» hasta el estallido, la fisión y la abertura. Que esta unidad sea torsión e inquietud, irreductible a la función que el sí mismo ejerce en la ontología realizada mediante la conciencia, la cual, a través del sí mismo, opera su retorno sobre ella misma, ese es el problema. Como si la unidad atómica del sujeto se expusiese al exterior al respirar, despojando su substancia última hasta las mucosas del pulmón y con ello no cesase de despedazarse.

El sí mismo no reposa en paz bajo su identidad y, sin embargo, su inquietud no es escisión dialéctica ni tampoco proceso que iguale la diferencia. Su unidad no se añade solamente a un contenido cualquiera de la ipseidad, como el artículo indeterminado que substantiva incluso al verbo al «nominalizarlo» y al tematizarlo. Aquí la unicidad precede a todo artículo y a todo proceso; de algún modo es el contenido mismo; la recurrencia no es otra cosa que un «pujar» de la unidad. En tanto que unidad en su forma y en su contenido, el sí mismo es singularidad, al margen de la distinción entre lo particular y lo universal. Es, si se quiere, una relación, pero sin disyunción de los términos que se mantienen en relación, relación que no se remite a la abertura intencional sobre sí, que no se limita a repetir de modo puro y simple la conciencia en la cual el ser se recoge, del mismo modo que el mar recoge las olas que acaban de lamer la orilla. El yo es en sí no como la materia que, perfectamente tomada por su forma, es de modo perfecto lo que es; el yo está en sí como en su piel, es decir, ya tirante, a disgusto en su piel, como si la identidad de la materia que reposa sobre sí misma escondiese una dimensión en la que es posible un retroceso al margen de la coincidencia inmediata, una materialidad más material que toda materia, es decir, una materialidad tal que la irritabilidad, la susceptibilidad o la exposición a la herida y al ultraje marcan su pasividad, más pasiva que cualquier pasividad del efecto. Vulnerabilidad

de la cual la maternidad, en su integral «para el otro», es el sentido último y que se convierte en la significancia misma de la significación. Este *más acá* de la identidad no remite al *para sí*, en el cual el ser se reconoce en su diferencia más allá de la identidad inmediata. Hay que hablar de la irremisibilidad y en el sentido etimológico del término de la angustia de este *en sí* del sí mismo; angustia que no es el existencialista «ser-para-la-muerte», sino la constricción de una entrada «dentro» o «más acá» de toda extensión. No se trata de una huida en el vacío, sino de una entrada en lo pleno, ansiedad de la contracción y del estallido ¹⁰. La relación así descrita en la cual el sujeto es inmolado sin huir, sin extasiarse, sin tomar distancias respecto a sí mismo, pero en la cual es perseguido en sí mismo más acá del reposo en sí, más acá de su coincidencia consigo; esta recurrencia, que ciertamente puede llamarse negatividad, pero negatividad anterior al discurso que es la patria irrecusable de la negatividad dialéctica, esta recurrencia de la contracción es el Sí mismo.

La negatividad del *en sí* sin la abertura de la nada penetrando en el pleno —*en sí* en el sentido de *an sich* y de *in sich*— detrás de la diferencia del reposo y movimiento, del *en su casa* y de la errancia, de la igualdad y la diferencia, es algo que nos recuerda las fórmulas del *Parménides* referentes al instante en que el Uno «encontrándose en movimiento... se coloca en reposo y estando en reposo cambia de estado por el movimiento» siendo preciso que «no esté absolutamente en ningún tiempo» (156 c). «Este tipo de extraña suerte», que «tiene su situación en el entredós del

10. El análisis heideggeriano describe la angustia de la limitación del ser. En la medida en que tal análisis no debe leerse como simplemente psicológico o antropológico, lo que nos enseña es que la forma (la cual, conforme a nuestra tradición filosófica, define el ser) es siempre demasiado pequeña para el ser. La definición que, en tanto que forma, «formosidad», es belleza, esplendor y aparecer, es también estrangulación, es decir, de manera precisa angustia. Bajo las especies antropológicas del ser finito, entendido como ser-existente-para-la-muerte, se produciría, por tanto, la desproporción entre el ser y su fenomenalidad, el hecho de que el ser se encuentra estrecho en su manifestación. La medida de la determinación sería también la mala medida de una túnica de Neso. Pero la angustia como ser-para-la-muerte es también la esperanza de alcanzar el largo del no-ser. La posibilidad de evadirse y la tentación del suicidio surge en la ansiedad de la muerte; en tanto que nada, la muerte es una abertura en que queda engullida con el ser la angustia de su definición. Por el contrario, en tanto que estrechez de la «ida hacia lo pleno», la ansiedad es la recurrencia del sí mismo, pero sin evasión, sin escapatoria; es decir, una responsabilidad más fuerte que la muerte y que Platón a su manera afirma al condenar el suicidio en el *Fedón* (62 b).

movimiento y del reposo ¹¹ (156 d), no es un corte del tiempo en un punto conservando dinámicamente —en potencia— la contradicción del presente y el futuro o el pasado, ni la idealidad extra-temporal que domina la dispersión temporal, punto e idealidad que implican a su modo la aventura ontológica, sino que es un *más acá* exento de cualquier referencia a la conceptualización sin que surja en él como un «prurito» de referencias a otras referencias, exento de cualquier germinación dialéctica, absolutamente estéril y puro, totalmente al margen de la aventura y de la reminiscencia. No-lugar, entretiempos o contra-tiempos (o también desdicha), más acá del ser y más acá de la nada conceptualizable como el ser.

La expresión «en su piel» no es una metáfora del *en sí*; se trata de una recurrencia en el tiempo muerto o el *entretiempos* que separa la inspiración y la expiración, la diástole y sístole del corazón que late sordamente contra la pared de su piel. El cuerpo no es tan sólo la imagen y figura, sino que es el *en-sí-mismo* de la contracción de la ipseidad y de su estallido ¹². Contracción que no es una imposibilidad de olvidarse, de desasirse de sí en el cuidado de sí. Es una recurrencia a sí a partir de una exigencia irrecusable del otro, un deber que desborda mi ser, deber que se convierte en deuda y pasividad extrema más acá de la tranquilidad, incluso de la tranquilidad relativa en la inercia y la materialidad de las cosas en reposo,

11. La misma noción de lo más acá está sin duda justificada por este texto del *Parménides*. Se trata de una retirada, de una anacoresis, que no va fuera del mundo para instalarse allí quiméricamente, liberada a la fuerza del mundo y dotada de poderes espirituales capaces de triunfos y fracasos; eso sería todavía presencia en el mundo y en la historia de un Estado o de una Iglesia. Ello terminaría siendo de nuevo una hipérbol de relaciones lógicas, ontológicas y árficas, amplificación del orden, si bien recurriendo por medio de la hipérbol al superlativo de lo más allá del ser. Triunfo o fracaso, esto supone la libertad personal y, por consiguiente, el Yo dotado de soberanía o de principado político. Más acá, el Yo es sí mismo, ya no pertenece al ser, a la historia, ni es efecto en reposo o causa en movimiento. El enclaustramiento «en su piel» —trata de sugerirlo el presente ensayo— es un movimiento del Yo en sí, fuera del orden. La salida de este estrato subterráneo, de lo pleno en lo pleno, conduce a una región, en la cual todo el peso del ser se lleva y se soporta en el Otro.

12. El cuerpo no es ni obstáculo opuesto al alma, ni la tumba que lo aprisiona, sino aquello por lo cual el sí mismo es la susceptibilidad en sentido propio. Pasividad extrema de la «encarnación»; estar expuesto a la enfermedad, al sufrimiento, a la muerte es estar expuesto a la compasión y el sí mismo al don que cuesta. Más acá del grado cero de la inercia y de la nada, deficiente de ser en sí y no en el ser, precisamente sin sitio para colocar la cabeza, en el no-lugar y, de este modo, sin condición, el sí mismo se mostrará portador del mundo —llevándolo, sufriendolo, fracaso del reposo y de la patria y correlativo de la persecución—, es decir, substitución del otro.

inquietud y paciencia soportadas antes de la acción y la pasión. Es lo debido que desborda el tener, pero que hace posible el dar. Recurrencia que es «encarnación» y donde el cuerpo, por el cual es posible el dar, se hace *otro* sin alienarse, porque ese otro es el corazón y la bondad del mismo, la inspiración o el propio psiquismo del alma.

La recurrencia de la ipseidad, la encarnación, lejos de esperar y entumecer el alma, la oprime y la contrae exponiéndola desnuda al otro, hasta hacer que el sujeto exponga su exposición, incluso aquella que correría el riesgo de vestirlo, hasta hacer el descubrimiento de Sí en el Decir. El sujeto encarnado no es un concepto biológico. El esquema que dibuja la corporeidad somete incluso lo biológico a una estructura más alta: des-poseción, pero no nada, puesto que se trata de una negatividad incrustada en la imposibilidad de ocultarse sin ningún campo de iniciativa; se trata de un inverosímil retroceso en la plenitud de lo puntual, en la inextensión del *uno*. Una responsabilidad que es anterior a todo compromiso libre, el sí mismo, al margen de todas las figuras del ser, sería la responsabilidad para con la libertad de los otros. La irremisible culpabilidad a la vista del prójimo es como la túnica de Neso de mi piel.

3. *El Sí mismo*

Volviendo ahora a nuestro primer desarrollo, hay que preguntarse si el repliegue sobre sí, que ni siquiera tiene el privilegio de ser el acto de plegarse, sino que es aquello gracias a lo cual el acto de la conciencia que retorna sobre sí es posible, si ese repliegue pasivo no coincide con la pasividad an-árquica de la obsesión. ¿No es la obsesión una relación con lo exterior, anterior al acto que abriría ese exterior? Pasividad total de la obsesión, más pasiva que la propia de las cosas. En efecto; las cosas soportan en tanto que «materia prima» el logos kerigmático que manifiesta sus trazos en esa materia. Al caer bajo ese decir que ordena, es cuando la materia adquiere significación y se muestra como esta o aquella cosa. Esta caída o accidente, puro abandono al logos sin tener en cuenta la proposición que hará de la cosa la narración a la cual pertenece el logos, es la esencia del acusativo. El logos que informa la materia prima, llamándola al orden, es acusación o categoría. Pero la obsesión es anárquica; me acusa al margen de la materia primera. Pues la categoría se sirve de la materia modelándose todavía sobre lo que queda de resistencia, de impenetrabilidad o de potencia en esa materia, en ese «ser en potencia». La materia prima, presentada como ser en potencia, todavía es en la potencia donde la forma

se despliega. No es por azar que Platón nos enseñe la eternidad de la materia y que para Aristóteles la materia sea causa. Tal es la verdad del orden de las *cosas*. El orden de las cosas, al que permanece fiel la filosofía occidental, la cual es quizá la propia reificación —al ignorar la pasividad absoluta de lo que está más acá de la actividad y la pasividad— que aporta la idea de creación¹³. Los filósofos han intentado siempre pensar la creación en términos de ontología, es decir, en función de una materia preexistente e indestructible.

En la obsesión, la acusación se mueve en un acusativo absoluto bajo el cual es tomado el yo de la conciencia libre; acusación sin fundamento, ciertamente anterior a todo movimiento de voluntad, acusación obsesiva y perseguidora. Ella despoja al Yo de su soberbia y su imperialismo dominador de mí. El sujeto está en acusativo («me») sin encontrar recurso en el ser, expulsado del ser, fuera del ser como el *uno* en la primera hipótesis del *Parménides*, sin fundamento; precisamente como algo «reducido a sí mismo» y, de este modo, sin condición. En su piel; de ningún modo en reposo bajo una forma, sino a disgusto en su piel, encumbrado y tapado por sí, sofocado bajo sí mismo, insuficientemente abierto, forzado a desprenderse de sí, a respirar más profundamente hasta el final, a des-poseerse hasta perderse. ¿Tiene esta pérdida por término el vacío, punto cero y paz de los cementerios, como si la subjetividad del sujeto no significase nada? ¿O acaso el encumbramiento por sí y el sufrimiento de la constricción en su piel, mejor que las metáforas, siguen la figura exacta de una alteración de la *esencia*, que se invierte o se invertía en una recurrencia en la cual la expulsión de sí fuera de sí es su substitución por el otro, lo cual significaría en sentido propio el Sí mismo que se vacía de sí? Recurrencia que sería el último secreto de la encarnación del sujeto, anterior a toda reflexión, a toda «apercepción», más acá de toda posición, en en-deudamiento anterior a todo préstamo, algo no asumido, anárquico, subjetividad de una pasividad sin fondo, totalmente cosida de asignación como el eco de un sonido que precediese a la resonancia de tal sonido. Pasividad cuya fuente activa no es tematizable. Pasividad del traumatismo, pero del traumatismo que impide su propia representación, de un traumatismo sordo que corta el hilo de la conciencia, que debería acogerlo en su presente. Pasividad de la persecución; pero pasividad que no merece el calificativo de inte-

13. Esta libertad envuelta en una responsabilidad, que no llega a endosarse, es el modo de la criatura, de la pasividad ilimitada del sí mismo, la in-condición de sí.

gral o de absoluta más que en el caso de que el perseguido sea susceptible de responder del perseguidor. El rostro del prójimo, en su odio perseguidor y por esta misma maldad, puede obsesionar de modo lastimoso; equívoco o enigma que, sin desvelarse, sólo está en condiciones de soportar el perseguido privado de toda referencia, en tanto que privado de todo recurso y todo apoyo; ¡ahí reside su unicidad o su identidad única! Sufrir *por* el otro no es paciencia absoluta a no ser que este «por el otro» sea ya «para el otro». La subjetividad misma es esta transferencia, distinta del interés, «de otro modo que la esencia». «Ofrecer la mejilla al que hiere, hartarse de oprobios»¹⁴, en el sufrimiento soportado pedir este sufrimiento sin hacer intervenir el *acto*, que sería la exposición de la otra mejilla, no significa sacar del sufrimiento alguna mágica virtud de rescate, sino pasar dentro del traumatismo de la persecución del ultraje sufrido a la responsabilidad para con el perseguidor y, en este sentido, del sufrimiento a la expiación para el otro. La persecución no viene a añadirse a la subjetividad del sujeto y a su vulnerabilidad, sino que es el movimiento mismo de la recurrencia. La subjetividad en tanto que lo *otro dentro de lo mismo*, en tanto que inspiración, es la puesta en entredicho de toda afirmación «para sí», de todo egoísmo que renace dentro de la propia recurrencia; pero ¡la puesta en entredicho no es una prevención! La subjetividad del sujeto es la responsabilidad o el estar-en-entredicho¹⁵ a modo de exposición total a la ofensa en la mejilla tendida hacia aquel que hiere. Responsabilidad anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho que está expuesta en mi puesta en entredicho por el otro dentro de la proximidad y que, en el decir de la responsabilidad, se produce como digresión.

La recurrencia de la persecución en el *sí mismo* es, pues, irreductible a la intencionalidad en la que afirma, incluso en su neutralidad de movimiento contemplativo, la voluntad, donde jamás se rompe el tejido del Mismo, la posesión de sí en un presente; donde, afectado, el Yo a fin de cuentas sólo es afectado por sí mismo, libremente. La subjetividad como intencionalidad se funda en la

14. Jer 3, 30.

15. En el sueño, repetido tres veces, de Otrepiev en *Boris Godunov* de Puschkin, el falso Dmitri entrevé su futura *soberanía* a través de la risa equívoca del pueblo: «... desde lo alto, Moscú se me presentaba como un hormiguero, abajo el pueblo estaba en ebullición y me designaba riéndose; estaba transido de vergüenza y de espanto y al precipitarme, primero la cabeza, me desperté». Nada hay en el fondo del gesto que me designa, vergüenza y espanto de mí, «acusativo» en el que todo me designa y me asigna, despertar en una caída «con la cabeza por delante»; incondición del sujeto detrás de su soberanía.

auto-afección en tanto que auto-revelación, fuente de un discurso impersonal. La recurrencia del sí mismo en la responsabilidad para con los otros, obsesión persecuidora, marcha a contrapelo de la intencionalidad, de modo que la responsabilidad para con los otros jamás podrá significar voluntad altruista, instinto de «benevolencia natural» o amor. En la pasividad de la obsesión, o encarnada, es donde una identidad se individúa como única sin recurrir a ningún *sistema* de referencias en la imposibilidad de desnudarse sin carencia a la asignación del otro. La representación de sí la toma ya en su huella. Absolución del *uno*, no es ni una evasión ¹⁶, ni tampoco una abstracción, sino una concretez más concreta que lo simplemente coherente en una totalidad porque, bajo la acusación de todos, la responsabilidad para con todos llega hasta la substitución. El sujeto es rehén.

Rodeada de responsabilidad, que no deriva de decisiones tomadas por un sujeto «que contempla libremente», acusada en consecuencia dentro de la inocencia, la subjetividad en sí es el rechazo de sí; lo que quiere decir de modo concreto: acusada de lo que hacen o sufren los otros, responsable de lo que hacen o de lo que sufren. La unicidad de sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro. En la responsabilidad para con el Otro la subjetividad es tan sólo esta pasividad ilimitada de un acusativo, que no es la consecuencia de una declinación que hubiese sufrido a partir del nominativo. Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del Sí mismo en tanto que persecución, pero también persecución que se vuelve expiación. Sin la persecución el Yo levanta la cabeza y cubre el Sí mismo. Todo está previamente en acusativo, condición excepcional o in-condición del sí mismo, significación del pronombre *se*, del cual incluso nuestros gramáticos latinos «ignoran» el nominativo.

Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable. Yo estoy «en sí» por los otros. El psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo ¹⁷. Acorralado en sí porque no tiene

16. Toda idea de evasión, lo mismo que toda idea de maldición que pesa sobre un destino, supone ya el Yo constituido a partir de sí y libre.

17. La pasividad del Sí mismo dentro del en-sí no entra en el cuadro de la distinción entre actitud y categoría, toda vez que la categoría ha sido obtenida, como quiere Eric Weil, por la reflexión sobre una actitud, la cual es una liberación respecto a la actitud y a su particularidad. En relación con la pasividad y la

recursos para nada, en sí como si fuese en su piel y en su piel, a la vez, expuesto a lo exterior —cosa que no le sucede a las cosas—, acosado por los otros en esta exposición desnuda, ¿no toma sobre sí el sí mismo a través de la propia imposibilidad misma de desnudarse a la identidad hacia la cual se repliega perseguido? ¿No aparece un comienzo en esta pasividad? La indeclinabilidad del Yo es el carácter irremisible de la acusación, a la vista de la cual ya no es posible tomar distancias, de la cual no es posible desentenderse. Esta imposibilidad de tomar distancias y de desentenderse del Bien es una firmeza más firme y más profunda que la de la voluntad, la cual aún es tergiversación.

Indeclinabilidad que indica el anacronismo de una deuda que precede a todo préstamo, de una despensa que desborda los recursos como en el esfuerzo, sería exigencia respecto a sí que no se mide por la reflexión sobre sí respecto a sus posibilidades, tal como sucede en el para sí; exigencia a la vista de sí sin que el sí que responde a la exigencia se muestre a modo de complemento objetivo directo, lo cual supondría una igualdad entre sí y el sí mismo; exigencia a la vista de sí sin tomar en consideración las posibilidades, es decir, más allá de toda equidad. Semejante exigencia se produce bajo el modo de una acusación que precede a la falta, acusación dirigida contra sí a pesar de su propia inocencia y, dentro del orden de la contemplación, acusación simplemente insensata. Acusación extrema que excluye la declinabilidad de sí, lo cual consistiría en medir los posibles en sí para acusarse de esto o aquello, para acusarse de algo cometido, incluso aun cuando fuese cometido al modo del pecado original; acusación que pesa sobre sí en tanto que sí mismo, exigencia sin consideración para consigo. Pasión infinita de la responsabilidad que va en su retorno sobre sí más lejos que su identidad¹⁸, más acá o más allá del ser y de lo posible, colocando el ser en sí en estado de deficiencia, en susceptibilidad de ser tratado como magnitud negativa.

Pero ¿de qué modo la pasividad de sí se convierte en una «toma sobre sí»? ¿No presupone esto, a menos que se trate de un juego verbal, una actividad detrás de la pasividad absolutamente

paciencia de Sí, la actitud es ya libertad y posición. La pasividad del sí mismo precede al acto voluntario que se aventura hacia el proyecto e incluso a la certeza, que en la verdad es coincidencia consigo. El Sí-mismo está más acá de la coincidencia consigo.

18. Identidad no de un Alma en general, sino de mí, porque en mí sólo la inocencia puede ser acusada sin caer en el absurdo. Acusar la inocencia de otro, pedir a otro más de lo que debe, es criminal.

an-árquica de la obsesión, una libertad clandestina y disimulada? ¿Para qué, entonces, toda la exposición desarrollada hasta ahora? Ya hemos respondido anticipadamente a esta cuestión mediante la noción de la *substitución*.

4. *La substitución*

En efecto, al exponer el en sí de la subjetividad perseguida ¿hemos sido suficientemente fieles a la an-arquía de la pasividad? Al hablar de la recurrencia del mí a sí, ¿nos hemos liberado suficientemente de los postulados del pensamiento ontológico en el que la eterna presencia a sí subyace, a modo de investigación, incluso a las ausencias donde el ser eterno, cuyas posibilidades son también sus poderes, asume siempre lo que sufre y, cualquiera que sea su sumisión, resurge siempre como el *principio* de lo que le sucede? Quizá es aquí, en esta referencia al fondo de pasividad an-árquica, donde el pensamiento que nombra a la criatura difiere del pensamiento ontológico. No se trata de justificar ahora el contexto teológico de esto, porque el término criatura designa una significación más antigua que el contexto tejido en torno a ese término. En este contexto, en esto Dicho se difumina ya la dia-cronía absoluta de la creación, refractario a la reunión dentro del presente y la representación mientras que, en la creación, lo llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo puesto que, salido de la nada, obedece antes de escuchar la orden. De este modo, en la creación *ex nihilo* —a menos que sea un puro sinsentido— está pensada una pasividad que no retorna en asunción y, de esta manera, el sí mismo como criatura está pensado en una pasividad «más pasiva» que la pasividad de la materia, es decir, más acá de la virtual coincidencia de un término consigo mismo. El *sí mismo* debe pensarse al margen de toda coincidencia substancial de sí consigo mismo y sin que la coincidencia sea, como lo quiere el pensamiento occidental que une subjetividad y substancialidad, la norma que dirige ya toda no-coincidencia, dirigiéndola bajo la forma de la investigación que suscita. Desde ese momento, la recurrencia a sí puede no detenerse en sí, sino ir más acá de sí, ir más acá de sí *en* la recurrencia a sí. A es algo que no retorna a A, como en la identidad, sino que retrocede detrás de su punto de partida. ¿No se expresa con esta figura la significación de la responsabilidad para con el otro en tanto que no asumible por cualquier libertad? Lejos de reconocer la responsabilidad para con el otro en la libertad de la conciencia, que se pierde y se encuentra, que, en tanto que libertad, detiene el orden del ser para reintegrarlo en la responsabilidad

libre, la libertad de la obsesión sugiere la pasividad absoluta, de un *sí mismo* que jamás ha tenido que separarse de sí, para entrar después dentro de sus límites y para identificarse reconociéndose en su pasado. Su recurrencia es mi contracción, un pasillo al margen de la identidad que devora esa misma identidad en un remordimiento, una identidad que se devora. La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiéndolo de todo y de todos. La reponsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el intolerable reposo en sí de la definición. Sí mismo, más acá del reposo: imposibilidad de retornar de todas las cosas para no ocuparse más que de sí, sino mantenerse a sí mismo devorándose. La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros. Esta anarquía de la recurrencia a sí, más allá del juego normal de la acción y la pasión donde se mantiene —donde *es*— la identidad del ser, más acá de los límites de la identidad, esta pasividad sufrida en la proximidad por medio de una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada, ¿qué otra cosa puede ser más que la substitución de mí por los otros? No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irreemplazable*, yo estoy asignado. *Por* el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel.

En esta substitución en la que la identidad se invierte, en esta pasividad más pasiva que la pasividad conjunta del acto, más allá de la pasividad inerte del designado, el sí mismo se absuelve de sí. ¿Libertad? Otra libertad distinta a la de la iniciativa. Mediante la substitución de los otros, el sí mismo escapa a la *relación*. En el límite de la pasividad, el Sí mismo escapa a la pasividad o a la inevitable limitación que sufren los términos dentro de la relación; en la incomparable relación de la responsabilidad el otro no limita al mismo, sino que es soportado por lo que limita. Es aquí donde

se muestra la sobredeterminación de las categorías ontológicas, la cual las transforma en términos éticos. En esta pasividad, que es la más pasiva, el sí mismo se libera éticamente de cualquier otro y de sí. Su responsabilidad respecto al otro —la proximidad del prójimo no significa sumisión al no-yo, sino que significa una abertura en la cual la *esencia* del ser se sobrepasa en la inspiración— es una abertura cuya respiración es una modalidad o un gusto anticipado o, aun de un modo más exacto, aquello de lo que guarda el gusto anticipado. En esta respiración, posibilidad de cualquier sacrificio para el otro, se confunden al margen de toda mística actividad y pasividad.

Contra la venerable tradición a la que se refiere Hegel, para la cual el yo es una igualdad respecto a sí mismo y, en consecuencia, el retorno del ser a sí mismo como universalidad concreta, del ser que se ha separado de sí en la universalidad del concepto y de la muerte, se acusa una desigualdad, vista a partir de la obsesión de la pasividad, por sí, anárquica que está detrás de la conciencia. Una desigualdad que significa no cualquier inadecuación del ser aparente al ser profundo y sublime, sino un remontarse hasta una inocencia original (tal como sucede con la desigualdad del yo consigo mismo en Nabert, fiel quizá a la tradición en la cual no-coincidencia es tan sólo privación), sino una desigualdad en el sí mismo a través de la substitución, escapada fuera del concepto —sin mañana, pero tentada de nuevo por el pasado mañana—; unicidad de la asignación bajo la responsabilidad, sin encontrar reposo en sí por esta asignación. Sí mismo sin concepto, desigual en la identidad que se significa en primera persona, es decir, dibujando precisamente el plano del Decir, pro-ducíéndose en el Decir *yo* o *mí*, esto es, algo absolutamente diferente de cualquier otro yo, teniendo por tanto un sentido a pesar de la muerte, abriendo contra la ontología de la muerte un orden en el cual la muerte puede no ser reconocida. ¡Identidad *en diástasis*, la coincidencia viene a fracasar para sí misma; Sí mismo en la recurrencia identificadora en la que me encuentro rechazado más acá de mi punto de partida! Sí mismo desfasado de sí, olvidado de sí, olvidado en la mordedura sobre sí, en la referencia a sí por el *devorarse* del remordimiento. No se trata de acontecimientos que le sobrevienen a un Yo empírico, es decir, ya puesto y plenamente identificado, como si se tratase de una prueba que le conduciría a un «aumento de la autoconciencia» y lo tornarí­a más dispuesto a «ponerse en el lugar de los otros». Lo que aquí se llama «sí mismo» y donde «el otro en el mismo», donde la inspiración suscita la respiración, el pneuma mismo del psiquismo, es algo que precede a esta empiría que, surgida del ser, del universo y del

Estado está ya condicionada dentro de un sistema. Aquí se intenta expresar la incondición del sujeto que no tiene el estatuto de un principio. Una condición que confiere un sentido al propio ser y acoge su gravedad; es como algo que reposa sobre sí mismo *soportando* todo el ser y, así, el ser se recoge como unidad del universo y la *esencia* aparece como su acontecimiento. El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad de universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos de término, me acusa; es mi tarea. En este sentido, la idea que me busca en los espacios intersiderales no es una ficción propia de la ciencia ficción, sino que expresa mi pasividad en tanto que Sí mismo.

El Sí mismo es lo que invierte la obra derecha, imperturbable y sin exención, en la que se desarrolla la esencia del ser. Ser en-sí, acorralado a sí hasta el punto de substituirse a todo lo que os empuja en este no-lugar, precisamente eso es ser en-sí —más acá de su identidad— dentro del Otro, la expiación que soporta el peso del no-yo no es ni triunfo ni fracaso. Fracasar supone ya una libertad y el imperialismo de un Yo político o eclesiástico, es decir, una historia de «yoes» constituidos y libres. El Sí mismo como expiación está más acá de la actividad y la pasividad.

Contrariamente a la visión de pensadores como Fink o Jeanne Delhomme que, entre las condiciones del mundo, reivindicar una libertad sin responsabilidad, una libertad de juego, nosotros distinguimos en la obsesión una responsabilidad que no reposa en ningún compromiso libre. Responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección. Ser sin elección, que sólo puede pasar por violencia para una reflexión abusiva o altiva e imprudente, porque precede a la pareja libertad y no-libertad; pero, por ello mismo, instaura una vocación que va más allá del destino limitado y egoísta de aquel que sólo es *para sí* y se lava las manos respecto a las faltas y las desgracias que comienzan en su libertad o en su presente. Instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo —responsabilidad para con el otro— es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito. No es porque entre los seres exista un Yo, ser que persigue fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en universo. Es porque en el acercamiento se inscribe o se escribe la

huella del universo —huella de una partida, pero huella de aquello que, desmesurado, no entra en el presente e invierte el *arjé* en anarquía— por lo que hay abandono al otro, obsesión por él, responsabilidad y Sí mismo¹⁹. El nombre intercambiable por excelencia, el Yo, el único substituye a los otros. Nada es juego. De este modo se trasciende el ser.

No es tan sólo que el yo sea un ser dotado de ciertas cualidades llamadas morales, que tendría como una substancia tiene atributos o que reviste como accidentes en su devenir; es su unicidad excepcional en la pasividad o la Pasión de Sí lo que conforma ese acontecimiento incesante de sujeción a todo, de substitución, el hecho para el ser de des-prenderse, de vaciarse de su ser, de ponerse «al revés» y, si puede hablarse así, el hecho de lo «de otro modo que ser», sujeción que ni es una nada ni tampoco se produce a partir de una imaginación transcendental. En todo este análisis no se busca relacionar un *ente*, que sería el Yo, al acto de substituirse, que sería el ser del ente. La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad, la excepción que no puede plegarse a las categorías gramaticales como nombre o verbo, si no es en lo Dicho que las conceptúa. Se trata de la recurrencia, que no puede decirse más que como en sí o como el revés del ser, como de otro modo que ser²⁰.

19. Todas las descripciones del *rostro* en los tres estudios finales de la segunda edición de nuestro libro *En découvrant l'existence*, los cuales relatan la ambigüedad o el enigma mismo de la anarquía: la illeidad del Infinito en el rostro como huella del retraimiento que el Infinito, en cuanto tal, cumple antes de venir y que ordena al Otro a mi responsabilidad; todas esas descripciones siguen siendo de lo no-tematizable, de lo an-árquico y, por consiguiente, no llevan a ninguna tesis teo-lógica. Sin embargo, el lenguaje puede hablar de ello aunque sólo sea mediante abuso y, de esta manera, confirma la imposibilidad para lo an-árquico de convertirse en soberanía, que es lo que implica la misma in-condición de la anarquía. Pero la influencia del lenguaje sobre lo anárquico no es un señorío; sin esto, aun la anarquía estaría subordinada al *arjé* de la conciencia. Esta influencia es lucha y dolor de la expresión. De ahí deriva el discurso y la necesidad de *arjé* tanto de la soberanía como del Estado; lo diremos más adelante (cf. cap. 5, 3). Es claro también que en nuestro modo de interpretar la significancia, la práctica (y lo religioso inseparable de la práctica) se define por lo an-árquico. La teología sólo sería posible como la contestación del religioso puro, confirmando tan sólo a través de sus fracasos o de su lucha.

20. Podría tenerse la tentación de considerar la substitución como el ser del ente que es el yo. Y sin duda lo más acá del Yo sólo se presta a nuestro decir refiriéndose al ser, del cual se retira y al que deshace. Lo dicho del lenguaje siempre dice el ser. Pero durante el instante de un enigma el lenguaje rompe también sus condiciones, como sucede en el decir escéptico, y enuncia una significación anterior al acontecimiento, anterior al ser. Los acontecimientos suceden a sujetos que los sufren o los provocan. Los verbos mediante los cuales se nom-

Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser sí mismo —condición de rehén— es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro.²¹

¿Por qué me concierne el otro? ¿Quién me es Hécuba? ¿Soy yo el guardián de mi hermano? Estas cuestiones no tienen sentido más que si se ha supuesto ya que el Yo sólo tiene cuidado de sí, sólo es cuidado de sí. En efecto, en tal hipótesis resulta incomprensible el absoluto fuera-de-Mí, el Otro que me concierne. Ahora bien; en la «prehistoria» del Yo puesto para sí habla una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser. Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo.

Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de

bran los acontecimientos, los nombres mediante los cuales se dicen los sujetos se formalizan hasta llegar al verbo *ser* y al nombre *ser*. Lo homónimo es aquí una anfibología extrema en la cual la diferencia no reposa sobre un género común, sino tan sólo sobre la comunidad de la palabra; de este modo, el lenguaje se muestra como una cosa distinta que un doble de pensamientos. La defecación o lo ya fracasado de la identidad del Yo —lo que en rigor puede llamarse acontecimiento del Sí mismo— precede a todo acontecimiento sufrido o conducido por un sujeto. El más acá es lo que precisamente se expresa con el término anarquía. Identidad deshecha hasta el límite, sin rehacerse en el otro, más acá de la transubstanciación en algún otro avatar y la «colocación en el lugar de otro» ya que, al no *reposar* en el otro, permanece en sí mismo sin reposo. Requisitoria sin posible escape y que es unicidad en tanto que irremplazable en sentido propio.

21. El torbellino: sufrimiento del otro, mi piedad por su sufrimiento, su dolor a causa de mi piedad, mi dolor a causa de ese dolor, etc.; esto se detiene en mí. Mí mismo: eso es lo que en toda esta iteración comporta un movimiento de más. Mi sufrimiento es el punto de mira de todos los sufrimientos y de todas las faltas. Incluso de la falta de mis perseguidores, lo cual significa sufrir la última persecución, sufrirla de modo absoluto. No es el fuego purificador del sufrimiento quien contaría aquí de manera mágica. Este elemento de «puro quemarse» por nada dentro del sufrimiento es ya pasividad del sufrimiento que impide su retorno como «sufrimiento asumido», en el cual se anularía el «para-el-otro» de la sensibilidad, es decir, su mismo *sentido*. Este momento del «para nada» en el sufrimiento es el exceso del no-sentido sobre el sentido, gracias al cual es posible el sentido del sufrimiento. La encarnación de sí y sus posibilidades de dolor gratuito deben comprenderse en función del *acusativo* absoluto del «se», pasividad más acá de toda pasividad en el fondo de la materia que se hace carne. Pero es necesario percibir en el carácter anárquico del sufrimiento y anteriormente a cualquier reflexión un sufrimiento del sufrimiento, un sufrimiento «a causa» de aquello que mi sufrimiento tiene de lastimoso, que es un sufrimiento «para Dios», quien sufre por mi sufrimiento. Huella «anárquica» de Dios en medio de la pasividad.

ello se encuentra, incluso el simple «usted delante, señor». La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad. Toda acusación es persecución, del mismo modo que toda alabanza, recompensa o punición interpersonales suponen la subjetividad del Yo, la substitución, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, que remite a la transferencia del «por el otro» al «para el otro», y dentro de la persecución del ultraje infringido por el otro a la expiación de su falta por mí. Pero la acusación absoluta, anterior a la libertad, constituye la libertad que, aliada al Bien, se sitúa más allá y al margen de toda *esencia*.

Todas las transferencias de sentimientos por las que los teóricos de la guerra y del egoísmo originales explican el nacimiento de la generosidad (por otra parte, no es seguro que la guerra haya existido «en el comienzo» y antes que los altares) no conseguirían fijarse en el yo si éste no fuese del todo su ser o, mejor aún, del todo su des-interés, *sometido* no como la materia a la categoría, sino sometido al acusativo ilimitado de la persecución: sí mismo, rehén, ya substituido por los otros. «Yo es otro», pero sin la alienación de Rimbaud, fuera de todo lugar, en sí, más acá de la autonomía propia de la auto-afección y de la identidad que reposa en sí misma. Al soportar pasivamente el peso del Otro, llamada por ello mismo a la unicidad, la subjetividad ya no pertenece al orden en el cual la alternativa entre actividad y pasividad conserva su sentido. Aquí hay que hablar de expiación en tanto que capaz de reunir identidad y alteridad. El Yo no es un ente capaz de expiar por los otros; es esa expiación original e involuntaria porque es anterior a la iniciativa de la voluntad, anterior al origen, como si la unidad y la unicidad del Yo fuesen ya la carga sobre sí de la gravedad del otro. En este sentido, el sí mismo es bondad o está bajo la exigencia de un abandono de todo tener, de todo *lo suyo* y de todo *para sí*, hasta llegar a la substitución. La bondad es —ya lo hemos dicho— el único atributo que no introduce multiplicidad en el *Uno* que es el sujeto, porque es distinta del Uno. Al mostrarse al uno, ya no sería más bondad en él. La bondad me recubre en mi obediencia al Bien escondido.

La individuación o la sobreindividuación del Yo, que consiste en ser en sí, en su piel, sin compartir el *conatus essendi* de todos los seres que son seres en sí; la individuación y la sobreindividuación, que consisten para mí en no ser *a la vista* de todo, no lo es más que porque yo soy *por la vista* para todo lo que hay; eso es la expiación del ser. El sí mismo es el hecho mismo de exponerse bajo la acusación no asumible en la que yo soportaba a los otros, a la inversa que la certeza del yo que se alcanza a sí mismo en la libertad.

5. *La comunicación*

A partir de la subjetividad comprendida como sí mismo, a partir del exceso y de la desposesión, de la contracción en la que el Yo no se aparece, pero se inmola, es como la relación con el otro puede ser comunicación, trascendencia y no necesariamente otra manera de buscar la certeza en la que coincida consigo mismo. Coincidencia consigo mismo, de la cual, paradójicamente, se quiere sacar la comunicación²², sin tomar en serio la inversión radical —que va del conocimiento a la solidaridad— que representa la comunicación con respecto al diálogo interior, al autoconocimiento privilegiado por la figura de la espiritualidad; al buscar mediante la comunicación un seguro contra todo riesgo sin preguntarse si el diálogo interior no es deudor de la solidaridad que lleva consigo la comunicación. En la expiación, la responsabilidad respecto a los otros, la relación con el no-yo, antecede a toda relación del Yo consigo mismo. La relación con el otro precede a la auto-afección de la certeza, a la que siempre se intenta referir la comunicación.

Precisamente la comunicación sería imposible si debiese comenzar en el Yo, sujeto libre del que todos los otros no serían más que una limitación que invita a la guerra, a la dominación, a la precaución o al informe. Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si acecha el reconocimiento. Es completa no en

22. La substitución, que opera en las entrañas de sí mismo, que desgarras su interioridad, que desfasa su identidad y hace fracasar su recurrencia (pero todo ello dentro de la imposibilidad para mí de escaparme de la substitución, la cual confiere la unicidad a esta identidad del Sí mismo siempre fracasando); tal substitución es una comunicación del uno con el Otro y del Otro con el uno sin que ambas relaciones tengan el mismo sentido; contrariamente a lo que sucede con la reversibilidad de la vía de doble sentido abierta a la circulación de las informaciones y en la cual el sentido es indiferente. Hemos mostrado antes esta falta de simetría propia de la comunicación en el análisis de la proximidad. Es la proximidad del tercero (véase más adelante el cap. 5) quien introduce con las necesidades de la justicia la medida, la tematización, el aparecer y la justicia. Es a partir del Sí mismo y de la substitución cuando el ser tendrá un sentido. El ser será no-indiferente no porque fuese viviente o antropomórfico, sino porque, postulada por la justicia que es contemporaneidad o co-presencia, el espacio pertenece al sentido de mi responsabilidad para con el otro. El por todos-lados del espacio es el por todos-lados de los rostros que me conciernen y me ponen en cuestión, a pesar de la indiferencia que parece presentarse a la justicia. El ser tendrá un sentido en tanto que universo y la *unidad* del universo existirá en mí en tanto que sujeto-de-ser. Esto quiere decir: el espacio del universo se manifestará como morada de los otros. El *eidós* pre-geométrico del espacio se describe en tanto que habitado por los otros que me miran. Yo soporto el universo. El sí mismo no conforma tan sólo la unidad de la sociedad humana, una dentro de mi responsabilidad. La unidad del ser se refiere al sí mismo.

tanto que se abre al «espectáculo» o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él. En suma, la tesis de la presente obra es que el énfasis de la abertura sea la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la sustitución, el *para el otro* del develamiento, de la mostración al otro convirtiéndose en *para el otro* de la responsabilidad. La abertura de la comunicación no es un simple cambio de sitio, para situar una verdad al margen, en lugar de guardarla en sí; lo asombroso es la idea o la locura de situarla al margen. ¿Vendrá la comunicación por añadidura? ¿O el yo, sustitución *en* su solidez de idéntico, no es solidaridad que comienza por llevar al otro testimonio de ella misma y, de este modo, ante todo es comunicación de la comunicación, signo de la donación del signo y no transmisión de no importa lo qué en una abertura? Es desplazar la cuestión de modo singular preguntarse si lo que se muestra en esta abertura es tal como se muestra, si su aparecer es tan sólo apariencia. El problema de la comunicación, en tanto que referido al problema de la verdad de esta comunicación para aquel que la recibe, retorna al problema de la certeza, de la coincidencia de sí consigo, como si la coincidencia fuese el secreto último de la comunicación y como si la verdad sólo fuese descubrimiento. La idea de que la verdad pueda significar testimonio dado del Infinito²³ ni siquiera es sospechada. En esta preeminencia de la certeza, la identidad de la substancia se toma como el yo, se llama mónada y desde ese momento es incapaz de comunicarse si no es por milagro. De este modo, uno es conducido a acercarse a una teoría de Cassirer y de Binswanger según la cual un diálogo previo mantiene al Yo, más bien que el Yo mantiene una conversación.

A diferencia de todos los que quieren fundar sobre el diálogo y sobre un *nosotros* original el surgimiento de los Yoes y que se refieren a una comunicación original detrás de la comunicación de hecho (pero sin dar a esta comunicación original otro sentido que el empírico de un diálogo o una *manifestación* de uno al otro, lo que ya supone el *nosotros* que se intenta fundar) y que refieren el problema de la comunicación al problema de la certeza, nosotros suponemos que hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad. Es decir, también resignación antes de cualquier decisión, en la pasividad a riesgo de un malentendido (lo mismo que en el amor, a menos que no se ame con amor, es necesario resignarse a no ser amado), a riesgo de

23. Cf. más adelante cap. 5, 2.

la falta y del rechazo de la comunicación. Responsabilidad y sustitución en la que también se funda el Yo que conceptualiza. Ciertamente, lo único que podrá decirse de la comunicación y de la trascendencia es su incertidumbre. Por el contrario, en tanto que aventura de la subjetividad, distinta de aquella que está dominada por el cuidado de reencontrarse, distinta a la de la coincidencia de la conciencia, la comunicación comportará la incertidumbre. Eidéticamente hay que decir que sólo es posible en el sacrificio que es el acercamiento de aquel de quien se es responsable. La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr. Estas palabras adquieren su sentido fuerte cuando, en lugar de designar tan sólo las deficiencias por lo que respecta a la certeza, expresan el carácter gratuito del sacrificio. En el bello riesgo a correr nunca se ha pensado suficientemente en el término «bello». Estos términos adquieren su sentido positivo y no son la expresión de un mal menor en tanto que antitéticos de la certeza y, en suma, de la conciencia.

1 El Otro absolutamente exterior sólo por esto está próximo hasta llegar a la obsesión. Proximidad y no certeza respecto a la proximidad; no se trata de la certeza *sobre* la presencia del Otro, sino de responsabilidad para con él sin la deliberación y la compulsión de verdades en las que nacen los compromisos, sin certeza. Es una responsabilidad que me compromete antes de toda verdad y de toda certeza, volviendo *ociosa* la cuestión de la confianza y de la norma, porque en su sentido recto la conciencia no es otra cosa que ingenuidad y opinión.²⁴

El lenguaje ético al que hemos recurrido no procede de una experiencia moral especial, independiente de la descripción desarrollada hasta ahora. La situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética. Ciertamente, procede de eso que Alphonse de Waelhens llamaba experiencias no-filosóficas y que

24. Aquí es donde se hace necesario denunciar la sospecha que el objetivismo hace caer sobre toda filosofía de la subjetividad y que consiste en medir y controlar el Yo por lo que es objetivamente constatable. Posición posible, pero arbitraria. Incluso si el Yo no fuese más que un reflejo ilusorio y se contentase con ficciones, tendría una significación propia precisamente en tanto que sería esta posibilidad de abandonar el orden objetivo y universal para mantener en sí. Abandonar el orden objetivo puede hacerse, tanto hacia la responsabilidad más allá de la libertad, cuanto hacia la libertad del juego sin responsabilidad. El yo está en la encrucijada. Pero abandonar el orden objetivo, ir en sí hacia el privativismo del sacrificio y la muerte, entrar en el suelo subjetivo, no es algo que se haga por capricho, sino que no se puede hacer más que bajo el peso de todas las responsabilidades.

son éticamente independientes. La obligación que no supone la voluntad ni siquiera el tejido de ser de donde surge la voluntad (o que ésta hace estallar) y que hemos descrito partiendo de la persecución, encuentra su lugar entre la necesidad de «lo que no puede ser de otro modo» (Aristóteles, *Met E*) —lo que llamaríamos hoy necesidad eidética— y la constricción impuesta a una voluntad por la situación en que se encuentra, por otras voluntades o por las voluntades y los deseos de los otros. Las figuras del lenguaje ético aparecen como adecuadas para ciertas estructuras de la descripción, en el sentido en que el acercamiento planea sobre el saber, en el sentido del rostro que planea sobre el fenómeno.

La fenomenología puede seguir el retorno de la tematización en an-arquía dentro de la descripción del acercamiento; el lenguaje ético alcanza a expresar la paradoja en la que se encuentra arrojada bruscamente la fenomenología porque la ética, más allá de la política, está al nivel de ese retorno. Partiendo del acercamiento, la descripción encuentra al prójimo llevando la huella de una contracción que lo ordena como rostro. Significancia de la huella para el comportamiento, significancia de la cual sería perjudicial olvidar la insinuación an-árquica, teológica y edificante, deduciéndose excesivamente deprisa las verdades de la fe y donde la obsesión está subordinada a un principio que se enuncia en un tema, lo cual anula la propia anarquía de su movimiento²⁵. La huella en la que se ordena el rostro no se reduce al signo; el signo y su relación con el significado son sincrónicos dentro del tema. El acercamiento no es la tematización de una relación cualquiera, sino esta misma relación que resiste a la tematización en tanto que an-árquica. Tematizar tal relación significa ya perderla, salir de la pasividad absoluta de sí. La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier inercia, se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros. El perseguido es expulsado de su sitio y sólo se tiene a sí mismo, sin nada en el mundo en donde recostar su cabeza. Está arrancado a todo juego y a toda guerra. Más allá de la auto-afección, que todavía es actividad, aun cuando fuese rigurosamente contemporánea de su pasividad, el sí mismo se desnuda en la persecución de la cual no se separa la acusación, en la absoluta pasividad de la criatura, de la substitución. Al despojar al Yo de su imperia-

25. El lenguaje teológico destruye, de este modo, la situación religiosa de la trascendencia. El Infinito se «presenta» anárquicamente; la tematización pierde la anarquía que es la única que puede acreditarla. El lenguaje sobre Dios suena falso o se hace mítico, es decir, nunca puede tomarse a la letra.

lismo, la hétero-afección instaura una nueva indeclinabilidad: el sí mismo, sometido al acusativo absoluto, como si esta acusación, que él ni siquiera tiene que asumir, viniese de él. El *se* del *devorarse* en la responsabilidad, que es también encarnación, no es una objetivación de sí por mí. El Sí mismo, el perseguido es acusado más allá de su falta antes de la libertad y, por ello, en inconfesable inocencia. No debe ser pensado en el estado de pecado original, sino que, por el contrario, es la bondad original de la creación. El perseguido no puede defenderse a través del lenguaje porque la persecución es una dislocación de la apología. La persecución es el momento preciso en que el sujeto es alcanzado o tocado sin la mediación del logos. ²⁶

6. La «libertad finita»

No puede, pues, reprocharse a los puntos de vista que acaban de ser expuestos la imprudencia de afirmar que la primera palabra del «espíritu», la que hace posibles todas las demás, incluidas las de «negatividad» y «conciencia», sea un incondicionado e ingenuo «Sí» de la sumisión, negador de la verdad y el más alto de todos los valores. La incondición de este *sí* no es la propia de una espontaneidad infantil. Es la misma exposición a la crítica, exposición previa al consentimiento, más antigua que cualquier espontaneidad

26. La proximidad, la obsesión y la subjetividad, de las que acabamos de hablar, no se remiten a fenómenos de conciencia. Pero su no-conciencia, en lugar de atestiguar un estadio preconscious o una represión que las oprimiría, tan sólo conforma una unidad con su carácter excepcional frente a la totalidad, es decir, con su rechazo de la manifestación. En la medida en que la presencia no se separa de la ostensión y, a través de ella, de la idealidad del logos y de la primacía kerigmática, esta excepción es el no-ser o la anarquía, más acá de la alternativa —todavía ontológica— del ser y la nada, más acá de la esencia. Es cierto que la no-conciencia es lo propio de los fenómenos mecánicos o de la represión de las estructuras psíquicas. De ahí surge la pretensión de universalidad por parte del mecanicismo o del psicologismo. Pero lo no-consciente puede leerse de otra manera a partir de sus huellas y deshacer las categorías del mecanicismo. Lo no-consciente es comprendido como lo no-voluntario de la persecución, la cual, en tanto que persecución, interrumpe toda justificación, toda apología, todo logos. Esta reducción al silencio es una pasividad más acá de toda pasividad material. Más acá de la neutralidad de las cosas, esta pasividad absoluta se convierte en encarnación, corporeidad, es decir, susceptibilidad de dolor, de ultraje y de desdicha. Lleva en su susceptibilidad la huella de este *más acá* de las cosas en tanto que responsabilidad de aquello de lo cual en el perseguido —es decir, en la ipseidad— no hubo voluntad; esto es, en tanto que responsabilidad por la misma persecución que sufre.

ingenua. Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. Presunciones de filósofos, presunciones de idealistas. Esto es lo que la Escritura reprocha a Job. ¡Este habría sabido explicar sus desgracias si éstas pudiesen derivarse de sus faltas! ¡Pero él nunca había querido el mal! Sus falsos amigos piensan como él: no se puede tener que responder en un mundo sensato cuando no se ha cometido nada. ¡Por tanto, es necesario pensar que Job ha olvidado sus faltas! Pero la subjetividad de un sujeto, que ha llegado tarde a un mundo no surgido de sus proyectos, no consiste en proyectar ni en tratar ese mundo como su proyecto. El «retraso» no es insignificante, pues los límites que impone a la libertad propia de la subjetividad no se reducen a la pura privación. Ser responsable más allá de su libertad no es ciertamente permanecer como un puro resultado del mundo. *Soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad*, mejor que los méritos, faltas y sanciones proporcionadas a la libertad de elección. Si surgen en nuestra exposición términos éticos anteriores a los de libertad y no-libertad es porque, antes de la polaridad del bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*. La distinción entre lo libre y lo no libre no sería la última distinción entre humanidad e inhumanidad, así como tampoco la última señal del sentido y el sinsentido. Comprender la inteligibilidad no consiste en remontarse al comienzo. Ha habido tiempo irreductible a presencia, pasado absoluto e irrepresentable. ¿No ha elegido el Bien el sujeto de una elección reconocible en la responsabilidad de rehén a la que ese sujeto está llamado, de la que no podría desentenderse sin desmentirse y gracias a la cual es único? Elección a la cual, hablando como filósofo, sólo se puede conceder la significación circunscrita por la responsabilidad respecto al otro. Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad, trascendente. *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El Bien antes del ser. *Diacronía*: diferencia infranqueable entre el Bien y yo, sin simultaneidad de términos heterogéneos. Pero también no-indiferencia en esta diferencia. El Bien que asigna al sujeto aproximarse al otro, acercarse al prójimo conforme a una *suscepción* no asumible. Asignación de una proximidad no

erótica ²⁷, de un deseo de lo no-deseable, de un deseo del extraño en el prójimo fuera de la concupiscencia, la cual no deja de seducir por la apariencia del Bien, que de un modo luciferino toma esta apariencia y, por tanto, se reclama del Bien, se ofrece como su igual, pero permanece subordinada gracias a esta misma pretensión, que es una confesión. Este deseo de lo no deseable, esta responsabilidad para con el prójimo, esta substitución del rehén es la subjetividad y la unicidad del sujeto.

Del Bien a mí media una asignación; se trata de una relación que «sobrevive» a la «muerte de Dios». Esta quizá no significa otra cosa que la posibilidad de reducir todo valor que suscita una pulsión a una pulsión que suscita el valor. Que dentro de su bondad el Bien decline el deseo que suscita, inclinándolo hacia la responsabilidad respecto al prójimo, es lo que preserva la *diferencia* en la no-indiferencia del Bien que me elige antes de que yo lo acoja; esto preserva su *illeidad* hasta el punto de dejarla excluida del análisis, con la excepción de la huella que deja en las palabras o en la *realidad objetiva* dentro de los pensamientos conforme al testimonio irrecusable de la tercera de las *Meditaciones* de Descartes. El que en la responsabilidad para con el otro el yo —que ya es sí mismo, que ya está obsesionado por el prójimo— sea único e irremplazable es algo que confirma su elección. Puesto que la condición o la incondición del Sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano, «compatible» después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible *dentro* de la obsesión por el otro, *dentro* del traumatismo sufrido más acá de toda auto-identificación, *dentro* de un *anteriormente* irrepresentable. El uno

27. Si la obsesión es sufrimiento y «contrariedad», es que el altruismo de la subjetividad-rehén no es una tendencia, no es la benevolencia *natural* de que hablan las filosofías morales del sentimiento. Es algo contra la naturaleza, no-voluntario, inseparable de la persecución posible, a la cual no puede pensarse ningún consentimiento; en una palabra, algo anárquico. La persecución remite el yo a sí mismo, al acusativo absoluto en el cual se imputa al yo una falta que no ha cometido ni querido y que le desarma de su libertad. El egoísmo y el altruismo son posteriores a la responsabilidad que los hace posibles. El egoísmo no es un término dentro de una alternativa cuyo otro término sería el altruismo, siendo la libertad quien escogería en medio de la indiferencia. Los términos no son del mismo orden, pero sólo la cualificación ética distingue aquí entre los equivalentes. Los valores valen antes de la libertad, la cual está precedida por la responsabilidad. La persecución es un traumatismo, violencia por excelencia, sin advertencia ni *a priori*, sin posible apología, sin logros. La persecución remite a una resignación no consentida y, por consiguiente, atraviesa una noche de *inconsciente*. Es el sentido del inconsciente, noche en la cual se realiza el retorno del yo en sí mismo bajo el traumatismo de la persecución; pasividad más pasiva que cualquier pasividad más acá de la identidad, responsabilidad, substitución.

afectado por el otro es un traumatismo an-árquico o inspiración del uno por el otro y no causalidad que golpea al modo mecánico una materia sometida a su energía²⁸. Es un traumatismo en el cual el Bien reabsorbe o rescata la violencia de la no-libertad, la única responsabilidad que permite percibir y pensar el valor.

¿Noción de libertad finita? Sin duda, la idea de una responsabilidad anterior a la libertad, la composibilidad de la libertad y del *otro* tal como se muestra en la responsabilidad respecto al otro, permite conferir un sentido irreductible a esta noción sin haber alcanzado a la *dignidad* propia de la libertad, pensada así dentro de la finitud. ¿Qué otra cosa puede significar la libertad finita? ¿Cómo soportaría el Yo fichteano libre el sufrimiento que le vendría del no-yo? ¿Cómo puede ser parcialmente libre un querer? ¿Significaría la finitud de la libertad la necesidad en que se encuentra una voluntad de querer dentro de una situación dada, que limita lo arbitrario del querer? Esto no rompe el infinito de la libertad más allá de lo que la situación determina. Por tanto, en la libertad finita se desgaja un elemento de libertad pura que no queda afectado por la limitación en su querer. Así, la libertad finita, más que resolverlo, plantea el problema de una limitación de la libertad de querer.

La responsabilidad para con el otro, responsabilidad ilimitada que no está medida por la rigurosa compatibilidad de lo libre y lo no libre, reclama la subjetividad como rehén irremplazable que ella desnuda bajo el Yo en una pasividad de persecución, de rechazo y de expulsión fuera de la esencia, en Sí. ¡En ese Sí mismo, fuera de la esencia, una pasividad a muerte! Pero en la responsabilidad respecto al otro a vida y muerte adquieren su sentido aquellos adjetivos —incondicional, indeclinable, absoluto— que sirven para cualificar la libertad, pero utilizan el substrato en el cual el «acto libre» surge dentro de la esencia. En el acusativo, que no es modificación de ningún nominativo, dentro del cual yo abordo al prójimo

28. Quizá la noción de anarquía da cuenta de la noción de valer, cuya dimensión es tan difícil de distinguir del ser del ente. Ciertamente valer es «pesar» sobre el sujeto, pero de un modo distinto a como la causa pesa sobre el efecto, un ser sobre el pensamiento al cual se presenta, un fin sobre la tendencia o la voluntad que solicita. ¿Qué significa este *de otro modo*? Pensamos que a la vista del valer se suscita una susceptibilidad incapaz de tematizar, es decir, que no puede asumir lo que recibe, pero que, a su pesar, se vuelve responsable. El valor en su radiación original torna «puro» o «impuro», antes de cualquier movimiento intencional, sin que haya podido tomarse una actitud libre a la vista del valor. La muerte del Otro me hace impuro a través de su proximidad y explica el *Noli me tangere*. No hay ahí un fenómeno propio de una mentalidad mística, sino un momento imborrable al que hay que hacer remontarse la noción del valer.

del cual he respondido sin haberlo querido, se acusa lo irremplazable. Libertad finita que no es primera, que no es inicial, pero en una responsabilidad infinita en la cual el otro no es tal porque choque y limite mi libertad, sino en la cual puede acusarme hasta la persecución puesto que lo otro absolutamente otro es el otro. Es por ello por lo que la libertad finita no es simplemente una libertad infinita que opera dentro de un campo limitado. El querer, que ella anima, quiere dentro de una pasividad que ese querer no asume. La proximidad del prójimo no sólo me choca, sino que me exalta y me eleva y, en el sentido literal del término, me inspira. Inspiración, heteronomía: tal es el *pneuma* mismo del psiquismo. Es una libertad dirigida por una responsabilidad que ella no podría endosarme, elevación e inspiración sin complacencia; el para el otro del sujeto no podría interpretarse ni como complejo de culpabilidad (el cual supone una libertad *inicial*), ni como benevolencia natural o «instinto» divino, ni tampoco como no sé qué amor o no sé qué tendencia al sacrificio. Todo lo opuesto a la concepción ficteana, en la que todo sufrimiento debido a la acción de un no-yo sobre el yo es previamente la posición de esta acción del no-yo por parte del yo.

Pero en el sujeto irremplazable, único y elegido en tanto que responsabilidad y substitución, un modo de libertad, imposible desde el punto de vista ontológico, rompe la indescartable esencia. La substitución libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad y busca sin cesar la distracción del juego y del sueño en una trama sin usura. Liberación que no es un acto, ni un comienzo, ni tampoco cualquier peripecia de la esencia y de la ontología en la cual, bajo las formas de la conciencia de sí, se establecería la igualdad consigo mismo. Liberación an-árquica que se acusa en la desigualdad consigo sin asumirse, sin volver al comienzo; se acusa sin asumirse, es decir, en el *sufrir de la sensibilidad más allá de su capacidad para sufrir*. Es lo que describe el sufrimiento y la vulnerabilidad de lo sensible como el *otro en mí*. El otro en mí y en el seno de mi propia identificación, ipseidad desproporcionada en su retorno a sí. La autoacusación del remordimiento roerá, hasta llegar a la abertura, a la fisión, el nudo cerrado y firme de la conciencia en donde constantemente se restablece la igualdad y el equilibrio entre el traumatismo y el acto o, cuando menos, este equilibrio se busca dentro de la reflexión y de sus *figuras*, sin que esté efectivamente asegurada la posibilidad de la reflexión total y de la unidad del Espíritu más allá de la multiplicidad de almas. Pero ¿no es esta la *manera* en la que por sí un *otro* se

pone en el *mismo* sin alienarlo y sin que la liberación del mismo a la vista de sí mismo se convierta en esclavitud a la vista de quién sea? Manera posible puesto que, desde un tiempo inmemorial, anárquicamente, en la subjetividad el «por el otro» es también «para el otro». En el sufrir *por* la falta del otro apunta el sufrir *para* la falta de los otros, el *soportar*. El *para* el otro conserva toda la paciencia del sufrir impuesto por el otro. Substitución del otro, expiación del otro. El remordimiento es la figura del «sentido literal» de la sensibilidad; dentro de su pasividad se diluye la distinción entre «ser acusado» y «acusarse».

De este modo, la recurrencia del sujeto no es la libertad de la posesión de sí por sí mismo en la reflexión, ni tampoco la libertad del juego en el cual me tomo por este o aquel atravesando avatares bajo las máscaras del carnaval de la historia. Se trata de una exigencia que viene del otro más allá de los *activos* de mi poder, para abrir un déficit sin límites en el que se gasta sin contar con el Sí mismo, es decir, libremente. Todo el sufrimiento y la crueldad de la esencia pesa sobre un punto que la soporta y la expía.

La esencia, dentro de su seriedad de persistencia en la esencia, llena todo intervalo de la nada que vendría a interrumpirla. Es una rigurosa compatibilidad o en la que, conforme a un dicho trivial, nada se pierde ni se crea. La libertad se compromete dentro de este equilibrio de cuentas en un orden en el que las responsabilidades se corresponden exactamente con las libertades tomadas, en el que las compensan, en el que el tiempo se detiene y se tiende de nuevo después de haber permitido una decisión en el intervalo entreabierto. En sentido verdadero, la libertad no puede ser más que una contestación de esta compatibilidad mediante una gratuidad. Esta gratuidad podría ser la *distracción* absoluta del juego sin consecuencias, sin huellas ni recuerdos, de un puro perdón; por el contrario, también podría ser responsabilidad para con el otro y expiación.

Dentro de la expiación, el resto de la esencia pesa sobre un punto de esa esencia hasta llegar a expulsarlo. Responsabilidad para con la criatura, de la cual el Sí mismo es el punto clave: sujeción o subjetividad del sujeto. La responsabilidad para con *el otro*, para con aquello que no ha comenzado en mí es la responsabilidad en la inocencia del rehén. *Mi* substitución del otro es la figura de un sentido que no depende de la empiría del acontecimiento psicológico, de una *Einführung* o de una compasión que signifiquen a través de ese sentido.

Mi substitución; es en tanto que *mía* como se produce la substitución del prójimo. El Espíritu queda multiplicado en individuos.

Es en *mí*, en mí y no en otro, en mí y no en una individuación del concepto *Yo*, donde se abre la comunicación. Soy yo quien soy íntegra o absolutamente Yo y el absoluto es mi tema. Nadie puede substituirse por mí que me substituye a todos. Si se quiere permanecer dentro de la jerarquía de la lógica formal (género, especie, individuo) es en el curso de la individuación del Yo en mí donde se opera la elevación en la que el yo es *para* el prójimo y queda asignado para responder de él. Relación que, si se piensa hasta el final, significa la herida incicatrizable del Sí mismo en el Yo acusado por el otro, hasta llegar a la persecución y responsable de su perseguidor. Sujeción y elevación que se levantan en la paciencia *por encima* de la no-libertad. Sujeción del vasallaje al Bien.

Desinterés del sujeto como descenso o elevación del Yo a mí. Este movimiento no se reduce al formalismo de la operación lógica de generalización o de especificación. La filosofía que se consigna en lo *Dicho* convierte en esencia el desinterés y su significación y, sin duda por un abuso del lenguaje, dice aquello de lo cual ella es tan sólo la sirva, pero de lo cual se vuelve señora al nombrarlo para reducir sus pretensiones de otro modo, en un *dicho* nuevo. El sujeto puesto en tanto que desposeído, yo: de este modo me universalizo. Y en ello reside también mi verdad, mi verdad de mortal que pertenece a la generación y la corrupción, lo cual supone la negatividad de la universalización. Pero el concepto de Yo no podrá corresponderme más que en la medida en que puede significar la responsabilidad que me convierte en irremplazable, es decir, en mi huida fuera del concepto; tal huida no es la ingenuidad o la ceguera del no-pensamiento porque se trata positivamente de la responsabilidad respecto a mi prójimo. Es tiempo ya de denunciar la confusión abusiva entre bobería y moral. De ahí, la carrera a porfía entre la conceptualidad del Yo y la paciencia del rechazo del concepto, entre la universalidad y la individuación, entre moralidad y responsabilidad. La propia diacronía de la verdad está en esta alternancia. Es una ambigüedad que pone en entredicho el concepto, en la medida en que quebranta la propia idea de verdad-resultado, de la verdad que se mantiene en el presente de un sentido que, de alguna manera, es monosilábico. El Yo de la responsabilidad soy yo y no otro, yo a quien se quisiera emparejar un alma hermana de la que se exigiría substitución y sacrificio. Ahora bien, decir que el Otro debe sacrificarse a los otros ¡sería predicar el sacrificio humano! Yo no soy un inimitable matiz de *Jemeinigkeit*, que viene a añadirse al ser perteneciente al género «Alma», «Hombre», «Individuo» que, de este modo, aparecería como común a muchas almas, hombres e individuos, haciendo posible *de entrada* la reciprocidad

entre ellos. La unicidad del yo, *abrumado* por el otro en la proximidad, es el otro en el mismo, es psiquismo. Pero soy yo y ningún otro quien es rehén de los otros; mi ser se me deshace en substitución a mí y no a otro y es gracias a esta substitución que yo no soy «otro», sino que soy yo. El *sí* mismo dentro del ser es exactamente «no poder desentenderse» de una asignación que no pretende ninguna generalidad. No existe ipseidad común a mí y a los otros; yo soy la exclusión de esta posibilidad de comparación desde el momento en que se instala la comparación. La ipseidad, por consiguiente, es un privilegio o una elección injustificable que me elige a mí y no al Yo. Yo único y elegido, elección por sujeción. La conceptualización de este rechazo final de conceptualización no es contemporánea del rechazo que trasciende a la conceptualización. Esta trascendencia, que se separa de la consideración que la conceptualiza —diacronía de la subjetividad— es mi entrada en la proximidad del prójimo.

Subjetividad como rehén. Esta noción invierte la posición en la cual la presencia del yo a sí mismo aparece como el comienzo o la conclusión de la filosofía. Esa coincidencia en el *mismo*, donde yo sería origen o recubrimiento a través de la memoria del origen, esta presencia queda deshecha de entrada por el *otro*. El sujeto que reposa sobre sí queda desazonado por una acusación sin palabras, pues, en efecto, dentro del discurso ya habría perdido su violencia traumática. Acusación, perseguidora en este sentido, a la cual el perseguido no puede responder de ningún modo; o, de manera más exacta, acusación a la que yo no puedo responder, pero cuya responsabilidad no puedo declinar. Ya la posición del sujeto es des-posesión, no *conatus essendi*, sino de entrada substitución propia del rehén, que expía la violencia de la misma persecución. Hay que pensar hasta aquí la des-substantivación del sujeto, su des-reificación, su desinterés, su sujeción; en una palabra, su subjetividad. Puro sí mismo, en acusativo, responsable antes de la libertad y cualesquiera que sean los caminos que conducen a la superestructura social, en la cual, dentro de la justicia, la disimetría que me mantiene dispar a la vista del otro encontrará de nuevo la ley, la autonomía, la igualdad.

Decir que el Yo es substitución no es, por lo tanto, enunciar la universalidad de un principio, la *quididad* de un yo, sino todo lo contrario: es restituir al alma su egoidad que no soporta ningún tipo de generalización. La vía mediante la cual desde esta situación el logos se eleva hasta el concepto de Yo pasa por el tercero ²⁹. El sujeto en

29. Cf. más adelante cap. 5, 3. No puedo desligarme del *sí mismo*, es decir, suspender la responsabilidad que me incumbe a mí y no a otro, independiente-

tanto que Yo no es un ente dotado de egoidad, como si se tratase de una estructura eidética, lo cual debería permitir formarse un concepto de él y al ente particular ser su realización.

El antihumanismo moderno, al negar la primacía que para la significación del ser correspondería a la persona humana en tanto que meta libre de sí misma, es verdadero más allá de las razones que aporta. Deja un sitio neto para la subjetividad que se pone en la abnegación, en el sacrificio, en la substitución que precede a la voluntad. Su intuición genial consiste en haber abandonado la idea de persona en tanto que meta y origen de sí misma, donde el yo todavía es cosa porque es todavía un ser. En rigor el otro es «fin» porque yo soy rehén, responsabilidad y substitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable. El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano.

¿Se dirá que el mundo pesa con todo su sufrimiento y todas sus faltas sobre el yo porque ese yo es conciencia libre, capaz de simpatía y de compasión? ¿Se dirá que sólo un ser libre es sensible al peso del mundo que pesa sobre él? Admitamos por un instante el yo libre, capaz de decidirse por la solidaridad para con los otros. Al menos tendrá que reconocerse que esa libertad no dispone de ningún plazo para asumir ese peso urgente y que, en consecuencia, está como comprimida o abatida bajo el sufrimiento. En la imposibilidad de alejarse de la llamada del prójimo, en la imposibilidad de alejarse, se acerca al otro, quizá dentro de la contingencia, pero ya no es libre para alejarse de él; la asunción del sufrimiento y de la falta del otro no desborda en nada la pasividad, sino que es pasión. Esta condición o incondición de rehén será, por tanto, cuando menos una modalidad esencial de la libertad —la primera— y no tan sólo un accidente empírico dentro de la libertad del Yo, libertad soberbia por sí misma.

Ciertamente mi responsabilidad respecto a todos puede y debe manifestarse también limitándose; pero ese es otro tema. El yo puede ser llamado en nombre de esta responsabilidad ilimitada a ocuparse también de sí mismo. El hecho de que el otro, mi prójimo, es también tercero con respecto a otro, prójimo también éste, significa el nacimiento del pensamiento, de la conciencia, de la justicia y de la filosofía. La responsabilidad ilimitada inicial, que justi-

mente de las cuestiones y las respuestas del diálogo libre que la persecución paraliza sin anular la responsabilidad, mientras que yo debo llegar incluso a perdonar a los otros en su alteridad en tanto que subsumidos bajo el concepto del Yo. Hay aquí una prioridad del Sí mismo anterior a toda libertad o no-libertad.

fica esta preocupación por sí mismo en justicia y por la filosofía puede quedar olvidada. En este olvido la conciencia es puro egoísmo, pero el egoísmo no es ni primero ni último. La imposibilidad de escapar de Dios, la aventura de Jonás (pronuncio el nombre de Dios sin suprimir los intermediarios que me conducen a esta palabra y, si puedo expresarme así, la anarquía de su entrada en el discurso, del mismo modo que la fenomenología enuncia conceptos sin destruir nunca los escalones que permiten subir hasta ellos); la imposibilidad de escapar de Dios (que en esto al menos no es un valor entre los valores) duerme en el fondo de mí como sí mismo, como pasividad absoluta. Pasividad que no es solamente la posibilidad de la muerte en el ser, la posibilidad de la imposibilidad, sino que es una imposibilidad anterior a esta posibilidad, imposibilidad de desentenderse, susceptibilidad absoluto, gravedad sin frivolidad de ningún tipo, nacimiento de un sentido en el carácter obtuso del ser, un sentido propio de un «poder morir» sometido al sacrificio.

El Sí mismo, en tanto que dentro del acercamiento abroga el egoísmo de la perseverancia en el ser que es el imperialismo del Yo, introduce el sentido en el ser. No puede haber sentido en el ser que no pueda medirse con el ser. La mortalidad convierte en insensata toda preocupación que el Yo quisiese tomarse respecto a su existencia y a su destino; no sería más que una evasión en un mundo sin salida y siempre ridículo. Sin duda, no hay nada más cómico que la preocupación que se toma un ser respecto a su existencia cuando no podría arrancarla de su destrucción, como sucede en el cuento de Tolstoi en el que un encargo de botas para veinticinco años es dado por quien morirá la misma noche del encargo. Ciertamente esto es tan absurdo como interrogar a los astros en vistas de la acción cuyo veredicto aparecería como inapelable. Pero con esta imagen se ve que lo cómico es también trágico y corresponde al mismo hombre ser un personaje trágico y cómico.

El acercamiento, en la medida que es sacrificio, confiere un sentido a la muerte; en ella la singularidad absoluta del responsable engloba la generalidad o la generalización de la muerte. La muerte proporciona un desmentido al placer, en el que se olvida por el espacio de un instante de tragicomedia y que podría definirse por ese olvido, mientras que, a pesar de toda su adversidad, concuerda con el *para el otro* del acercamiento. No hay nadie tan hipócrita que pretenda haber quitado a la muerte su dardo, ni siquiera los que prometen religiones; pero podemos tener responsabilidades y apegos por los que la muerte adquiere un sentido; tal es que el otro nos afecta a nuestro pesar desde el punto de partida.

Si fuese lícito retener de un sistema filosófico un trazo dejando de lado todo el detalle de su arquitectura (aunque en la arquitectura no hay detalle, conforme a la profunda idea de Valéry que vale de modo eminente para la construcción filosófica en la cual sólo el detalle evita el malentendido), pensaríamos aquí en el kantismo que encuentra su sentido propio a lo humano sin medirlo con la ontología y al margen de la cuestión «¿qué será de...?», cuestión que se presumiría previa, al margen también de la inmortalidad y la muerte con las que tropiezan las ontologías. El hecho de que la inmortalidad y la teología no puedan determinar el imperativo categórico significa la novedad de la revolución copernicana: el sentido que no se mide por el ser y el no ser, sino el ser que, por el contrario, se determina a partir del sentido.

Subjetividad e Infinito

1. *La significación y la relación objetiva*

a) *El sujeto absorbido por el ser*

La implicación del sujeto en la significación, mostrada a partir de la proximidad, no equivale a un bascular de la significación por el lado objetivo, a la mostración de sus términos sobre el fondo común a través de su aparición en el ser y mediante el mismo aparecer del ser; tampoco equivale a su reducción a lo que se llama vivencia subjetiva. Ante todo, conviene recordar el modo en el que el ser desarrolla su movimiento del lado objetivo, absorbiendo al sujeto en tanto que correlato del objeto y triunfando sobre él en la verdad de su «gesta», triunfando también sobre la primacía de lo subjetivo y sobre la correlación del sujeto y el objeto.

Que se pueda pensar el ser es algo que ciertamente quiere decir que el *aparecer* del ser pertenece a su mismo movimiento de ser; quiere decir que su fenomenalidad es esencial y que el ser no puede prescindir de la conciencia a la que se hace la manifestación. Pero, desde ese momento, la *Esencia* del ser que se manifiesta en la verdad y la propia verdad de lo verdadero —el aparecer de la *Esencia*— no se inscriben de ningún modo en tanto que propiedades cualesquiera de términos develados o en la quiddidad de esos términos, ni tampoco en la particularidad del sistema que reúne esos términos. La verdad de lo verdadero, su puesta al descubierto o la desnudez del descubierto no recibe, por otra parte, ningún falso o verdadero «semblante», ningún «carácter» imaginario, que procedería de la conciencia que acoge la presentación del ser descubierto o develado. Y esto hasta el punto de que la propia manifestación —acabamos de afirmarlo— sería un falso semblante si no perteneciese al movimiento o al juego que el ser desarrolla en tanto que ser. Más aún; la objetividad o la esencia del ser revelada en la

verdad protege de alguna manera el despliegue del ser contra la proyección de fantasmas subjetivos, que vendrían a perturbar el proceso o la procesión de la *esencia*. La objetividad concierne al ser del ente que la lleva, significa la indiferencia de lo que aparece a la vista de su propio aparecer. La fenomenalidad de la esencia y de los términos que son verdaderos es, al mismo tiempo, como la epifenomenalidad de esta fenomenalidad. Indiferencia —referencia puramente negativa— del sistema respecto a lo que pasa fuera de él. Precisamente fuera del sistema sucede el acontecimiento extraordinario del *saber*, que no podría afectar al sistema que tematiza. La subjetividad en tanto que saber se subordina, pues, al sentido de la objetividad.

La fenomenalidad, la exhibición del ser en la verdad, es un presupuesto permanente de la tradición filosófica occidental: el *esse* del ser, por el cual el ente es ente, es *asunto* del pensamiento, da que pensar, se mantiene de entrada en lo abierto. De ahí ciertamente un modo de indigencia en el ser sujeto a otro distinto que él, a un sujeto llamado a recoger la manifestación: recurso a una receptividad necesaria para su movimiento de vida, si se puede hablar así. Finitud de la *esencia*¹. De ahí también el hecho de que, fuera de la parte que la subjetividad juega en el develamiento del ser, todo juego que la conciencia jugase por su propia cuenta no sería más que un velamiento o un oscurecimiento de la esencia del ser, un engaño o ideología cuyo estatuto es difícil de establecer sin equívoco. Engaño o ideología que puede interpretarse tanto como puro efecto de la finitud del ser como efecto de una astucia; el Ulises del *Hippias Menor* de Platón nacería en el «vacío» del sujeto borrándose frente a lo verdadero, usaría de astucias con lo verdadero, más sabio que la sabiduría del sujeto, sabio hasta la malicia, hasta la industria.

b) *El sujeto al servicio del sistema*

Pero el develamiento de la verdad no es un simple fenómeno de ópticas. Si en la quiddidad de los seres que se muestran no se inscriben a modo de atributos su visibilidad y su ser, es su agrupamiento, su co-presencia, esto es —¡cosa nueva!— la posición de uno a la

1. La finitud puede pensarse más radicalmente aún a partir del saber en tanto que aparición —que sólo es posible como tematización, objetividad— de la universalidad, la cual, en tanto que concepto, sólo es posible a partir de la abstracción negadora del individuo, el cual sólo se presta a esta negación en tanto que corruptible o finito.

vista del otro, la relatividad dentro de la cual se convierten uno en signo del otro, la significancia recíproca de uno con relación al otro, lo que equivale a la llegada a la luz de quiddades ellas mismas cualificadas. El reagrupamiento de todas estas significaciones o estructuras en sistema —la inteligibilidad— es el propio develamiento. La inteligibilidad o la estructura sistemática de la totalidad permitirá que *aparezca* la totalidad y la protegerá contra toda alteración que pudiese venirle de la mirada. Esta indiferencia a la vista de la mirada subjetiva no está asegurada por el mismo título respecto a los términos, las estructuras y el sistema; en efecto, una sombra vela los términos tomados fuera de la relación en la que están implicados, las relaciones y las estructuras tomadas o sorprendidas fuera del sistema que las encierra en el momento en que, aún aisladas o ya abstractas, deben buscar o alcanzar su lugar en la conjunción, que es donde las estructuras todavía deben acercarse en sistema. Un orden manifestado, en el que los términos de las estructuras o los elementos de un sistema se mantienen a título de abstracción, es aún oscuro y, no obstante su tematización, ofrece resistencia a la luz; es decir, no es plenamente objetivo. La estructura es precisamente una inteligibilidad, una racionalidad o una significación cuyos términos no tienen significación por sí mismos si no es mediante la idealidad, ya kerigmática, del lenguaje. Los términos reciben *en* la relación una solidez, una gracia y una especie de transparencia para la mirada densificándose, de tal modo que se ocultan en cuanto se separan de ella. Por tanto, sin duda puede establecerse una separación entre los inteligibles separados, simplemente tematizados —si lo son hasta el punto de que el fenómeno sea posible sin logos kerigmático, sin fenomenología— y el estado de inteligibilidad del sistema; se puede hablar de una transición a partir de la simple *exposición* de un tema hasta su inteligibilidad. Puede distinguirse, dentro del movimiento que va desde lo uno a lo otro, una duda, un intervalo, la necesidad de un esfuerzo, una buena o mala suerte para las estructuras a la hora de unirse. Es gracias a este acontecimiento o este devenir abierto dentro de lo inteligible mismo como se puede comprender la subjetividad, la cual estaría también aquí pensada íntegramente a partir de la inteligibilidad del ser. Esta será siempre mediodía sin sombras, donde el sujeto interviene sin proyectar siquiera la silueta de su espesor y donde, al disolverse en esta inteligibilidad de las estructuras, se percibe sin cesar al servicio de esta inteligibilidad que equivale al propio aparecer del ser. Conciencia teórica racional en su pureza, donde la claridad del aparecer en la verdad equivale a la inteligibilidad en buena tradición cartesiana cuyas ideas claras y distintas reciben aún la

luz del sol inteligible de Platón; pero claridad en función de un cierto arreglo que, al reunirlos, ordena en sistema los entes o los momentos y el *esse ipsum* de estos entes. El aparecer del ser no se separa de una cierta conjunción de elementos en estructura, de un arracimamiento de las estructuras en las cuales el ser desarrolla su movimiento, de su simultaneidad, es decir, de su co-presencia. El presente, el tiempo privilegiado de la verdad y del ser, del ser en verdad, es la misma contemporaneidad y la manifestación del ser es re-presentación. Desde ese momento, el sujeto será poder de re-presentación en el sentido casi activo del término: enderezaría la disparidad temporal en presente, en simultaneidad. El reúne al servicio del ser las fases temporales en un presente mediante la retención y la prospección, actuando en el seno del tiempo que dispersa, actuando también como sujeto dotado de memoria y como historiador, autor de libros en los que los elementos perdidos del pasado o todavía esperados y temidos reciben la simultaneidad dentro de un volumen. Un elemento aislado o una estructura aislada no pueden exhibirse sin oscurecerse por medio de su insignificancia.

Porque el agrupamiento de elementos insignificantes en estructuras y la reunión de estructuras en sistemas o en una totalidad comporta oportunidades o retraso y algo así como buena o mala fortuna; porque la *finitud* del ser no se refiere tan sólo al destino que marca el movimiento que conduce a la manifestación, sino que se refiere también a las peripecias y a los azares del agrupamiento de esos aspectos manifiestos, es por lo que la subjetividad interviene, en la retención, la memoria y la historia, para apresurar la conjunción, para otorgar más oportunidades al arracimamiento, para reunir los elementos en un presente, para re-presentarlos. Kant (B 102-103) describe esta espontaneidad del sujeto que llama «la pura exhibición del ser en la intuición»: *Hinzutun y Sammeln*. Por ellos se obtiene el *Begreifen*, la concepción a través de la cual la intuición deja de ser ciega.

El sujeto pensante, llamado a buscar este agrupamiento inteligible, se interpreta entonces —a pesar de la actividad de su búsqueda, a pesar de su espontaneidad— como un desvío que toma prestada la esencia del ser para agruparse y, de este modo, parecer *verdadamente*, parecer en verdad. La inteligibilidad o la significancia forman parte del propio ejercicio del ser, del *ipsum esse*. Por tanto, todo está del mismo lado, del lado del ser. *Esta posibilidad de absorber el sujeto, al cual se confía la esencia, es lo propio de la esencia*. Todo queda incluido en ella. La subjetividad del sujeto consistirá siempre en borrarse ante el ser, en dejarlo ser reuniendo las

estructuras en significación, en proposición global dentro de un Dicho, en un gran presente de la sinopsis donde el ser brilla en todo su esplendor.

Ciertamente, por el papel que le incumbe en la manifestación del ser, el sujeto forma parte del movimiento desarrollado por tal ser. Desde ese momento, el sujeto también se manifiesta en tanto que partícipe en el acontecimiento del ser. A su vez, la función de develar el ser también se devela. Ahí residiría la autoconciencia de la conciencia. En cuanto momento del ser, la subjetividad se muestra a sí misma y se ofrece como objeto a las ciencias humanas. En tanto que mortal, el yo se conceptualiza. Pero en tanto que otro respecto al ser verdadero, en tanto que diferente del ser que se muestra, la subjetividad no es nada. El ser, a causa de su finitud o a pesar de ella, tiene una esencia englobante, absorbente, clausurante. La veracidad del sujeto no tendría otra significación que este borrarse delante de la presencia, que esta representación.

c) *El sujeto como parlante que se absorbe en lo dicho*

La veracidad del sujeto tampoco tendría otra significación si se insiste sobre la comunicación de la esencia manifestada al otro, si se toma el Decir por una mera comunicación de un Dicho. La manifestación y la armonía interhumana intersubjetiva en torno al ser que se manifiesta, puede, a su vez, jugar su partida en esta manifestación y en este ser. La veracidad del sujeto sería la virtud de un Decir en el cual la emisión de signos, insignificantes en su figura propia, se subordinarían al significado, a lo dicho, el cual, a su vez, se conformaría al ser que se muestra. El sujeto no sería la fuente de ninguna significación con independencia de la verdad de la esencia que sirve. La mentira no sería otra cosa que el precio que su finitud cuesta al ser. Una ciencia estaría en condiciones de totalizar el ser en todos los niveles de su *esse*, fijando las estructuras ontológicas que articulan el ser —la subjetividad, el yo y los otros—, significantes y significados en los que se opera la representación subjetiva del ser.

Ciertamente, lo Dicho puede entenderse como *anterior* a la comunicación y a la representación intersubjetiva del ser. El ser tendría una significación, es decir, se manifestaría ya como evocado en el lenguaje silencioso y no humano a través de la voz del silencio, en el *Geläut der Stille*, en el lenguaje que habla antes de los hombres y que protege al *esse ipsum*, lenguaje que el poema pone en palabras humanas. El fenómeno mismo, incluso en este nuevo sentido, sería fenomenología. Pero decir verdad o mentir se uniría,

incluso en esta hipótesis, dentro de lo Dicho como cuando la palabra expresaba la experiencia interna del sujeto, conforme a la tradicional filosofía del lenguaje. Hacer resonar en el poema la evocación del ser que torna posible ese poema sería hacer resonar un Dicho; significación, inteligibilidad, en la sinopsis y la presencia, en la esencia que es fenómeno, es decir, significación cuyo mismo proceso comporta tematización, visibilidad y Dicho. Toda dia-cronía radical no recomponible se excluye del sentido.

El psiquismo del sujeto consiste, entonces, en la representación, en su don de sincronización, de comienzo, esto es de libertad; pero de una libertad que se absorbe en lo Dicho y que es libre en tanto que no se opone a nada. El psiquismo sería conciencia que excluye todo traumatismo, siendo el ser precisamente lo que se muestra antes de herir, que amortigua su violencia en saber.

d) *El sujeto responsable que no se absorbe en el ser*

La coyuntura en la que un hombre es responsable de los otros, la relación ética que se acostumbra a considerar como perteneciente a un orden derivado o fundado, ha sido abordada a lo largo de todo este trabajo como irreductible, estructurada como el uno-para-el-otro, significativa al margen de toda finalidad y de todo sistema, en el cual la finalidad no es tampoco más que uno de los principios posibles de sistematización; esta responsabilidad aparece como intriga sin comienzo, an-árquica. No hay ninguna libertad, no hay ningún compromiso adquirido en el presente, en un presente cualquiera y por tanto recuperable, que sea el derecho del cual la responsabilidad sería el reverso; pero en la alienación del Mismo que es «para el Otro» no está incluida ninguna esclavitud. Dentro de la responsabilidad el Mismo, el Yo es un yo asignado, provocado como irremplazable y, de este modo, acusado como único dentro de la pasividad suprema de aquel que no puede desentenderse sin carencia². Los modelos del ser y de la correlación sujeto-objeto, justificables pero derivados, no agotan la significación, el uno-para-el-otro, que ciertamente se muestra en lo Dicho, pero sólo se mues-

2. Una imposibilidad puramente «ética» se expresa mediante enunciados como «imposible sin carencia», «sin falta», «sin pecado». Si se tratase de una imposibilidad real, entonces la responsabilidad no sería otra cosa que una necesidad ontológica. Pero la imposibilidad «puramente ética» no es un mero aflojamiento de una imposibilidad ontológica. La carencia, la falta, el pecado —o el «complejo», tal como podría decirse de un modo quizá hoy más aceptable— no es una realidad para «hijos de papá».

tra allí después de haber sido traicionado y, en tanto que extraño al Dicho del ser, se muestra como contradicción, lo que incita a Platón al parricidio. Para comprender que A pueda ser B es preciso que la nada tenga una especie de ser. Matriz de toda relación tematizable, el uno-para-el-otro o la significación —el sentido o la inteligibilidad— no reposa en el ser. Su inquietud no debe traducirse en términos de reposo, sino que guía al discurso más allá del ser. Mediante la implicación del *uno* propio del uno-para-el-otro, mediante la substitución del uno al otro, los fundamentos del ser se quebrantan o se aseguran; pero este quebrantamiento o seguridad no pertenecen bajo ningún título a la *gesta* del ser, contrariamente a las mitologías en las que el origen de las cosas y de los seres es ya el efecto de una historia que desemboca en cosas o seres llamados dioses y dotados de un formato imponente. La significancia de la significación no se ejerce como un modo de la representación ni como evocación simbólica de una ausencia, es decir, como un mal menor o como defecto de la presencia; pero tampoco como relanzamiento de presencia bajo la cual el idealismo piensa la subjetividad en la que la presencia se reúne, se conforma y se torna coincidencia. Ciertamente, hay un relanzamiento en la significación: la implicación del *uno* dentro del uno-para-el-otro de la responsabilidad se relanza sobre la unidad representable de lo idéntico, pero no mediante un exceso o un defecto de presencia, sino mediante la unicidad del Yo, mediante mi unicidad de respondente, de rehén a quien nadie podría substituir sin transformar la responsabilidad en un papel representado en el teatro. Se trata de una significación que el juego del ser y la nada no reduce al no-sentido. Condición de rehén no elegida porque, si hubiese elección, el sujeto habría guardado su *en cuanto a sí* y los resortes de la vida interior, mientras que en realidad su subjetividad, su psiquismo mismo es el *para el otro*, mientras que su *mismo porte de independencia consiste en soportar al otro, en expiar por él*.

La implicación del *uno*, dentro del *uno-para-el-otro*, no se reduce, pues, en su modo a la implicación de un término dentro de una relación, de un término dentro de una estructura, de una estructura dentro de un sistema, que bajo todas sus formas el pensamiento occidental buscaba como un abrigo seguro o como un lugar de retiro en el cual el alma debía entrar.

e) *El uno-para-el-otro no es compromiso*

Pero el uno-para-el-otro, fundamento de la teoría en tanto que hace posible la relación y el punto fuera del ser, el punto del

desinterés necesario para una verdad que no quiere ser pura ideología, no es lo que se entiende por «subjetividad comprometida». El compromiso supone ya una conciencia teórica en tanto que posibilidad de asumir; previa o *posterior*; asunción que desborda la susceptión de la pasividad. Sin semejante asunción, ¿no se reduce el compromiso a la pura y simple toma de un elemento dentro de un determinismo mecánico o lógico, del mismo modo que un dedo puede cogerse en un engranaje? En tanto que resultado de una decisión tomada libremente o consentida, en tanto que resultado de un retorno de la susceptión en proyecto, el compromiso remite —¿es necesario repetirlo?— a un pensamiento intencional, a una asunción, a un sujeto abierto a un presente, a una representación, a un logos. La conciencia comprometida, si es que no desaparece en medio de la interferencia de las series en las que está arrojada, está en *situación*; lo que se le impone está ya medido, forma una condición y un espacio en el cual, mediante la habitación, se «invierte» en libertad y origen y, al mismo tiempo, el obstáculo de la encarnación de la conciencia y su peso se transforman en pasado. La conciencia en situación forma con todo aquello que se le sustrae a su elección una conjunción cuyos términos son sincrónicos o sincronizables, recogidos por la memoria y la previsión en el horizonte del pasado y el porvenir. El *más allá* no tiene sentido a no ser negativamente mediante su no-sentido.

El *uno* está implicado en el *uno-para-el-otro* de un modo totalmente distinto al compromiso. No se trata de un *estar arrojado* en un mundo, de una situación que en conjunto es su propio retorno en la cual yo puedo instalarme, construir y hacerme un sitio, situación que se produce y retorna dentro de la re-presentación de cosas diversas colocadas en conjunción. Se trata de una significación en la cual ciertamente la instalación y la representación justifican su sentido, pero de una significación que, *más acá de todo mundo*, significa la proximidad del Mismo y del Otro y donde la implicación del uno en el otro significa la asignación del uno por el otro. Asignación que es la propia significación de la significación o el psiquismo del Mismo; psiquismo mediante el cual la proximidad es mi acercamiento al otro, es decir, el hecho de que la proximidad del Mismo o del Otro no es nunca suficientemente próxima. El asignado, el Yo o yo; rechazo y alejo al prójimo a través de mi propia identidad, a través de mi ocupación del área del ser; por tanto, siempre tengo que restablecer la paz. Aquello que en este significar, en este uno-para-el-otro puede y debe conducir a la cuestión, al «qué es de...», a la formulación explícita de una familiaridad con el ser como si hubiese sido previa e implícita; eso es lo que en este

significar conduce a la ontología y, mediante ella, a la manifestación en el mediodía sin sombras de la verdad, al cálculo, al pensamiento, a la instalación, a la institución; sin duda alguna, algo que habrá que mostrar. Pero ni esta familiaridad ni tampoco los procesos ontológicos fundan la aproximación. La familiaridad previa con el ser no es previa al acercamiento. El sentido del acercamiento es bondad propia de lo más allá de la *esencia*, sin saber y también sin ceguera. Ciertamente la bondad se mostrará en la ontología metamorfoseada en esencia y como algo a reducir, pero la esencia no puede contenerla.

Todos los análisis desarrollados hasta aquí justifican el rechazo a considerar la proximidad como una peripecia de la intencionalidad tematizadora, de la abertura, de la ontología, del acontecimiento en el cual, ciertamente, se muestra todo aun cuando fuese traicionado por la manifestación; del acontecimiento que es reconocido por la gran tradición de la filosofía occidental como articulación del *sentido*, es decir, como aventura del espíritu. Pero la proximidad, pensada independientemente de este espiritualismo de la conciencia y reconocida como significación o como bondad, permite entender la bondad de otro modo que como una tendencia altruista que se debe *satisfacer* ya que la significación, en tanto que uno-para-el-otro, no es jamás *bastante* y el movimiento de la significación carece de retorno; se trata de pensarla de otro modo que como una decisión de la voluntad; de otro modo que como un acto de la conciencia que *comienza* en el presente de una elección, que tiene un origen en la conciencia o en el presente de la elección condicionado por el habitar, lo cual ¡es el contexto de todo origen! En el sujeto la bondad es la misma an-arquía en tanto que responsabilidad respecto a la libertad del otro anterior a cualquier libertad en mí, pero precediendo también la violencia en mí, que sería lo contrario de la libertad puesto que, si nadie es bueno voluntariamente, tampoco es nadie el esclavo del Bien. La intriga de la bondad y del Bien, al margen de la conciencia y de la esencia, es la intriga excepcional de la substitución que lo Dicho traiciona en sus verdades disimuladas, pero traduce ante nosotros. El *yo* abordado a partir de la responsabilidad para-con-el-otro es *desnudamiento*, exposición a la afección, pura susceptión. No se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se vacía, se *des-sitúa*, *pierde su sitio*, se exilia, se relega en sí mismo, pero como si su piel misma fuese todavía una manera de protegerse en el ser; expuesto a las heridas y al ultraje, se vacía en un no-lugar hasta el punto de substituirse por el otro y sin mantenerse en sí más que en cuanto huella de su exilio. Todo lo que sugieren verbos como vaciarse,

consumirse, exiliarse por su forma pronominal no es acto de una reflexión sobre sí, de cuidado de sí, sino que no es acto de ningún modo; es pura modalidad de la pasividad que, mediante la substitución, está más allá de toda pasividad. En sí como en la huella de su exilio; esto quiere decir como puro desenraizamiento de sí³. En esto consiste la interioridad; una interioridad que no se asemeja en nada a un modo de disponer de cualesquiera asuntos privados. Interioridad sin secreto, puro testimonio de la desmesura que ya me ordena y que es dar al otro arrancando el pan de la boca y haciendo donación de la piel.

No es el compromiso quien describe la significación, sino que es la significación, el uno-para-el-otro de la proximidad, quien justifica todo compromiso.

En la no-indiferencia a la vista del prójimo, donde la proximidad no es nunca bastante próxima, no se borra la diferencia entre yo y el otro y la indeclinabilidad del sujeto, como se borran en la situación dentro de la cual la relación del uno con el otro es entendida como reciprocidad. La no-indiferencia en que estoy respecto al otro, en tanto que el otro es otro y prójimo, está más allá de todo compromiso, en el sentido voluntario del término, porque se prolonga en mi porte de ente hasta llegar a la substitución; al mismo tiempo, está más acá del compromiso porque, precisamente al liberar en esta pasividad extrema un sujeto indeclinable y único, la responsabilidad en tanto que significación de la no-indiferencia es de sentido único, del Yo al otro. Soy único en el decir de la responsabilidad que es exposición a una obligación en la cual nadie puede reemplazarme. La paz con el otro es, ante todo, asunto mío. La no-indiferencia, el decir, la responsabilidad, el acercamiento es la liberación del único responsable, de mí. El modo en que yo aparezco es una convocatoria: me coloco dentro de la pasividad de una asignación indeclinable como sí mismo, en acusativo. No como si tratase de un caso particular del universal, como un yo del concepto de Yo, sino como yo dicho en primera persona, único en su género. Ciertamente tal yo, incluso en esta exposición, se torna ya universal, pero un universal del cual yo soy capaz de pensar la ruptura y la aparición del yo único precediendo *siempre* a la reflexión, la cual nuevamente y conforme a una alternancia que se encuentra en la refutación y el renacimiento del escepticismo vendría a encerrarme en el concepto, del cual me evado nuevamente o soy arrancado.

3. Simone Weil escribe: Padre, arranca de mí este cuerpo y esta alma para hacer de ellos cosas para ti y no dejes subsistir de mí eternamente otra cosa que este mismo arrancar.

La unicidad de este mí mismo, de este yo no se refiere a un trazo único de su naturaleza o de su carácter; nada es único, es decir, refractario al concepto, a no ser el yo de la responsabilidad. En la significación yo quedo separado en tanto que único. El Decir de la responsabilidad es el único modo en el cual el uno, que no se encierra en sí sino que se desnuda en la recurrencia substituyéndose más acá de su identidad por el otro, no se multiplica en esta relación, sino que acusa allí su identidad. El «nunca bastante» de la proximidad, la inquietud de esta paz es la unidad aguda de la subjetividad. Indeclinabilidad del sujeto que surge en la pasividad de la incondición, en la expulsión fuera de sí; indeclinabilidad que no es la de la subjetividad trascendental, que no es intencionalidad o abertura al mundo, aun cuando se tratase de un mundo que me desborda y en el cual la subjetividad, pretendidamente extática, no hace más que esconderse.

La proximidad, diferencia que es no-indiferencia, responsabilidad y respuesta sin cuestión, inmediatez de la paz que me incumbe, significación del signo, humanidad del hombre entendido de modo distinto que a partir de la subjetividad trascendental, pasividad de la exposición, pasividad expuesta ella misma, Decir, no se refiere a la conciencia ni al compromiso entendido en términos de conciencia o de memoria, ni forma tampoco conjunción o sincronía.

La significación en tanto que proximidad es, de este modo, el nacimiento latente del sujeto. Nacimiento latente porque precisamente está más acá del origen, más acá de la iniciativa, más acá de un presente designable y asumible, aun cuando fuese por la memoria; nacimiento anacrónico, anterior a su propio presente, no-comienzo, anarquía. Jamás presencia y sí nacimiento latente, que excluye el presente de la coincidencia consigo porque entra *en contacto* en medio de la sensibilidad, en medio de la vulnerabilidad, en medio de la exposición al ultraje del otro. Sujeto tanto más responsable cuanto que responde previamente, como si la distancia entre él y el otro se acrecentase en el grado y medida en que la proximidad se cierra. Nacimiento latente del sujeto dentro de una obligación sin compromiso contratado; fraternidad o complicidad para nada, pero tanto más exigente cuanto más se estrecha sin finalidad y sin fin. Nacimiento del sujeto en el sin-comienzo de la anarquía y en el sin-fin de la obligación que crece gloriosamente como si el infinito acaeciese en ella. En la significación absoluta del sujeto se escucha enigmáticamente el Infinito, lo más acá y lo más allá. Será necesario precisar el alcance y el acento de la voz en la cual se escucha así el Infinito.

Se ha indicado a distintos niveles que hay un camino que lleva de la proximidad del otro al aparecer del ser y se volverá sobre ello.

Pero la subjetividad descrita como sustitución del otro, como desinterés o ruptura de la Esencia y que lleva a cuestionar la tesis sobre la ultimidad o la prioridad del problema ontológico ⁴, ¿conjura la esencia que, no obstante, suscita? Como operación impersonal, como incesante chapotear, como sordo ruido, como *hay*, ¿no engulle la esencia a la significación que la dio a luz? ¿No es la insistencia de este ruido impersonal la amenaza sentida en nuestros días respecto a un fin del mundo? En necesario preguntarse absolutamente si en la significación del uno-para-el-otro, que siempre corre el riesgo de ser tomado por un fenómeno particular o limitado como sucede con el aspecto «ético del ser», no se escucha una voz que procede de horizontes cuando menos tan vastos como aquellos en los que se sitúa la ontología.

2. *La gloria del Infinito*

a) *La inspiración*

La reunión del ser en el presente, su sincronización mediante la retención, la memoria y la historia, mediante la reminiscencia, la representación, no integra la responsabilidad para con el ente separado; la representación no integra la responsabilidad para con el otro inscrita en la fraternidad humana. Esta no remite a ningún compromiso, a ningún principio, es decir, a ningún presente memorable. La orden que me ordena al otro no se me muestra si no es a través de la huella de su reclusión en tanto que rostro del prójimo, mediante la huella de una retirada que no había sido precedida por ninguna actualidad y que sólo se hace presente en su propia voz ya obediente, duro presente de la ofrenda y del don. Frente a esta an-arquía, frente a este sin-comienzo, fracasa la reunificación del ser. Su *esencia* se deshace en significación, en decir, que está más allá del ser y de su tiempo, en dia-cronía de la trascendencia. Es una trascendencia que no es convertible en inmanencia; lo más allá de la reminiscencia, separado de todo presente por la noche del intervalo, es un tiempo que no entra en la unidad de la apercepción trascendental.

Este libro ha expuesto la significación de la subjetividad en la cotidianidad extraordinaria de mi responsabilidad para con los

4. Cf. nuestro estudio titulado *L'ontologie est-elle fondamentale?*: Revue de Métaphysique et de Morale 56 (1951) 88-98.

otros hombres, en el olvido extra-ordinario de la muerte, o sin «referencia» a la muerte; la significación de mi responsabilidad por lo que escapa a mi libertad, el fracaso o la defeción de la unidad de la *apercepción trascendental*, de la *actualidad* originaria propia de todo *acto* como fuente de la *espontaneidad del sujeto* o del sujeto en tanto que espontaneidad. Este libro ha expuesto *mi* pasividad, la pasividad en tanto que *uno-para-el-otro* y, por tanto, en tanto que trasciende la esencia entendida como potencia y acto; de este modo, precisamente mi pasividad en tanto que significación. El *uno-para-el-otro* hasta llegar al *uno-rehén-del-otro* en medio de su identidad de invocado en tanto que irremplazable, sin retorno a sí mismo; el otro que, en su porte de sí mismo, aparece como expiación para el otro, que en su «esencia» aparece como excepción a la esencia o como substitución. El uno-para-el-otro, no el uno transubstancializado en el otro, sino *para-el-otro* conforme a la discontinuidad o a la diacronía de la significación aún no instalada en el tema, en el cual ciertamente la significación se manifiesta a modo de *dicho*, pero en el cual, tan pronto como cae en la trama del tema, parece sincronía y *esencia*. Significación que es inadecuada al tema, en el cual, sin embargo, se instala para mostrarse. Por tanto, no hay que tomarla como «significación vivida». No está prohibido al «extra-ordinario» propio de la responsabilidad para con el otro el flotar por encima de las aguas de la ontología; no es necesario encontrarle a cualquier precio un estatuto dentro de la unidad trascendental de la *apercepción*, dentro de la unidad actual y, por tanto, activa de una síntesis. El *uno* y el *otro*, separados por el intervalo de la diferencia o por el *entretiem po* que no anula la no-indiferencia de la responsabilidad, no están obligados a reunirse dentro de la sincronía de una estructura o a comprimirse en un «estado del alma».

La responsabilidad para con el Otro, a contrapelo de la intencionalidad y del querer que la intencionalidad no alcanza a disimular, no significa el develamiento de algo dado y su recepción o percepción, sino mi exposición al otro, que es previa a toda decisión. Reivindicación del Mismo por el otro en el corazón de mí mismo, tensión extrema del mandato que el otro ejerce en mí sobre mí, toma traumática del Otro sobre el Mismo, tensa hasta el punto de no dejar al Mismo tiempo de escuchar al Otro. Mediante esta alteración el alma anima al sujeto. Es el propio *pneuma* de la *psyjé*. El psiquismo significa la reivindicación del Mismo por el Otro o la inspiración, más allá de la lógica del *mismo* y del *otro* y de su insuperable oposición. Desnucleación del mundo substancial del Yo que se forma en el Mismo, fisión del nudo «misterioso» de la «inte-

rioridad» del sujeto mediante esta asignación a la respuesta, mediante esta asignación que no deja lugar alguno para el refugio, ninguna oportunidad para desentenderse y, de este modo, a pesar del yo o, mejor dicho, *a mi pesar*; todo lo contrario que el no-sentido, alteración sin alienación ni elección. El sujeto se aliena en la responsabilidad dentro de los trasfondos de su identidad con una alienación que no vacía al Mismo de su identidad, sino que lo constriñe con una asignación irrecusable, lo constriñe como persona a la cual nadie podría reemplazar. La unicidad como algo fuera del concepto, psiquismo en tanto que grano de locura, el psiquismo ya como psicosis que no es un Yo, sino yo bajo la asignación. Asignación a la identidad para la respuesta propia de la responsabilidad en medio de la imposibilidad de hacerse reemplazar sin carencia. A este mandamiento mantenido sin relajo sólo puede responderse «heme aquí», donde el pronombre «yo» está en acusativo declinado previamente a toda declinación, poseído por el otro, enfermo⁵, idéntico. Heme aquí: decir propio de la inspiración que no es ni el don de bellas palabras ni de cánticos. Constricción a *dar* a manos llenas y, por consiguiente, a la corporeidad.

Para Descartes, la unión del alma y el cuerpo suponía una intervención milagrosa porque era buscada por él en la línea de la racionalidad de la representación, como unión y simultaneidad de términos distintos, entendida el alma como pensamiento tematizador. Abordado a partir de la responsabilidad para con el otro hombre, el psiquismo del sujeto —el uno-para-el-otro— sería la significación, la inteligibilidad o la misma significancia. Subjetividad del hombre de carne y sangre, más pasiva en su extradición al otro que la pasividad del efecto dentro de una cadena causal, puesto que está más allá de la misma actualidad que significa la unidad de la apercepción del *yo pienso*, arrancarse-a-sí-mismo-para-otro en el acto de dar-al-otro-el-pan-de-su-boca. No se trata de algo tan anodino como una relación formal, sino de toda la gravedad del cuerpo extirpado de su *conatus essendi* en la posibilidad del *dar*. La identidad del sujeto se acusa aquí no mediante un reposo en sí, sino mediante una inquietud que me persigue fuera del nudo de mi substancialidad.

b) *Inspiración y testimonio*

Pero esta exposición, este exilio, esta prohibición de descanso ¿no retorna como *posición* y como complacencia en el propio dolor

5. «Estoy enfermo de amor»: Cant 5, 8.

llenándose de substancia y de orgullo? Retorno que significa un residuo de actividad que no puede absorberse en la pasividad subjetiva, una substancialidad última del Yo incluso en la misma vulnerabilidad de la sensibilidad y, al mismo tiempo o correlativamente, en la ambigüedad de la aproximación dentro de un recorrido infinito. Este recorrido no permanece como simple asíntota del prójimo; más allá del infinito malo del *Sollen*, se acrecienta infinitamente —infinito viviente— como obligación cada vez más estricta conforme a la obediencia, de tal modo que la distancia a recorrer se hace infranqueable conforme a la aproximación, hasta el punto de que el *dar* se muestra allí como parsimonia, la exposición como reserva y la santidad como culpable. Vida sin muerte, vida del Infinito que es su gloria, pero vida al margen de la esencia y de la nada.

Haría falta, pues, para que la subjetividad signifique sin reservas, que la pasividad de su exposición al otro no se invierta pronto en actividad, sino que, a su vez, se exponga; es necesaria una pasividad de la pasividad y bajo la gloria del Infinito una ceniza de la cual no pudiese renacer el acto. Esta pasividad de la pasividad, esta dedicación al otro, esta sinceridad es el *Decir*. No la comunicación de algo Dicho que inmediatamente recubriría y extinguiría o absorbería el Decir, sino un Decir que mantiene abierta su abertura sin excusa, sin evasión ni coartada, librándose sin decir nada propio de lo Dicho. Decir que dice el propio decir sin tematizarlo, sino exponiéndolo todavía. Decir de este modo es convertir en signo la misma significancia de la exposición; es exponer la exposición en lugar de atenerse a ella como si se tratase de un acto de exponer; es agotarse al exponerse, es constituir signo haciéndose sin *reposarse* en su misma figura de signo. Pasividad de la extradición obsesiva, en la que esta misma extradición se libra al otro antes de que se *establezca*; reiteración prerreflexiva de este propio Decir en el Decir; enunciado del «heme aquí», que no se identifica con nada si no es con la misma voz que se enuncia y se entrega a la voz que significa. Pero constituir signo hasta el punto de hacerse signo no es un lenguaje balbuciente como expresión de la mudez o el discurso del extranjero encerrado en su lengua materna. Es la tensión extrema del lenguaje, el para-el-otro de la proximidad, la cual me cerca por todas partes y me concierne, cuyo logos —sea del monólogo o del diálogo— habría ya detenido el potencial desparramándose en posibilidades del ser, jugando entre las parejas consciente-inconsciente y explícito-implícito ⁶. Signo hecho al Otro y ya signo

6. El logos tematizador, el Decir que enuncia un Dicho del monólogo y del diálogo, así como del intercambio de informaciones con toda la carga cultural e

de esta donación del signo, significación pura, la proximidad no es una confusión con el otro, lo cual sería un modo de reposar en un avatar, sino significación incesante, inquietud para con el otro; respuesta mantenida *para el otro* sin ninguna «toma de actitud», responsabilidad como «irritabilidad celular», imposibilidad de callarse, escándalo de la sinceridad.⁷

La sinceridad no es un atributo del Decir; es el Decir quien da cumplimiento a la sinceridad, algo inseparable del dar porque abre las reservas⁸ en las cuales la mano que da toma sin poder disimular nada; sinceridad que deshace la alienación que el Decir sufre en lo Dicho donde, bajo el recubrimiento de las palabras y en la indiferencia verbal, se intercambian informaciones, se emiten voces piadosas y se ahuyentan las responsabilidades. Nada Dicho iguala la sinceridad del Decir, no es adecuado a la veracidad anterior a lo Verdadero, a la veracidad del acercamiento, de la proximidad más allá de la presencia. La sinceridad sería, pues, Decir sin Dicho, aparentemente un «hablar para no decir nada», un signo que yo hago al Otro de esta donación del signo, «simple como un ¡buenos días!», pero *ipso facto* trascendencia pura de la confesión, reconocimiento de la deuda. ¿En tanto que confesión de una deuda, el decir precederá a todas las otras maneras de Decir? ¿La donación del signo que significa esta misma donación, la salutación, no será este reconocimiento de la deuda? La sinceridad en la cual la significación significa, en la cual el uno se expone al otro sin reserva, en la cual el uno se aproxima al otro, no se agota en la invocación, en la salutación que no cuesta nada, entendida como puro vocativo. El vocativo indica un sentido, pero no es suficiente para el sentido

histórica que lleva, procede de este Decir pre-original porque es anterior a toda civilización y a todo comienzo en la lengua hablada de la significación. El desencadenamiento de la sinceridad hace posible la dimensión por la que se colará toda comunicación y toda tematización. La huella de la significancia en el *hacer signo* y en la proximidad no se borra, por tanto, y marca todo posible uso de la palabra.

7. Pero, por otra parte, el «hacer signo» dentro del mundo en el cual se habla de modo objetivo una lengua, en la cual se está ya con el tercero, debe perforar el muro del sentido *dicho* para retornar a este *más acá de la civilización*. De ahí la necesidad de desdecir todo aquello que viene a alterar la desnudez del signo, de dejar al margen todo lo que se enuncia en el decir puro de la proximidad. No es posible hacer signo en la noche sin equívocos. Hay que decir «lo que hay de», decir algo antes de no decir más que el decir, antes de hacer signo, antes de hacerse signo.

8. El Decir o la sinceridad no es un *dar* hiperbólico sin lo cual el Infinito, del cual es testimonio, no será obtenido más que por extrapolación, la cual, por lo demás, supone el infinito.

de la proximidad y de la sinceridad que está significando allí. Fisión de la última substancialidad del Yo, la sinceridad no se reduce a nada óntico, a nada ontológico y conduce más allá o más acá de cualquier cosa positiva, de cualquier posición. No es ni acto ni movimiento, ni gesto cultural, cualquiera que éste sea, pues éste supone siempre ya el agujereamiento absoluto de sí.⁹

c) *Sinceridad y Gloria del Infinito*

¿No remite el sentido de la sinceridad a la gloria del infinito, que apela a la sinceridad como si se tratase de un Decir? Esta gloria no sería aparecer, porque el aparecer y la presencia la desmentirían al circunscribirla como tema, al asignarle un comienzo dentro del presente de la representación, mientras que, en tanto que infinitación del infinito, procede de un pasado más lejano que aquel que, al alcance del recuerdo, se aliena sobre el presente. Procede de un pasado que jamás ha sido representado, que nunca se ha presentado y que, por consiguiente, no ha dejado germinar un comienzo. La gloria no podría hacerse fenómeno sin entrar en conjunción con el mismo sujeto al que aparece, sin encerrarse en la finitud y la inmanencia. Pero sin principio, sin comienzo, anarquía, la gloria, al hacer estallar el tema, significa de modo positivo, al margen del logos, la extradición del sujeto que reposa sobre sí hasta aquello que jamás ha asumido porque, a partir de un pasado irrepresentable, fue sensible a la provocación que nunca se ha presentado, pero que ha tocado de modo traumático. La gloria no es más que la otra cara de la pasividad del sujeto en donde, substituyéndose por el otro en tanto que responsabilidad ordenada al primero en llegar, responsabilidad para con el prójimo inspirada por el otro, el mismo, soy arrancado a mi comienzo en mí, a mi igualdad conmigo. La gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo proteja contra la obsesión por el Otro y cubra su evasión. La gloria se glorifica mediante la salida del sujeto fuera de los ángulos del «en cuanto a sí» que ofrece, como los espesores del Paraíso en los que Adán se escondía al escuchar la voz del Dios Eterno que atravesaba el

9. No podría interpretarse el Decir como sinceridad a partir de un sistema de signos al cual se remite una lengua; no se entra en la lengua como sistema de signos más que a partir de una lengua ya hablada que, a su vez, no puede consistir en un sistema de signos. El sistema en el cual las significaciones se tematizan ha surgido ya de la significación en tanto que uno-para-el-otro, de la aproximación y de la sinceridad.

jardín desde el lado en que se levanta el sol, una escapatoria a la asignación donde se dispara la posición del Yo al comienzo y la misma posibilidad del origen. La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin posible ocultamiento, yo abocado a la sinceridad, aportando signo al otro —del cual soy responsable y ante quien soy responsable— de esta misma donación del signo, es decir, de esta responsabilidad: «heme aquí». Decir anterior a todo dicho que testimonia la gloria. Testimonio que es *verdadero*, pero con una verdad irreductible a la del develamiento y que no relata nada que se muestra. Decir sin correlación noemática dentro de la pura obediencia a la gloria que ordena; sin diálogo, dentro de la pasividad sometida de golpe al «heme aquí». La distancia que se alarga conforme a la medida en que la proximidad se aprieta, la gloria del infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también la no-indiferencia del mismo respecto al otro, y la substitución, que, a su vez, es una no-igualdad consigo, un no-recubrimiento de sí por sí, una desposesión de sí, una salida de sí de la clandestinidad de su identificación y ya signo hecho al otro, signo de esta donación de signo, es decir, de esta no-indiferencia; signo de esta imposibilidad de desentenderse y de hacerse reemplazar, de esta identidad, de esta unicidad: heme aquí ¹⁰. La identidad suscitada así desde detrás de la identificación es una identidad de pura elección. La elección atraviesa el concepto del yo para asignarme mediante la desmesura del otro, arrancándome al concepto en el que no ceso de refugiarme porque allí encuentro la medida de una obligación que no se define en medio de la elección. La obligación se reclama de una respuesta única no-inscrita en el pensamiento universal, de la respuesta imprevisible del elegido.

Identidad pre-original, anárquica, más antigua que todo comienzo; no se trata de una conciencia de sí que se alcanza en el presente, sino de una exposición extrema a la asignación por el Otro, cumplida ya desde detrás de la conciencia y de la libertad, asignación que entra en mí mediante fractura, es decir, sin que lo «parezca», hablando en el Decir del asignado. Desde siempre he estado expuesto a la asignación de la responsabilidad, como si estuviese situado bajo un sol plúmbeo sin sombra protectora en donde se desvanece todo residuo de misterio, el cual sería una trastienda del pensamiento donde sería posible evadirse. Exposición sin

10. Signo dado de esta significación del signo, la proximidad designa también el *tropo* del lirismo: amar diciendo el amor al amado, canto de amor, posibilidad de la poesía, del arte.

retención en el mismo lugar en que se produce el traumatismo, mejilla puesta al golpe que hiere, sinceridad como decir, testimonio de la gloria del Infinito. Ella rompe el secreto del Giges, del sujeto que ve sin ser visto, sin exponerse, el secreto del sujeto interior.

d) *Testimonio y lenguaje*

La subjetividad es de golpe substitución, oferta en el sitio de otro (no víctima que se ofrece ella misma en su lugar, lo cual supondría una región reservada de voluntad subjetiva detrás de la subjetividad de la substitución), pero antes de la distinción de libertad y no-libertad; no-lugar donde la inspiración por el otro es también expiación para el otro, psiquismo por el cual la misma conciencia llegará a significar. Psiquismo que no procede de injertarse en una substancia, en tanto que ésta soporta todas las cosas; que la altera mediante una alteración en la que se acusa la identidad; substitución, que no es el acontecimiento psicológico de la compasión o de la endopatía en general, sino que hace posibles las paradójicas posibilidades psicológicas del colocarse-en-lugar-de-otro. Subjetividad del sujeto en tanto que estar-sujeto-a-todo, susceptibilidad pre-originaria anterior a toda libertad y fuera de todo presente, acusada en lo inconfortable o la incondición del acusativo, en el «heme aquí», que es obediencia a la gloria del Infinito que me ordena al Otro ¹¹. «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros», escribe Dostoievski en los *Hermanos Karamazov* ¹², Subjetividad del sujeto como persecución y martirio; recurrencia que no es «conciencia de sí», en la cual el sujeto aún se mantendría distante de sí mismo en medio de la no-indiferencia; permanecería aún, a cualquier título, en sí llegando hasta ocultar su cara; recurrencia que no es coincidencia consigo, reposo, sueño o materialidad, sino recurrencia más acá de sí mismo, más acá de la indiferencia respecto a sí: precisamente substitución del otro y en ese intervalo *uno* sin atributos, incluso sin la «unidad del uno» que viene a doblarlo como atributo esencial; *uno* absuelto de toda relación, de todo juego, literalmente sin situación, sin morada, expulsado de todas partes y de sí mismo, diciendo uno al otro: «yo» o «heme aquí» ¹³. El yo, despojado por el traumatismo de la perse-

11. «Heme aquí, envíame»: Is 6, 8. «Heme aquí» significa «envíame».

12. Libro VI, II a.

13. Así la subjetividad más acá de la reificación. Las cosas de las cuales disponemos son en su reposo substancias indiferentes a sí mismas. La subjetividad anterior a esta indiferencia es la pasividad de la persecución.

lución respecto a su subjetividad arisca e imperialista, retornado al «heme aquí» en medio de la transparencia sin opacidad, sin zonas sordas propicias a la evasión. «Heme aquí» como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación, no es evidencia. Sólo del Infinito hay testimonio; estructura única, excepción a la regla del ser, irreductible a la representación. El Infinito no aparece a aquel que da testimonio de él. Por el contrario, es el testimonio quien pertenece a la gloria del Infinito. Por la voz del testigo es como se glorifica la gloria del Infinito.

Del Infinito, del cual no es capaz ningún tema, ningún presente testimonia, pues, el sujeto en el cual el otro está en el mismo en tanto que el mismo es para el otro; donde la diferencia de la proximidad se absorbe a medida que la proximidad se hace más próxima y, mediante esta misma «absorción», se acusa gloriosamente y me acusa siempre previamente. Donde el mismo, en su porte de mismo, está cada vez más obligado a la vista del otro, obligado hasta llegar a la substitución como rehén, expiación que a fin de cuentas coincide con la extra-ordinaria y dia-crónica inversión del mismo en el otro dentro de la inspiración y del psiquismo.

La idea del Infinito, que en Descartes se aloja dentro de un pensamiento que no puede contenerla, expresa la desproporción de la gloria y del presente, desproporción que es la propia inspiración. Bajo el peso de algo que sobrepasa mi capacidad, se trata de una pasividad que es más pasiva que cualquier pasividad correlativa de actos; con ello, *mi* pasividad estalla en Decir. De algún modo, la exterioridad del Infinito se torna interioridad dentro de la sinceridad del testimonio. La gloria, que no viene a afectarme como representación ni como interlocutor ante el cual o ante quien yo me coloco, se glorifica en mi decir ordenándome a través de mi boca. La interioridad no es un lugar secreto en cualquier parte dentro de mí, sino que es este retorno en el cual lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esta exterioridad eminente, de esta imposibilidad de ser «contenido» y en consecuencia de entrar en un tema, hace en tanto que infinito excepción respecto a la esencia, me concierne, me afecta y me ordena a través de mi propia voz. Mandamiento que se enuncia por la boca de aquel a quien ordena. Lo infinitamente exterior se convierte en voz «interior», pero voz que testimonia la fisión del secreto interior haciendo signo al Otro, signo de esta misma donación del signo. Camino tortuoso; Claudel ha escogido como epígrafe de su *Zapatilla de raso* un proverbio portugués que puede entenderse en el sentido que se acaba de exponer: «Dios escribe derecho con líneas torcidas».

El testimonio, esta manera de retener el mandamiento en la boca del mismo que lo obedece, de «revelarse» antes de cualquier aparecer, antes de toda «presentación ante el sujeto», no es una «maravilla psicológica», sino la modalidad conforme a la cual el Infinito an-árquico pasa su comienzo. No se trata de un recurso industrioso al intermediario humano para revelarse y a sus salmos para glorificarse, sino del modo mismo en que el Infinito en su gloria pasa lo finito o el modo en que se pasa sin entrar mediante la significación del uno-para-el-otro en el ser del tema; pero significando y, de este modo, excluyéndose de la nada. El Decir sin Dicho del testimonio significa conforme a una intriga distinta a la que se desarrolla dentro del tema; distinta de la que refiere una noesis a un noema, una causa al efecto, el pasado memorable al presente. Intriga que se refiere a aquello que se desprende absolutamente, al Absoluto; desprendimiento del Infinito con respecto al pensamiento que busca tematizarlo y con respecto al lenguaje que intenta mantenerlo dentro de lo Dicho; es lo que hemos llamado *illeidad*. Se trata de una intriga que uno está tentado de llamar religiosa, que no se expresa en términos de certeza o de incertidumbre y no reposa sobre ninguna teología positiva.

Que el Infinito se pase en el Decir, he ahí lo que permite entender el Decir como irreductible a un acto, a una actitud psicológica, a un pensamiento entre otros o a un momento cualquiera de la esencia del ser por el cual, sin que se sepa el porqué, el hombre doblaría su esencia. Por sí mismo el Decir es testimonio, cualquiera que sea el destino ulterior en el cual entra a través de lo Dicho dentro de un sistema de palabras; es un Decir del cual deriva ese sistema y que no es la infancia balbuciente del sistema y de la circulación de informaciones en que funciona. En efecto, puede mostrarse cómo ese nuevo destino se inscribe en el testimonio ¹⁴. Pero en tanto que Decir sin dicho, en tanto que signo dado al Otro, el testimonio en el cual el sujeto sale de su clandestinidad de sujeto por quien se pasa el Infinito, no viene a añadirse como información, como expresión, como repercusión o como síntoma a no sé qué experiencia del Infinito o de su gloria, como si pudiese haber una experiencia del Infinito y alguna otra cosa que glorificación, es decir, responsabilidad para con el prójimo. Este Decir en conjunto no está constreñido a las estructuras propias de la correlación sujeto-objeto, significante-singificado, Decir-Dicho. Signo dado al otro, es la sinceridad o la veracidad según la cual se glorifica la gloria.

14. Cf. más adelante, párrafo 3 de este capítulo.

El infinito no tiene, pues, gloria si no es por medio de la subjetividad, por medio de la aventura humana del acercamiento al otro, por medio de la sustitución del otro, por medio de la expiación para el otro. Sujeto inspirado por el Infinito que, en tanto que illeidad, no aparece, no es presente; que siempre ha pasado ya y no es tema, ni telos, ni interlocutor. Se glorifica en la gloria que manifiesta un sujeto, para glorificarse ya en la glorificación de su gloria por el sujeto, descubriendo así todas las estructuras de la correlación. Glorificación que es Decir, esto es, signo dado al otro, paz anunciada al otro que es responsabilidad para con el otro hasta la sustitución.¹⁵

El hecho de que la manera en que el Infinito pasa lo finito y se pasa tenga un sentido ético no procede de un proyecto de construir el «fundamento trascendental» de la «experiencia ética». La ética es el campo que dibuja la paradoja de un Infinito en relación con lo finito sin desmentirse en esta relación. La ética es el estallido de la unidad originaria de la apercepción trascendental, es decir, lo más allá de la experiencia. Testificado y no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todo; es decir, que sufre por todos, pero cargado de todo sin haber podido decidir de este tomar, como carga que se amplía gloriosamente en la misma medida en que se impone. Obediencia que precede a toda escucha del mandamiento. Posibilidad de encontrar anacrónicamente la orden dentro de la obediencia misma y de recibir la orden a partir de sí mismo; este retorno de la heteronomía en autonomía es la manera misma en que se pasa lo Infinito y que la metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia expresa de una manera destacable, al conciliar la autonomía y la heteronomía en una ambivalencia cuya diacronía es la propia significación y que, dentro del presente, es ambigüedad. Inscripción de la orden en el *para-el-otro* de la obediencia; afección anárquica que se desliza en mí «como un ladrón» a través de los hilos tensos de la conciencia; traumatismo que me ha sorprendido absolutamente, la orden *nunca ha sido representada* porque jamás se ha presentado ni siquiera en el pasado que retorna como recuerdo, hasta el punto de que soy yo solamente quien expresa esta inaudita obligación y, además, con posterioridad. Ambivalencia que es la excepción y la subjetividad del sujeto, su propio psiquismo, posibilidad de la inspi-

15. Is 57, 19: «Quien crea la palabra, fruto de los labios»: «Paz, paz, dice él, lo mismo para el que está lejos que para el más próximo».

ración: ser autor de aquello que me ha sido inspirado *sin saberlo*, haber recibido aquello de lo que soy autor sin saber de dónde. En la responsabilidad para con el otro nos encontramos en el corazón de esta ambigüedad de la inspiración. El decir inaudito está enigmáticamente en la respuesta an-árquica, en mi responsabilidad para con el otro. La huella del infinito es esta ambigüedad en el sujeto, ambivalencia diacrónica que hace posible la ética, comienzo e intérprete al mismo tiempo.

e) *Testimonio y profetismo*

Puede llamarse profetismo este retorno en el que la percepción del *orden* coincide con la significación de esta orden realizada por el que obedece a ella. De este modo, el profetismo sería el propio psiquismo del alma, lo otro en lo mismo; toda la espiritualidad del hombre sería profética. Lo infinito no se anuncia como tema dentro del testimonio. En el signo hecho al otro donde me encuentro arrancado al secreto de Giges, «cogido por los pelos»¹⁶ del fondo de mi oscuridad en el Decir sin Dicho de la sinceridad; en mi «heme aquí» presente de golpe en acusativo, yo doy testimonio del Infinito. El Infinito no está *ante* su testigo, sino como al margen o «al reverso» de la presencia ya pasada, fuera del alcance, pensamiento subterráneo demasiado alto para colocarse en la primera fila. «Heme aquí, en nombre de Dios», sin referirme directamente a su presencia. «Heme aquí», ¡sin más! En la frase en la que Dios viene a mezclarse por vez primera con las palabras, el término Dios aún está ausente. De ningún modo se enuncia como un «yo creo en Dios». Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el «heme aquí» me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran¹⁷, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo. Esta recurrencia es todo lo contrario del retorno a sí, de la conciencia de sí. Es sinceridad, expansión de sí, «extradición» de sí al prójimo. El testimonio es humildad y confesión y se convertirá ante todo en teología, kerigma y oración, glorificación y reconocimiento. Pero lo propio de todas las relaciones que se despliegan de este modo —¡qué decepción

16. Ez 8, 3.

17. 1 Sam 17, 45: «Vengo en nombre del Eterno». Is 6, 8: «Heme aquí, envíame».

para los amigos de la verdad tematizadora del ser y del sujeto que se diluye ante él!— es el hecho de que el retorno se designa en el ir, que la llamada se oye en la respuesta, que la «provocación» que viene de Dios está en mi invocación, que la gratitud es ya gratitud por este estado de gratitud, que sería, al mismo tiempo o correlativamente, el don y la gratitud. La trascendencia de la revelación depende del hecho de que la «epifanía» viene en el Decir de quien la recibe. La orden que me ordena no deja ninguna posibilidad de poner impunemente el derecho del revés, de remontar a la exterioridad del Infinito, como cuando, a la vista de un tema, se remonta del significante al significado o como cuando en un diálogo se encuentra en «ti» un ser. En el profetismo es donde el Infinito escapa a la objetivación propia de la tematización y del diálogo, para significar como *illeidad*, en tercera persona, pero según una «tercialidad» diferente de la del tercer hombre, del tercero que interrumpe el cara a cara con la acogida del otro hombre, que interrumpe la proximidad, o el acercamiento del prójimo, con la acogida del tercer hombre por el cual comienza la justicia.¹⁸

El Infinito me ordena al «prójimo» como rostro, sin exponerse a mí y tanto más imperiosamente cuanto más se estrecha la proximidad. Orden que no ha sido la *causa* de mi respuesta, ni siquiera una cuestión que la hubiese precedido en un diálogo. Orden que yo encuentro en mi propia respuesta, la cual, en tanto que signo hecho al prójimo, en tanto que «heme aquí», me ha hecho salir de la invisibilidad, de la sombra en la cual mi responsabilidad podría haber sido eludida. Este decir pertenece a la misma gloria de la que es testimonio. Esta manera de venir la orden «no sé de dónde», este *venir* que no es *recordar*, que no es el retorno de un presente modificado o envejecido en pasado, esta no-fenomenalidad de la orden que, más allá de la representación, me afecta sin saberlo «deslizándose en mí como un ladrón»¹⁹, lo hemos llamado *illeidad*²⁰: venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírla o antes de que la oiga en mi propio Decir; mandamiento *augusto*, pero sin constricción ni dominación, que me deja fuera de toda correlación con su fuente; no se establece ninguna «estructura» con cualquier correlato, hasta el punto precisamente de que el decir que me viene es mi propia palabra. La autoridad no está en ninguna parte en la que una mirada vendría a buscarla como un ídolo o

18. Cf. más adelante, párrafo 3 de este capítulo.

19. Job 4, 12.

20. Cf. *En découvrrant l'existence*, 201.

la asumiría como un logos ²¹. No sólo está fuera de toda intuición, sino de toda tematización; incluso la propia de un simbolismo. Pura huella de «causa errante» inscrita en mí.

Obediencia que precede a la escucha de la orden, el anacronismo de la inspiración o del profetismo es, conforme al tiempo recuperable de la reminiscencia, más paradójico que la predicción del porvenir mediante un oráculo. «Antes de que me llamen, yo responderé» ²²: una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al Otro, siempre estoy retrasado respecto a la hora de la «cita». Pero esta singular obediencia a la orden de *volverse* sin comprenderla, esta obediencia anterior a la representación, este sometimiento anterior a toda promesa, esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente el-otro-en-el-mismo, inspiración y profetismo, el *pasarse* propio del Infinito.

Que la gloria del Infinito sólo se glorifique mediante la significación del uno-para-el-otro en tanto que sinceridad; que en mi sinceridad el Infinito atraviese lo finito; que el Infinito se pase allí; he aquí lo que convierte en primordial la intriga de la Etica y el lenguaje, algo irreductible a un acto entre otros actos. Antes de ponerse al servicio de la vida, como intercambio de informaciones a través de un sistema lingüístico, el Decir es testimonio, Decir sin Dicho, signo dado al Otro. ¿Signo de qué? ¿De complicidad? De una complicidad para nada, de una fraternidad, de una proximidad que sólo es posible como abertura de sí, como imprudente exposición al otro, pasividad sin reserva hasta la substitución y, por consiguiente, exposición de la exposición; precisamente Decir, Decir que no dice una palabra y significa, Decir que, como responsabilidad, es la misma significación, el uno-para-el-otro, subjetividad del sujeto que se torna signo, pero que equivocadamente se toma por el enunciado balbuciente de una palabra puesto que testimonia de la gloria del Infinito.

Testimonio que no se reduce a la relación que conduce del índice a lo indicado, lo cual haría de él develamiento y tematización.

21. El pasado inmemorial es intolerable para el pensamiento. De ahí la exigencia de detenerse: *ananké stenai*. El movimiento más allá del ser se convierte en ontología y teología. De ahí también la idolatría de lo bello. En su indiscreta exposición y en su detención de estatua, en su plasticidad, la obra de arte substituye a Dios (cf. nuestro estudio titulado *La réalité et son ombre: Temps Modernes* 38 [1948] 771-789). Mediante una subrepción irresistible, lo incomparable, lo dia-crónico, lo no-contemporáneo, a través del efecto de un esquematismo engañoso y maravilloso, es «imitado» por el arte que es iconografía. El movimiento más allá del ser queda fijado en belleza. La teología y el arte «retienen» el pasado inmemorial.

22. Is 65, 24.

Es la pasividad sin fondo de la responsabilidad y, por ello, la sinceridad, el sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se derrame en palabras, en temas que se adecúan a las palabras y disimulan dentro de lo Dicho la abertura expuesta como herida sangrante del Decir, sin que, por lo demás, se esfume, incluso en su Dicho, la huella del testimonio, de la sinceridad y de la gloria.

Ciertamente, puedo enunciar el *sentido testimoniado* como Dicho; pero se trata de una palabra extra-ordinaria, la única que no extingue ni absorbe su Decir y que no puede permanecer como mera palabra. Turbador acontecimiento semántico del vocablo Dios, dominando la subversión de la illeidad; la gloria del Infinito que se encierra en una palabra y allí se convierte en ser, pero deshaciendo ya su morada y desdiciéndose sin desvanecerse en la nada, invistiendo el ser en la misma cópula por la que recibía —y recibe en el mismo momento en que su aventura semántica es aquí tematizada— atributos. Dicho único en su género, sin que se una estrechamente a las categorías gramaticales en tanto que palabra (no es ni nombre propio ni nombre común), sin plegarse con exactitud a las reglas lógicas en tanto que sentido (tercero excluido respecto al ser y la nada). Dicho que toma su sentido del testimonio, que ciertamente traiciona la tematización por medio de la teología al introducirlo en el sistema de la lengua, en el orden de lo Dicho; pero también cuyo enunciado abusivo se prohíbe inmediatamente. Los límites del presente en el cual está traicionado el infinito, desmedido para la envergadura de la unidad propia de la apercepción trascendental y no unificable en *presente* puesto que se resiste a la recopilación; tales límites estallan. Negación del presente y de la representación, que encuentra en la «positividad» de la proximidad, de la responsabilidad y de la representación una diferencia respecto a las proposiciones de la teología negativa. Rechazo de presencia, que se convierte en mi presencia de presente, es decir, de rehén librado como don al otro. En la proximidad, en la significación, en mi donación del signo, ya habla el Infinito mediante el testimonio que doy de él en mi sinceridad, en mi Decir sin dicho, en mi decir preoriginario que se dice en la boca de aquel que recibe el testimonio. No se ha dejado traicionar su significación en el logos más que para traducirse ante nosotros, como una palabra que se enuncia ya en tanto que kerigma en la oración o la blasfemia; conservando, así, en su enunciado la huella del exceso propio de la trascendencia, del más allá.

Se trata, por tanto, de una tematización inevitable para que la propia significación se muestre, pero que al mismo tiempo es el sofisma donde comienza la filosofía y, al mismo tiempo, es una

traición que la filosofía está llamada a reducir. Reducción que siempre hay que intentar a causa de la huella de sinceridad que las mismas palabras arrastran y que les otorga el Decir en tanto que testimonio, incluso cuando lo Dicho disimula el Decir dentro de la correlación que se instaura entre el Decir y lo Dicho. Disimulación que el Decir siempre intenta desdecir, lo cual conforma su misma voluntad. En el juego que acciona el teclado cultural del lenguaje, la sinceridad o el testimonio significan a través de la propia ambigüedad de todo dicho en el cual, dentro del seno de la información comunicada al Otro, significa también el signo que le ha sido hecho de esta donación de *signo*; resonancia de todo lenguaje «en el nombre de Dios»; inspiración o profetismo de todo lenguaje.

Mediante estas ambigüedades, el profetismo no es el mal menor de una revelación manca. Pertenecen tales ambigüedades a la gloria del Infinito. Que el profetismo pueda revestir la apariencia de informaciones que circulan entre los hombres, surgidas del sujeto o de las influencias *sufridas* por el sujeto, comenzando por las que le vendrían a partir de su fisiología y de sus heridas o triunfos, ése es el enigma, la ambigüedad; pero también el régimen de trascendencia del Infinito. El Infinito se desmentiría en la prueba que lo finito quisiese dar de su trascendencia, entraría en conjunción con el sujeto que la haría aparecer. Perdería su gloria. La trascendencia debe interrumpir su propia demostración. Su voz debe callarse en cuanto se escucha el mensaje. Es preciso que su pretensión pueda exponerse al ridículo y a la refutación, hasta permitir suponer en el «heme aquí» que lo testifica un grito o un lapsus de una subjetividad enferma. ¡Pero de una subjetividad responsable del otro! De una ambivalencia enigmática y en ella de una alternancia de sentido. En su Decir, es Dicho enunciado y Ser, pero también testimonio, inspiración del mismo por el Otro, más allá de la esencia, desbordamiento del propio Dicho mediante una retórica que no es otra cosa que un espejismo lingüístico, que es un exceso de sentido del cual la conciencia sola no sería capaz, posibilidad al mismo tiempo de ideología y de delirio sagrado; ideología que se debe circunscribir por medio de la lingüística, la sociología y la psicología; delirio que debe ser reducido por la filosofía para referirlo a la significación, al uno-para-el-otro, a una misión hacia el Otro en la gloria del Infinito. La ambigüedad es necesaria para la trascendencia, para lo más allá de la esencia que es también *ser-en-el-mundo*; guiño de sentido que no es tan sólo una certeza aleatoria, sino una frontera imborrable y, a la vez, más fina que el trazado de una línea ideal. Le es necesaria la diacronía que rompe la unidad de la aperccepción trascendental, la cual no llega a reunir el tiempo de la humanidad

moderna, pasando constantemente de la profecía a la filología para trascender la filología hacia la significación profética, porque es incapaz de negar la fraternidad de los hombres.

3. *Del Decir al Dicho o la Sabiduría del Deseo*

La alteridad del prójimo, en tanto que imposible de englobar en el presente, refractaria a la tematización y a la representación, apela a la singularidad irreemplazable que mora en mí acusando este yo, refiriéndolo a sí, en acusativo. Pero el *sí mismo* no está *en estado*, no está *en posición*, no está en reposo en sí, asegurado en sí como si se tratase de una condición. Bajo la obsesión del otro —obsesión acusadora, perseguidora— la unicidad de sí es también el fracaso de la identidad que se identifica en el Mismo. En la coincidencia consigo aún se protegería, no se expondría suficientemente, no sería «suficientemente pasivo». La defección de la identidad es un «para el otro» en el seno mismo de la identidad, es la inversión del ser en signo, la subversión de la esencia que se pone a significar antes de ser: desinterés de la esencia. El signo no se pone por sí mismo, ni siquiera en la figura que le es propia tal como se expone en un tema. Dentro de la subjetividad, sujeta a todo, el signo libera su plasticidad y su función de signo al otro, repitiendo siempre de nuevo la exposición frente a lo que la exposición puede delimitar como *esencia*, iteración de la exposición, expresión, sinceridad, Decir. Para no quedar absorbida por el sentido, la paciencia de la pasividad debe llegar siempre al final, desbordada por un sufrimiento insensato «para nada», por un sufrimiento de pura desdicha. El Decir prolonga esta extrema pasividad, no obstante su actividad aparente.

¿Es en verdad aparente? ¿Cómo difiere el Decir de un acto que comienza en un yo conquistador y voluntario —su *significar*—, acto que se convierte en ser y cuyo «para el otro» se funda en la identidad? El *para el otro* de la responsabilidad para con el Otro no procede de ningún compromiso libre, de ningún presente en el que germinaría su origen y donde tomaría aliento una identidad al identificarse. Ciertamente es así; pero entonces aparece un nuevo dilema: la responsabilidad sin compromiso previo, sin presente, sin origen, an-árquica, *responsabilidad tan infinita* del uno para con el otro, el cual me es abandonado sin que nadie pueda ocupar a su lado mi lugar de responsable, ¿no me confiere una nueva identidad como el único elegido? ¿Acaso esta elección exclusiva, en tanto que significación del Infinito, me refiere al rango de una articulación dentro de su economía divina? ¿Estamos referidos a la huma-

nidad como a una posibilidad extrema en el ser donde la substancialidad del «soportarse» se de-substancializa en un *soportar al otro*, en un *susbtituirse respecto a él*? ¿O acaso, mediante esta ipseidad reducida al rehén irremplazable, el sí mismo equivaldría a la entrada del sujeto en el juego o en los designios del Infinito?

¿Pero este dilema no es más bien una ambivalencia, del mismo modo que la alternativa es un enigma? ¿Enigma de un Dios que habla en el hombre o de un hombre que no cuenta con ningún dios? Dilema o alternativa si uno se mantiene dentro de los fenómenos, dentro de lo Dicho donde sucesivamente y sin poder detenerse se pasa de la afirmación del Infinito a su negación en mí. Pero el signo de interrogación en ese Dios, alternante contrariamente a lo que sucede con el logos unívoco de los teólogos, es el quicio mismo de la Revelación, de su luz chispeante. Esta se conforma precisamente mediante el hecho de moverse constantemente y atravesar su propia contestación. Dilema en el Dicho, pero ambivalencia en la significación del Decir, en la subjetividad, en el ente expulsado en sí fuera del ser, en el Decir que significa de modo enigmático y diacrónico la trascendencia o el Infinito, lo de otro modo que ser y el desinterés de la *esencia*.

El enigma del Infinito, responsabilidad en la que nadie me asiste, cuyo Decir se torna en mí contestación del Infinito, pero contestación mediante la cual todo me incumbe, mediante la cual, por tanto, se produce mi entrada en los designios del Infinito; tal enigma separa al Infinito de toda fenomenalidad, del aparecer, de la tematización, de la esencia. Dentro de la re-presentación el Infinito se desmentiría sin ambigüedad como si fuese un objeto «infinito» que la subjetividad intenta abordar como algo ausente. La intriga del Infinito no se teje conforme al escenario del ser y de la conciencia. La illeidad extra-ordinaria dentro de su diacronía, frente a la cual el presente es incapaz, no es una extra-polación de lo finito, no es lo invisible soportado detrás de lo visible. El rechazo que el Infinito opone al agrupamiento propio de la reminiscencia no se produce a modo de velamiento y no agota su sentido en términos de conciencia, en términos de claridad u oscuridad, de distinción o confusión, de conocido o desconocido. Lo no-conocido y lo incognoscible se referirían aún a un presente, conformarían en él una estructura, pertenecerían al orden. La diacronía no es una diferencia que se agote en relaciones entre lo conocido y lo desconocido, repartiéndose lo disimulado y lo cognoscible el plano tematizable de la esencia. La trascendencia del Infinito es una separación irreversible respecto al presente, como la de un pasado que nunca fue presente. En tanto que diferencia de lo irrecuperable, no es un

«más lejos» que lo dado, algo aún perteneciente al orden de lo dado. El rostro no es una presencia que anuncia algo «no-dicho» y que se dirá detrás de él. La substitución, responsabilidad sin compromiso memorable y sin comienzo, no es una «actitud» tomada respecto a un ser próximo en su rostro.

Y, no obstante, como huella o sombra de sí mismo, como acusación, como miseria, el rostro se torna *aparecer* y epifanía; se muestra a un conocimiento como si el plano de lo conocido fuese por sí mismo último y como si el conocimiento fuese englobante. ¿Se mantendrá el rostro dentro de la representación y la proximidad al mismo tiempo, será comunidad y Diferencia? ¿Qué sentido puede tener la comunidad en la Diferencia sin reducir esta última? Cuando en la descripción de la Proximidad hemos denominado enigma a la vacilación entre el saber y la responsabilidad, entre *ser* y *substituirse* por..., el punto en el cual la positividad de la esencia gira como deuda involuntaria, como quiebra más allá del deber, ¿acaso no nos hemos expresado en términos de aparecer, como si el Saber recuperase todo lo que se aparta de él? ¿Hemos eliminado de la *significación* la idea de falla y de defecto de presencia? ¿Hemos separado la idea del enigma mismo en el cual se desarrolla el Infinito, la idea de la incertidumbre? ¿Hemos sobrepasado, por tanto, la prioridad del plano teórico, de la esencia y de lo Dicho?

A menos que lo Dicho, portador del tema y la esencia, aparezca en la verdad, no se extienda *detrás* de la esencia que porta y que el agrupamiento que se produce en él no permanezca como algo *sine fundamento in re*; a menos que no haya reunido lo que no es posible reunir, que la apofansis (lo Dicho) más formal que lo formal no sea ya en ningún sentido enunciado del ser y ni siquiera enunciado ontológico de una «ontología formal»; a menos que no sea irreducible a la esencia, sino que, semejante a ella gracias a la ostensión y mediante la propia indiscreción que él mismo posibilita, no sea ya hipóstasis de un «eón» y, por tanto, fuente de una subrepción que limita el pensamiento a la esencia y a la reminiscencia (es decir, al tiempo sincrónico y a la representación) antes que fuente de una ilusión que conduce del ser o del mundo a Dios, fuente de una tiranía ejercida por la totalidad. Lo que temáticamente se muestra en la sincronía de lo Dicho permite ciertamente que se desdiga como diferencia de lo inagrupable significando, como el uno-parael-otro, de mí al otro, la propia ostensión de la diferencia que va día-crónicamente de lo Dicho a lo que se desdice. El propio discurso que en este momento mantenemos sobre la significación, sobre la día-cronía y sobre la trascendencia de la aproximación más allá del ser, discurso que quiere ser filosofía, es tematizable, sincronización

de los términos, recurso al lenguaje sistemático, uso constante del verbo *ser* que agrupa en el seno del ser toda significación pretendidamente pensada más allá del ser. Pero ¿estamos engañados frente a esta subrepción? Las objeciones son fáciles, lo mismo que aquellas que enfrentan el escepticismo desde el nacimiento de la filosofía. ¿Qué sucede con nuestro discurso narrador como si la anarquía y la no-finalidad del sujeto en el que se despliega el Infinito estuviesen fijadas en temas y que, de este modo, encuentran respuesta a fin de cuentas, no por la responsabilidad, sino a la manera de proposiciones teóricas en torno a la cuestión «¿qué hay de?» y no respecto a la proximidad del prójimo? Discurso que de este modo permanece siendo ontológico, como si la comprensión del ser ordenase todo pensamiento y el mismo pensar. Por el simple hecho de formular enunciados ¿no se encuentra confirmada la universalidad de lo tematizado, es decir, del ser, mediante el proyecto del presente discurso que se atreve a poner en entredicho esa universalidad? ¿Continúa este discurso, entonces, siendo coherente y filosófico? ¡He ahí objeciones bien conocidas!

¿Pero consiste la coherencia, que faltaría a este discurso, en la inmovilidad del instante de la verdad, en su posibilidad de sincronía? Entonces la objeción supondría lo que está en cuestión: la referencia de toda significación a la *esencia*. Ahora bien, todo nuestro discurso consiste en preguntarse si la subjetividad, a pesar de su extrañeza a lo *Dicho*, no se enuncia mediante un abuso del lenguaje, gracias al cual todo se muestra en la indiscreción de lo *Dicho*; gracias al cual todo su muestra, traicionando ciertamente su sentido, pero con una traición que la filosofía está llamada a reducir; gracias a un abuso —pero esto queda por demostrar— que justifica la misma proximidad en la que se mueve el Infinito.

Que la forma ontológica de lo *Dicho* no pueda alterar la significación de lo que está más allá del ser que se muestra en eso *Dicho*, es algo que se sigue de la propia contestación de esta significación. ¿Cómo tendría un sentido la contestación de la pretensión que va más allá del ser si esta pretensión no fuese entendida? ¿Hay negación allí donde no se conserva el sentido del cual la negación es tal negación? La contradicción que debería comprometer la significación de lo que va más allá del ser, lo cual evidentemente no es, resulta inoperante sin un segundo tiempo, *sin la reflexión* sobre la condición del enunciado que enuncia esta significación. En esta reflexión, es decir, tan sólo después, aparece la contradicción, la cual no salta entre dos enunciados simultáneos, sino entre el enunciado y sus condiciones como si estuviesen en el mismo tiempo. El enunciado de lo más allá del ser, del nombre de Dios, no se deja em-

palar en las condiciones de su enunciación. Se beneficia de una ambigüedad o de un enigma, que no es el hecho de una falta de atención, de un relajamiento del pensamiento, sino de la extremada proximidad del prójimo donde se desarrolla el Infinito, el cual no entra, en tanto que ser, en un tema para darse y de este modo desmentir su más allá. Su trascendencia, exterioridad más exterior, más ajena que toda exterioridad del ser, no *se pasa* si no es mediante el sujeto que la confiesa o la contesta. Inversión del orden: la revelación se realiza por aquel que la recibe, por el sujeto inspirado cuya inspiración —alteridad en el mismo— es la subjetividad o el psiquismo del sujeto. Revelación de lo más allá del ser, que sin duda quizá no es más que una palabra, pero este «quizá» pertenece a una ambigüedad en la que la anarquía del Infinito resiste a la univocidad de algo originario o de un principio; pertenece ese «quizá» a una ambigüedad, a una ambivalencia y a una inversión que se enuncia precisamente en la palabra Dios, ápice del vocabulario, confesión del «más fuerte» que yo en mí y de lo «menos que nada», de un nada que es una palabra abusiva, un más allá del tema dentro de un pensamiento que aún no piensa o que piensa más de lo que piensa.

Pero es ya hora de mostrar el lugar que esta síntesis apofántica, fuente de su subrepción que confiere a la ontología el lugar del último cuestionamiento, esta síntesis más formal que lo formal, ocupa en el pensamiento que piensa más allá del ser. No es por azar, por tontería o por usurpación que el orden de la verdad y de la esencia, en el que la misma exposición presente intenta mantenerse, ocupe el primer rango en la filosofía occidental. ¿Por qué la proximidad como pura significación del Decir, como el uno-para-el-otro an-árquico de más allá del ser, retornaría al ser o caería en él como conjunción de entes, como *esencia* que se muestra en lo Dicho? ¿Por qué hemos ido a buscar la *esencia* sobre su Empíreo? ¿Por qué saber? ¿Por qué problema? ¿Por qué filosofía?

Por tanto, es necesario seguir en la significación, en la proximidad o en el *Decir* el nacimiento latente del conocimiento y de la esencia, de lo Dicho; el nacimiento latente de la *cuestión* en la responsabilidad. La proximidad que se hace saber significaría, en tanto que enigma, el alba de una luz en la que se transforma la proximidad sin que el otro, el prójimo se absorba en el tema en el cual se muestra. Hay que seguir el nacimiento latente del saber dentro de la proximidad. La proximidad puede permanecer siendo la significación del propio saber en el que ella se muestra.

Si la proximidad me ordenase solamente al otro, «no habría habido problema» en ningún sentido del término, ni siquiera en

el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero.

El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. ¿Qué son, por tanto, el otro y el tercero, el uno-para-el-otro? ¿Qué es lo que han hecho uno al otro? ¿Cuál pasa antes del otro? El otro se mantiene en una relación con el tercero, de la cual yo no puedo responder enteramente, incluso si respondo de mi prójimo solamente antes de toda cuestión. El otro y el tercero, mis prójimos, contemporáneos uno del otro me alejan del otro y del tercero. «Paz, paz al prójimo y al lejano» (Is 57, 19); ahora comprendemos la agudeza de esta aparente retórica. El tercero introduce una contradicción dentro del Decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia. La *esencia* como sincronía: *conjunto-en-un-lugar*. La proximidad adquiere un sentido nuevo en el espacio de la contigüidad. Sin embargo, la pura contigüidad no es una «naturaleza simple», pues supone ya el pensamiento tematizador, el lugar y el corte de la continuidad del espacio en términos discretos, así como el todo, a partir de la justicia.

De este modo, se comprenderá la razón de la inteligibilidad del sistema dentro de la proximidad, dentro del Decir sin problema, dentro de la responsabilidad. La entrada del tercero es el hecho mismo de la conciencia, de la unificación como *ser* y, a la vez, dentro del ser, la hora de la suspensión del ser en posibilidad, la finitud de la esencia accesible a la abstracción del concepto, a la memoria que reúne la ausencia en la presencia, la reducción del ser a lo posible y el cálculo de los posibles. Es la comparación de los incomparables, tematización del Mismo a partir de la relación con el Otro, a partir de la proximidad y de la inmediatez del Decir anterior a los problemas, mientras que la identificación del conocer, en cuanto tal, absorbe a todo *otro*.

No se trata de que la entrada del tercero sea un hecho empírico y que mi responsabilidad para con el otro se vea forzada a un

cálculo por la «fuerza de las cosas». Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y sabe; es conciencia. El rostro me obsesiona y se muestra entre la trascendencia y la visibilidad/invisibilidad. La significación significa en la justicia, pero también —más antigua que ella misma y que la igualdad por ella implicada— la justicia traspasa la justicia en mi responsabilidad para con el otro, en mi desigualdad con respecto a aquel de quien soy rehén. El otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres ²³. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia.

En la proximidad el otro me obsesiona conforme a la asimetría absoluta de la significación, del uno para el otro: yo me substituyo por él, mientras que nadie puede reemplazarme y que la substitución del uno al otro no significa la substitución del otro al uno. La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura. Hay valoración, pensamiento, objetivación y, por ello, una detención en la que se traiciona mi relación anárquica con la illeidad ²⁴, pero en la que también ella se traduce ante nosotros. Traición de mi relación anárquica con la *illeidad*, pero también una nueva relación con ella; es *gracias* a Dios tan sólo, cómo yo, sujeto incomparable con el Otro, quedo absorbido en otro como todos los otros, es decir, «para mí». «Gracias a Dios» yo soy otro para los otros. Dios no está «encausado» como un pretendido interlocutor; la correlación recíproca me refiere al otro hombre en la huella de la trascendencia, en la *illeidad*. El «paso» de Dios, del cual no puedo hablar de otra manera que por referencia a esta ayuda o a esta gracia, es precisamente el retorno del sujeto incomparable como miembro de la sociedad.

En la comparación de lo incomparable estaría el nacimiento latente de la representación, del logos, de la conciencia, del trabajo, de la noción neutra, del ser. Todo está junto, se puede ir de uno al otro y del otro al uno, poner en relación, juzgar, saber y preguntar *qué hay de...*, transformar la materia. A partir de la representación se produce el orden de la justicia, que modera y mide la *substitución* por mí al otro y que restituye el sí mismo al cálculo. La justicia exige la contemporaneidad de la representación. Es así como el prójimo se convierte en visible y, des-figurado, se presenta; es así

23. Véase *Totalidad e infinito*, 207ss.

24. Cf. más arriba la nota 21 sobre *ananké stenai*.

también como hay justicia para mí. El Decir se fija en Dicho, se escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia.

Todos los otros que me obsesionan en el otro no me afectan ni como «ejemplares» del mismo género reunidos con mi prójimo por semejanza o por comunidad de naturaleza; ni como si fuesen individuaciones del género humano o fragmentos del mismo bloque, como sucede con las piedras metamorfosadas en hombre por Deucalión y que, detrás de su espalda, debían aglomerarse en ciudades con su corazón de piedra. Los otros me conciernen *de golpe*. Aquí la fraternidad precede a la comunidad del género. Mi relación con el otro en tanto que prójimo confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, *proceden* del desinterés. El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia, nacida por tanto de la significación de la significancia, del uno-para-el-otro de la significación. Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de «equilibrio social» poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades. La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. Su función no se limita a la «función del juicio», a subsumir los casos particulares dentro de la regla general. El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad. La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones —los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad—; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad, en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta.

De ninguna manera la justicia es una degradación de la obsesión, una degeneración del *para el otro*, una disminución, una limitación de la responsabilidad anárquica, una «neutralización» de la gloria del Infinito; degeneración que se produciría en el grado y en la medida en que, por razones empíricas, el *dúo* inicial se convirtiese en *trío*. Pero la contemporaneidad de lo múltiple se teje alrededor de la *dia-cronía* de los dos: la justicia no sigue siendo justicia más que en una sociedad en la que no existe distinción entre próximos y lejanos, pero en la que permanece la imposibilidad de pasar de largo al lado del más próximo; donde la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre

mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia. Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza —Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener— procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia. En lo que respecta a la filosofía, tampoco carece de importancia el saber si la necesidad racional, que el discurso coherente transmuta en ciencia y del cual la filosofía quiere averiguar el principio, tiene también el estatuto de origen, es decir, de origen de sí mismo, de presente, de contemporaneidad de lo sucesivo (obra de la deducción lógica) o de la manifestación del ser; o bien, por el contrario, si esta necesidad supone un *más acá*, un pre-original, algo no-representable, algo invisible y, por consiguiente, un *más-acá* supuesto de modo distinto a como se supone un principio mediante la consecuencia de la cual es sincrónico. *Más-acá* an-árquico, testimonio —ciertamente de modo enigmático— en la responsabilidad para con los otros. Responsabilidad para con los otros o comunicación, aventura que lleva consigo todo discurso científico y filosófico. Por tanto, esta responsabilidad sería la propia racionalidad de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz.

La conciencia nace como presencia del tercero. En la medida en que procede de allí sigue siendo aún desinterés. Es la entrada del tercero, entrada permanente, en la intimidad del cara a cara. La búsqueda de la justicia, del discurso tematizador, kerigmático, que se refiere a lo dicho desde el fondo del decir sin dicho, del decir-contacto, es el espíritu dentro de la sociedad. Porque el tercero no viene empíricamente a perturbar la proximidad, sino que, porque el rostro es al mismo tiempo el prójimo y el rostro de los rostros —rostro y visible—, es por lo que entre el orden del ser y el de la proximidad el lazo es irrecusable. El orden, el aparecer, la fenomenalidad, el ser se producen en la significación, en la proximidad a partir del tercero. La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen.

El fundamento de la conciencia es la justicia. No se trata de que la justicia haga intervenir una meditación preexistente. Un acontecimiento como el de la meditación —sincronización, comparación, tematización— es obra de la justicia, entrada de la diacronía de la proximidad, de la significancia del Decir en la sincronía de lo Dicho, «historicidad fundamental» en el sentido de Merleau-Ponty, necesaria interrupción del Infinito que se fija como estructura,

comunidad y totalidad ²⁵. La sincronización es acto de conciencia que, mediante la representación y lo Dicho, instituye «con la ayuda de Dios» el lugar originario de la justicia, terreno común a mí y a los otros, dentro del cual soy contado entre ellos; es decir, donde la subjetividad es ciudadana, antes de todos los deberes y derechos medidos y mensurables que comporta el Yo equilibrado o que se equilibra por el concurso de los deberes y la concurrencia de los derechos. Pero la justicia no se puede establecer a menos que el Yo —yo— siempre evadido del concepto de Yo, siempre desituado y destituido del ser, siempre en relación no-recíproca con el Otro, siempre para-el-Otro, pueda hacerme otro como los otros. El Infinito, que enigmáticamente me ordena —me ordena y no me ordena— a partir del otro ¿no es también el retorno del yo «como los otros», de los cuales es importante cuidarse y tomar cuidados? Mi suerte importa. Pero todavía es partiendo de mi responsabilidad cómo mi salvación tiene un sentido, a pesar del peligro que hace correr a mi responsabilidad, en tanto que corre el riesgo de englobarla y de engullirla; algo así como el Estado surgido de la proximidad del prójimo que está siempre a punto de integrar en nosotros solidificándome a mí y a mi prójimo. El acto de la conciencia sería, de este modo, simultaneidad política, pero estaría también en referencia a Dios, a un Dios siempre renegable y en peligro permanente de convertirse en protector de todos los egoísmos.

El Decir pre-original, anárquico, que es proximidad, contacto, deber sin fin —decir aún indiferente a lo dicho y que él mismo se dice en el *dar*, el uno para el otro, substitución— requiere la signi-

25. Según el mito del *Gorgias* (523 c-d), en el juicio absoluto realizado sobre el otro (en relación directa con él que es el juicio), donde éste queda «despojado de todo vestido», es decir, de toda cualidad expresable mediante un atributo en una proposición dentro de lo Dicho y de todo aquello que, como el vestido, establece una «comunidad» entre el juez y el juzgado; en ese juicio en el cual el juez deja al margen la distancia «que está hecha de ojos, oídos y del cuerpo en su conjunto» (es decir, de los mismos caminos de la tematización); donde, por consiguiente, se deja de lado además todo lo que crea entre el juez y el juzgado —entre yo y el otro— una comunidad o una correlación que absorbe la proximidad; esta relación del juicio, que Platón designa de modo negativo como aquella en la cual los muertos juzgan a los muertos, *sigue siendo juicio*. En esta supresión de todas las condiciones del saber, en este «contexto» sin la mediación de una piel permanece una significancia. Lo que nosotros llamamos el infinito debido para-el-otro o el *Decir* no es ya más «pobre» que lo *Dicho*. Pero de modo muy destacable si la ausencia de toda «comunidad» entre el juez y el juzgado es mantenida en Minos —que no es ni europea ni asiática y es maestra del arbitraje— la necesidad de una cierta «comunidad» en la justicia, entre el juez y el juzgado, se expresa en Eaco —europeo que juzga a los europeos— y en Radamante —asiático que juzga a los asiáticos.

ficación de lo tematizable, enuncia lo Dicho idealizado, valora y juzga en justicia. El juicio y la proposición nacen en la justicia que es la puesta en conjunto, la reunión, el ser del ente. Con el problema comienza aquí la preocupación por la verdad, por el develamiento del ser. Pero es por la justicia como se muestra todo y a la extravagancia de la substitución se superpone, por las exigencias de la responsabilidad misma que es la substitución, un orden razonable, el orden servil o angélico de la justicia y, por tanto, el hecho mismo de *ver*, de ver claro por todas partes y de relatarlo todo.

De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la proximidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en sentido propio. El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor.

Pero, en cuanto que salida de la significación y como modalidad de la proximidad, la justicia, la sociedad y la misma verdad que aquéllas reclaman, no deben tomarse como una ley anónima de las «fuerzas humanas», que rige una totalidad impersonal.

Por su ambivalencia, que permanece siempre como enigma, es por lo que el infinito o lo trascendente no se deja recopilar. Separándose de todo presente memorable, pasado que jamás fue presente, deja la huella de su imposible encarnación y de su desmesura en mi proximidad con el prójimo, donde enuncia, dentro de la autonomía de la voz de la conciencia, una responsabilidad, que no ha podido comenzar en mí, para una libertad, que no es la mía. Huella fugaz que se borra y reaparece, que es como un signo de interrogación colocado ante el centelleo de la ambigüedad: responsabilidad infinita del uno para con el otro o significación del Infinito en mi responsabilidad. Ambigüedad del orden que me ordena el prójimo que me obsesiona, para el cual y ante el cual respondo por medio de *mi yo*, en el cual el ser se invierte como substitución, en la posibilidad misma del don y de una illeidad infinita, gloriosa precisamente en la intriga humana tejida como proximidad; subversión de la esencia como substitución, en la cual no sería capaz de levantarme bastate pronto para llegar a tiempo ni acercarme sin que la distancia a recorrer —distancia extra-ordinaria— aumente ante todo esfuerzo de recogerla en un itinerario. Illeidad desbordante, tanto el conocimiento como el enigma, por el cual el Infinito deja una huella dentro del conocimiento. Su separación del tema, su

anacoresis, su santidad es, no su manera de «efectuar su ser» (mientras que su pasado es anacrónico y anárquico, dejando una huella que no es la huella de cualquier presencia), sino su gloria, algo totalmente heterogéneo con respecto al ser y al conocer. Ella hace pronunciar el término Dios, sin dejar decir «divinidad», lo que habría sido absurdo, como si Dios fuese una *esencia* (es decir, como si admitiese la anfibología del *ser* y del *ente*), como si fuese un proceso o como si admitiese una pluralidad dentro de la unidad de un género. Dios, nombre propio y único que no entra en ninguna categoría gramatical, ¿entra sin esfuerzo en el vocativo?; de este modo, Dios es no-tematizable y aquí mismo no es tema más que porque todo se traduce en un Dicho ante nosotros, todo, incluso lo inefable al precio de una traición, que la filosofía está llamada a reducir. La filosofía, llamada a pensar la ambivalencia, a pensarla en muchos tiempos incluso si está llamada al pensamiento por la justicia, sincroniza aún en lo Dicho la dia-cronía de la diferencia del uno y del otro y permanece siendo la servidora del Decir que significa la diferencia del uno y del otro en tanto que uno *para* el otro, como no-indiferencia *para* con el otro; la filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor.

4. *Sentido y hay*

De la *significación* proceden justicia y conciencia; los términos del uno-para-el-otro *aparecen* en el tema, en lo Dicho, se comparan y se juzgan en la neutralidad de la esencia. El ser en cuanto ser es función de la justicia. La substitución se muestra allí como coexistencia y correlación; la proximidad, mundo histórico y por tanto simultaneidad en un libro, la diacronía a través de la diástasis o el desfase del instante y la recuperación de la distancia mediante la retención se *muestra* como tiempo continuo e indefinido en la memoria y la retención, es decir, tiempo agrupable en presente. Desde ese momento, la subjetividad se *muestra* como Yo, capaz de presente, capaz de comienzo, acto de inteligencia y libertad que remonta al principio y al comienzo, sujeto opuesto al objeto, Yo que, para un Fichte, es origen de sí mismo. Absoluto pensable como tal en el olvido del Decir, el aparecer o en el orden unificable del tema y de lo Dicho.

Pero todo se muestra para la justicia. La esencia del ser y la conciencia, antes de ser y después de haber sido, *significan*. Ni el realismo ni el idealismo, hermanos gemelos, tienen derecho de primogenitura. Es la justicia significada por la significación, por el «uno-para-el-otro», quien exige la fenomenalidad; es decir, la equi-

valencia o la simultaneidad entre la conciencia que accede al ser y el ser abierto a la conciencia.

Todo se muestra y se dice en el ser para la justicia y recibe las estructuras de lo tematizado y lo dicho, incluso la significación y la justicia. La diacronía del uno-para-el-otro en sí misma se refiere al tiempo indefinido de la esencia, a la neutralidad de su decurso histórico; se muestra en ese tiempo. Pero la esencia imperturbable, igual e indiferente a toda responsabilidad que, no obstante, engloba, se transforma, como en el insomnio, desde esta neutralidad e igualdad, en monotonía, en anonimato, en insignificancia, en murmullo incesante que nada puede detener y que absorbe toda significación, incluso aquella de la cual esta confusión es una modalidad. La esencia que se estira indefinidamente sin retención ni interrupción posible, aunque la igualdad de la esencia no significa en rigor ningún instante de detención, sin repetición, sin posible suspensión, es el *hay* terrorífico detrás de toda finalidad propia del *yo* tematizante y que no puede por menos de hundirse en la esencia que tematiza. En tanto que la significación del uno para el otro se tematiza y se reúne, por la simultaneidad de la *esencia* es como el uno se pone como un yo, es decir, como presente, como principiante o como libre, como sujeto precisamente cara al objeto; pero lo hace también en tanto que perteneciente a la esencia, la cual, reunida, no puede dejar nada fuera, no tiene fuera, no puede abismarse. Pero esta manera que tiene el sujeto de encontrarse de nuevo en la esencia —de la cual la misma esencia, en tanto que reunida, hubiera debido hacer posible el presente y la libertad— no es una participación armónica e inofensiva. Es precisamente el incesante murmullo que llena cada silencio en el cual el sujeto se separa de la esencia para ponerse como sujeto cara a su objetividad. Murmullo intolerable para un sujeto que se libera como sujeto, que reúne la esencia cara a sí en tanto que objeto, pero donde el desgarramiento resulta injustificable en un tejido con trama igual, en un tejido de equidad absoluta. Murmullo del *hay*, no-sentido, en el cual vuelve la esencia y en el cual también vuelve la justicia surgida de la *significación*. Ambigüedad del sentido y el no-sentido en el ser, convirtiéndose el sentido en no-sentido. No se puede tomar a la ligera. ¿Con qué derecho el idealista arranca el *Yo* al ser para conferirle un estatuto trascendental, cuando el sujeto retorna al ser en la propia estabilidad de su estatuto? Pero el olvido de la ambigüedad también sería poco filosófico. El sujeto se puede pensar fuera del ser, en su excepción y expulsión como responsable. En la significación, en el uno-para-el-otro, el yo no es un ser provisionalmente trascendental esperando un lugar en el ser que constituye, ni tampoco el ser abso-

luto cuya manifestación como fenómeno expresaría tan sólo un sueño coherente. El *uno*, dentro del uno-para-el-otro, no es un ser fuera del ser, sino significación, evacuación de la esencia del ser para el otro, *sí mismo*, substitución del otro, subjetividad en tanto que sujeción a todo, en tanto que un *soportarlo todo* y un *soportar el todo*. El murmullo incesante del *hay* golpea con su absurdidad el yo trascendental activo, principiante, presente.

Pero el carácter absurdo del *hay*, en tanto que modalidad del uno-para-el-otro, en tanto que soportado, *significa*. La insignificancia de su recobramiento objetivo, comenzando de nuevo detrás de toda negación, abrumándome como el destino de una sujeción a todo lo otro a lo cual estoy sujeto, es el exceso del no-sentido sobre el sentido, por el cual el *Sí mismo*, la expiación posible, expiación que es precisamente lo que significa el sí mismo. El *hay* es todo el peso que grava la alteridad soportada por una subjetividad que no la funda. No se diga que el *hay* es resultado de una «impresión subjetiva». En este desbordamiento del sentido por el no-sentido la sensibilidad —el Sí mismo— solamente se acusa en su pasividad sin fondo como puro punto sensible, como des-interés o subversión de la esencia. La subjetividad alcanza la pasividad sin asunción desde detrás del zumbido anónimo del *hay*. La asunción ya colocaría en correlación con el acto esta pasividad de lo *de otro modo que ser*, esta substitución, que está más acá de la oposición entre lo «activo» y lo pasivo, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el ser y el devenir. En la subjetividad de *Sí* la substitución es la última retracción de la pasividad, en cuanto que se opone a la asunción en la cual se acaba (o que presupone) la *receptividad* que describe la finitud de un *yo pienso* trascendental. La identidad del elegido —es decir, del asignado—, que significa antes de ser, tomaría pie y se afirmaría en la *esencia* que determina la propia negatividad. Para *soportar* sin compensación necesita de lo excesivo o de la des-corazonadora confusión y encumbramiento del *hay*. La significación, el para-el-otro, no será un acto de libre asunción, no será un *para sí* que reniega de su propia resignación, ni tampoco la gratuidad lúdica en la cual la gravedad de la alteridad se esfuma en la alegría y el éxtasis (de quien no hace más que ocultarse) como un «nada en absoluto», dentro de la equivalencia del todo y nada. La significación es la liberación ética del Sí mismo a través de la substitución del otro. Se consume como expiación para el otro. Sí mismo antes de toda iniciativa, antes de todo comienzo, que significa anárquicamente antes de todo presente. Liberación en sí de un Yo despertado de su sueño imperialista, de su imperialismo trascendental, despertado para sí mismo; paciencia en tanto que sujeción a todo. Espiritualidad

en la que transcurre lo infinito, más antigua que el tiempo de la rememoración, diacronía sin memoria y, por tanto, intempestiva. Expiación para el otro que, por cierto, sólo se *muestra* en el tema y como modo de ser, pero que se propone a la reducción filosófica. No-simultaneidad de la ostensión, diacronía de lo que se muestra como ambigüedad de la subjetividad, enigma del sentido y del ser. La filosofía sirve a la justicia tratando la diferencia y reduciendo lo tratado a la diferencia. Aporta la equidad en la abnegación del uno para el otro, la justicia en la responsabilidad. La filosofía, precisamente en su diacronía, es la conciencia de la ruptura de la conciencia. En un movimiento alternante, como el que lleva del escepticismo a la refutación que lo reduce a cenizas y desde esas cenizas a su renacimiento, la filosofía justifica y critica las leyes del Ser y de la Ciudad y encuentra su significación, que consiste en separar dentro del uno-para-el-otro absoluto el uno y el otro.

5. *Escepticismo y razón*

La razón se busca en la relación entre términos, entre el *uno* y el *otro* que se muestran dentro de un *tema*. La razón consiste en asegurar la *co-existencia* de esos términos, la *coherencia* del uno y el otro, *a pesar de su diferencia, dentro de la unidad de un tema*; en asegurar el acuerdo de los diferentes sin hacer estallar el presente donde se mantiene el tema. Esta *coexistencia* o *acuerdo* de términos diferentes dentro de *la unidad del tema* se llama sistema; el uno con el otro se presenta como uno que significa el otro, uno como signo del otro; uno como quien renuncia a su «figura» para *morir en el otro*. Este *uno-para-el-otro* constituye la significación o la inteligibilidad. Pero el presente del tema, en el cual el uno y el otro entran en significación o se convierten en significaciones, es correlativo de un sujeto que es conciencia y cuya subjetividad misma consiste en hacerlo presente; es decir, en *no ser* golpeado sin estar prevenido a través de la manifestación de aquello que golpea, en no ser inquietado por algo más allá de lo visible o de lo tematizable. El decurso del tiempo no rompe esta presencia y esta presentación; mediante la retención, la memoria o la reconstrucción histórica —mediante la reminiscencia— la conciencia es re-presentación, entendida casi en un sentido activo como el acto de hacer presente de nuevo y reunir la dispersión en una presencia y, en este sentido, como el acto de estar siempre al comienzo o de ser libre. La razón, en la cual los términos *diferentes* están presentes, es decir, son contemporáneos en el sistema, es también el hecho de que están presentes a la conciencia en tanto que ésta es representación, comienzo, libertad.

El problema consiste tan sólo en preguntarse si el comienzo está al comienzo, si el comienzo como acto de la conciencia no está ya precedido por lo que no se podrá sincronizar, es decir, por lo que no podrá ser presente, por lo irrepresentable; si no existe una anarquía que es más antigua que el comienzo y que la libertad.

La significación de la relación tematizada, el uno-para-el-otro de la significancia, era, sin embargo, ininteligible para Platón y debía conducirle a cometer un parricidio con su padre Parménides. ¿No está tal significación guiada por la estructura del uno-para-el-otro inscrita en la fraternidad humana, en el *uno-guardián-de-su-hermano*, en el *uno-responsable-del-otro*, que sería el uno-para-el-otro por excelencia? Puede llamársele utópica; sin embargo, tal es la situación de los hombres, al menos en nuestro tiempo, cuando los intelectuales se sienten rehenes de masas desdichadas inconscientes de su desdicha; intelectuales que desconfían precisamente de una filosofía que llamarían con desprecio humanista e incluso hagiográfica del uno-guardián-de-su-hermano, del uno-para-el-otro, enunciados como significaciones por excelencia. Significaciones estas en las que se encuentra trastocado todo el contexto del cual se ha descrito su inteligibilidad, la que se ofrece en el tema como relación entre términos reunidos en presencia y en presente, inteligibilidad de la correlación entre esta relación y el sujeto a quien está presente.

El otro en tanto que otro, en tanto que prójimo, jamás iguala en su presencia a su proximidad. ¿Acaso su presencia ante mí no está ya *soportada* en la proximidad y nunca pacientemente soportada? Entre el uno que soy y el otro para quien soy responsable se abre una diferencia sin fondo común. La unidad del género humano precisamente es posterior a la *fraternidad*. La proximidad es una diferencia, una no-coincidencia, una arritmia en el tiempo, una diacronía refractaria a la tematización, refractaria a la reminiscencia que sincroniza las fases de un pasado. ¡El inenarrable!, el otro que pierde su rostro de prójimo en la narración. Relación indescriptible, en el sentido literal de este término; inconvertible en historia, irreductible a la *simultaneidad del escrito*, al *presente eterno* del escrito, que registra o presenta resultados.

Esta diferencia en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo se vuelve *no-indiferencia* precisamente en *mi responsabilidad*. No-indiferencia, humanidad, uno-para-el-otro; significancia propia de la significación, inteligibilidad de lo inteligible y, de este modo, todavía razón. No-indiferencia de la responsabilidad *hasta la substitución del prójimo* —¡fuente de toda compasión!—, responsabilidad incluso por el ultraje que el otro —que, en cuanto

tal, me excluye— me inflige, por la persecución con la que acosa antes de cualquier intención. Por tanto, la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una *razón pre-original* que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente porque mi responsabilidad para con el otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación. Proximidad, comunicación y armonía, entendimiento o paz, que me incumbe en la proximidad y de la cual no puede descargarme el prójimo; por consiguiente, *paz bajo mi responsabilidad*, paz de la cual soy rehén, paz que yo soy el único en construir corriendo un bello riesgo peligrosamente; peligro que aparecerá al saber como incertidumbre, cuando en realidad es la misma trascendencia anterior a la certeza y la incertidumbre, las cuales sólo surgen dentro del saber. Exigir que una comunicación tenga la certeza de ser entendida es confundir *comunicación* y *saber*, borrar la diferencia, *desconocer la significancia del uno-para-el-otro* en mí, en un mí arrancado al concepto de yo que no se mide por el ser y la muerte, es decir, que escapa de la totalidad y de la estructura; en el yo reducido a sí mismo dentro de la responsabilidad y fuera de la historicidad fundamental, de que habla Merleau-Ponty. ¡Razón como el uno-para-el-otro! Inmediatamente uno está inclinado a denominar vivencia a una tal significación. Como si la bipolaridad de lo *vivenciado* y lo *tematizado*, a la que nos tiene habituados la fenomenología husserliana, no expresase ya una cierta manera de interpretar *todo sentido en función del ser y de la conciencia*. Como si la responsabilidad del uno-para-con-el-otro pudiese expresar tan sólo la ingenuidad de una vivencia irreflexiva, pero llamada a la tematización. Como si al uno-para-el-otro de la responsabilidad, a la significación de la fraternidad, estuviese prohibido «flotar por encima de las aguas» de la ontología en su irreductible diacronía. Como si el intervalo o la diferencia, que separa al uno del otro y que no anula la no-indiferencia del uno-para-el-otro, no pudiese hacer otra cosa que recogerse en un tema o comprimirse en un estado de alma. A la inteligibilidad como logos racional se opone la inteligibilidad como proximidad. Pero ¿acaso la razón de la justicia, del Estado, de la tematización, de la sincronización, de la re-presentación del logos y del ser no termina por *absorber en su coherencia a la inteligibilidad de la proximidad en la que se ilumina*? ¿No es necesario subordinar ésta a aquélla, ya que el mismo discurso que en este momento desarrollamos vale por su *Dicho*, puesto que al tematizarlo sincronizamos los términos, formamos un sistema entre

ellos, utilizamos el verbo ser, colocamos en el *ser* toda significación con pretensiones de significar más allá del ser? ¿O será necesario reclamar la alternancia y la diacronía como tiempo de la filosofía?

Si la razón pre-original de la diferencia y de la no-indiferencia, de la responsabilidad —bello riesgo— conserva su significación, la pareja *escepticismo y refutación del escepticismo* debe hacer su aparición, al lado de la Razón propia de la representación, del saber de la deducción servido por la lógica y que sincroniza lo sucesivo.

El retorno periódico del escepticismo y de su refutación significan una temporalidad en la que los instantes se resisten al recuerdo que recupera y re-presenta. El escepticismo, que atraviesa la racionalidad o la lógica del saber, es un rechazo a sincronizar la afirmación implícita contenida en el decir y la *negación* que tal afirmación enuncia en lo Dicho. Contradicción visible para la reflexión que la refuta, pero a la cual el escepticismo se muestra insensible como si la afirmación y la negación no resonasen en un tiempo idéntico. Por tanto, el escepticismo contesta la tesis según la cual entre *el decir y lo dicho se repite la relación que refiere la condición a lo condicionado* en la sincronía. Como si al escepticismo fuese sensible la *diferencia* entre *mi exposición* sin reserva al otro, que es el Decir, y la exposición o el enunciado de lo Dicho en su equilibrio y en su justicia.

La filosofía no se separa del escepticismo, que la sigue como una sombra que ahuyenta refutándolo, para encontrarlo de nuevo en su camino. ¿No pertenece a la filosofía la última palabra? Sí, en cierto sentido, puesto que para la filosofía occidental el Decir se agota en Dichos. Pero el escepticismo marca precisamente una diferencia y coloca un intervalo entre el Decir y lo Dicho. El escepticismo es lo *refutable*, pero también lo que retorna.

Se coloca la verdad del escepticismo en el mismo nivel que las verdades cuya interrupción y fracaso enuncia su discurso, como si la negación de la posibilidad de lo verdadero se colocase en el orden que esta negación pone en entredicho; como si toda diferencia se reabsorbiese incontestablemente en el mismo orden, cuando el contestar la posibilidad de la verdad significa precisamente contestar esta unicidad del orden y del nivel.

El discurso escéptico, que enuncia la ruptura, el fracaso, la impotencia o la imposibilidad del discurso, se contradiría si el Decir y lo Dicho no fuesen otra cosa que correlativos; si la significancia de la proximidad y la significación sabida y *dicha* pudiesen entrar en un orden común; si el Decir alcanzase una plena contemporaneidad con lo Dicho; si el Decir entrase en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad, si el Decir pudiese permanecer como

decir mostrándose como saber, esto es, si la tematización entrase en el tema a modo de recuerdo. Ahor bien, el decir escéptico deshecho por la filosofía recuerda precisamente la ruptura del tiempo sincronizable, esto es, memorable. Desde ese momento la huella del Decir, lo que jamás ha sido presente, me obliga, y la responsabilidad con el otro, jamás asumida, me ata; un mandamiento nunca escuchado es obedecido. Una huella *que no pertenece* al agrupamiento de la *esencia*. La filosofía subestima la amplitud de la negación en ese «no pertenecer», la cual excede del alcance lógico de la negación y la afirmación. Huella de la relación con la *illeidad*, que me ordena a la responsabilidad y que no queda abrazada por ninguna unidad de apercepción. Relación —o religión— que excede la psicología de la fe y de la pérdida de la fe, me ordena de un modo an-árquico precisamente sin hacerse nunca —sin haberse hecho nunca— presencia ni develamiento del principio.

El hablar filosófico, que traiciona en su dicho la proximidad que traduce ante nosotros, permanece aún en tanto que decir como proximidad y responsabilidad; la filosofía, incluso rodeando la vida del acercamiento del cual mide las obligaciones ante un tercero con justicia y saber, con sabiduría, no elude esta vida. Ella se dice al Otro que está fuera del tema. Este retorno de la dicarónía, que se resiste al presente, constituye la fuerza invencible del escepticismo.

La filosofía occidental y el Estado, surgidos no obstante de la proximidad, refutan el escepticismo en un discurso absorbido en lo *dicho* y en el *ser*, en la ontología. La historia de la filosofía occidental no ha sido más que la refutación del escepticismo tanto como la refutación de la trascendencia. El logos *dicho* tiene la última palabra que domina todo sentido, la palabra del final, la misma posibilidad de lo último y del resultado. Nada puede interrumpirlo. Toda contestación e interrupción de este poder del discurso es inmediatamente relatada e invertida por el propio discurso. Por tanto, vuelve a comenzar en el mismo momento en que lo interrumpe. En el logot *dicho* y escrito sobreviene a la muerte de los interlocutores que lo enuncian, asegurando la continuidad de la cultura. Pero ¿no muere con el fin de las civilizaciones que se reconocen mortales? La cuestión puede plantearse. Pero el discurso filosófico de occidente sabe encontrar de nuevo, bajo las excavaciones y los jeroglíficos, los discursos interrumpidos de toda civilización y de la prehistoria de las civilizaciones que se mostrarían como separadas. Este discurso se afirmará como coherente y uno. Al relatar la interrupción del discurso o mi arrobamiento ante él, reanuda su hilo. El discurso está dispuesto para decir en sí todas las rupturas y consumarlas en tanto que origen silencioso o en tanto que escatología.

Si el discurso filosófico se rompe, se retira de la palabra y murmura, se habla, no por ello habla menos y habla del discurso en el cual hasta entonces hablaba, al cual retorna para expresar su retraimiento provisional. ¿No estamos nosotros mismos en este momento a punto de borrar la salida que busca nuestro ensayo y encerrando en un círculo nuestra posición por todas partes? Las palabras excepcionales mediante las cuales se dice la huella del paso y la extravagancia del acercamiento —Uno, Dios— se convierten en términos, vuelven al vocabulario y se ponen a disposición de los filólogos, en lugar de desmontar el lenguaje filosófico. Incluso se cuentan sus explosiones.

Pero es cierto que este mismo relato está sin fin y sin continuidad, es decir, va del uno al otro; es tradición. Pero, por ello mismo, se renueva. Nuevos sentidos emergen en su sentido, cuya exégesis es el despegue o la Historia anterior a toda historiografía. Así significa el equívoco indescifrable que teje el lenguaje. ¿No es, pues, desde ese momento aberración o distorsión del ser que allí se tematiza, distorsión de la identidad? ¿Imposible simultaneidad del sentido, el no-asimilable e inseparable uno-para-el-otro, tercer excluido que significa como equívoco o enigma y, no obstante, posibilidad, para este más allá mismo, de convertirse en noción, precisamente deshaciéndose? El lenguaje excedería los límites del pensamiento sugiriendo, dejanto sobreentender sin hacer entender nunca; se trataría de una implicación, de un sentido distinto a aquel que surge en el signo de la simultaneidad del sistema o de la definición lógica de un concepto. Virtud que aparece desnuda en el *dicho* poético y en la interpretación al infinito que ése reclama. Virtud que se muestra en el dicho profético, que desprecia sus condiciones en una especie de levitación. Es por el acercamiento, por el uno-para-el-otro del Decir relatados por lo Dicho, cómo lo Dicho permanece equívoco insuperable, sentido que rechaza la simultaneidad sin entrar en el ser y sin componer un todo. El acercamiento o el Decir es relación con lo que no está comprendido en el *conjunto*, con lo fuera de serie; es subversión de la esencia, que desborda el tema que enuncia, el «todo en conjunto», el «todo comprendido» de lo Dicho. El lenguaje es ya escepticismo. ¿El discurso coherente, que se absorbe todo entero en lo Dicho, no debe su coherencia al Estado que excluye el discurso subversivo mediante la violencia? La coherencia disimula de este modo una trascendencia, un movimiento del uno al otro, una diacronía latente, una incertidumbre y el bello riesgo.

¿Los desgarrones del texto lógico se suturan exclusivamente por la lógica? En la asociación de la filosofía y del Estado, de la

filosofía y de la medicina, es donde se supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se somete a la lógica es amenazado de prisión y de asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; la violencia, la razón de Estado o el acercamiento aseguran al racionalismo de la lógica una universalidad y a la ley su materia sumisa. Por tanto, el discurso recupera su sentido mediante la represión o la medicación, mediante las justas violencias en el límite de la injusticia posible, en el que se mantiene la justicia represiva. La razón y el saber son fuerza y eficacia mediante el Estado. Pero tal Estado no descuenta ni la locura sin retorno, ni tampoco los intervalos de la locura. No desata los nudos, sino que los corta. Lo Dicho tematiza el diálogo interrumpido o el diálogo que se retrasa por los silencios, por los fracasos o los delirios; pero los intervalos no son recuperados. El discurso, que suprime las interrupciones del discurso relatándolos, ¿no mantiene la discontinuidad bajo los nudos en los cuales se reanuda el hilo?

Las interrupciones del discurso, encontradas y relatadas en la inmanencia de lo dicho, se conservan como en los nudos de un hilo reanudado, huella de una sincronía que no entra en el presente, que rechaza la simultaneidad.

Pero el último discurso, en el que se enuncian todos los discursos, lo interrumpo todavía al decírselo a aquel que lo escucha y que se sitúa fuera de lo Dicho que dice el discurso, fuera de todo lo que aquél abarca. Lo cual es verdadero también respecto al discurso que en este mismo momento estoy en trance de mantener. Esta referencia al interlocutor cala de un modo permanente el texto que el discurso pretende tejer, al tematizar y al envolver todas las cosas. Al totalizar el ser, el discurso en tanto que Discurso aporta un desmentido a la misma pretensión de totalización. Retorno que se asemeja a aquel que pone en evidencia la refutación del escepticismo. Ciertamente en el escrito el decir se convierte en puro dicho, simultaneidad del decir y de sus condiciones. El discurso interrumpido, que atrapa de nuevo sus propias rupturas, es el libro. Pero los libros tienen su destino, pertenecen a un mundo que no engloban, sino que reconocen, al escribirse, al imprimirse y al hacerse pro-logar y preceder de prefacios. Se interrumpen, se reclaman de otros libros y, a fin de cuentas, se interpretan en un decir distinto de lo dicho.

La reflexión del discurso sobre sí no lo encierra en sí mismo. La totalidad, que engloba toda escatología y toda interrupción, habría podido cerrarse si fuese silencio, si el discurso silencioso fuese posible, si el escrito pudiese permanecer escrito para siempre; si pudiese renunciar, sin perder su sentido, a toda tradición que lo sostiene

y lo interpreta. ¿Es verdaderamente posible el discurso silencioso consigo mismo? El sí mismo es la no-indiferencia a los otros, signo dado a los otros. Todo discurso, incluso el dicho en la interioridad, está en la proximidad y no abarca la totalidad. El retorno permanente del escepticismo no significa tanto el estallido posible de las estructuras cuanto el hecho de que éstas no son el esqueleto último del sentido, que para su acuerdo la represión puede ser ya necesaria. Nos recuerda el carácter político, en un sentido muy amplio, de todo racionalismo lógico, la alianza de la lógica con la política.

El retorno del escepticismo, a pesar de la refutación que pone en contradicción su tesis con las condiciones de cualquier tesis, sería un total no-sentido si todo el tiempo fuese memorable, esto es, en condiciones de formar estructura con el presente, si el decir se tornase rigurosamente contemporáneo de lo dicho; si todo en el pasado fuese evocable y pudiese mostrarse, si el tiempo no fuese otra cosa que sucesión de instantes y forma pura del ser, forma *a priori* de la *esencia* del ser, del *esse* de los entes y si, en fin de cuentas, el discurso indirecto sobre la dia-cronía an-árquica aportase una verdad verdadera en el mismo sentido en que es verdadera la verdad sobre el ser tematizado; si la verdad sobre la diacronía pudiese recogerse en un tema, sin por ello mismo desmentirse.

El renacimiento periódico del escepticismo y su fuerza invencible y evanescente sin duda no permiten conferir cualquier privilegio a su Dicho, en contra de los presupuestos implícitos de su Decir. Pero que la contradicción que opone uno al otro no estrangule al parlante es algo que recuerda también el fracaso que, ante el examen crítico de este renaciente, se muestra en la totalidad de la Representación, en la simultaneidad universal que el saber reivindica como Razón. Esto recuerda el estallido de la unidad de la apercepción trascendental, sin el cual tampoco se podría *de otro modo que ser*.

Dicho de otro modo

Al margen

Mephistopheles:

Willst du nur hören was du schon gehört?
Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge
Schon längts gewohnt der wunderbarsten Dinge.

Faust:

Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil
Das Schaudern ist der Menschheit bester Teil.*

Goethe, *Faust II*, Acto I

El concepto de *ser*, depurado de todo contenido que lo determine, no se distingue, según Hegel, de la pura nada. Pero ya el poder intelectual del despojar al *ser* de todo contenido, la audacia de la abstracción y de la universalización se poseionan de esta nada que mina el ser, de la descomposición que agota el *esse* del ser, de la *finitud* de la *Esencia*. Sin la generalización y la corrupción que la consuman, no se produciría la procesión del Concepto a partir de lo individual por medio de la negación, cualesquiera que pudieran ser los esfuerzos de la generalización puramente lógica. El concepto emana de la *Esencia*. La nada, que la fatiga mortalmente, perpetúa la verdad del idealismo, el privilegio de la tematización y la interpretación del *ser* del ente mediante la objetividad del objeto. Sin esta erosión de la *Esencia*, que se realiza a través de su propio *esse*, nunca jamás se habría mostrado nada. ¿Acaso el objeto de la percepción no atraviesa una multiplicidad indefinida de «siluetas» para identificarse con una *identidad ideal*, distinta de toda semejanza concreta entre imágenes? Sin ello la ciencia, que es ciencia de lo universal, juego de la *Esencia* jugando a ser y nada, jamás habría nacido. Jamás la *Esencia* habría podido revelar a través de un

* [*Mef.*: ¿Acaso no quieres oír más que lo que hasta ahora has oído? No creo que haya nada que pueda conmoverte después de haber visto tantos prodigios, cualquiera que sea el sonido de una palabra.

Fausto: No busco mi salvación en la indiferencia; lo que más hace estremecer al hombre es casi siempre lo que más le conviene].

rodeo, pasando a través de la humanidad, la energía de su proceso en la eficacia de la *praxis*, en la que el Concepto abstracto —como si fuese asténico— se posesiona de lo inmediato, para adaptarlo a su idea mediante las instituciones y las leyes. Esencia, Conocimiento y Acción están unidas a la Muerte. Como si las propias Ideas platónicas no debiesen su eternidad y su pureza de universales más que al perecer de lo percedero, antes de requerir una República para salir eficaces de su mal idealismo.

El sujeto humano —el Yo consciente, cognoscente y operante— se interpreta desde entonces como el quicio de este retorno del concepto, de este acontecimiento de la finitud. En tanto que *ente*, está sometido al concepto, que por todas partes envuelve su singularidad y la absorbe dentro del universal y de la muerte. Entonces cabe preguntarse si el *Fedón* no pertenece a la ironía socrática, que puede permitirse la sabiduría integral de una lúcida resignación, la cual responde con una sonrisa de entendimiento y complicidad a la ironía de la misma *Esencia*: el sujeto, suscitado por el juego de la *Esencia*, es «el espacio de una mañana», *para sí*; pero entonces se resiste a la muerte, mediante la cual, no obstante, accede al Concepto y, en tanto que universal, pone en acto la misma *Esencia* que lo había investido. En efecto, la pertenencia al ser no es un reposo en un abrigo de paz; la dialéctica del ser y la nada en el interior de la *Esencia* es angustia de la nada, lucha por la existencia. A la ironía de la *Esencia* se remontan probablemente la comedia, la tragedia y las consolaciones escatológicas que marcan la historia espiritual del occidente y donde la esperanza de escapar al Final se opone a la ultimidad del Concepto y de la muerte del sujeto.

¿No se encuentra el sujeto de este modo encerrado en una alternativa? Uno de los términos está constituido por el entendimiento de la ironía de la *Esencia* y por la posibilidad de confundirse con lo universal en el momento en que el pensamiento, que abraza el todo para abismarse en él, no piensa en «nada menos que en la muerte». Confesión de la ultimidad de la *Esencia*, de la inmanencia sin salida de su juego clausurante; sabiduría estoica dentro de sus variaciones desde Zenón a Spinoza y Hegel; sabiduría de resignación y de sublimación. El otro término de la alternativa se mantendría igualmente en este cierre y este enclaustramiento, pero consistiría en dejarse tentar por los laberintos que se abren en el instante arrancado de sus «retenciones» y sus «prospecciones»; en el placer que, siendo aún de modo insuficiente «corte del tiempo» en el instante, todavía sueña en los márgenes de las pesadillas y los simbolismos, busca un tiempo distinto y en «estado segundo» en la embriaguez y la droga, en tanto que lejanos cumplimientos o prolongaciones de

la inocencia y la pureza epicúreas, donde, no obstante, el placer se separaba de la responsabilidad del otro y ya el Amor se separaba de la Ley, donde resplandecía el erotismo. Solución de ilusión, interior ella también a la *Esencia* y a su juego, sin encontrar para la *Esencia* misma un sentido en una significación nueva o más antigua. Sin salida del dilema, sin salida de la *Esencia*: a la angustia de la muerte se añade el horror de la fatalidad, de la incesante confusión del *hay*, horrible eternidad en el fondo de la *Esencia*.

El presente estudio pone en cuestión esta referencia de la subjetividad a la *Esencia*, la cual domina los dos términos de la alternativa evocada. Pregunta si todo sentido procede de la *Esencia*. ¿Busca allí la subjetividad su sentido para presentarse entonces como lucha por la existencia y dejarse seducir por el nacimiento del poder en la forma de las violencias del nacionalismo, incluso cuando hipócritamente pretende no estar más que *al servicio* de la *Esencia* y no querer el querer? Para nosotros occidentales, el verdadero problema no consiste tanto en rechazar la violencia cuanto en preguntarnos por una lucha contra la violencia que, sin languidecer en la no-resistencia al Mal, pueda evitar la institución de la violencia a partir de esta misma lucha. ¿Acaso la guerra a la guerra no perpetúa lo que está llamada a hacer desaparecer, para consagrar dentro de la buena conciencia la guerra y sus virtudes viriles? Es preciso reconsiderar el sentido de una cierta debilidad humana y no ver en la paciencia tan sólo el reverso de la finitud ontológica de lo humano. Pero para ello hay que ser paciente uno mismo sin pedir paciencia a los otros, y para ello, a su vez, hay que admitir una diferencia entre sí mismo y los otros. Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser, lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre mí y el otro, esta desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión.

Tal reconsideración es a duras penas concebible en un mundo en el cual la infidelidad a Nietzsche —incluso pensada al margen de cualquier contaminación nacional-socialista— pasa por una blasfemia, a pesar de «la muerte de Dios». ¿Pero acaso el sujeto sólo escapa al Concepto y a la *Esencia*, a la angustia de la muerte y al horror del *hay*, dentro de la resignación y la ilusión, contra la cual, a la hora de la verdad y del inevitable despertar, la *Esencia* es más fuerte? ¿No cabe entender la subjetividad del sujeto de lo *más allá de la Esencia* como algo a partir de una *Salida* del concepto, de un olvido del ser y del no-ser? No ciertamente de un olvido «sin control», que se mantiene aún *en el interior* de la bipolaridad de la *Esencia*, entre el ser y la nada. Sino de un olvido que sería ignorancia, en el sentido en que la nobleza *ignora* lo que no es noble y en

el cual ciertos monoteístas no reconocen, aun conociéndolo, lo que no es lo más alto. Ignorancia más allá de la conciencia, ignorancia de ojos abiertos. No dentro del desinterés en el cual los místicos buscan su salvación y en el cual se mantienen aún tanto la diversión como la esperanza de vida eterna —contrasentido *dentro* de la *Esencia*—, sino en la fuente de todo sentido. No ciertamente en todo lo que se estructura como *necesidad*, es decir, como insinuación de la *Esencia* a través de sus propios intersticios y donde la plenitud perdida está ya ahí, está ya recuperada en la apetición y el apetito de la búsqueda; no como esa aspiración al otro que se mantiene aún en el seno de la *Esencia* y, por este mismo hecho, se complace en aspirar, es erótica. Ignorancia del concepto en la abertura del sujeto hacia lo más allá de esta lucha para sí y de esta complacencia en sí. Abertura no-erótica, por cierto, y que no sería nuevamente la de una mirada que fija un tema. Pero también abertura que no sería ilusión, pues el juego del ser y la nada tomaría en ella su sentido. Abertura que no sería una modalidad de ese juego, incluso en el caso de que sólo se muestre a los filósofos *gracias* a ese juego; pero desconfiando del mito en el que se solidifican los relatos sobre el origen del mundo, los cuales se desarrollan ya dentro del mundo y entre sus habitantes. Ignorancia del ser y de la muerte, que no podría ser ni una evasión, ni una cobardía, ni tampoco una caída en lo cotidiano; pero tampoco el coraje del suicidio, aún interés, y donde el sujeto, por el temor de morir o por el horror del *hay*, caería de modo más seguro bajo su dominio. Ignorancia y abertura, indiferencia a la vista de la *Esencia* designada en el título de este libro con la expresión bárbara de lo «de otro modo que ser», pero que debe medir todo el alcance del desinterés y, en tanto que indiferencia ontológica, es el terreno necesario para la distinción entre verdad e ideología. Indiferencia que no es simplemente negativa ya que, en otro sentido, es no-indiferencia: no-indiferencia respecto a otro, respecto al Otro. La misma diferencia entre yo y el otro es no-indiferencia, es *el-uno-para-el-otro*. Pero el uno-para-el-otro es la propia significancia de la significación. ¿Cómo emprender semejante investigación sin introducir algunos barbarismos en el lenguaje de una filosofía, la cual ciertamente en sus horas más elevadas y excepcionales enunció lo más allá del ser y el *uno* distinto del *ser*, pero que ante todo se encontraba *en su casa* diciendo el ser, esto es, lo interior al ser, de lo cual la propia historia europea ha sido la conquista y la celosa defensa? Por cierto, no nos habríamos atrevido aquí a recordar lo *más allá de la esencia*, si esta historia de occidente no contuviese en sus márgenes la huella de acontecimientos dotados de una significación distinta y si las víctimas de

los triunfos, que dan título a las eras de la Historia, pudiesen ser suprimidas en su sentido. Aquí tenemos la audacia de pensar que incluso la nobleza estoica de la resignación al logos toma su energía ya de la apertura a lo *más allá de la Esencia*.

Pero la apertura a lo más allá de la Esencia, a lo «de otro modo que ser» ¿no significaría también la posibilidad de ver, de conocer, de comprender y de tomar, posibilidad que con toda evidencia retornará a *tematizar* y, de este modo, a pensar el *ser*, a descubrir un campo para el saber, la manipulación, el desplazamiento, la operación y la posesión? De este modo, la apertura conduciría al sujeto allí donde sus intenciones serían reconocidas como fundamentales o como buenas, eventualmente a ser de otro modo, pero no a lo «de otro modo que ser». ¿Cómo pensar la apertura sobre lo *otro que el ser* sin que la apertura como tal signifique de modo inmediato una reunión en conjunción, en unidad de la *esencia* en la cual se diluiría inmediatamente el propio sujeto, al cual se develaría esta reunión, y el lazo con la *esencia* se tendería inmediatamente *dentro* de la intimidad de ésta? ¿Cómo pensar esta apertura sin asimilarla a la satisfacción de una «necesidad de apertura»? ¿Puede evitarse el esquema del sujeto intencional —el cual es voluntad, interioridad al ser, interés y, por tanto, psiquismo— cuya humanidad se convierte en «experiencia» y la trascendencia en búsqueda de transmundos de la Ciudad Celeste que gravitan en el cielo de la Ciudad terrena; cuyo éxtasis no es más que el fuera de sí de un ente encerrado en sí mismo y que se hace ocultar? ¿Puede tener la apertura otro sentido que el de la accesibilidad de los entes a través de puertas y ventanas abiertas? ¿Puede tener la apertura otra significación que la del develamiento?

De seguir al criticismo, que es el fundamento mismo de la filosofía entendida como comprensión del ser, no lo parece. Como «forma subjetiva de la intuición», el espacio es para Kant un modo de la representación de los entes. Ni atributo de ente, ni relación entre entes, no-concepto. De ningún modo ente: este enunciado negativo es una adquisición.

Pero para Kant el espacio permanece siendo condición de la representación del ente y a tal título implica una subjetividad. ¡No que el ente sea una «ilusión subjetiva» en la tela de araña de un alma! De modo destacable, el ente en tanto que ente —la *Esencia*— no se efectúa *primeramente* en sí para mostrarse luego y de modo ocasional. La esencia sigue su desarrollo de presencia como ostentación, como fenomenalidad o como aparecer y, precisamente en cuanto tal, requiere un sujeto a modo de conciencia y lo reviste como llamado a la representación. Este modo de requerir el sujeto

y de comprometerlo en la representación por medio del aparecer, en el cual la *Esencia* efectúa su presencia, es la objetividad de la *Esencia*. El espacio o la exterioridad es necesaria para la objetividad porque es necesaria para el *aparecer* en tanto que distancia llena de luz, en tanto que vacío de la *transparencia*.

Al referirse a las posibilidades operativas, cinéticas y a los proyectos técnicos del sujeto en el espacio, no se ha dejado todavía de pensar la *Esencia* como objetividad. No puede pensarse la *Esencia* de otro modo; no puede pensarse de otro modo que más allá de la esencia. El kantismo es la base de la filosofía, si la filosofía es ontología. La objetividad no significa de ningún modo la reificación de la esencia, sino que es su misma fenomenalidad, su aparecer. Al pasar de la consideración de la intuición a la filosofía de la praxis, se conserva en el fondo de los actos la representación que los sostiene y dentro de su finalidad se conserva la «puesta a la luz» y el espacio como transparencia. Todo lo subjetivo es, conforme a la fórmula de Brentano retomada por Husserl, o representación o bien algo fundado sobre la representación; toda tesis se convierte en tesis dóxica, posición o reconocimiento del ente, acogida de presencia. El develamiento permanece siendo el acontecimiento de la espacialidad y la misión del sujeto.

¿Pero se agota el sentido del espacio en transparencia y en ontología? ¿Está limitado por la *Esencia* y el aparecer? ¿No comporta otras significaciones? Huella de una partida, figura de un pasado irrecuperable, igualdad de una multiplicidad, homogéneo ante la justicia: todas estas significaciones humanas han sido evocadas en este trabajo. No permiten que se las interprete a partir del develamiento. Y sin duda antes de ellas, la apertura del espacio significa el *margen* en el que nada cubre nada, la *no-protección*, el reverso del repliegue, lo *sin-domicilio*, el *no-mundo*, la no-habitación, el reparto sin seguridad. No se trata tan sólo de significaciones privativas; significan el final o lo más acá de los negros designios de la interioridad, la desmitificación de los mitos, el alargamiento de la enclaustración, que las nociones abstractas de libertad y no-libertad no agotan porque se trata de un complejo de significaciones más profundo y más amplio que la libertad, complejo que la libertad anima, de la cual es la misma animación, el soplo, la respiración de un aire de fuera, donde la interioridad se franquea de sí misma expuesta a todos los vientos. Exposición sin asunción, pues ésta sería ya cierre. Que el vacío del espacio sea llenado de aire invisible, oculto a la percepción a no ser en la caricia del viento o en la amenaza de la tempestad; aire no-percibido, pero que me penetra hasta los repliegues de mi interioridad, que esta invisibilidad o este

vacío sean respirables u horribles; que esta invisibilidad, no-indiferencia me obsesione antes de cualquier tematización, que el simple ambiente se imponga como *atmósfera* a la cual el sujeto se vuelve y se expone a pleno pulmón en el fondo de su substancia, todo ello significa una subjetividad que sufre y se ofrece antes de hacer pie en el ser; significa pasividad, que es toda entera un *soportar*.

No se trata de la exposición a la vista dentro de la transparencia del espacio abierto a la luz, donde todavía el sujeto disimula, bajo la plasticidad de una forma y las relaciones de su volumen, su *respecto a sí* de defensa y agresión, comenzando de nuevo el mundo en la reciprocidad. Tampoco se trata de reparto en el espacio nocturno, expuesto ciertamente a la sorpresa, pero seguro en la inseguridad, en reposo bajo la cubierta de las tinieblas. La exposición precede a la iniciativa de exponerse que tomaría un sujeto voluntario porque el sujeto no se encuentra del mismo lado en su propio volumen ni tampoco en la noche. Se abre en el espacio, pero no está-en-el-mundo. El sin reposo de la respiración, el exilio en sí mismo, en el sí en reposo, no es una imposibilidad de permanecer, que se convertiría ya en movimiento desde *aquí* a allá abajo; es un *jadeo, un gemido de la substancialidad, un más acá de Aquí*; pasividad de la exposición que no llega a tomar forma. Mi exposición al otro en mi responsabilidad para con él se hace sin «decisión» de mi parte; la menor apariencia de iniciativa y de acto subjetivo significa, por tanto, una acusación más profunda de la pasividad de esta exposición. Exposición a la apertura del rostro, que es el «más lejos aún» de la ex-claustración del «sí mismo», de la ex-claustración que no es el ser-en-el-mundo. Un más lejos, una respiración profunda hasta el aliento cortado por el viento de la alteridad. El acercamiento del prójimo es fisión del sujeto más allá del pulmón hasta el nudo resistente del yo, hasta lo indiviso de su individualidad; fisión de sí o sí mismo como posibilidad de la fisión, pasividad más pasiva que la pasividad de la materia. Abrirse como el espacio, liberarse mediante la respiración del enclaustramiento en sí mismo, supone ya este más allá, mi responsabilidad para con el otro y mi inspiración por el otro, la carga aplastante —el más allá— de la alteridad. Ciertamente es asombroso que la respiración por la cual los entes parecen afirmarse triunfalmente en su espacio vital sea una consumación, un desnucleamiento de mi substancialidad; que en la respiración me abra ya a mi sujeción total al otro invisible; que el *más allá* o la liberación sea el soporte de una carga aplastante. Este asombro ha sido el objeto del libro aquí propuesto.

Por cierto que la respiración se dice de modo más simple en términos de biología: respondiendo a una necesidad fundamental

de energía, aporta a los tejidos el oxígeno necesario para el funcionamiento del organismo y elimina sus desechos. En ese caso, el aire y el oxígeno que contiene son tratados como la madera y el hierro; el aire puede ser sano o malsano, aire condicionado o aire líquido; el oxígeno se carga en los bagajes de los astronautas lo mismo que el agua dulce en los barcos. *Pero la relación con el aire, por la que se realizan y se enuncian las experiencias expresadas en estas verdades, no es, a su vez, una experiencia*, no obstante el estatuto de objetividad que adquiere incluso en el lenguaje filosófico, el cual describe la significación de tales experiencias yendo hasta detrás de ellas o refiriéndolas al horizonte de su tematización. Pero el lenguaje filosófico, que reduce lo Dicho al Decir, reduce lo Dicho a la respiración abriéndose al otro y significando al otro su propia significancia. Reducción que, por tanto, no es un incesante desdecirse de lo Dicho respecto al Decir, siempre traicionado por lo Dicho, cuyas palabras se definen por palabras no-definidas, movimiento que va de dicho en desdecir donde se muestra el sentido, periclita y se muestra; se trata de una navegación en la que el elemento que transporta la embarcación es también el elemento que la sumerge y amenaza con engullirla. Quizá la filosofía no es otra cosa que esta exaltación del lenguaje en el cual las palabras posteriormente se encuentran en una condición a la cual las religiones, las ciencias y las técnicas deben su equilibrio de sentido.

Apertura de sí al otro, que no es un condicionamiento o una fundación de sí en algún principio —fijeza del habitante sedentario o nómada—, sino relación totalmente distinta a la ocupación de un lugar, a un construir o un *instalarse*; la respiración es trascendencia a modo de ex-claustración, no revela su sentido íntegro más que en la relación con el otro, en la proximidad del prójimo que es responsabilidad por él, sustitución de él. Este pneumatismo no es el no-ser, sino que es des-interés: tercero excluido de la esencia, del ser y el *no-ser*.

¿Pero acaso la diacronía de la inspiración y de la expiración, separadas por el instante que no pertenece ni a la una ni a la otra, no es animalidad? ¿Sería la animalidad la apertura sobre el más allá... de la *esencia*? ¡A menos que la animalidad sea tan sólo el soplo del alma, aún demasiado corto, y que en la respiración humana en su igualdad cotidiana no deba escucharse ya el ahogo de una inspiración que transpasa la *Esencia*, que la transporta desde una inspiración por medio de otra, de una inspiración que es ya expiración, que «devuelve el alma»¹! El aliento más largo que pueda darse; espíritu. ¿No es el

1. Los sabios de Israel decían a modo de parábola que Moisés devolvió el alma en el beso de Dios. Morir bajo la orden de Dios se dice en hebreo (Dt 34, 5)

hombre el ser vivo capaz del aliento más largo en la inspiración sin punto de parada y en la expiración sin vuelta? Trascenderse, salir de la propia vera hasta el punto de salir de sí, es substituirse por el otro; en mi porte de mí mismo, no portarme bien, sino expiar por el otro mediante mi unicidad de ser único. La abertura del espacio como abertura de sí sin mundo, sin lugar, la u-topía, el no estar enmurallado, la inspiración hasta el límite, hasta la expiración: eso es la proximidad del Otro, que sólo es posible como responsabilidad por él, la cual a su vez sólo es posible como substitución de él. La alteridad del otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino su ex-cepción original. No es porque el otro sea *nuevo* —quidad inédita— por lo que significa la trascendencia o, más exactamente, por lo que significa sin más; es porque la novedad viene del otro por lo que en la novedad hay trascendencia y significación. Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo que ser*. Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado; todo forma un todo, absorbiendo incluso al sujeto al cual se devela. La esencia, el ser de los entes desfila entre los incomparables, entre mí y los otros, aunque sólo fuese mediante la unidad de analogía, conformando una unidad, una comunidad, de tal modo que nos conduce y nos reúne del «mismo lado» encadenando los unos a los otros, como galeotes, y vaciando así de su sentido la proximidad. Toda tentativa de romper la conjunción y la conjuntura se convertirá tan sólo en ruido de cadenas. En tanto que *develado*, el *otro* entra en el *mismo* y la experiencia de la trascendencia se hace inmediatamente sospechosa de artificio. La solemnidad de las ceremonias y los cultos, que puede transportar la novedad de los instantes de la duración, primaveras incomparables, fuera del tiempo cotidiano, el crecimiento y maduración de la Naturaleza, el frescor y la armonía de los paisajes, la incesante llegada de la cualidad en su presencia inmóvil, que Heidegger ha sabido percibir y expresar como *parusía*, ¿no son efecto de alguna máquina teatral detrás de la promesa de la trascendencia, de lo extra-ordinario, que pretenden mantener? ¿Esos momentos extáticos en su *esencia* no se degradan ya en reflejos de nuestras propias miradas, en espejismos de nuestros deseos, en eco de nuestras oraciones? Vanidad de vanidades, todo es vanidad; nada nuevo bajo el sol. En toda la compunción del discurso mágico de Heidegger, el impresionismo

«sobre la boca de Dios». La expiración absoluta en la boca de Dios es la muerte bajo orden, en la pasividad y la obediencia, en la inspiración por el Otro para el otro.

de su juego de luces y sombras y el misterio de la claridad que viene de detrás del telón, en toda esta marcha del discurso en puntillas o a paso de lobo, donde la prudencia extrema de no espantar la caza quizá disimula la imposibilidad de levantarla, donde cada contacto no es más que tangencia, ¿llega la poesía a reducir la retórica? ¿No es la esencia la misma imposibilidad de ninguna otra cosa, de ninguna revolución que no sea una revolución sobre sí? Todo lo que pretende venir de fuera —incluso las maravillas de las que la propia *esencia* es capaz, incluso las sorprendentes posibilidades de renovación mediante la técnica y la magia, incluso las perfecciones de los dioses que pueblan las alturas de este mundo, su inmortalidad y la misma que ellos prometen a los mortales—; todo eso no es capaz de amortiguar el descorazonante vaivén del *hay*, que comienza de nuevo detrás de toda negación. Ni una sola fisura en el desarrollo conducido por la esencia, ni una distracción. Solamente el sentido del otro es irrecusable y prohíbe la reclusión y la vuelta a la concha de sí mismo. Una voz viene de la otra orilla. Una voz interrumpe el decir de lo ya dicho.

Nuestros análisis reivindican el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido la llamada a nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía. Nuestra presentación de las nociones no procede ni por su descomposición lógica ni por su descripción dialéctica. Permanece fiel al análisis intencional en la medida en que éste significa la restitución de las nociones al horizonte de su aparecer, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostentación del objeto, en su noción, en la mirada absorbida exclusivamente por la noción. Lo Dicho en que todo se tematiza, en que todo se muestra dentro del tema, conviene que sea reducido a su significación de *Decir*, más allá de la simple correlación que se instaura entre el Decir y lo Dicho; conviene reducir lo Dicho a la significación del Decir, entregándolo al Dicho filosófico, siempre necesitado también de reducción. Verdad en muchos tiempos, también como sucede en la respiración, de una diacronía sin síntesis que sugiere el destino del escepticismo refutado y retornante, hijo legítimo de la investigación filosófica y a la cual, como quiera que sea, anima.

Pero el aparecer del ser no es la última legitimación de la subjetividad; en esto es en lo que el presente trabajo se aventura más allá de la fenomenología. En lo subjetivo las nociones, y también la *esencia* que aquéllas no hacen más que articular, pierden la consistencia que les ofrece el tema en el que ellas se manifiestan. No por cierto reencontrándose como «contenidos psíquicos» en un «sujeto opuesto al objeto». Al contrario, es en la hipérbole, en lo

superlativo, en la *excelencia* de significación a las cuales remontan, en la trascendencia que aquí se pasa o se supera y que no es un modo de ser que se muestra en un tema, donde las nociones y la *esencia* que éstas articulan brillan y se tejen como intriga humana. El énfasis de la exterioridad es excelencia. Altura, cielo. El reino de los cielos es ético. Esta hipérbole, esta excelencia, no es más que el «para-el-otro» en su desinterés. Es esto lo que intentaba decir el extraño discurso aquí mantenido sobre la significación del uno-para-el-otro del sujeto. Arrancando la significación al tema, en el cual ésta se ofrece a la comprensión de un «sujeto dotado de razón», no se ha reducido a una «vivencia» consciente. Se pretendía describir una tercera condición o la incondición de un tercero excluido. La subjetividad no ha sido suscitada aquí por el misterioso manejo de la *esencia* del ser, donde, a pesar de todo el anti-intelectualismo de Heidegger, se encuentra de nuevo la correlación gnosológica: el hombre llamado por una manifestación. Aquí lo humano se acusa por medio de la trascendencia o de la hipérbole, es decir, el desinteresamiento de la esencia, hipérbole en la cual ésta estalla y *cae hacia lo alto*, en lo humano. Nuestro discurso filosófico no pasa de un término al otro, registrando únicamente los horizontes «subjetivos» de lo que se muestra, sino que abraza las conjunciones de elementos, en las cuales estallan conceptos sobreentendidos, como los de *presencia* o *sujeto*.

Que esta significación del Decir sin Dicho sea la propia significancia de la significación, el uno-para-el-otro, no se debe a una pobreza del Decir recibida a cambio de la infinita riqueza de lo Dicho, fija y admirablemente móvil, propio de nuestros libros y de nuestras tradiciones, de nuestras ciencias y de nuestra poesía, de nuestras religiones y nuestras conversaciones; no se trata de un trueque engañoso. La caricia del amor, a fin de cuentas siempre la misma (para quien piensa contando), es siempre diferente y desborda en desmesura los cantos, los poemas y las confesiones en las que se dice de tantos modos diferentes y a través de tantos temas, en los cuales aparentemente se olvida. Según la expresión de Jehuda Halévi, con su palabra eterna «Dios habla a cada hombre en particular».

La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido como substitución. En su subjetividad, en su mismo porte de substancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro-, condición o incondición de rehén.

Este libro interpreta al *sujeto* como *rehén* y la subjetividad del sujeto como substitución que rompe con la *esencia* del ser. La tesis

se expone de modo imprudente al reproche de utopismo, en medio de una opinión en la cual el hombre moderno se toma como un ser entre los seres, mientras que su modernidad estalla como una imposibilidad de permanecer en sí mismo. Al reproche del utopismo —si el utopismo es reproche, si algún pensamiento escapa del utopismo— este libro escapa recordando que *lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar*. Para ello no hay ninguna necesidad de referirse a un acontecimiento en el cual el no-lugar, tornándose lugar, habría entrado excepcionalmente en los espacios de la historia. El mundo moderno es, ante todo, un orden —o un desorden— en el que las élites no pueden dejar a los pueblos con sus costumbres, sus desgracias y sus ilusiones, ni incluso con sus sistemas redentores que, abandonados a su lógica propia, se invierten implacablemente. Elites que frecuentemente se llaman «los intelectuales». Pueblos cuyas aglomeraciones o dispersiones se encuentran en los desiertos sin maná de esta tierra. Pero pueblos en los cuales cada individuo es virtualmente un elegido, llamado a salir a su vez —o sin esperar su vez— del concepto del Yo, de su extensión en el pueblo, para responder con responsabilidad: *yo*, es decir, *heme aquí para los otros*; para perder radicalmente su puesto o su abrigo en el ser y entrar en la ubicuidad, que es también una utopía. Heme aquí para los otros: respuesta e-norme, cuya desmesura se atenúa con hipocresía desde su entrada en mis orejas propias, advertidas de la *esencia* del ser, es decir, del modo en que conduce su desarrollo. Hipocresía inmediatamente denunciada. Pero las normas, a las cuales se refiere la denuncia, han sido entendidas dentro de la enormidad del sentido y dentro de la plena resonancia de su enunciado, verdaderas como un testimonio irrefrenable. En todo caso, no se necesita nada menos para lo poco de humanidad que adorna la tierra, aunque sólo fuese humanidad de mera cortesía y de mero pulimento de las costumbres. Es preciso un des-reglamento de la esencia, a través del cual ésta no repugne tan sólo a la violencia. Esta repugnancia no atestigua otra cosa que el estadio de una humanidad debutante o salvaje, propensa a olvidar sus disgustos, a invertirse en «esencia del des-reglamento», a rodearse de honores y virtudes militares como toda esencia, de modo inevitable celosa de su perseverancia. Para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: *en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia*. Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán. De modo especial, este es el sentido que deben

sugerir las fórmulas repetidas en este libro relativas a la pasividad más pasiva que cualquier pasividad, a la fisión del Yo hasta mí mismo, a su consumación para el otro, sin que pueda renacer el acto a partir de las cenizas de esta consumación.

En esta obra, que no intenta restaurar ningún concepto arruinado, la destitución y la des-situación del sujeto no quedan sin significación. Después de la muerte de un cierto dios que habita los tras-mundos, la substitución del rehén descubre la huella —impronunciable escritura— de aquello que, siempre ya pasado —siempre «ello»—, no entra en ningún presente y al cual ya no convienen los nombres que designan los seres ni los verbos en los que resuena su *esencia*, pero que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede tener un nombre.

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, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:2699



Emmanuel Levinas

Nació en Kaunas (Lituania) el año 1906. Estudió filosofía en la Universidad de Estrasburgo (1923-1928) y después fenomenología en la de Friburgo, donde conoció a E. Husserl y a M. Heidegger. Nacionalizado francés en 1930. Tras la Segunda Guerra mundial, la mayor parte de la cual estuvo prisionero, Levinas frecuentó los círculos filosóficos de vanguardia de G. Marcel y Jean Wahl.

En los años 50 comenzó a construir una filosofía de la ética sumamente original. Su primera gran obra fue «Totalidad e infinito» (1961), influenciada por las filosofías dialógicas de F. Rosenzweig y M. Buber. Las intuiciones allí recogidas y otras son elaboradas en su segunda obra magna, «De otro modo que ser o más allá de la esencia» (1974), la más importante contribución de Levinas al debate sobre el discurso metafísico.

Además de sus obras estrictamente filosóficas hay que mencionar sus escritos confesionales, especialmente sus comentarios talmúdicos, como «Cuatro lecturas talmúdicas» (1968) o «De lo sagrado a lo santo» (1977).

Levinas murió en París, el 25 de diciembre de 1995.

Este libro busca un sentido a la trascendencia.

Hasta ahora Levinas había sido autor de libros de filosofía, también era autor de libros sobre el judaísmo y de estudios talmúdicos; no se trató nunca por cierto de ámbitos sin ninguna relación mutua, pero el autor intentó mantener una cierta diferenciación de campos. En la presente obra, en cambio, la voz del profeta se pone al lado de la del filósofo. Esto se hace una vez que se ha logrado –así se cree al menos– romper el ser y su lenguaje para salir fuera de su estructura. Es ahora –no antes– cuando aún tímidamente Levinas denomina Dios al Infinito, cuando Dios, que rompe todo nuestro lenguaje, puede ser invocado sin caer en las redes predicativas de la ontología.

El apresuramiento habitual, contra el que Levinas invoca la paciencia sin límite, convirtió a Dios en un ente, lo contaminó en la inmanencia de la ontología y, de este modo, lo transformó en un ídolo a medida del hombre en las diversas ontologías discursivas. El proceder de Levinas es más largo, exige el largo desierto ateo de una superación de todas las teologías hasta que la voz del profetismo pueda ser oída en su pureza incontaminada. Tal profetismo no es tanto una revelación de Dios cuanto del hombre, de su subjetividad creatural herida y sufriente por el otro que se me impone en una responsabilidad que no admite escapatoria.

Hermeneia



Filosofía

ISBN 84-301-1023-2



9 788430 110230