

Emmanuel Lévinas

De Dios que viene a la idea

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda (†)

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús María Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,

Director editorial

J. Manuel Caparrós

Número 11

Emmanuel Lévinas

DE DIOS QUE VIENE A LA IDEA

Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y
Jesús María Ayuso Díez

Caparrós Editores

Con la colaboración de la Fundación Emmanuel Mounier

2001

1ª edición: abril de 1995
2ª edición revisada: septiembre de 2001

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

Título original: *De Dieu qui vient à l'idée*

© 1982, Libraire Philosophique J. Vrin
© 1994, Graciano González R.-Arnaiz y
Jesús María Ayuso Díaz (traducción)

© 2001, CAPARRÓS EDITORES, S. L.
Bayona, 10 - 2º izda. • 28028 Madrid
Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51
Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es
<http://www.caparroseditores.com>

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)
Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.
ISBN: 84-87943-26-8
Depósito Legal: M-XXXXX-2001
Impreso en España • Printed in Spain

Índice

Nota de los traductores	7
Prólogo a la segunda edición	9
Prefacio	11

I

RUPTURA DE LA INMANENCIA

Ideología e idealismo	19
De la conciencia a la vigilia	33
Sobre la muerte en el pensamiento de Ernst Bloch	57
El nuevo sentido de la deficiencia sin preocupación	71

II

LA IDEA DE DIOS

Dios y la filosofía	85
Preguntas y respuestas	115
Hermenéutica y más allá	139
El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro	151
Trascendencia y mal	165

III

EL SENTIDO DEL SER

El diálogo	183
Notas sobre el sentido	201
La mala conciencia y lo inexorable	223
Manera de hablar	231

Nota de los traductores

La escritura sugerente y, con frecuencia, «seductora» en la que E. Lévinas va explicitando su pensamiento como en círculos, convierte la tarea de la traducción de su obra en una empresa difícil y arriesgada. Debido a ello hemos creído oportuno hacer algunas precisiones para que el lector conozca el sentido de la traducción de determinados términos.

Empezaremos refiriéndonos al verbo viser, que como el lector sabe, traduce al francés la voz alemana meinen (mentar, hacer mención de...). Conforme a la gran importancia que tiene en Lévinas la noción de visage (rostro, semblante) —lo que estando a la vista (visu) se caracteriza particularmente por sustraerse a la mirada, o aquello contra lo que no debe atentarse, aun cuando por su desnudez y desprotección nos tienta a poseerlo como blanco de nuestra mira— nos hemos decidido a traducir viser por enfocar, apuntar, mentar y el sustantivo correspondiente (visée) por mira, mirada, intención, enfoque para intentar reflejar, en la medida de lo posible, el juego al que Lévinas somete a estas palabras así como la dimensión ontológica que comportan. Por el mismo motivo hemos traducido la voz rassembler por conjuntar y también con mucha asiduidad por acoplar y ensamblar, para resaltar lo tectónico de la ontología cuya primacía o arcaidad discute nuestro autor, como de manera explícita reflejan estas palabras suyas: «no es metafórico afirmar... que los sistemas comportan estructuras y una arquitectura». Por eso las voces ensamblado, ensamblaje, entramado y acoplamiento traducen assemblé, assemblage, ensemble y rassemblement.*

*Atención especial requiere la palabra esencia, tan forzada en castellano como en francés, y con la que Lévinas quiere expresar la gesta del ser**. Bien es verdad que él mismo, en la Nota preliminar de su obra De*

* Cf., *El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro* (aquí recogido).

** «El término *esencia*... designa el *esse* en cuanto distinto del *ens* —el proceso o el acontecimiento de ser—, el *sein* distinto del *seiendes*» en: E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, The Hague 1973, 3 en nota 1 (trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [trad. de A. Pintor-Ramos], Sígueme, Salamanca 1987, 45).

otro modo que ser o más allá de la esencia, *dice no haberse atrevido a usarla. Sin embargo, la reiterada aparición de la misma en ensayos posteriores, y más en concreto en éste, nos ha llevado a optar por mantener el término esencia, aunque sea un barbarismo.*

Otras voces que requireren una pequeña explicación son: despabilar, que traduce éveiller y réveiller, también traducidas por despertar; sensato, con sentido o dotado de sentido, que traducen el término sensé; futuro, que corresponde a futur, y porvenir, que traduce avenir; responsabilidad para con... que corresponde a responsabilité pour..., y responsabilidad por..., que traduce responsabilité par...; y, finalmente, significatividad, que se corresponde con signifiante.

Por lo demás, siempre que la correcta comprensión del texto nos parecía exigirlo, hemos añadido entre paréntesis el original respectivo, como es, por ejemplo, el caso de el/lo otro (autrui, autre) o el yo (moi, je), respetando las mayúsculas o las minúsculas para que el lector sepa a qué atenerse.

Sólo nos queda desear que la traducción sea fiel a la riqueza y a la belleza de esta obra, y confiar en que el pensamiento de E. Lévinas acabe teniendo entre nosotros la acogida que su envergadura merece.

G. González R.-Arnaiz
J. M^a Ayuso Díez

Prólogo a la segunda edición

El texto de la primera edición de esta obra se reproduce sin modificaciones en la segunda.

Esta tentativa de dar con las huellas de la venida de Dios a la idea, de su descendimiento a nuestros labios y de su inscripción en los libros, no pretende ir más allá de donde —gracias al surgimiento de lo humano en el ser— se pueden interrumpir o suspender la impenitente perseverancia del ser en su ser, el universal inter-és* y, a partir de aquí, la lucha de todos contra todos. Interrupción o des-inter-esamiento que se produce en el hombre que responde de su prójimo, el cual, siendo otro (*autrui*), es para él un extranjero. Responsabilidad que es respuesta al imperativo de un amor gratuito que viene a mí del rostro del otro en el que se significan, a la vez, el abandono y la elección de su unicidad; orden del ser-para-el-otro o de la santidad como fuente de todo valor.

A este imperativo de amar —que también es elección y amor que alcanzan en su unicidad de responsable a quien está investido de él— se le describe en *De Dios que viene a la idea* sin evocar la creación, la omni-potencia, las recompensas y las promesas. Se nos ha reprochado el haber ignorado la teología. No rechazamos aquí la necesidad de su recuperación o, cuando menos, la necesidad de decidir sobre su oportunidad. Pensamos, no obstante, que todo esto viene después de vislumbrar la santidad, que es primera. Tanto más cuanto que pertenecemos a una generación y a un siglo para los que estaba reservada la prueba despiadada de una ética sin ayudas ni promesas, y por cuanto nos es imposible —a nosotros, los supervivientes— testificar en contra de la santidad buscándole condiciones.

* * *

* *Inter-és*, como derivado de *inter-esse*, para Lévinas pone de relieve el matiz específicamente ontológico de un ser que está especialmente interesado en ser y a quien le va la vida en ello. Por eso, cuando Lévinas plantea *otro-modo-que-ser*, el término que emplea es el de *des-inter-esamiento* (N. de los T.)

Gracias a la preciada intervención de un lector, hemos podido aportar numerosas correcciones a la tipografía de esta nueva edición. En efecto, debemos esta puesta a punto a la extraordinaria amabilidad y a la perspicaz atención del Sr. Eugène Demont, al que se lo agradecemos confundidos, pero de todo corazón.

Prefacio

Los diversos textos reunidos en este libro desarrollan una investigación sobre la posibilidad —o incluso sobre el hecho— de entender el término Dios como una palabra significativa. Investigación llevada a cabo independientemente del problema de la existencia o de la no-existencia de Dios, independientemente de la decisión que pudiere tomarse ante esta alternativa y con independencia también de la decisión sobre el sentido o el sin-sentido de esta misma alternativa.

Lo que aquí investigamos es la *concreción fenomenológica* en la que dicha significación podría significar o significa, por más que contraste con toda fenomenalidad, dado que dicho *contrastar* no podría decirse de manera puramente negativa ni tampoco como negación apofántica. Se trata de describir sus «circunstancias» fenomenológicas, su coyuntura positiva y algo así como la «puesta en escena» concreta de lo que se dice en términos de abstracción.

Probablemente, el lector atento se dará cuenta de que nuestro tema lleva a preguntas menos «gratuitas» de lo que parecen en su formulación inicial. Y esto, no sólo en razón de la importancia que puede revestir la descripción del sentido vinculado al nombre o a la palabra Dios, por parte de quien se afana en reconocer —o en contestar —, en el lenguaje de la Revelación enseñada o predicada por las religiones positivas, que efectivamente es Dios quien ha hablado y no, bajo un nombre falso, un genio maligno o una política. Si bien esta preocupación ya es filosofía.

Las cuestiones relativas a Dios no se resuelven con respuestas en las que deja de resonar, en las que se sosiega por completo, la interrogación. La investigación aquí no podría progresar en línea recta. A las dificultades del espacio que se explora, probablemente se añadan siempre las torpezas y lastres del explorador. Sea como fuere, el libro que presentamos lo conforman distintos estudios que no están unidos entre sí por una escritura continua. De esta manera, se da testimonio de las etapas de un itinerario, que a menudo conducen al punto de parti-

da; en el camino surgen también textos en los que se sobrevuela la ruta y se adivinan sus perspectivas y en los que se recapitula. Hemos dispuesto los diversos ensayos siguiendo el orden cronológico de su redacción. No obstante, es posible —y será de utilidad—, en el umbral de esta recopilación, exponer el argumento de los mismos en pocas páginas.

Nos preguntamos si es posible hablar legítimamente de Dios, sin atentar contra la absolutidad que parece significar la palabra. Haber tomado conciencia de Dios, ¿no es haberlo incluido en un saber que asimila, en una experiencia que sigue siendo —cualesquiera que sean sus modalidades— un aprehender y un captar? Y, de ser así, la infinitud o alteridad total, o la novedad de lo absoluto, ¿no es restituida a la inmanencia, a la totalidad que abarca el «yo pienso» de la «apercepción trascendental», al sistema en el que desemboca o hacia el que tiende el saber a través de la historia universal? Lo que significa ese extraordinario nombre de Dios en nuestro vocabulario, ¿no resulta contradicho por esa inevitable restitución, hasta el punto de desmentir la coherencia de ese significar soberano y reducir su nombre a un puro *flatus vocis*?

Sin embargo¹, ¿qué otra cosa podemos buscar bajo el pensamiento sino la conciencia y la experiencia —qué otra cosa sino el saber— para que, al acoger la novedad de lo absoluto, no la despoje de su novedad en virtud de su misma acogida? ¿Cuál sería ese otro pensamiento que —sin ser asimilación, ni integración— no recondujera lo absoluto en su novedad a lo «ya conocido» y no comprometiera la novedad de lo nuevo desflorándolo en la correlación entre pensamiento y ser, que el pensamiento mismo instaura? Haría falta un pensamiento que no estuviera ya construido como relación que vincula al pensador con lo pensado; o haría falta, en este pensamiento, una relación sin correlativos, un pensamiento no-constreñido a la rigurosa correspondencia entre lo que Husserl denomina *noesis* y *noema*, no-constreñido a la adecuación de lo visible con la mirada (*visée*) a la que respondería en la

1. Las ideas de nuestro argumento fueron presentadas en un Círculo de estudios a estudiantes israelitas de París y han servido también como conclusión a unas conferencias sobre «Lo antiguo y lo nuevo» leídas en el seminario del P. Doré en el Instituto Católico de París en mayo de 1980, y publicadas en la Editorial Du Cerf.

intuición de la verdad; haría falta un pensamiento en el que ya no serían legítimas las propias metáforas de visión y de mira.

¡Exigencias imposibles! A menos que a dichas exigencias no hicieran eco lo que Descartes denominaba idea-de-lo-infinito-en-nosotros, pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*; idea que Dios, según la manera de expresarse de Descartes, habría depositado en nosotros. Idea excepcional, idea única y, para Descartes, *el pensar a Dios*. Un pensar que, en su fenomenología, no se deja reducir, sin que quede un resto, al acto de conciencia de un sujeto, a la pura intencionalidad tematizadora. Contrariamente a las ideas que pueden actuar sobre él, siempre a escala del «objeto intencional», a escala de su *ideatum*; contrariamente a las ideas por las que el pensamiento capta progresivamente el mundo, la idea de lo Infinito contendría más de lo que sería capaz de contener, más que su capacidad como *cogito*. De alguna manera, dicha idea pensaría más-allá de lo que piensa. En su relación con lo que debería ser su correlato «intencional», estaría también *de-portada*, sin llegar a un fin, sin desembocar en algo finito.

Ahora bien, es preciso distinguir entre, por un lado, el puro fracaso del no-dar con nada que corresponda a la mención intencional (*visée*), que todavía incumbiría a la finalidad, a la célebre teleología de la «conciencia trascendental» abocada a un término, y, por otro, la «deportación» o la trascendencia más allá de todo fin y de toda finalidad: pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin, lo que significaría aún la finalidad y la finitud. Idea de lo Infinito, pensamiento desgajado de la conciencia, no a la manera del concepto negativo del inconsciente, sino a la manera del pensamiento quizás más profundamente pensado, el del des-inter-esamiento: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia. De-ferencia en la pasividad allende todo lo que se asume; de-ferencia irreversible como el tiempo. La paciencia o la largura del tiempo en su día-cronía —en la que jamás mañana se alcanza hoy— ¿no será el pensamiento más profundo de lo nuevo, anterior a toda actividad de la conciencia (más antiguo que la conciencia)? Gratuito como una devoción, pensamiento cuya trascendencia quedaría mal entendida cuando nos obs-tinamos en indagar en su día-cronía y en su procrastinación no

el exceso —o *el Bien*— de la gratuidad y de la devoción, sino una intencionalidad, una tematización y la impaciencia de un *captar como asír*.

Pensamos que se puede y se debe investigar, por encima de la aparente negatividad de la idea de lo Infinito, los horizontes olvidados de su significación abstracta; pensamos que es preciso reconducir la conversión de la teleología del acto de conciencia en pensamiento desinter-esado, a las condiciones y a las circunstancias no-fortuitas de su significar en el hombre cuya humanidad quizá es, de nuevo, el cuestionamiento de la buena conciencia del ser que persevera en el ser; pensamos que es conveniente reconstituir los decorados indispensables de la «puesta en escena» de dicha conversión. Fenomenología de la idea de lo Infinito que no interesaba a Descartes, al que bastaban la claridad y la distinción matemáticas de las ideas, pero cuya enseñanza sobre la anterioridad de la idea de lo Infinito por relación con la idea de lo finito es una preciosa indicación para toda fenomenología de la conciencia².

Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mí —o mi relación con Dios— me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna «experiencia», pero cuyo mandato, venido *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma. No se sabe de dónde: no como si ese rostro fuera una imagen que remitiera a una desconocida fuente, a un original inaccesible, residuo y testimonio de una disimulación y mal-menor de una fallida presencia; ni como si la idea de

2. Ciertamente, el bosquejo formal paradójico de esta idea que contiene más que su capacidad, y la ruptura en ella de la correlación noético-noemática, están subordinados en el sistema cartesiano a la búsqueda de un saber. Llegan a ser un eslabón de una prueba de la existencia de Dios que, de esta manera, se halla expuesta, como todo saber correlativo al ser, a la prueba de la crítica que sospecha, en el rebasamiento de lo dado, una ilusión trascendental. Husserl le reprocha a Descartes haber reconocido apresuradamente, en el *cogito*, el alma, es decir, una parte del mundo, siendo así que el *cogito* condiciona el mundo. De igual manera, podríamos cuestionar esta reducción a la ontología del problema de Dios, como si la ontología y el saber fueran la región última del sentido. En la extraordinaria estructura de la idea de lo Infinito, el a-Dios ¿no significa una intriga espiritual que no coincide ni con el movimiento marcado por la finalidad, ni con la autoidentificación de la identidad tal y como se des-formaliza en la conciencia de sí?

lo Infinito fuera la simple negación de toda determinación ontológica cuya esencia teórica nos obstináramos en investigar, sospechando por ende en ella el «infinito malo» en el que se disimularía el hastío de las frustradas tendencias de una finalidad obstruida, en el que encontraría excusa una interminable serie de fracasos y se pospondría la imposibilidad de llegar a término que se abre a una teología negativa.

Más bien sería como si el rostro del otro hombre que, de entrada, «me pide» y me manda, fuera el nudo de la intriga misma del rebasamiento por Dios de la idea de Dios y de toda idea en la que Él (*Il*) todavía pudiera ser mentado (*visé*), visible y conocido, y en la que lo Infinito vendría a quedar desmentido por la tematización, en la presencia o en la representación.

Yo no pienso lo infinito en la finalidad de una mirada (*visée*) intencional. Mi pensamiento más profundo y que conlleva todo pensamiento, mi pensamiento de lo infinito más antiguo que el pensamiento de lo finito³, es la diacronía misma del tiempo, la no-coincidencia, el desasimiento: una manera de «estar abocado» antes de todo acto de conciencia y de modo más profundo que la conciencia, en virtud de la gratuidad del tiempo (en la que los filósofos han podido temer la vanidad o la privación). Manera de estar abocado que es devoción. A Dios, que no es precisamente intencionalidad en su compleción noético-noemática.

Dia-cronía que ningún movimiento tematizador e interesado de la conciencia —recuerdo o esperanzas— puede reabsorber ni recuperar en las simultaneidades que constituye. Devoción que, en su des-interesamiento, precisamente no yerra ningún objetivo, sino que es desviada —por un Dios que, más que mostrarse a sí mismo, «ama al extranjero»— hacia el otro hombre del que tengo que responder. Responsabilidad sin la preocupación por la reciprocidad: tengo que responder del otro sin ocuparme de la responsabilidad del otro para conmigo. Relación sin correlación o amor al prójimo que es amor sin eros. ¡Para-el-otro hombre y por él a-Diós!

3. El a-Dios o la idea de lo Infinito no es una especie cuyo género serían la intencionalidad o la aspiración. El dinamismo del deseo, por el contrario, reenvía al a-Dios, pensamiento más profundo y más arcaico que el *cogito*.

Así piensa un pensamiento que piensa más de lo que piensa. Exigencia y responsabilidad tanto más imperiosas, tanto más urgentes, cuanto mayor es la paciencia con la que son soportadas: origen concreto o situación originaria en la que lo Infinito se pone en mí, en donde la idea de lo Infinito manda al espíritu y la palabra Dios viene a la punta de la lengua. Inspiración y, de esta manera, el acontecimiento profético de la relación con lo nuevo.

Pero también, con la puesta en mí de la idea de lo Infinito, acontecimiento profético por encima de su particularidad psicológica: el latido del tiempo primordial en el que la idea de lo Infinito —desformalizada—, por ella misma o de suyo, significa. Dios-viniendo-a-la-idea, como vida de Dios.

I
Ruptura de la inmanencia

Ideología e idealismo*

1. Ideología y moral

La ideología usurpa las apariencias de la ciencia, pero el enunciado de su concepto arruina el crédito de la moral. La sospecha de ideología supone para la moral el golpe más duro que jamás haya recibido. Problemente señala el fin de toda una ética de los hombres y, en todo caso, subvierte la teoría del deber y de los valores.

Comprendida como un conjunto de reglas de conducta fundadas en la universalidad de las máximas o en un sistema jerarquizado de los valores, la moral comportaba una razón. Lograba su evidencia y se aprehendía en un acto intencional análogo al conocer. Al igual que el imperativo categórico, la axiología pertenecía al logos.

La relatividad de la moral por referencia a la historia, sus variaciones y variantes en función de estructuras sociales y económicas, no comprometían profundamente a dicha razón: la situación histórica y el particularismo social se dejaban interpretar correctamente como determinantes de las condiciones «subjetivas» del acceso al logos y los plazos que le son inherentes; condiciones variables de una clarividencia que no caía del cielo convertida ya en sabiduría y que conocía períodos de oscuridad.

El relativismo al que parecía invitar la experiencia de estas condiciones, se atenuaba en la medida en la que la evolución histórica se de-

* Las ideas de este estudio fueron expuestas de forma sucinta en la «Sociedad de Filosofía de Friburgo» de Suiza, en junio de 1972; en julio de 1972, en Israel, con el título *La ética como transcendencia y el pensamiento contemporáneo* en la Sesión del «Summer Institute on Judaism and contemporary thought» en hebreo; y en una conferencia publicada con el patrocinio de la «Katholieke Theologische Hogeschool» en Amsterdam el 30 de noviembre de 1972. En numerosos puntos estas ideas recuperan algunos de los temas expuestos por Jean Lacroix, con fuerza y concisión, en *Le personnalisme comme anti-idéologie* (P.U.F. Paris, 1972).

Publicado en *Démythisation et idéologie* (Aubier, 1973), Actas del Coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma.

jaba comprender como la manifestación de la razón a sí misma, como una racionalización progresiva del Sujeto hasta lo absoluto de una razón que llegaba a ser acto libre o razón práctica eficaz.

La noción de ideología, utilizada en la crítica marxista del humanismo burgués, ha recibido gran parte de su fuerza persuasiva de Nietzsche y de Freud. La novedad de esta noción de ideología consiste en que la apariencia de la racionalidad pueda ser más insinuante y más resistente que un paralogsimo; en que sus poderes de mistificación se disimulen hasta el punto de que el arte de la lógica no baste para la desmitificación y en que la mistificación mistifique a los mistificadores al proceder de una intención no consciente de sí misma.

Sin embargo, es lícito pensar que la extraña noción de una *razón sospechosa* no ha surgido en un discurso filosófico que simplemente se habría deslizado hacia sospechas en vez de producir pruebas¹. Su sentido se impone en el «desierto que avanza», en la creciente miseria moral de la era industrial. Sentido que *significa* en el gemido o en un grito que denuncia un escándalo al que la Razón —capaz de pensar como *orden* un mundo en el que se vende al «pobre por un par de sandalias»— permanecería insensible si no fuera por ese grito². Grito profético, apenas discurso; voz que clama en el desierto; rebelión de Marx y de los marxistas más allá de la ciencia marxiana. Sentido que desgarrar como un grito, que no se reabsorbe en el sistema que lo subsume y en el que sin cesar resuena con una voz distinta a la que da lugar al discurso coherente.

¡No siempre es verdad que no filosofar sea todavía filosofar! La fuerza de ruptura de la ética no testimonia un simple relajamiento de la razón, sino más bien un cuestionamiento del *filosofar*, cuestionamiento que no puede volver a ser filosofía. ¡Qué cambio tan singular! La ética es la primera víctima de la lucha contra la ideología que ella misma ha suscitado, debido a su relatividad histórica y a su cariz normativo que es tachado de regresivo. La ética pierde su estatuto de ra-

1. Las líneas que siguen intentan responder a la crítica tan contundente que hace Claude Bruaire de la idea de sospecha.

2. Como la denuncia de la retórica por Platón supone el escándalo moral de la condena de Sócrates.

zón y lo cambia por una condición precaria: por la astucia. La ética pasa por ser, ciertamente, un esfuerzo inconsciente si bien susceptible a su vez de convertirse en consciente y, por tanto, valiente o cobarde para engañar tanto a los otros como a sus propios seguidores o predicadores.

Su racionalidad de pura apariencia es astucia de guerra de una clase opuesta a otra o refugio de seres frustrados, manojos de ilusiones regidas por intereses y necesidades de compensación.

2. Ideología y «desinteresamiento»

Probablemente, todavía es una visión más reciente la idea de que la ideología —como la razón en la dialéctica trascendental de Kant— es una fuente necesaria de ilusiones. De creer a Althusser, la ideología expresa siempre la manera como la conciencia vive su dependencia de las condiciones objetivas o materiales que la determinan y que la razón científica capta en su objetividad. A renglón seguido, es preciso preguntarse si esto no nos muestra, a la vez, una cierta excentricidad de la conciencia en relación con el orden controlado por la ciencia —y al que sin duda ella misma pertenece—; una dislocación del sujeto, un hueco, un «juego» entre el sujeto y el ser.

Si bien la ilusión es la modalidad de este juego, no convierte en ilusorio al juego, a esta separación, este exilio o esta ontológica «condición de apátrida» propia de la conciencia. ¿Sería esta separación el simple efecto del inacabamiento de la ciencia que, al llegar a su término, corroería hasta la última fibra del sujeto, cuya vocación última no sería sino estar al servicio de la verdad y que, una vez acabada la ciencia, perdería su razón de ser? Pero entonces esta demora indefinida del acabamiento de la ciencia vendría a significar la separación entre el sujeto y el ser; del mismo modo, esta separación se vuelve a encontrar en la posibilidad que tendría el sujeto de olvidar la ciencia que, habiendo puesto a la ideología en su sitio y, desde luego, haciéndole perder su pretensión de ser un conocimiento verdadero y de dirigir actos eficaces, la habría reducido al rango de factor psicológico modificable por la praxis como cualquier otro factor de lo real.

Sin embargo, dicha ciencia no habrá logrado impedir que esta ideología, en adelante inofensiva, continúe asegurando la permanencia de una vida subjetiva que vive de sus ilusiones desmistificadas. Vida en la que, ante las narices de la ciencia, cometemos locuras, comemos y nos divertimos, tenemos ambiciones y gustos estéticos; vida en la que lloremos y nos indignamos, olvidando la certeza de la muerte y toda la física, la psicología, la sociología que, a espaldas de la vida, rigen esa misma vida. De esta manera, la separación entre el sujeto y la realidad, que la ideología testifica, dependería o bien de un acabamiento permanentemente aplazado, o bien de un olvido siempre posible de la ciencia.

Ahora bien, ¿proviene del sujeto esta separación? ¿Proviene de un *ente* preocupado por su ser y perseverante en el ser, de una interioridad revestida de una esencia de personaje, de una singularidad que se complace en su excepción, preocupada por su felicidad —o por su salvación—, con sus reticencias privadas en el seno de la universalidad de lo verdadero? ¿Es el propio sujeto quien ha cavado un vacío en forma de ideología entre él y el ser? ¿Este vacío no deriva de una ruptura previa a las ilusiones y a las astucias que lo saturan; no deriva de una interrupción de la esencia, de un no-lugar, de una «utopía», de un puro intervalo de la *epojé*³ abierto por el desinteresamiento? Todavía aquí, la ciencia no habría tenido ni sueños tranquilizadores que interrumpir, ni megalomanía que meter en razón; únicamente habría encontrado la distancia necesaria para su imparcialidad y para su objetividad. De esta manera, la ideología vendría a ser el síntoma o el signo de un «no-lugar» en el que la objetividad de la ciencia se sustrae a toda parcialidad.

¿Cómo decidir entre los términos de esta alternativa? Tal vez otro momento del espíritu moderno sugiera el sentido de la opción a escoger; y también un análisis más completo del desinteresamiento.

3. Debemos a la indicación del profesor Filiasi Carcano esta aproximación al paso husserliano de la reducción trascendental que el término *epojé* evoca. La excepción al ser que nosotros denominamos desinteresamiento va a tener —como más adelante se verá— un sentido ético. De esta manera, la ética sería la posibilidad de un movimiento tan radical como la reducción trascendental.

3. La ciencia ininterrumpida

La epistemología moderna se preocupa poco por esta condición incondicional, por esta necesidad de desprenderse del ser para situarse como sujeto sobre un suelo absoluto o utópico, sobre un terreno que hace posible el desinteresamiento. Desconfía, incluso, de ello: todo alejamiento de la realidad favorece, a sus ojos, la ideología. A partir de este momento, las condiciones de la racionalidad se sitúan todas del lado del saber mismo y de la actividad técnica que de él resulta. Una especie de neo-cientifismo y de neo-positivismo domina el pensamiento occidental. Se extiende a los saberes que tienen al hombre como objeto, a las propias ideologías cuyos mecanismos desmonta y cuyas estructuras pone al descubierto.

La formalización matemática practicada por el estructuralismo constituye el objetivismo del nuevo método consecuente hasta el extremo. En la nueva ciencia del hombre, el valor jamás va a servir como principio de inteligibilidad. Precisamente en el valor se había refugiado la gran Mentira: la pulsión o el instinto, fenómeno mecánico objetivamente desvelable en el hombre, da lugar, por su espontaneidad, a la ilusión del sujeto y, por su término, a la apariencia de un fin; el fin se hace pasar por valor y la pulsión, engalanada de razón práctica, se guía por el valor promovido al rango de principio universal. ¡Todo un drama por reducir! Habrá que recordar a Spinoza, el gran demoledor de las ideologías, aunque desconociera su nombre, o de los conocimientos de primer género; no es el valor el que suscita deseos, es lo deseable lo que tiene valor.

En la ambigüedad del deseo que todavía se deja comprender, bien sea como provocado por el valor de su fin, o bien como instaurador del valor por el movimiento que lo anima, únicamente se mantiene el segundo término de la alternativa. La muerte de Dios comenzó ahí. En nuestros días, desemboca en la subordinación de la axiología a los deseos entendidos como pulsiones ordenadas según ciertas fórmulas en las máquinas deseantes que serían los hombres. La nueva teoría del conocimiento ya no concede papel alguno trascendental a la subjetividad humana. La actividad científica del sujeto se interpreta como un rodeo en virtud del que se agolpan en sistema y se muestran las diversas es-

estructuras a las que se reduce la realidad. Lo que en otro tiempo se llamaba esfuerzo de una inteligencia en la invención, no sería más que un acontecimiento objetivo de lo inteligible mismo y, de alguna manera, un encadenamiento puramente lógico. La verdadera razón, contrariamente a las enseñanzas kantianas, carecería de interés. El estructuralismo es el primado de la razón teórica.

De esta manera, el pensamiento contemporáneo se mueve en un ser sin huellas humanas en el que la subjetividad ha perdido su lugar en medio de un paisaje espiritual comparable al ofrecido a los primeros astronautas que pisaron la luna, desde donde la misma tierra se mostró como un astro deshumanizado. ¡Encantadores espectáculos nunca vistos! ¡«Algo ya visto» para próximos viajes! Descubrimientos de los que se traen kilos de piedras compuestas de los mismos elementos químicos que nuestros minerales terrestres. Tal vez respondan a problemas que, hasta entonces, parecían insolubles a los especialistas, tal vez amplíen el horizonte de problemas especiales. No rasgarán la línea ideal que ciertamente no es ya la del encuentro del cielo y la tierra, sino más bien la que marca el límite de lo Mismo (*Même*). En lo infinito del cosmos que se ofrece a sus movimientos, el cosmonauta o el peatón del espacio —el hombre— se encuentra encerrado sin poder poner el pie fuera.

¿Ha producido la ciencia lo *más allá del ser* al descubrir el todo del ser; se ha dado a sí misma el lugar o el no-lugar necesario para su propio nacimiento, para mantener su espíritu objetivo? La cuestión sigue abierta.

La aventura sobrehumana de los astronautas —para referirnos a dicha aventura como a una parábola— sin duda que irá, en un momento dado, más allá de todos los saberes que la hicieron posible, tal y como lo expresan los viejos versículos bíblicos recitados por Armstrong y Collins. Sin embargo, esta cita *ideológica*, tal vez no haya expresado más que la necedad de unos pequeño-burgueses americanos muy por debajo de su valentía, y los infinitos recursos de la retórica. De la retórica en el sentido platónico, que, según el *Gorgias*, adula a los oyentes y que «es al arte judicatorio lo que la cocina es a la medicina» (465 c); pero de una retórica presentida en toda la amplitud de su esencia ideológica como «simulacro de una especie del arte de la política»

(463 d). Y así retórica ya como poder de ilusión del lenguaje, según el *Fedro*, independientemente de todo halago y de todo interés: «... no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen estas controversias, sino que... sobre todo lo que se dice hay un solo arte... con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo...» (261 d-e). Retórica que se debe no al discurso que busca ganar un proceso o una plaza, sino más bien retórica que horada la sustancia misma de la palabra precisamente porque ésta se encuentra «funcionando en ausencia de toda verdad». ¿No es ya esto la eventualidad de unas significaciones reducibles al juego de signos desligados de los significados? Pero, entonces, esto sería una ideología más desconsoladora que cualquier otra ideología y que ninguna ciencia podría recuperar sin correr el riesgo de anegarse en el juego sin salida que quería interrumpir. Ideología acurrucada en el fondo del logos mismo. Platón creía poder escapar de ella por la buena retórica. Pero está oyendo ya en el discurso la simiesca imitación del discurso.

Existe también en la parábola de la navegación interestelar la necesidad atribuida a Gagarin cuando declara no haber encontrado a Dios en el cielo. A menos que se la tomemos en serio y la entendamos como una declaración muy importante: la nueva condición de existencia en la ingravidez de un espacio «sin lugar», todavía es experimentada por el primer hombre lanzado a él como un aquí (*ici*), como lo *mismo* (*même*), sin una verdadera alteridad.

¡Las maravillas de la técnica no abren lo *más allá* en el que nació la Ciencia, madre de tales maravillas! ¡Ningún afuera en todos estos movimientos! ¡Qué inmanencia! ¡Qué infinito malo! Aquello que Hegel expresa con una precisión admirable: «algo se convierte en Otro (*Autre*), pero lo Otro es, él mismo, Algo, de modo que, a su vez, se vuelve Otro y así sucesivamente hasta el infinito. Esta infinitud es la mala o negativa infinitud en la medida en la que no es más que la negación de lo finito que, no obstante, renace de nuevo; consiguientemente tampoco es suprimido»⁴.

4. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). (Trad. franc. de B. Bourgeois, *Encyclopédie*. Edition de 1827 y 1830. Ed. Lasson, párrafos 93-94, p. 115).

El infinito malo procede pues, de un pensamiento incompletamente pensado, de un pensamiento del entendimiento. Y, sin embargo, el pensamiento de más allá del entendimiento es necesario para el entendimiento mismo. ¿No se muestra objetivamente una ruptura de la Esencia en el espíritu moderno?

4. El otro hombre

¿Cuáles son, pues, este movimiento y esta vida —ni ideología ilusoria ni todavía Ciencia— «objetivamente» manifestados en los tiempos modernos, por los que adviene en el ser como un *dislocamiento* a modo de subjetividad o humanidad del sujeto?

La cara visible de esta *interrupción ontológica* —de esta *epojé*— ¿no coincide con el movimiento «por una sociedad mejor»? El mundo moderno no está menos agitado por dicho movimiento —hasta en sus profundidades religiosas— de lo que lo está por la denuncia de las ideologías; si bien, en dicho movimiento, a imagen de Harpagón gritando «al ladrón», esté presto a caer bajo la sospecha de ideología.

Reivindicar la justicia para con *el otro hombre*, ¿no es volver a la moral? ¡A la moralidad misma de la moral sin contestación posible! Pero la invencible preocupación por el otro hombre en su desvalimiento y en su no-instalación —en su desnudez—, en su condición o in-condición de proletario, escapa a la finalidad sospechosa de las ideologías; la *búsqueda* del otro hombre, todavía lejano, es ya la *relación* con ese otro hombre, una relación en toda su rectitud —tropo específico de la aproximación del prójimo que es ya proximidad—. Aquí sucede algo distinto de la complacencia en las ideas que concuerdan con el particularismo de un grupo y de sus intereses. *En las especies* de relación con el otro hombre que en la desnudez de su rostro, proletario, no pertenece a patria alguna, advienen una trascendencia, una salida del ser y, de esta manera, la *imparcialidad* misma gracias a la que va a ser posible, de modo destacado, la ciencia en su objetividad y la humanidad como yo (*moi*).

Sea como exigencia del rigor científico, sea como anti-ideología, la revuelta contra una sociedad sin justicia expresa el espíritu de nuestra

época⁵. Revuelta contra una sociedad sin justicia, por más que estuviera, en su injusticia, equilibrada, regida por leyes, sometida a un poder y constituyendo un orden, un Estado, una ciudad, una nación, una corporación profesional; revuelta por una sociedad distinta, pero revuelta que vuelve a comenzar desde el momento en el que se instala la otra sociedad; revuelta contra la injusticia que se instaure desde que el orden se instaure —nueva tonalidad, tonalidad de la juventud, en el viejo progresismo occidental—. Como si se tratara de una justicia que se confiesa senil y caduca desde el momento en el que las instituciones están ahí para protegerla; como si, a pesar de todos los recursos a las doctrinas y a las ciencias políticas, sociales, económicas, a pesar de todas las referencias a la razón y a las técnicas de la Revolución, se estuviera buscando al hombre en la Revolución en la medida en la que ésta es desorden o revolución permanente, ruptura de marcos, desaparición de cualidades y, como la muerte, liberándolo de todo y del todo; como si al otro hombre se le buscara —o se allegase a él— en una alteridad en la que jamás administración alguna podría alcanzarlo; como si en el otro hombre, a través de la justicia, debiera abrirse una dimensión que la burocracia, aún siendo de origen revolucionario, tapona por su misma universalidad, por hacer entrar la singularidad del otro (*autrui*) en un concepto que la universalidad comporta, y como si *en las especies* de una relación con el otro (*autrui*) desnudo de toda esencia —con *otro* (*autre*), como tal irreductible a individuo de un género, a individuo del género humano— se entreabiera el *más allá* de la esencia o, en un idealismo, el *des-interesamiento* en el sentido fuerte del término, en el sentido de una suspensión de la esencia.

El desvalimiento económico del proletario —y en ese sentido su condición de explotado— sería ese desnudamiento absoluto del otro como tal otro, la de-formación que llega a dejar *sin forma*, más allá del simple cambio de forma. ¿Es esto un idealismo sospechoso de ideología? Antes bien, es un movimiento tan poco ideológico —tan poco parecido al reposo en una situación adquirida y al contento de sí mis-

5. Lo expresa o puede que ya lo altere como una caricatura. Sin duda. Y este extraño destino de una revelación como caricatura merece una reflexión aparte. Pero la caricatura es una revelación a la que hay que encontrarle un sentido: sentido que exige corrección, pero que no se puede impunemente ni ignorar ni descuidar.

mo— que es el cuestionamiento de sí mismo (*soi*), que se pone de entrada como de-puesto, como para el otro. Cuestionamiento que significa, no una caída en la nada, sino una responsabilidad-para-con-el-otro; una responsabilidad que no se *asume* como un poder, sino una responsabilidad a la que, de entrada, estoy expuesto como un rehén; responsabilidad que significa, a fin de cuentas, hasta el fondo de mi «posición» en mí (*moi*), mi sustitución del otro. ¡Trascender el ser *en las especies* del desinteresamiento! Una trascendencia que llega *en las especies* de una aproximación del prójimo sin tomar aliento, hasta sustituirle.

Relación de idealismo tras la ideología. El pensamiento occidental no lo ha aprendido únicamente de los movimientos juveniles de nuestro siglo. Platón enuncia un *más allá* de la justicia institucional, al margen de lo visible y de lo invisible, al margen del aparecer, como el de los muertos que juzgan a los muertos (*Gorgias*, 253 e), como si la justicia de los vivos no pudiera atravesar la vestimenta de los hombres, es decir, no pudiera horadar los atributos que, en el otro, se ofrecen al saber; atributos que lo muestran, pero también lo ocultan, como si la justicia de los vivos que juzga a los vivos no pudiera despojar a los juzgados de las cualidades de sus respectivas naturalezas que les son siempre comunes a las que recubren a los jueces, y como si dicha justicia no pudiera, en consecuencia, abordar a gentes que no fueran gentes de calidad y, en la proximidad del otro, no pudiera salir hacia lo absolutamente otro (*autre*).

En el mito del *Gorgias* (523 c-d), con una precisión extrema, Zeus reprocha al «juicio final» —que pretende reformar de una manera digna de un dios— el hecho de seguir siendo un tribunal en el que hombres «completamente vestidos» son juzgados por hombres igualmente vestidos, y «que han situado delante de sus almas una pantalla formada por ojos, orejas y por el cuerpo en su conjunto». ¡Una pantalla hecha de ojos y orejas! Punto esencial: una vez tematizado, el otro (*autrui*) carece de unicidad. Es remitido a la comunidad social, a la comunidad de los seres vestidos en la que las prioridades de rango impiden la justicia. Las facultades de intuir en las que todo el cuerpo participa es precisamente lo que obstruye la vista y separa como una pantalla la plasticidad de lo percibido; es lo que absorbe la alteridad del

otro (*autre*) gracias a la que no es un objeto a nuestro alcance, sino el prójimo.

Que para Platón, entre uno y otro, «muertos al mundo» ambos⁶ —y, por tanto, sin un orden común—, sea posible una relación; que una relación sea posible sin un plano común, es decir, una relación en la diferencia; que la diferencia signifique una no-indiferencia; que esta no-indiferencia sea desarrollada por Platón como justicia final: en todo ello nos encontramos que, lo que se enuncia con todas estas aproximaciones del mito es una excentricidad en el seno de la *esencia* del ser, un des-interesamiento. Des-interesamiento que se manifiesta bajo el aspecto de la relación con el otro (*autrui*), bajo el aspecto de la humanidad del hombre. Más allá de la esencia, des-interesamiento; pero como juicio justo y no como una nada.

La ética no proviene de superponerse a la esencia como una segunda capa en la que vendría a refugiarse una mirada ideológica incapaz de contemplar lo real de cara. El mandato de lo absoluto, como se expresa en un contexto diferente Castelli, no descansa «en el sistema de una posible ideología» sino que, más bien, «constituye un desorden», en relación con la racionalidad del saber.

La significación —el-uno-para-el-otro—, la ética y la ruptura de la esencia es el final del carácter prestigioso de su aparecer. Platón habla de un juicio emitido finalmente sobre el mérito. ¿Acaso sería el mérito, bajo cualidades aparentes, algún atributo real, algún atributo escondido, del que el juicio no podría desprenderse, que induce de nuevo al otro bajo concepto y que frustra la salida? O bien, ¿el juicio final, que va de mí al otro, como si uno y otro estuviéramos muertos, es la manera como un ser se pone en el lugar de otro (*autre*), contrariamente a toda perseverancia en el ser, a todo *conatus essendi*, a todo conocimiento que no acoge del otro más que conceptos? ¿No significa la

6. En la literatura talmúdica, el enterramiento de un cadáver humano, del que ningún pariente del finado quiere o puede ocuparse, es denominado «misericordia de verdad». El sumo sacerdote, si le encuentra en su camino en el momento de dirigirse al Templo para celebrar el Kippur, no debe vacilar en «volverse impuro» por el contacto con el muerto: la «misericordia de verdad» está por encima de la liturgia del Día del Perdón. Símbolo de una misericordia absolutamente gratuita. La que se le tributa al otro «como si estuviera muerto» y no una ley para los muertos, para con la cual el Evangelio tuvo una severa fórmula.

sustitución del otro?⁷ ¿Y qué puede significar este movimiento para ponerse en el lugar del otro sino, literalmente, la aproximación al prójimo?

5. Lo otro (*autre*) «en las especies» de otro hombre

Uno puede sentirse sorprendido por el radicalismo de una afirmación en la que la ruptura de la esencia del ser, irreductible a la ideología, signifique «en las especies» de responsabilidad para con el otro hombre al que uno se aproxima en la desnudez de su rostro, en su no-condición de proletario, «perdiendo siempre su sitio»; donde lo más allá del ser signifique *en las especies* de mi desinteresamiento de muerto que no aguarda nada de un muerto. No es difícil ver que el *para* del «para-con-el-otro» (*autre*) de mi responsabilidad por otro (*autrui*), no es el *para* de la finalidad; que el *para con el otro* del que está expuesto al otro (*autrui*) sin defensa ni cobertura, con una incesante inquietud por no estar abierto, con la inquietud de «nuclearse» en sí mismo, es una apertura de sí mismo, es una inquietud que llega hasta la desnucleación. No vamos a retomar este tema ya desarrollado en otro lugar. Pero ¿dónde se habría de producir lo «de-otro modo» absoluto propio de lo «más allá del ser» enunciado por Platón y Plotino, frente a la indescarrrable identidad de lo Mismo (*Même*) —cuya obstinación ontológica se encarna o se encastilla en un Yo (*Moi*)— si no es en la sustitución del otro?

En efecto, nada es absolutamente otro en el ser ofrecido por un saber en el que la variedad se convierte en monotonía. ¿Y no es éste el pensamiento de los Proverbios (14,13) cuando dice: «También entre risas llora el corazón y la alegría termina en pesar»? El mundo contemporáneo, científico, técnico y gozador, se ve sin salida —es decir, sin Dios— no porque todo en él esté permitido y sea posible por la técnica, sino porque todo en él es igual. De pronto lo desconocido se torna familiar y lo novedoso habitual. Nada hay nuevo bajo el sol.

7. De esta manera es como leemos nosotros, acentuándolo vigorosamente, el dicho talmúdico: «No juzgues a tu prójimo hasta que no te pongas en su lugar». *Traité des principes* 7 A.

La crisis que se describe en el *Eclesiastés* no reside en el pecado sino en el tedio. Todo queda absorbido, se anega y se amuralla en lo Mismo (*Même*). Encantamiento de los lugares, hipérbole de los conceptos metafísicos, artificio del arte, exaltación de las ceremonias, magia de las solemnidades; por todas partes se sospecha y se denuncia una trama de teatro, una trascendencia de pura retórica, el juego. Vanidad de vanidades: el eco de nuestras propias voces, tomado como respuesta a lo poco que de plegaria todavía nos queda; recaída por doquier sobre nuestros propios pies, como tras los éxtasis producidos por una droga. Con excepción del otro (*autrui*) a quien, aún en medio de todo este tedio, no se le puede dejar caer.

La alteridad de lo absolutamente otro no es una *quiddidad* inédita cualquiera. En tanto que *quiddidad*, posee un plano que le es ya común con las *quiddidades* con las que contrasta. Las nociones de *antiguo* y de *nuevo*, entendidas como cualidades, no satisfacen la noción de lo absolutamente otro. La *diferencia* absoluta no puede diseñar el plano común a quienes difieren. Lo otro (*autre*), absolutamente otro, es el Otro (*Autrui*). El Otro no es un caso particular, una especie de la alteridad, sino la original excepción al orden. El Otro «da lugar» a una relación de trascendencia no porque sea novedad; por el contrario, debido a que la responsabilidad por el Otro es trascendencia es por lo que puede haber algo nuevo bajo el sol.

Mi responsabilidad para con el otro hombre, la paradójica y contradictoria responsabilidad por una libertad extraña —que llega, según una palabra del tratado talmúdico (*Sota 37 B*) hasta la responsabilidad por su responsabilidad— no proviene de un respeto profesado a la universalidad de un principio ni de una evidencia moral. Mi responsabilidad es una relación excepcional en la que lo Mismo (*Même*) puede estar concernido por lo Otro (*Autre*) sin que lo Otro se asimile a lo Mismo. Una relación en la que se puede reconocer la inspiración que ha llevado a otorgarle espíritu, en el sentido riguroso del término, al hombre. ¡Qué importa! Contrastando con la retórica de todos nuestros entusiasmos, en la responsabilidad por el otro, adviene un sentido del que ninguna elocuencia podría distraer: ¡ni siquiera ninguna poesía! Ruptura de lo Mismo sin que le sea posible a lo Mismo recuperarse en sus costumbres; sin envejecimiento-

novedad-transcendencia. Ésta se dice, por completo, en términos éticos.

A la crisis del sentido, testimoniada por la «diseminación» de los signos verbales que el significado ya no alcanza a dominar, puesto que no sería más que una ilusión suya y una astucia ideológica, se opone el sentido, anterior a los «dichos», que menosprecia a las palabras, pero que es irrecusable en la desnudez del rostro, en el desvalimiento proletario del otro (*autrui*) y en la ofensa sufrida por él. Es lo que, probablemente, enseñan los doctores del *Talmud* que ya conocen un tiempo en el que el lenguaje ha corroído las significaciones que se supone que tiene cuando hablan de un mundo cuyas plegarias no pueden atravesar el cielo, puesto que todas las puertas celestes están cerradas, salvo aquella por la que transitan las lágrimas de los ofendidos⁸.

Que lo otro (*autre*) en tanto que otro no sea una forma inteligible unida a otras formas en un proceso de «develamiento» intencional, sino un rostro, la desnudez proletaria, el desvalimiento; que lo otro sea el otro (*autrui*); que la salida de sí mismo sea la aproximación al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad para con el otro, sustitución del otro, expiación por el otro, condición —o incondición— de rehén; que la responsabilidad como respuesta sea el Decir previo; que la trascendencia sea la comunicación que implica, más allá de un simple intercambio de signos, el «don», la «casa abierta»: todos ellos son términos éticos a través de los que se significa la trascendencia como humanidad o el éxtasis como des-interesamiento. Idealismo anterior a la Ciencia y a la Ideología.

8. *Tratado Berakboth* 32 B, *Tratado Baba Metzia* 59 B. Ambos textos deben ser leídos conjuntamente.

De la conciencia a la vigilia*

A partir de Husserl

... Yo duermo, pero mi corazón vela...
(*Cantar de los Cantares* 5,2)

1. La inseguridad de la Razón

La fenomenología husserliana interviene en el nivel de lo humano, allí donde la razón significa la manifestación de los seres a un conocimiento verdadero, preocupada por su *presencia* en persona, por su *presencia* en su identidad de seres o su presencia en tanto que ser. Que los seres puedan aparecer sin permanecer en su ser; que pueda haber, a través de signos o palabras, seres que aparezcan sin su ser; que, en las imágenes, los seres no ofrezcan más que su semejanza en lugar de su identidad; que las imágenes los recubran o se desprendan de ellos como quien cambia de piel; que pueda haber similitud y, a partir de ese momento, aspecto; que de todos los regímenes de la ostensión, la apariencia sea el envés siempre posible; todo esto, desde los primeros pasos de la filosofía, vendría a significar una inseguridad de lo racional. La razón, como modalidad del conocimiento, tendría que desconfiar de determinados juegos que la encantan. Estaría obligada a vigilar para desmontar ilusiones. Es necesario no dormirse; hay que filosofar¹.

*Publicado en francés en la revista holandesa *Bijdragen*, 35 (1974).

1. Hablar de *inseguridad de la razón* ¿no es admitir, implícitamente, una razón como lucidez que se ejerce a la luz del ser, pero que está amenazada por la posible inconsistencia del ser manifestado, que está amenazada por la ilusión? Sin embargo, en este ensayo criticamos precisamente esta interpretación ontológica de la razón para conducirla hacia una razón entendida como *vigilia* en la que objetividad y objetivación no surgen más que en una determinada profundidad, allí donde el sueño no se ha disipado todavía. El lenguaje de contestación utilizado aquí permanece, ciertamente, a su vez ontológico en su estructura. Pero esto significa que el nivel de la lucidez que el despertar alcanza no es un nivel cualquiera y que es indispensable para ese despertar. Lo vamos a mostrar más adelante.

Que en la propia razón puedan jugarse estos juegos de encantamiento y ello sin contrariar su marcha racional, sin enterarse, por así decirlo; que, por consiguiente, haya necesidad —en contra de la lucidez misma— de un ejercicio de razón *distinto* (*autre*) de su ejercicio espontáneo y no-prevenido; que pueda haber necesidad de vigilancia contra la evidencia y contra sus sueños a plena luz del día; dicho de otra manera, que haya necesidad de una filosofía *distinta al «sentido común»* y de la investigación científica, en esto consiste la novedad del criticismo.

El kantismo, en el que se está de acuerdo en ver el «comienzo del fin» de la filosofía, habrá sido el momento decisivo de esta reclamación de una filosofía diferente a la ciencia. Un momento caracterizado por la denuncia de la *ilusión* trascendental, de la radical malicia en la buena fe o en una razón inocente de todo sofisma y que, paradójicamente, Husserl llamó ingenuidad. Como si la racionalidad, es decir, para decirlo según su acepción occidental, la absorción del conocimiento por el ser, todavía fuera una embriaguez; como si la razón que identifica al ser, en su vigilia lúcida, durmiera de pie o deambulara sonámbula y aún soñara; como si, en su sobriedad, tuviera todavía que dormir la borrachera que había cogido merced a un vino misterioso.

Esta vigilancia y este dogmatismo siguen interpretándose como saberes más amplios, más claros, más adecuados. El hecho de que la razón pueda ser ingenua y estar aún insuficientemente despierta, el hecho de que tenga que desconfiar de su seguridad se muestra, en efecto, en el caso de Kant, en la aventura teórica en la que la razón, como siempre en Occidente, queda investida de la misión de verdad y se afana en descubrir el ser; aventura teórica en la que, por tanto, el ser se exhibe como ser, en la razón y por la razón. En Kant, es la presencia del ser como ser o la lucidez de la re-presentación la que todavía da la medida de la sobriedad, de lo despejado y de lo vigilante que se está. Esta vigilancia es interpretada, a su vez, como actividad, es decir, como un permanecer-lo-mismo o como un volver-a-su-identidad bajo toda afección (como una inmanencia) y, de esta manera, como una invulnerabilidad, una no-fisibilidad, una individualidad bajo los golpes de la afección: invulnerabilidad en el padecer que va a denominarse unidad del «yo pienso», solidez que pasará a significar «yo quiero» para, inmediatamente, ser entendida como captación, como apercepción tras-

cidental: pasividad de una herida recibida, que se torna asunción, síntesis, y, así, simultaneidad sinóptica de la presencia.

El límite de la racionalidad —o de la vigilancia— va a ser comprendido como un límite de la actividad. Y en Kant, la vigilancia de lo racional habrá superado este límite en la moral, que va a ser vigilancia extrema, completa racionalidad y plena —es decir, libre— actividad. Sin embargo, cabe destacar que la noción de lo racional, cuya significación quedó inicialmente reservada al orden del conocimiento y, por consiguiente, vinculada al problema del ser en tanto que ser, haya adquirido sentido bruscamente, en Kant, en un orden distinto al del conocimiento; aún cuando la razón conserve, de esta aventura, esencial para lo humano en la tradición occidental, su pretensión de actividad, es decir, su pertenencia, inicial o última, a la categoría de lo Mismo (a pesar de la pasividad que, como imperativo categórico, no dejará de atestiguar).

La razón es la identidad poniéndose como Yo (*Moi*): identidad que se identifica —que retorna a sí— por la fuerza de su forma. Cosa que se produce precisamente a guisa de conciencia de sí: acto de identificación o identificación en acto. Una fuerza que regresa a sí misma según un itinerario que no se despeja más que a través del mundo y de la historia de la humanidad. De este modo, la racionalidad de la razón como conciencia no dejaría nada fuera. La energía del retorno a sí de la identificación —esa *vis formæ*— es la actividad de todo acto y, si es despejarse, es un despertarse en lo Mismo, un regresar-a-sí.

2. Adecuación y vida

La fenomenología husserliana, preocupada por la razón entendida como presencia del ser en persona e invocando como principio de los principios —como racionalidad de la razón— a la intuición, ha sido, no obstante, la crítica más rigurosa de la evidencia, inclusive de la evidencia de los encadenamientos lógico-matemáticos (a la cual, sin embargo, la fenomenología ha preservado contra toda psicologización hasta el punto de pasar por la suprema garantía de los mismos, sobre todo tras los *Prolegómenos*).

Sin contestarle nunca al conocimiento el privilegio de custodiar el origen del sentido, la fenomenología no cesa de indagar, tras la lucidez del sujeto y la evidencia de las que se muestra satisfecha, una especie de incremento de racionalidad. Incremento que ya no vendría a ser ni una ascensión al principio incondicionado de una deducción, ni una intensificación cualquiera de la luz, ni una ampliación del horizonte objetivo del aparecer, el cual tendría que «suprimir» el carácter parcial de lo dado restituyendo la parte del ser, que se manifiesta a la mirada del conocimiento, a la totalidad del universo que dicha parte anuncia.

A veces, en la obra husserliana, el recurso a lo subjetivo toma la apariencia de una preocupación tal por la totalidad en justa correlación con el hecho de entender que lo subjetivo, entendido como algo psicológico, pertenece a la totalidad del mundo y del ser. Así, en su *Psicología fenomenológica*², los modos subjetivos propios del aparecer del mundo y de la naturaleza —los *Erscheinungsweisen*, los aspectos de lo real que varían según las orientaciones y movimientos del cuerpo— y, de una manera todavía más profunda, el estrato hilético de la vivencia, en su papel de escorzos o de «siluetas» (*Abschattungen*) constituyentes de «los aspectos subjetivos» del objeto (inclusive el estrato hilético desprovisto de ese papel y considerado como vivencia por él mismo) —y, sin lugar a dudas, más acá de esas orientaciones subjetivas, las condiciones sociales de la investigación y de la identificación de lo verdadero (de las que Husserl no habla)—, todo ello todavía pertenece al ser y forma parte del mundo³. Ignorar esta parte subjetiva del ser no sólo equivale a ser repelido hacia las abstracciones; equivale también a falsear un saber que se contentaba con una realidad truncada.

Y, sin embargo, este lado psíquico no constituye una «región» del ser que se integra en el mundo o que se asocia con la naturaleza dialécticamente para «formar sistema» con ella, puesto que su descripción fenomenológica es una vía privilegiada hacia la Reducción, es decir, hacia lo «absoluto» de la conciencia, cuyo sentido no es deudor de

2. *Husserliana IX, Phaenomenologische Psychologie*. § 27 y ss. pp.147 y ss.

3. Al punto de prolongarse en las instituciones dedicadas a la investigación, en los laboratorios y paranifos de las Universidades, que orientan esas «orientaciones». Estas «condiciones» de la aparición del «ser en su verdad» forman parte evidentemente del ser y del mundo y justifican la recuperación de lo psíquico por la objetividad y la extensión de la ciencia a la psicología.

nada que sea existencia del mundo. El «globo del mundo sobrenada en lo subjetivo», según una pintoresca fórmula de la *Psicología Fenomenológica*. Ello quiere decir que el elemento en el que sobrenada el mundo no tiene el estatuto de mundo, ni siquiera tiene estatuto en absoluto, ya que sólo por él está asegurado el equilibrio mismo de todo estatuto: la identificación de lo Mismo (*Même*).

A partir de ese momento, en la fenomenología, se obtiene un incremento de racionalidad en relación con la que contiene la evidencia mediante un cambio de nivel, merced a una profundización que se lleva a cabo de una manera tan precisa como ésta: se trata de despertar en un sujeto absorbido, en toda su lucidez, por su objeto, una vida que la evidencia absorbió e hizo olvidar o convirtió en anónima. Dicho de una manera más general, se trata de descender de la entidad esclarecida en la evidencia al sujeto que en ella más que anunciarse se apaga. La necesidad de acudir al sujeto y de reflexionar sobre la conciencia y la vida intencional en las que el mundo y los objetos están «noemáticamente» presentes, está motivada, sin duda, de diversas maneras en los distintos momentos de la presentación de la obra husserliana, mientras que el gesto que resulta motivado siempre es el mismo.

En las *Investigaciones Lógicas* (1.^a ed.), la fenomenología debe permitir, a modo de psicología descriptiva, evitar determinados equívocos que se deslizan en los datos en razón de la confusión entre lo subjetivo y lo objetivo⁴. Ello exige una teoría del conocimiento que haga posible «las determinaciones seguras y últimas, si no de todas las distinciones y evidencias objetivas, al menos de la mayor parte de ellas»⁵. Pero también se producen deslizamientos de sentido a causa del lenguaje y del simbolismo contra los que la evidencia objetiva se encuentra sin defensa: «Aún cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenece a los dominios primarios

4. En virtud de una inclinación «en absoluto fortuita». Citamos las *Recherches Logiques* según la traducción de Hubert Elie, llevada a cabo con la colaboración de Kelkel y Sherer, P.U.F.Paris 1961, Tomo segundo, Primera parte. Cf., p. 10. En las Notas añadidas de dicho volumen se encuentran las variantes que distinguen la primera edición (texto alemán de 1901) de la segunda. (Trad. cast.: *Investigaciones Lógicas I* [trad. de M. García Morente y J. Gaos], Revista de Occidente, Madrid 1967, p.295). Con respecto a las citas en castellano, obsérvese que dicha versión no incorpora las «Notas añadidas» por ser traducción de la segunda edición (N. de los T.)

5. *Op. cit.*, p. 264, Notas añadidas (trad. cast.: 294).

y más propios de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógica pura... Mas, por de pronto, lo lógico nos es dado en una figura imperfecta: el concepto, como significación más o menos vacilante de la palabra, y la ley, como aserción no menos vacilante —ya que está hecha de conceptos—. Sin duda, no por eso carecemos de intelecciones lógicas. Con evidencia aprehendemos la ley pura y conocemos que se funda en las puras formas del pensar. Pero esta evidencia adhiere a las significaciones de las palabras, significaciones que fueron vivas en el acto de llevar a cabo el juicio de la ley. Merced a inadvertidos equívocos, otros conceptos pueden posteriormente deslizarse en las palabras; y entonces fácilmente sucede que para las nuevas significaciones de la proposición apelamos falsamente a la evidencia antes experimentada. También puede ocurrir lo inverso: que el malentendido, nacido de algún equívoco, pervierta el sentido de las proposiciones lógicas puras (por ejemplo en las proposiciones empírico-psicológicas) y nos conduzca a abandonar la evidencia antes experimentada y la singular significación de lo puramente lógico. Así pues, *esa* manera de estar dadas las ideas lógicas y las leyes puras, que con ellas se constituyen, no puede bastar. Plantéase, por tanto, el gran problema: llevar las *ideas lógicas*, los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas*. Aquí es donde se inserta el *análisis fenomenológico...*⁶.

De la misma manera, un poco más adelante: «Pero aún la más plena evidencia puede llegar a ser confundida; lo que esta evidencia aprehende puede ser falsamente interpretado; la segura resolución de esta evidencia puede ser rechazada»⁷.

Sobre estos deslizamientos de sentido que nada deben a la torpeza de los lógicos, *La lógica formal y trascendental* no va a cesar de insistir treinta años después. La lógica que el lógico-matemático puede llevar a buen puerto sin ocuparse de los actos psíquicos en los que es vivenciada su teoría, exige, en consecuencia, «una psicología descriptiva» que reflexione sobre esa vivencia. A turbar la mirada del matemático

6. *Op. cit.*, p. 7-8. El principio de esta cita aparece según la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*. Cf., Notas añadidas de la trad. francesa, p. 263 (trad. cast.: p. 293).

7. *Op. cit.*, p. 10 (trad. cast.: 295).

o su lenguaje acudirían oscuridades o se deslizarían en los resultados de su cálculo mientras éstos estuvieran descansando como adquisiciones en alguna escritura, pero fuera del pensamiento. Una reflexión tendría que verificar la pureza intuitiva *inalterada de la mirada vuelta hacia lo objetivo*. Ocurre como si la lucidez de la *Anschauung** vuelta hacia el objeto no se mantuviera lo bastante lúcida y permaneciera en un espíritu no suficientemente despierto. Tan sólo por la reflexión sobre la vivencia de la conciencia los términos objetivos se mantienen en una evidencia que, por sí misma, sin transparencia para consigo misma, no vuelve en sí más que en la reflexión.

La motivación de la fenomenología por la inestabilidad de la evidencia en la que, cuando se la deja a sí misma, aparecen los objetos del mundo o las relaciones lógico-matemáticas, está ligada a los motivos que invitan a la teoría del conocimiento, cuyo problema se formula en las primeras páginas de las *Investigaciones Lógicas* de diversas maneras: «¿Cómo debe *entenderse* que el *en sí* de la objetividad llegue a «*representación*», ... esto es, acabe por hacerse subjetivo?»⁸.

Esta formulación de la teoría del conocimiento nos remite, sin duda, al estudio de la estructura general del conocer y, en consecuencia, al análisis de la conciencia y al sentido de la objetividad de los objetos (que, en la perspectiva de las *Investigaciones Lógicas*, se trataba de distinguir de los *actos* de la conciencia y preservarla de toda confusión con ellos). Ahora bien, el lazo entre estas dos motivaciones —la inestabilidad de las evidencias dejadas a sí mismas y la referencia a la problemática general de la teoría del conocimiento— se establece, prácticamente, en el ejercicio de hecho de la fenomenología.

En *Ideen I*** , el paso a la fenomenología se llama *Reducción trascendental*. Reducción que se lleva a cabo siguiendo el camino cartesiano: a partir de la inadecuación de la evidencia relativa al mundo y a las cosas que en él existen —mediante la suspensión de la creencia en la existencia de ese mundo y de esos objetos que se afirman a pesar de la incertidumbre— hasta la búsqueda de la certeza o la evidencia ade-

**Anschauung*: intuición.

8. *Op. cit.*, p. 11 y Notas añadidas p. 264 (trad. cast.: 296).

** *Ideen I* (trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, (1949, trad. de J. Gaos) F.C.E., México 1962, 2ª edic.

cuada de la reflexión sobre la *cogitación* a la que pertenece esta misma creencia; para medir con ella el grado de su incertidumbre o de su certeza. ¡O para esclarecer el sentido o la modalidad de la evidencia ingenua! Hay en esto una alternativa que en *Ideen* es una ambigüedad. ¿Se trata de conservar como ideal de certeza el ideal de la intuición que casa plenamente con la pretensión del pensamiento, a fin de medir con esta escala toda certeza? Entonces, la fenomenología tendría como fin remontarse a la conciencia reducida, cuestionar y volver a poner en entredicho la pretendida suficiencia del mundo dado en la evidencia ingenua del hombre-en-el-mundo o del ser dado como mundo, tras haber descubierto que, en la intuición dirigida sobre el mundo o sobre una conciencia integrada en el mundo como conciencia psicológica, el pensamiento jamás queda colmado por la presencia de aquello a lo que se dirige, sino que dicho pensamiento se abre a un proceso de cumplimiento infinito.

La apodicticidad de la intuición interna —donde se deja juzgar y circunscribir la intuición interna— sería la finalidad del giro trascendental. Pero también se puede decir que se trata de liberar al pensamiento con sentido de las normas de la adecuación. Lo cual lo liberaría de la obediencia al ser entendido como acontecimiento de la identificación de lo idéntico; acontecimiento de la identificación que no puede darse más que como conjunción en un tema, como representación y como presencia.

En el caso en que dicha liberación fuera lo esencial, la reducción en modo alguno sería un descubrimiento de incertidumbres que comprometieran la certeza, sino un despertar del espíritu por encima de certezas e incertidumbres, modalidades del conocimiento del ser; la Reducción sería un despertar en el que se perfila una racionalidad del pensamiento —significatividad (*signifiance*) de sentido— que corta con las normas que rigen la identidad de lo Mismo y tal vez (más allá de los horizontes que implícitamente abren los textos de Husserl y en los que su pensamiento expreso se mantiene firme) una racionalidad del espíritu que no se traduce ni en saberes, ni en certezas y que designa el irreductible término de despertar. En las propias *Ideen I* prevalece de manera incontestable el primer término de la alternativa que acabamos de formular.

Ciertamente, la reducción hace posible, por encima de la crítica dirigida a la *certeza* de las evidencias, la descripción de evidencias en donde las incertidumbres entran en calidad de rasgos característicos de nuevas modalidades de la evidencia y, por tanto, en calidad de nuevos modos de ser. De todas maneras, en *Ideen I* el paso a una racionalidad más profunda sigue siendo el paso de un conocimiento menos perfecto a otro más perfecto; paso de un orden, en el que el recubrimiento de lo apuntado (*visé*) por lo visto es imposible, al orden de la identificación adecuada que sería el de lo apodíctico.

Pero nos encontramos con que en las *Meditaciones Cartesianas* esta racionalidad apodíctica se interpreta de otra manera. Dicha racionalidad ya no se atiene a la «adecuación» de la intuición y del acto «signitivo» que la intuición cumple. La intuición del sentido interno es, a su vez, incapaz de llenar la «intención signitiva». Más allá de un núcleo de «presencia viva» del yo a sí mismo «sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo, un horizonte de realidad propiamente no experimentada, pero necesariamente coasumida. A este horizonte pertenece el pasado del yo, las más de las veces completamente oscuro...»⁹. Pero el límite entre lo apodíctico y lo no apodíctico no se reduce al límite que separa el «núcleo» de sus horizontes —límite en modo alguno indicado ni valorado en los textos (§§ 6 a 9), que las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl consagran a la apodicticidad—. De suerte que, en la «presencia viva del Yo a sí mismo», la adecuación de lo «mentado» (*visé*) con lo «visto» no es lo esencial. «La apodicticidad, eventualmente, puede presentarse también en evidencias inadecuadas. Es una *absoluta indubitabilidad* en un sentido enteramente determinado y *peculiar*, aquella que el científico exige a todos los *principios...*»^{9bis}. Falta, en estas páginas un tanto comprometidas, una determinación positiva de la apodicticidad, que no se identifica con un «ir mano a mano con la adecuación»; páginas que ponen de relieve, en

9. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, (trad. franc.: *Méditations Cartésiennes. Introduction a la phénoménologie*, (trad. de G. Peiffer y E. Lévinas), Vrin, Paris 1969, p. 19; trad. cast.: *Meditaciones Cartesianas. Introducción a la fenomenología* (trad. de J. Gaos y nueva edición de M. García-Baró). F.C.E., Madrid 1985, pp. 64-65).

9 bis. Op. cit., p. 13 (trad. cast.: 56).

diversas ocasiones, las dificultades que comporta la noción de apodicticidad «provisionalmente dejada de lado»¹⁰.

¿No es necesario admitir que la indubitabilidad específica y excepcional de lo apodíctico se refiere —sin dejarse abstraer de ello— a la situación *única* del *Cogito-Sum*? Dicha situación definiría la apodicticidad. No es un criterio cualquiera —exterior a esta coyuntura— el que la convertiría en apodíctica. «Seguramente sería absurdo querer negar por esto la apodicticidad del *yo existo*, lo cual sólo es posible, en efecto, cuando, argumentando en términos generales (*scil.*: con argumentos a favor de las dudas que se levantan en la evidencia del yo existo), se salta con la palabra, esto es, con la vista, por encima de ella»¹¹.

Y, sin embargo, la necesidad de someter a crítica (también apodíctica) la apodicticidad de la experiencia trascendental¹² en una reflexión sobre la reflexión no se cuestiona. Incluso se nos dice que dicha crítica no nos llevaría a un regreso infinito¹³. Ahora bien, no podemos confiar en que una intuición adecuada detenga dicha regresión. Únicamente la evidencia de una idea «en el sentido kantiano del término» podría volver pensable este carácter infinito de la crítica. Lo apodíctico de la Reducción trascendental será, pues, una reflexión sobre la reflexión que tan sólo reunifica un proceso sin fin de la crítica de la crítica en una «idea en el sentido kantiano del término». La apodicticidad del *Cogito-Sum* descansa en lo infinito de la «iteración»¹⁴. Lo indubitable apodíctico no proviene de ningún rasgo nuevo de la evidencia que viniera a asegurarle una apertura mejor sobre el ser o un acercamiento nuevo. No tiene que ver sino con la profundización de la evidencia, con un cambio de nivel en el que el sujeto, partiendo de la evidencia que le ilumina, se despierta como de un «sueño dogmático». Pero, en la «presencia viva del Yo (*moi*) para sí mismo»¹⁵, el adjetivo «vivo» ¿no designa esta vigilia que no puede ser más que un despertar incesante? En la

10. Op. cit., p. 20 (trad. cast.: 65).

11. Op. cit., p.19 (trad. cast.: 64).

12. Op. cit., pp. 25, 129 (trad. cast.: 76, 225).

13. Op. cit., p.130 (trad. cast.: 226).

14. Cf., E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961, pp. 65 y ss., (trad. cast.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (trad. de D. Guillot), Sígueme, Salamanca 1977, pp.115 y ss.).

15. *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 19 (trad. cast.: 64).

«presencia viva» y en la «evidencia viva», el adjetivo viene a añadirse *enfáticamente* a los títulos que le convienen a la evidencia como esencia de la verdad para proclamar en ella al *Cogito-Sum* como una modalidad del *vivir* mismo que se identifica en su inmanencia, pero que se despierta de esta inmanencia a modo de un yo-que-se-mantiene-a-distancia, arrancado del estado de alma del que forma parte. ¿No expresa el adjetivo «vivo» la apodicticidad de lo subjetivo, que no es sólo un grado de certeza, sino el modo de la vida: el vivir de la vida? ¿No revela este adjetivo hasta qué punto es importante, desde el inicio del discurso husserliano, el término *Erlebnis** para designar la subjetividad de lo subjetivo? De esta manera, la vivencia y la vida no se describirían por el éxtasis de la intencionalidad, por el *fuera-de-sí* del ser en el mundo; ni siquiera, como en la *Psicología Fenomenológica* —en la que la vida es vivida antes de que la *hylé* de lo sensible revista la función de *Abschattung*¹⁶ y parezca que se agote en autoidentificarse—, por la ensambladura en la síntesis pasiva del tiempo, en «presencia a sí misma», en perfecto saber de la conciencia de sí, en inmanencia perfecta. La presencia a sí como presencia viva a sí, en su misma inocencia, expulsa fuera su centro de gravedad: siempre la presencia de sí a sí se *despierta* de su identidad de estado y se presenta a un yo (*moi*) «trascendente en la inmanencia».

3. La vigilancia como yo (*moi*)

Según Husserl, en el nivel del Ego —nivel en el que la subjetividad vive al máximo su vida— intervienen los mismos términos de sueño y de vigilia. El Ego se sitúa fuera de la inmanencia, aún cuando pertenezca a ella, como «trascendencia en la inmanencia», lo cual debe significar una *diferencia* en relación con el «seguir-siendo-lo-mismo» o en relación con el «volver-a-encontrarse-lo-mismo» que es la duración (o, como hoy en día se dice, temporalización) del tiempo inmanente o el flujo de lo vivido; pero se trata de una diferencia distinta de

* *Erlebnis*: vivencia.

16. *Husserliana IX*, p. 166 y ss.

la que separa el objeto intencional de este flujo. ¿Qué puede significar esta exterioridad que desgarrar el seno de lo íntimo, esta «alma en el alma», esta alteridad, justo ahí donde todo es, sin embargo, coincidencia consigo mismo o reencuentro de sí¹⁷, esta irrealidad en el corazón de la vivencia? ¿Qué puede significar esta exterioridad que no sería éxtasis intencional? Una retro-cendencia: aquello que se identifica en la inmanencia y se recubre en ella, se desprende de sí y se despeja, como en el momento en que cede el sueño y, al despertarse, lo vivido justo antes palidece como sueño que fue y solamente se recuerda.

La trascendencia en la inmanencia, la extraña estructura (o la *profundidad*) de lo psíquico como alma en el alma, es el permanente despertar en la misma vigilia, lo *Mismo* infinitamente referido, en su más íntima identidad, a lo *Otro*. Sería absurdo aislar a esto Otro de esta relación infinita y congelarlo como último —es decir, como a su vez lo Mismo—, impenitentemente encadenados por nuestra parte al racionalismo de lo Mismo¹⁸. En el despertar, se manifiesta entre lo Mismo y lo Otro una relación irreductible a la adversidad y a la conciliación, a la alienación y a la asimilación. En esta situación, lo Otro, en vez de alienar la unicidad de lo Mismo a la que inquieta y sostiene, únicamente lo convoca desde lo más profundo de sí a algo más profundo que él mismo, allí donde nada ni nadie puede reemplazarle. ¿Será ya esto convocarlo a la responsabilidad por el otro (*autrui*)? ¡Lo Otro convocando a lo Mismo en lo más profundo de sí mismo! Hete-

17. Al menos, tal y como, todavía en 1925, Husserl pensaba esta inmanencia en la que lo inmanente permanecía apodíctico y adecuadamente percibido. Cf. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, § 34 en: *Husserliana IX*, p. 171 y ss.: la vivencia es siempre diferente, pero, en tanto que percibida adecuadamente, es real, sin ningún elemento de presencia «irreal», sin ninguna idealidad. Lo Mismo objetivo es idealidad, cosa que es percibida a través de la vivencia y siempre inadecuadamente. Pero lo diverso de la vivencia constituye una coherencia, un todo. No es caótico.

18. Sin duda, el encadenamiento a lo Mismo es impenitente. Puede justificarse dicha impenitencia por el propio despertar que, como responsabilidad por Otro (*Autrui*), tiene necesidad de justicia, de comparación, de lucidez, de conocimiento, de presencia, de ser, de ontología. Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, p. 201 y ss. (trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, (trad. de A. Pintor-Ramos). Sígueme, Salamanca 1987, p. 236 y ss.). Sin cesar, lo Infinito se reducirá a lo Mismo despertado por ese *sin cesar*.

ronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado¹⁹. Trascendencia en la inmanencia: precisamente la no pertenencia del Yo (*moi*) a los tejidos de los estados de conciencia que, así, en su inmanencia, no se anquilosan por ellos mismos.

El despertar es el yo que duerme y que no duerme, *para quien* sucede todo aquello que, en la misma inmanencia, pasa²⁰: corazón despierto, no-ente, no-estado en la profundidad de los estados del alma que dormita en su identidad; insomnio o latido en el último rincón del átomo subjetivo.

Esta vigilancia del yo que proviene de las profundidades de la subjetividad que trasciende su inmanencia, este *de profundis* del espíritu, esta eclosión en el corazón de la sustancia, este insomnio, son descritos, en Husserl, como intencionalidad.

El yo-en-vela, *vela al objeto*, sigue siendo actividad objetivadora incluso en su vida axiológica o práctica. El despejarse del despertar depende aquí de la alteridad de objeto, del choque con lo real. La afectación sufrida, la estimulación recibida, va a provenir del objeto, de lo que «se destaca» (*sich abhebt*) en la inmanencia. El despertar sigue respondiendo a una alteridad que el Yo (*Moi*) ha de asimilar. Asimilación que expresa la metáfora óptica del *rayo luminoso* que, partiendo del yo

19. A menos que nos lo hayan sugerido tanto en el *Demon* de Sócrates como en la entrada *con todos los honores* del intelecto agente de Aristóteles.

20. En *Erfahrung und Urteil* (trad. cast.: *Experiencia y Juicio: investigación acerca de la genealogía de la lógica*, (trad. de J. Reuter, UNAM, México 1980), Husserl pone en el Yo (*Moi*) en *sueño* —indiferente a lo que «se destaca» (*sich abhebt*) en la conciencia, pero aún no le «afecta» con la intensidad necesaria para despertar—, la distinción entre la «proximidad» y el «alejamiento» de los objetos. Como en el Anexo XXIV de *Psicología Fenomenológica* de 1925 (*Husserliana IX*, p. 479-480: «El-dirigir-se-hacia... es una modificación intencional del todavía-no-dirigir-se-hacia... El no consumir el acto (intencional) aún tiene modalidades diferentes: afectar al yo (*moi*) (suscitar un interés, proporcionar motivos al Yo para posicionamientos, excitar y eventualmente suministrar un excitante que entra en concurrencia con otros: de todo ello resultan diferencias de modo), no afectarle y, no obstante, permanecer consciente en el presente vivo con una «ausencia de interés» que es una modalidad en el yo en la que se corresponde; el yo *duerme respecto de esto y esto es*, en ese sentido inconsciente... A través de todas las vivencias de la conciencia, y a través de todas las modificaciones de la vivencia, a través de lo inconsciente, transita la síntesis de la identidad del yo». «Propiamente hablando todo pertenece al yo despertado en la medida en la que tematiza continuamente, lleva a cabo actos, funciona como un Yo que vive de presencia, pero que funciona también en obras pasivas, en las asociaciones y síntesis de la constitución pasiva». *Op.cit.*, p. 481. Véase también en el mismo volumen de *Husserliana*, p. 313, *Amsterdamer Vorträge*.

despierto, se dirige sobre el objeto que le había despertado, y que se dirige sobre él en forma de saber; un espíritu que asimila lo que le sacude. Es cierto.

No obstante, mientras que, según *Ideen I*, la división de la conciencia intencional en «actualidades» y «potencialidades» suponía ya el hecho de la intencionalidad, de manera que ésta no equivalía de entrada al destello del Yo, y mientras que el Yo caracterizaba solamente la intencionalidad activa que se atestigua en la atención, en *Experiencia y Juicio* y en *Psicología Fenomenológica*²¹ es la intencionalidad como tal la que coincide con la vigilia del Yo (*Moi*) afectado y ya despertándose. *Jamás adormecido hasta la ausencia*. Incluso en la pasividad de la conciencia, en donde todavía no cabe hablar propiamente de saber, el Yo vela. Incluso si esta intencionalidad virtual debe desarrollarse como saber y como evidencias que aportan el olvido de la vida subyacente del Yo o la someten al sueño, *la posibilidad del despertar* ya hace latir el corazón del Yo, de un interior perturbado y vivo, «trascendente en la inmanencia». «Si lo miramos más de cerca, el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva, en sí mismo, la potencialidad del despertar»²².

Pero, entonces, ¿no debe impulsarse este análisis más allá de la letra husserliana? En la identidad del estado de conciencia presente a él mismo, en esa tautología silenciosa de lo pre-reflexivo, *vela* una diferencia entre lo mismo y lo mismo jamás en fase, que la identidad no llega a encerrar: precisamente *el insomnio* que no se puede expresar sino mediante estos términos con significación *categorial*.

Como tal escisión de la identidad, *el insomnio* o *el estar en vela* —de otro modo que ser— depende de categorías «lógicas» no menos augustas que las que sostienen y fundan el ser, como, por ejemplo, la de negatividad dialéctica que depende de ellas y a la que el insomnio no remite. Categoría irreductible de la diferencia *en el corazón* de lo Mismo, que perfora la estructura del ser, animándolo o inspirándolo. Husserl compara al Yo con la unidad de la apercepción trascendental de Kant²³ para lo que ciertamente habrá razones, pero la identidad de

21. Cf., nota anterior.

22. *Husserliana IX*, p. 209.

23. *Op. cit.*, p. 208.

esto idéntico se desgarrar por la diferencia del insomnio que produce un vacío que se recrea siempre no por el desprendimiento de todo lo adquirido, sino por la resistencia, si así se puede decir, a toda condensación de ese mismo vacío que se adueña de mí como somnolencia (o como ser del ente). Insomnio como desnucleación de la propia atomicidad de lo uno (de la que todavía se prevale la unidad de la apercepción trascendental que sintetiza lo dado) o como contratiempo de su puntualidad misma.

Insomnio o desgarramiento que no es la finitud de un ser incapaz de reunirse y de «permanecer en reposo» como estado de alma, sino que es trascendencia que desgarrar o inspira a la inmanencia que, de repente, la envuelve como si pudiera haber idea de Infinito, es decir, como si Dios pudiera contenerse en mí²⁴. Vigilia sin intencionalidad y tan sólo despertada sin cesar de su mismo estado de vigilia, despabilándose de su identidad para lo más profundo que sí. Subjetividad como suscepción de lo Infinito, como sometimiento a un Dios tanto interior como trascendente. *En sí (soi)*, liberación *de sí*. Libertad del despertar que es más libre que la libertad del comienzo que se fija como origen²⁵. Libertad que se parece a la libertad que estalla en la

24. «Como si»: no incertidumbre o simple verosimilitud de las filosofías del *«als ob»*. Estas, a pesar de su prudencia como empiristas, permanecen atadas a la verdad-resultado, a la identidad ideal de lo objetivo y, de manera más general, a la univocidad de la presencia y del ser. Nosotros entendemos en el «como si» el equívoco o el enigma del no-fenómeno, de lo no-representable: testimonio, anterior a la tematización, que testifica *un «más»-despertando-un «menos» al-que-subvierte-o-inspira*, de «la idea de lo Infinito», de «Dios en mí»; y *después* el sinsentido de una huella indescifrable, barullo del *hay*. Diacronía no sincronizable, significatividad enigmática y, sólo así, significando más allá del ser o de Dios. La noción de insomnio, como opuesta a conciencia, apareció entre nosotros en nuestro librito de 1947 titulado *De l'existence à l'existant* [hay tr. esp.: *De la existencia al existente*, Libros Arena, 2000], precisamente en sus momentos de sinsentido. Escribimos entonces: «De esta manera, introducimos en el acontecimiento impersonal del *hay* no la noción de conciencia sino la de vigilia de la que la conciencia participa al afirmarse precisamente como conciencia puesto que no hace sino participar en ella. La conciencia es una parte de la vigilia, es decir, la vigilia ha desgarrado ya la conciencia. Precisamente la vigilia supone un abrigo frente a ese ser al que, despersonalizándonos, alcanzamos en el insomnio; un ser que no se pierde, ni se engaña, ni se olvida, que está, si debemos emplear la expresión, completamente despejado». Cf., E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1978 (2ª ed.), p. 111.

25. La Biblia hebrea para denominar el despertar religioso de Sansón (*Jueces* 13,25) dice: «El espíritu del Señor comenzó a agitarlo en Castrodán...». Emplea para decir «agitar» el término «vatipaëm», que tiene la misma raíz que la palabra «paamon»: campana. El espíritu que se agita como el toque o la percusión en los que resuenan o vibran los sonidos de campana.

proximidad del prójimo, en la responsabilidad para con el otro hombre en la que, no obstante, yo, unicidad de lo no-intercambiable, condición o incondición de rehén, soy único y elegido. ¿Se trata de una analogía con la proximidad del otro o de un requisito previo necesario para despertar? Sin intencionalidad, de otro modo que ser, ¿*velar*, no es ya sustituir al Otro (*Autrui*)? En cualquier caso, Husserl partirá del Otro para describir la subjetividad trascendental que arranca al Yo (*Moi*) de su aislamiento en sí.

Ahora bien, la unidad de la apercepción trascendental y la lucidez del saber reconocidos como sujeto no carecen de justificación fenomenológica. Ambas son necesarias para el despertar. El Yo (*moi*) es en sí y, como en sí, es *aquí* y, como aquí, está en el mundo. Es necesario arrancarlo de este enraizamiento. La Reducción trascendental de Husserl tiene la vocación de despertarlo del entumecimiento, de reanimar su vida y sus horizontes perdidos en el anónimo. La Reducción intersubjetiva llevada a cabo a partir del otro (*autre*) va a sustraer al yo de su coincidencia consigo mismo y de su coincidencia con el centro del mundo, por más que Husserl no deje de pensar la relación entre yo (*moi*) y el otro en términos de conocimiento.

4. La Reducción como despertar

La exposición de la apodicticidad, como indubitabilidad *sui generis*, finaliza en el § 9 de las *Meditaciones cartesianas* confesando las dificultades que atañen a los problemas que plantea.

La presencia a sí reclama un sentido que no se describe ya por la adecuación, pero que tampoco se destruye merced a la inadecuación entre lo mentado (*visé*) y lo visto²⁶. El camino que conduce a la Reducción partiendo de una psicología fenomenológica de la percepción es

26. ¿La presencia a sí en el *Cogito* ha resultado alguna vez convincente por causa del *tipo* de evidencia alegada? ¿En *El discurso del método* nos ha convencido Descartes alguna vez de que la certeza del *Cogito* nos enseñaba «que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas»? (trad. cast.: R. Descartes, *Discurso del Método*, (trad. de R. Frondizi), Alianza, Madrid 1983 (6ª ed.), p. 95).

mejor, de creer lo que sobre ello dice la *Krisis**, que la vía seguida, partiendo de Descartes, en *Ideen I* y en las *Meditaciones Cartesianas*. La vida subjetiva revelará su dignidad trascendental en su carácter de ser anterior con respecto a lo real que se identifica en ella, realidad que, sin embargo, absorbe y reduce dicha vida al anónimo. ¡Como si, en el conocimiento mismo, en la medida en la que se refiere a un objeto idéntico e identificable, la apertura fuera a la vez una clausura! ¡Como si el pensamiento que identifica un mundo o que lo habita se obstruyera o «se aburguesara» al momento por ese mismo mundo! ¡Como si, en consecuencia, la aventura del co-nocimiento no fuera toda la espiritualidad del pensamiento, sino más bien la somnolencia de una vigilia! Una apertura obstruida por lo que en ella se muestra, no para acarrear una dialéctica entre la parte y el todo: como si la parte necesaria para el saber del todo absorbiera, sin lugar a dudas, la mirada —razón rebajada al rango de entendimiento—, hiciera olvidar la indigencia de la parte, tomada por un todo, y, así, disimulara al todo en vez de revelarlo; sino como si una ampliación del horizonte objetivo —bajo una luz mayor— en el que se muestra el objeto y en el que se codea con otros objetos que oculta, no fuera todavía la eliminación de la ingenuidad de la mirada vuelta hacia su tema. Lo que hace la fenomenología husserliana es despertar esa vida sub-yacente a la mirada. No se trata de añadir un tema interior al tema exterior, sino de re-animar —o re-activar— la vida para alcanzar, bajo el nombre de ser indubitable, la presencia viva. *Se trata de volver a encontrar la vida en la presencia*. Como si la conciencia en su identificación de lo Mismo se adormeciera «al despertarse» a las cosas; como si el objeto contemplado fuera el que dejara estupefacta y petrificada la vida en conocimiento.

La Reducción será, ante todo, el paso que —bajo el reposo *en sí* (*soi*) en el que se consume lo Real referido a sí mismo— va a mostrar o va a despertar la vida contra la que el ser tematizado, en su suficiencia, ya se habrá rebelado. Una vida ciertamente denominada, por comodidad, existencia absoluta, pero cuya absolutidad va a ser ab-solución, estar despejado, despertar o alerta que expone «lo reducido» a

* E. HUSSERL, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. esp.: J. Muñoz y S. Mas), Crítica, Barcelona 1991.

nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo, remanente o que retorna bajo las identidades ideales, reactivando intenciones adormecidas, reabriendo horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad, allí donde el *velar* se convierte en *estado* de alma; perturbando al estado de vigilia que se encuentra ya debiendo su reposo a lo Mismo en el que está arrellanado o todavía se arrellana.

¡Deudor del Yo que es el despertar mismo, pero deudor del Yo que se encuentra con que sigue siendo el mismo: la reducción intersubjetiva! Esta reducción no se dirige únicamente contra el solipsismo de la «esfera primordial» y contra el relativismo de la verdad que resulta de él para asegurar la objetividad del saber como acuerdo entre subjetividades múltiples. La constitución o la explicación del sentido de un Yo (*Moi*) distinto de mí (*moi*), a partir de *la analogía entre cuerpos animados* —síntesis pasiva que se lleva a cabo en el yo primordial— arranca al yo de su hipóstasis, de ese *aquí*, que su caminar de sonámbulo no alcanza a separar del centro del mundo. La intercambiabilidad espacial del *aquí* y del *allí* (*là-bas*) no sólo constituye la homogeneidad del espacio. Por el *aquí* y el *allí* intercambiables, el Yo, a pesar de ser tan evidentemente *primordial* y hegemónico en su *hic et nunc* y en su identificación, pasa a *segundo* plano, se ve otro, se expone al otro, tiene ya que rendir cuentas.

¿No es en este arrancamiento intersubjetivo de lo primordial —en la reducción del Yo a su secundariedad previa y olvidada— donde encuentra su ocasión propicia la contra-naturaleza o la «maravilla» de la reflexión sobre sí que la Reducción egológica practica? La secundariedad en la que, bajo la mirada del otro, la esfera primordial pierde su prioridad, sus privilegios y su suficiencia es un despertar en el que lo egológico —tanto el egotismo como el egoísmo— se desvanece como sueños. En Husserl, tal secundariedad viene atemperada o mejor equilibrada por la reciprocidad de las relaciones intersubjetivas, lo cual procede de una tenaz tradición para la que espíritu equivale a saber, libertad equivale a punto de partida y en la que el sujeto, por más que desnucleado, persiste como la unidad de la apercepción trascendental.

Ahora bien, ¿el que la esfera primordial, en su identidad y «orgullo natural», se encuentre previamente expuesta al Otro, significa servidumbre? ¿La mirada del Otro es, sin más, objetivación y reificación?

En la exposición de lo primordial a lo otro, lo Mismo, ofrecido de entrada al Otro (*Autrui*), ¿no está siendo elegido y resulta ser, en su responsabilidad, irremplazable y único? La vigilancia —despertar que se yergue en el despertar—, el despertar que despabila al estado en el que la vigilia cae o se esclerotiza, es vocación y, más en concreto, responsabilidad para con el Otro (*Autrui*).

Frente a la simple abstracción que, partiendo de la conciencia individual, se eleva a la «Conciencia en general», por la omisión extática o angélica de su peso terrenal, por la ebriedad o el idealismo de una sublimación mágica, la teoría husserliana de la reducción intersubjetiva describe la sorprendente posibilidad de la desembriaguez en la que el yo se libera de sí, se despierta del sueño dogmático²⁷. La Reducción como explosión de lo Otro en lo Mismo, de camino al insomnio absoluto, es una categoría bajo la que el sujeto pierde la consistencia atómica de la apercepción trascendental.

En Husserl, tal reducción se denomina hasta el final como paso de un conocimiento a otro mejor. La apodicticidad de la Reducción sigue estando caracterizada como conocimiento indubitable, como presencia viviente del *Ego Cogito*. Ciertamente que la *vida* no puede acceder al discurso filosófico si no es como *presencia* a una reflexión. Pero Husserl no va a separar el *vivir* de la vida y la presencia, condición del discurso filosófico. En él, incluso la propia espiritualidad del espíritu es siempre saber. Y esta necesidad que tiene la filosofía de continuar siendo, en tanto que saber, un saber de la *presencia* y del ser, no podrá evitar significar en Husserl, como en el conjunto de la filosofía occidental, la figura última de lo dotado de sentido o, lo que viene a ser lo mismo, esta necesidad no podrá sino significar que lo sentido tiene su sentido en lo último, en lo fundamental, en lo Mismo.

El espíritu permanece fundado en la presencia del ser; es el acontecimiento de esta presencia. El sentido que, cuando se muestra, no puede dejar de mostrarse en la conciencia, no va a separarse de la aventura de la conciencia, que es ontológica. La filosofía que parte de la presencia del ser jamás se despertará de dicha presencia o jamás dirá el despertar en otros términos que no sean los del saber; jamás reduci-

27. Paradójicamente, la corporeidad humana no ofrece aquí un obstáculo sino un camino.

rá el saber de la ontología a una de las modalidades del despertar en donde emergen ya modalidades más *profundas*; nunca pensará la vigilia —y el despertar del que se alimenta— como Razón sin entenderla en el conocimiento, sin reducir a la *manifestación* del sentido su misma significatividad (*significance*). Para esta filosofía, despertarse de la presencia y del ser no significará una aventura del espíritu, salvo que ésta se entienda como profusión de imágenes en libertad, poesía o ensañaciones, embriaguez o sueño.

5. La vigilia

El vivir de la vida, ¿no es excesión: ruptura del continente por lo no-contenible que precisamente, así, anima o inspira? ¿El despertar no sería inspiración? Términos irreductibles. El vivir de la vida: incesante estallido de la identificación. Deslumbramiento o quemazón, como si la vida fuera, más que *ver*, un dolor de ojos por exceso de luz; más que contacto, ignición de una piel que toca, pero sin alcanzar, lo inaprensible. Lo Mismo (*Même*) perturbado por lo Otro (*Autre*) que le exalta.

Vivir no es un éxtasis, es un entusiasmo. El entusiasmo no es ebriedad, es desembriaguez. Desembriaguez siempre por desembriagar otra vez, una vigilia en vísperas de un despertar nuevo, lo Mismo despertándose siempre de sí mismo —Razón—. No-reposo o no perdurabilidad en lo Mismo, no-estado: ¿es necesario llamar criatura el *de-otro modo* que, así, se desdice de ser? Tal vez. Pero a condición de no entenderla como una mengua de ser, ni como una modificación cualquiera o un derivado del ser. Pues lo que se cuestiona precisamente es la prioridad o la ultimidad de lo Mismo, así como la conciencia, el saber, la tematización y el ser. Aquí se quiebra el marco de la ontología, y el sujeto pasa de lo Mismo —que excluye o asimila lo otro (*autre*)— al despertar de lo Mismo por lo otro, despejándose de su identidad y de su ser.

En otro lugar hemos descrito la desnucleación del *sujeto-substancia*, en donde partiendo de la responsabilidad por el Otro (*Autrui*), como sustitución de él, bajo órdenes de lo Infinito y en donde lo Infinito

—ni interlocutor ni tema— me despierta a la vigilia, me despierta para velar por el prójimo²⁸.

Despertar irreductible al saber y Razón que no se limita a la lucidez. Y, sin embargo, el saber constituye una modalidad suya privilegiada que se justifica en la medida en la que la *responsabilidad para con el otro (autrui)* y la condición —o incondición— de rehén que esta responsabilidad significa no pueden, ante un tercero, evitar la comparación y se obliga así a la comparación de incomparables, a la objetivación, a la conciencia y al saber filosófico mismo²⁹.

La cuestión propuesta en estas páginas ha consistido en preguntarse si inteligencia y significatividad son, invariablemente, figuras de lo Mismo, del conocimiento y del ser o si, por el contrario, la significación no adopta estas figuras más que a un cierto nivel de vigilia, mientras que, en el reposo de la identidad, la inteligibilidad ya se adormece, «se aburguesa» en presencia satisfecha de su lugar.

Aburguesamiento o suficiencia, extraña «alteración» de lo Mismo por él mismo, siendo así que debería estar preservado de dicha alteración por su identidad y su poder para asimilar lo otro; alienación, «abotagamamiento» que reniega de la alteridad, rebelándose, en aras de su integridad, contra lo que todavía la trasciende y la afecta³⁰.

Preguntamos si la razón, conducida siempre a la búsqueda del reposo, del apaciguamiento, de la conciliación —implicando siempre la ultimidad o la prioridad de lo Mismo—, no se ausenta, ya por ello, de

28. Cf., *Autrement qu'être. Op.cit.*, cap. IV p. 125 (trad. cast.: p. 163).

29. Si el despertar logra su figura concreta en la responsabilidad por el otro, la representación, la identidad y la igualdad se justifican partiendo de la justicia. La igualdad depende de la equidad para la que es necesario el conocimiento, de la misma manera que es necesaria para la espiritualidad del despertar una civilización del conocimiento, una *presencia* a la conciencia y el enunciado filosófico. Pero en tanto que lucidez extrema, la filosofía, todavía correlativa del ser y expresándose en un lenguaje que Derrida llama logocéntrico, se desdice ya. En su dicho se distinguen los caminos que conducen al conocimiento y a la presentación por un lado y el camino que, de otro modo que ser o anterior a la esencia del ser, significa lo Infinito del Otro. Distinción que resta enigma y dia-cronía. Cf., *Autrement qu'être. Op.cit.*, 195-218 y ss. (trad. cast.: 231-252 y ss.).

30. «Engordó... y tiró coces» (*Deut. 32,15*). Insensibilización que no equivale a ideología, pues es en el pleno reposo de lo Mismo donde la razón «se resarce» legítimamente con un sueño sin influencias de pulsión alguna, ni de ningún deseo. Y, sin embargo, abotagamamiento que sin duda abre la razón a las ideologías.

la razón viva. No es que la razón equivalga a la *búsqueda* de una igualdad consigo mismo —de una adecuación consigo— que sería *mejor* que la adecuación ya alcanzada. Contra este romanticismo en desuso e injustificable, como el que prefiere la guerra a la paz, el clasicismo de la plenitud es bello en su lucidez. Pero preguntamos si la lucidez —como perfección del conocer— es la vigilia más despierta, aun cuando fuera preciso confesar que la vigilancia misma requiere ser reconocida con lucidez. Nos preguntamos si la *vigilia* es una nostalgia de lo igual y no una paciencia de lo Infinito; nos preguntamos si desde ese momento, en cuanto vigilancia y vigilia, la razón no es el irreabsorbible desquiciamiento de lo Mismo por lo Otro —despertar que sacude el estado de vigilia—; desquiciamiento de lo Mismo por lo Otro en la diferencia, que al ser no-indiferencia precisamente, no se presta a las adversidades y a las reconciliaciones en las que la comunidad —por formal que ella sea— acti-va el movimiento dialéctico.

Aquí la diferencia permanece sin comunidad posible y la no-indiferencia —relación única del despertar— no se reduce a nada. Inquietud, profundización, conmoción de todo asentamiento y, así, sacudida de la presencia o de la simultaneidad (por la que se fijan en el tiempo origen y ultimidad) en dia-cronía, exposición al otro como herida o vulnerabilidad. Ni pasividad de inercia ni pasividad del efecto, sino sensibilidad: dolor de deslumbramiento y de la quemazón. Más luz que la que el ojo en su estado normal puede recibir; un mayor contacto del que la piel puede soportar: lo Mismo mantenido en vela por otro (*autre*). Una relación entre lo Mismo y lo Otro que, para la filosofía de lo Mismo, no puede ser sino provisional.

Ahora bien, ¿no es esto la descripción de la trascendencia? Relación entre lo Mismo y lo Otro que no cabe interpretar como estado, aunque fuera estado de lucidez; relación que se debe a la vigilancia, que como in-quietud no reposa en su tema, en la representación, en la presencia, en el Ser. La vigilancia —despertar en el estar despierto— significa la de-fección de la identidad, lo cual no es su extinción, sino su sustitución del prójimo: orden o desorden en el que la razón ya no es ni conocimiento ni acción, pero en el que, desarzonada de su estado por el Otro (*Autruï*) —desarzonada de lo Mismo y del ser— está en relación ética con el otro (*autruï*), proximidad del prójimo.

Cuestiones éstas que conciernen a lo último, e incluso a la posibilidad o a la imposibilidad de lo último. ¿Es necesario pensar que la identificación de lo Mismo, en donde el ser responde de su presencia, es la razón en su vigilancia de espíritu, pero que, al fracasar en cada una de sus épocas, exige toda la historia humana para reencontrar su seguridad y, desde entonces, realizarse dialécticamente a través de rupturas y reencuentros de la identidad hasta el triunfo final de la *identificación* en la Idea Absoluta, identidad de ese movimiento racional y del ser? Por el contrario, ¿no es necesario temer un embrutecimiento, una petrificación, un abotagamiento o una pereza en la identidad de lo Mismo y en su retorno a sí, en los que la razón como identificación aspira a su triunfo; en la identidad de lo Mismo a la que aspira el pensamiento por sí mismo como a un reposo? El dilema puede enunciarse aún de otra manera: lo otro que se hurta a la identificación, ¿se hace pasar de forma abusiva —o por un momento solamente— por adversario de lo Mismo, en un juego diabólico llevado a cabo para confundir tan sólo a un conocimiento impaciente por terminar, y que rechaza la metodología de la historia; juego que desmontará el espíritu con su paciencia del concepto, seguro de triunfar, en su momento, sobre lo otro? ¿O no debe entenderse lo otro también de otro modo —según una alteridad, algunos de cuyos rasgos han sido trazados hasta ahora— como un cuestionamiento incesante, sin ultimidad, de la prioridad y de la quietud de lo Mismo, como el arder sin consumirse de una llama inextinguible? Suscepción más pasiva que cualquier pasividad, sin dejar ni siquiera cenizas; pero suscepción en la que aflora el sentido: lo más en lo menos o el uno para el otro; suscepción de la tendencia, despertar en el seno mismo del estar despierto, un no dejar de despejarse, siempre más profundo, un insomnio más vigilante que la lucidez de la evidencia en la que lo Mismo reposa, y todavía y ya, sueña en su presente; más allá de la dialéctica, que, a pesar de su inquietud, sigue siendo conciencia de lo Mismo en su acabamiento o, aún de manera más simple, sigue siendo la idea misma del acabamiento y de lo último.

Sobre la muerte en el pensamiento de Ernst Bloch*

1. La importancia de este tema para la verdad de este pensamiento

El marxismo de Ernst Bloch es deliberadamente humanista; punto de vista que se justificaría tanto por los textos de madurez como por los textos de juventud de Marx. Jamás una doctrina que quiere ser ciencia preocupada por su objetividad eliminaría el «humanismo real». «Justamente *se le ha puesto en pie* en tanto que real y no formal»¹.

Como nueva filosofía y no simple «secularización» —aplicación técnica o «rebaja» realista— de verdades ya adquiridas por la tradición del espiritualismo y de la «espiritualidad», el marxismo sacaría su fuerza tanto de la reacción moral que suscita la miseria del prójimo, incluso entre los privilegiados del régimen injusto, como del análisis objetivo de la realidad². Dos fuentes de la conciencia revolucionaria —que sería la verdadera conciencia de sí— confluyentes o brotando del mismo origen subterráneo. «La miseria, tan pronto como tiene conciencia clara de sus causas, se convierte ella misma en palanca revolucionaria», «*la humanidad que se comprende activamente a sí misma*» se identifica en «el camino rojo de la inteligencia»; pero estas proposiciones no serían más marxistas de lo que podría serlo la idea, de estilo husserliano, de un acceso auténtico a la miseria del hombre «sometido, humillado y despreciado» a partir de la indignación o, de manera inversa, la idea de un acceso, desde la miseria, a la «fuerza activa de la indignación contra los causantes de la miseria»³.

* Publicado en G. RAULET, *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch*. Payot, Paris 1976.

1. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. Gesamtausgabe, 5. Suhrkamp, Frankfurt 1977, p. 1608 (Trad. cast.: *El Principio Esperanza*, t. III. (trad. de F. González Vicén). Aguilar, Madrid 1977, p. 483). (En adelante citado: PH).

2. Cf., PH, p. 1605 (trad. cast.: t. III, p. 480).

3. *Ibid.*, 1606 (trad. cast.: t. III, p. 481).

Sin embargo, en la filosofía de Ernst Bloch, que no es, en primera instancia, más que una interpretación del marxismo, dicha interpretación aparece poderosamente ampliada merced a una atención prestada a todas las obras del espíritu humano. En ellas resuenan innumerables armonías: la cultura universal comienza a vibrar por simpatía. ¡Singular resonancia! Haciendo suya la fórmula: «subvertir todas las relaciones en las que el hombre permanece humillado, sometido, desclasado y despreciado», Ernst Bloch recupera, no obstante, las modalidades válidas de la civilización humana: filosofía, arte y religión. Las tres representan para él la expresión de la esperanza humana, anticipación de un porvenir en el que existirá una humanidad todavía hoy ausente. Una anticipación de la que el marxismo sería la formulación adecuada y rigurosa, en la medida en la que sólo él hace posible la interpretación en espíritu y en verdad de las obras del pasado, todavía abstractas y más pobres.

El marxismo abandona el cielo para hablar el lenguaje de la tierra. Sin duda. Pero *«así como un material excelente (ein guter Gehalt) no queda debilitado por ser corregido, así también es todavía más evidente que no es secularizado por el hecho de que, puesto en pie, sea realizado»*⁴. A menos que entendamos, añade Bloch, la secularización, en el sentido marxista, como supresión de toda altura en la que el hombre no aparece. Tal es el sentido, en efecto, de la cultura mundial, tal y como Bloch la concibe, a la manera como el Antiguo Testamento es visto por los cristianos: no haría sino prefigurar el auténtico sentido de la revelación, por más que la Iglesia lo conserve entre las Sagradas Escrituras.

La filosofía de Bloch, por tanto, quiere ignorar deliberadamente la «revolución cultural»; sobre este punto se sitúa ya en una era pos-revolucionaria. En la cultura —entendida como esperanza— la humanidad se reencuentra, cuando menos en la medida en la que se busca a pesar de la lucha de clases. No como una especie de compromiso, ni para atenuar esta lucha, sino más bien para intensificarla, pues precisamente ésta va a ser la única vía para la universalidad real, esperada por la cultura humana. La valoración de estas esperanzas y su afirmación constituye la obra maestra de Bloch consagrada a la interpreta-

4. *Ibid.*, 1613 (trad. cast.: t. III., p. 487).

ción de la civilización mundial. Hermenéutica refinada que no se parece en nada a las tosquedades de una vulgar reducción «de las superestructuras» a la infraestructura económica.

La eminente cultura personal de Bloch —científica, histórica, literaria y musical— tiene el nivel de la «documentación» que interpreta y que se complace, muy claramente, en interpretar como si compusiera para una orquesta que reúne a todos los genios de la tierra el contrapunto de conceptos marxistas. En su filosofía —conforme en esto con la sabiduría griega— lo *humano* es tratado, pues, a partir del *ser* y, a la vez, como irreductible a las cosas del mundo. El espectáculo de la miseria y de la frustración del prójimo, de su envilecimiento bajo un régimen de explotación económica y el discurso rigurosamente ético que engendra remiten, de acuerdo con Bloch y en Bloch, al discurso lógico sobre el ser, al discurso ontológico. Aquel discurso determina el despertar de éste⁵. La realización del hombre es la realización del ser en su verdad.

Y, sin embargo, tal vez nunca un cuerpo de ideas haya presentado una superficie en donde la ética y la ontología, en la oposición en la que son entendidas en un mundo inacabado, están en sobreimpresión sin que pueda decirse cuál es la escritura que sostiene a la otra. ¿Todavía es todo esto enteramente conforme con la razón de Atenas?⁶

5. Cf., *PH*, p. 1604 (trad. cast.: t. III, p. 479).

6. No se trata de poner en tela de juicio las fuentes griegas del pensamiento de E. Bloch, ni el arrasador predominio, en su espíritu, de la cultura occidental sobre su cultura propiamente judía. Probablemente tal cultura se haya reducido a la lectura del Antiguo Testamento (en traducción) y a los elementos folklóricos importados de las juderías del Este europeo con las historias hasídicas, muy apreciadas en Occidente. El contexto rabínico, es decir, talmúdico, de estos textos —sin el que no existe judaísmo post-bíblico— parece ser poco conocido por el eminente filósofo. Y, sin embargo, en su obra están presentes numerosos motivos netamente judíos (o judaicamente acentuados). Haciendo un inventario (sin duda incompleto) un tanto escueto encontramos: 1) la utopía cercana a lo que los textos talmúdicos denominan —más allá del mesianismo— el *mundo-por-venir* que «ojo alguno vió». 2) Mundo por venir al que cada uno aporta su parte: *tomar parte en el mundo por venir* se dice en el Talmud: *aportar su parte en el mundo por venir*. 3) El mundo como inacabado: cf., palabra por palabra el final del versículo 3 del capítulo 2 del *Génesis*: «... la obra que Dios creó para hacer». 4) Radical aproximación entre la ontología y la ética sin ser ésta sólo *el signo* de la perfección del ser, sino su *cumplimiento*; cercana a numerosísimos textos talmúdicos en los que la *Toráb* —doctrina de la justicia— es el instrumento y el modelo en tanto que fundamento o fundación del mundo; su conmoción amenaza al cosmos con retornar a la nada. 5) La libertad del hombre en-vista-de-la-Obra hay que re-

Pero, para que esta confluencia del discurso filosófico y del discurso ético sea convincente, para que el orden de lo que hemos convenido en denominar naturaleza en su frío esplendor o en su legalidad científica y astronómica pueda alcanzar una significación para el hombre reconocido en su des-astre⁷, es preciso responder al problema de la muerte. De lo contrario, la posición de Bloch se quedaría en una homilía marxista.

Es preciso que el hombre, al situarse por fin en un mundo que se ha convertido en su orden, en su patria, en su hogar (*chez soi*) —Bloch utiliza el término *Heimat* para designar la realización de lo utópico—, no encuentre en ello únicamente la justicia social prometida siempre por los idealismos partiendo del logos universal de la naturaleza. Es necesario que tales idealismos no consuelen solamente al hombre de las violencias que sufre en la realidad, asegurándole la libertad de su conciencia trascendental en la que el ser de lo real se constituye y en la que, al menos en lo que tiene de necesario, el ser se comprende⁸. Por encima de estos consuelos, el acuerdo entre el ser y el hombre exige el apaciguamiento de la angustia por la inevitable muerte del Yo (*Moi*).

ferirla al «Yo os hice salir de la esclavitud de Egipto para que fuérais mis servidores». 6) El mundo pensado como *Heimat* —cercano de la noción de la *tierra prometida*— vomitando sociedades injustas (pero sin ser, antes de nada, espacio vital ni tierra natal). 7) La anticipación del mundo utópico en el asombro ante las realidades más simples que se convierten en «asunto mío»: *tua res agitur*, hay que verlo cercano de la maravilla que expresan las bendiciones que jalonan la jornada del judío religioso. Posibilidad de comprender las páginas de Buber en las que la relación con las cosas es presentada con el modelo Yo-Tú. 8) La muerte que no quebranta más que la corteza de lo humano, cercana de la noción bíblica de la vida «saciada de días» (sin que saciedad tenga un regusto de asco).

7. Sobre la noción de desastre ver las notas de Maurice Blanchot en: *Le Nouveau Commerce* 30/31, p.21 y ss. retomado en: M. BLANCHOT, *L'Écriture du Désastre*. Gallimard, Paris 1981 (trad. esp.: *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Caracas 1990).

8. Ernst Bloch no se va a comprometer con la vía spinozista (en donde el filósofo no piensa «en absoluto en la muerte» puesto que piensa en la vida inmortal en la totalidad divina cuando en verdad piensa). Admirando el inmanentismo de Spinoza en la medida en la que excluye de lo real perspectivas finalistas y la violencia de un Dios exterior al ser, va a rechazar dicho mundo, *terminado*, de entrada, «... como un cristal con el sol en el cénit, de tal manera que ninguna cosa proyecta sombra» (*PH*, p. 999; trad. cast.: t. II, p. 435), mundo sin historia ni desarrollo, ese «complejo de lo llegado a ser», ese sustituto «... primero mítico astral, después panteísta, después mecánico» de la totalidad que «... se sitúa en su lugar como suma del mundo *dado*». Estará contra «la satisfacción en él» (*PH*, 362; trad. cast.: t. I, p. 308). Para Ernst Bloch, el mundo todavía está por hacer y por transformar, y es verdadero en la *praxis*.

A menos que la justicia y la realización del Ser no reciban un nuevo sentido y no manifiesten un parentesco muy íntimo, y que la subjetividad del sujeto, en su relación con el Ser, no testimonie una modalidad insospechada en la que la muerte pierde su aguijón.

2. El porvenir puro

Ernst Bloch entiende el marxismo como momento filosófico. Lo percibe, sobre todo, como prolongación de la *Fenomenología del Espíritu* en donde el trabajo recibe por vez primera una dignidad categorial. La ambición marxista por transformar el mundo no significaría una yo no sé qué prioridad de la acción que vendría a substituir a la búsqueda de la verdad y a plegar el mundo a un valor que ya no propondría de una tal búsqueda.

La verdad del ser, precisamente como verdad —y sin la intervención de voluntarismo alguno que interrumpa la Razón— está condicionada por el *trabajo*, relación fundamental entre sujeto y objeto. *El acto formaría parte de la manifestación del ser*. Lo que sin duda no es posible más que gracias a una nueva noción de la inteligibilidad del ser, aportación marxiana a la historia de la filosofía anterior a toda contribución a la política y a la economía entendidas como abarcando regiones particulares de lo Real.

La inteligibilidad del ser que es también su «gesta de ser», coincidiría con su *acabamiento de inacabado*: por una parte coincidiría con su materialidad —*potencia* teniendo que pasar a *acto*, tal y como enseñaba Aristóteles—, y por otra con su humanidad, con aquello gracias a lo cual precisamente la potencia pasa al acto y se determina. Y aquello por lo cual se determina no es, inicialmente, una «operación» del espíritu (juicio puro, síntesis pura del entendimiento del idealismo salido de Kant).

El acto es el trabajo. Nada es accesible, ni se *muestra* sin determinarse por la intervención del esfuerzo corporal del hombre. Trabajo que no es un impulso ciego cualquiera, es decir, una causalidad mecánica acompañada, si acaso, de puntos de vista a guisa de epifenómenos; ni una causalidad que concuerda —o no concuerda, *a posteriori*—

con alguna finalidad propia del hombre y que se convierte en verdad o en error según el éxito o el fracaso de este acuerdo pragmático. Trabajo que no es un cuidado de *sí* (*souci de soi-même*) en la manipulación de «cosas-utensilios» (*Zubandenés*), rayando en la alienación de sí en las técnicas. Trabajo como condición trascendental de la verdad, trabajo que produce ser con materia, en el doble sentido del término producir: *hacer y presentar* el ser en su verdad. La praxis es esto: el trabajo como condición trascendental del dato sensible, aparecer específico de la materia. Pero el aparecer de la sensación supone ya trabajo al que no precede ninguna imagen. Noción en absoluto híbrida, puesto que se forja desde una perspectiva que permanece como filosófica. Nos equivocaríamos si viéramos en ello una simplificación o una incompreensión del problema del conocimiento. El hombre es subjetividad como trabajador.

La verdad del ser es, así, actualización de la potencia (o Historia). Determinación de lo indeterminado, la verdad avanza hacia lo que todavía no está en ninguna parte. No se separa de la esperanza. La esperanza tiene aquí su lugar de nacimiento. Pero concebir así la verdad es denunciar como puramente ideológica —en el sentido de que surge de un saber inacabado, de la ciencia del ser inacabado— la noción de un ser que sería real desde toda la eternidad o que se desarrollaría en un tiempo que imita en su movilidad la eternidad inmóvil de la consumación. Poner la praxis como condicionante de la verdad es tomar en serio el tiempo; es entender como porvenir lo que verdaderamente no ha advenido y no se preexiste de ninguna manera: ni como implicado en los pliegues de lo explícito, ni como lo profundo en el misterio de la intimidad, ni como Dios que recoge el tiempo en su trascendencia, ni como *Deus sive Natura*. Dios sin trascendencia, ciertamente, pero conteniendo el porvenir en la eternidad de la Naturaleza. El porvenir de la praxis todavía no tiene lugar de ninguna manera. Es porvenir de utopía en la apertura de la pura experiencia. Sin ella, la actividad que completa el ser —es decir, la humanidad— no podría ni comenzar ni continuar en su lengua paciencia de ciencia y de esfuerzo.

Sin duda, es necesario constatar en esto la analogía entre el utopismo de Ernst Bloch y las grandes intuiciones de la filosofía contemporánea, sensible a lo porvenir como dimensión esencial de la tempora-

lidad. La irreductible novedad de cada instante de la duración (*durée*) bergsoniana, cuestionando lo definitivo del pasado al que libremente confiere un sentido nuevo, pone ya de relieve una ruptura con el tiempo del *Timeo*.

Tras las *Dos Fuentes de la Moral y de la Religión**, la duración (*durée*) se emparenta con la relación con el prójimo merced a una generosidad creadora y según una socialidad distinta de la de los sociólogos e historiadores. Precisamente, de esta manera, prosiguiendo por este camino de la interiorización, de la pura espiritualidad es como, por la santidad, lo porvenir se presencializa y tiene lugar sin mostrarse en el tiempo del Mundo y sin ser conciencia de su utopismo. La historia se escamotea, la miseria del mundo o bien se pasa por alto o se la evita en los pasos subterráneos de un alma horadada bajo los cimientos de barrios reservados para pobres, a suficiente profundidad como para no toparse con ellos y no provocar hundimiento alguno. Lo cual no es una insuficiencia de corazón, sino más bien una deficiencia conceptual de una determinada filosofía. Para Ernst Bloch la humanización de lo Real no podría soslayar al mundo.

Sabemos, por otra parte, que en los célebres análisis heideggerianos del tiempo el «éxtasis» de lo porvenir tiene privilegio sobre los del presente y el pasado. Pero el tiempo humano debe la originalidad de una «temporalización partiendo de lo porvenir» a la finitud de la existencia humana, «condenada a ser» y que en su existencia es «para-la-muerte». El «ser-para-la-muerte», como poder-ser más propio del hombre puesto que es absolutamente intransferible (cada uno muere para sí sin reemplazamiento posible), la angustia en la que adviene la inminencia de la nada, es lo porvenir original; la más auténtica modalidad de la humanidad del hombre.

Este esquema de lo porvenir puro se opone al que se desprende del pensamiento de Bloch. La nada de la utopía no es la nada de la muerte y la espera no es angustia. Eso salta a la vista. Pero no es la muerte la que, en Bloch, abre lo porvenir auténtico; es por relación con lo porvenir de la utopía como la muerte misma debe ser comprendida.

* H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. P.U.F., Paris 1932 (trad.cast.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1962).

El porvenir de la utopía es la esperanza de realizar lo que aún no es. Esperanza de un sujeto humano todavía extraño para sí mismo, pura facticidad —puro *Dass-sein*—; espera de un sujeto separado, invisible para sí mismo, alejado del lugar en donde en el ser inacabado pudiera *ser ahí* (*Dasein*) verdaderamente; y, sin embargo, espera de un sujeto que actúa por el porvenir, cuya subjetividad no consiste, en última instancia, en la tensión sobre sí —en el cuidado de sí de la ipseidad— sino en la dedicación a un mundo por venir, a un mundo por terminar, a la utopía.

3. Muerte, ¿dónde está tu victoria?

No hay que ver en estas ideas las facilidades de un obligado optimismo que opone la esperanza proletaria al pesimismo testimoniado por la filosofía desesperada de la descomposición capitalista.

En el mesianismo de la historia que esboza Bloch, en absoluto quiere olvidar el núcleo de la singularidad humana. Por el contrario, reprocha a los filósofos del «flujo de la conciencia» —a James y a Bergson— ignorar en sus descripciones las substancias, los núcleos que interrumpen la continuidad del tiempo y en los que se reanuda la historia. Contra los modernos, Bloch invoca al Platón del *Parménides* que dio cuenta de estos puntos como instantes que no están ni en movimiento ni en reposo.

La facticidad del sujeto humano —el *Dass-sein*— es una zona de oscuridad en el ser, al punto de que el *aquí* (*ici*) no comienza para cada uno más que a cierta distancia del espacio que ocupa. Ciertamente, Ernst Bloch no toma a la ligera el «*conatus essendi*» —la perseverancia en el ser—, ni la lucha por la vida, ni la angustia del fin: toda esa noche en la que se debate el hombre. Lo serio que descubre en ello, permite solamente medir la distancia entre lo inacabado y el acabamiento y la plenitud de la significación antropológica que, de esta manera, se presta a un proceso pensado, no obstante, en términos de ontología.

En la oscuridad de lo puramente fáctico, en el desierto del ser y de su indeterminación en los que está arrojado el sujeto, se inserta la esperanza. Esperanza de un cabe sí o un estar en casa (*chez soi*), de un

Da-sein. ¡El hombre en su abandono todavía no está en el mundo! Desde el fondo de su oscuridad, el sujeto trabaja por este porvenir esperado. Bloch rehusa tomar como esencia del hombre su situación de hecho. Bajo los rasgos del hombre «sin domicilio» adivina aquél que, «más cercano a su humanidad», puede sentir como vestimenta lo que, en primera instancia, parece pegado a él como su piel⁹.

El sentido último de la subjetividad sería, pues, enteramente extático; y extático no por la intencionalidad que toma conciencia del ser, sino por la praxis que lo *produce* y a través de la que el sujeto es, por entero, *obra*. El egoísmo del Yo (*Moi*) es puesto del revés, dado la vuelta como un vestido, si así puede expresarse. Pero el ser *para* el que *es* el Yo se une, en su cumplimiento utópico, con el Bien que ya no está más allá del ser; en el bien queda abolida la oposición del hombre con el mundo; en él, el hombre «cercano a su humanidad» está *satisfecho*, sin encerrarse por la felicidad en un destino separado, sin meterse en la concha de una piel. ¡Sólo le deja a la muerte que hincque el diente en esa concha!

Victoria sobre la muerte, sin duda, inimaginable y, sin embargo, esperada utópicamente. Victoria que, en Ernst Bloch, se distingue de las construcciones analógicas —puramente retóricas, lógicas y dialécticas— de la tradición filosófica, por la evocación de «premoniciones» o de «presentimientos» vividos «con antelación» y en los que la connaturalidad del hombre y del ser luce como una posibilidad extrema. Como los instantes privilegiados de la contemplación de lo Uno de la que habla Plotino. Evocación que se retoma a menudo y que constituye el rasgo más destacable de lo que podría llamarse la «mística de la inmanencia», a la que se ha atrevido en el «Principio esperanza».

El sujeto, en la oscuridad del hecho bruto, trabaja por un mundo por venir, por un mundo mejor. Su obra es histórica. No es a la medida de la utopía. En el porvenir inmediato no tiene éxito más que parcialmente. Es, pues, también fracaso. La melancolía por este fracaso es la manera como el hombre se conforma con su devenir histórico, es su manera de

9. Tal es el sentido de un destacado fragmento de *Spuren*, publicado en 1930, bajo el título «Der Schwarze». Cf., Ernst BLOCH, *Spuren*. Gesamtausgabe 1. Suhrkamp, Frankfurt 1977, p. 35 (En adelante citado: *Sp*).

mantenerse en el ser inacabado. Melancolía que no deriva de la angustia, como toda afectividad lo haría, de creer a Heidegger en esto. Todo lo contrario: la angustia de la muerte es lo que sería una modalidad de la melancolía. ¡El miedo a morir sería miedo a dejar una obra truncada!

Que la obra utópica del acabamiento pueda coincidir con la esencia del hombre, que la «preocupación por obrar» no sea, como a menudo lo piensa Heidegger, agitación y distracción, y una manera de desertar —ilusoriamente— de un destino finito, es algo que Ernst Bloch muestra evocando los momentos privilegiados en los que la oscuridad del sujeto es atravesada por el rayo que proviene como del porvenir utópico. Ahí se deja un lugar para «la conciencia de una gloria utópica en el hombre»¹⁰. Bloch llama *asombro* a esos momentos en los que la luz de la utopía penetra, por un instante, en la oscuridad del sujeto. Asombro que es ya pregunta.

Pregunta informulable —puesto que el ser en su acabamiento es sin referencias, la palabra *ser* estaría de más¹¹—; y, sin embargo, pregunta informulable de la que se alimenta toda pregunta humana ulterior, aún cuando toda pregunta ulterior —e incluso la filosofía, sobre todo la científica— debilite y ahogue, por la formulación de preguntas y de respuestas, el asombro que las sostiene. Asombro que no depende de la «quididad» de lo que asombra sino del *cómo* de la relación con las cosas. Asombro que puede estar provocado por «el modo como una hoja se mueve en el viento, pero lo que con ello se quiere significar puede también llenarse con contenidos más conocidos, más elevados (*mit bekannteren, höheren Inhalt*): con la sonrisa de un niño, con la mirada de una muchacha, con la belleza de una melodía que se eleva desde la nada, con el relámpago impertinente de una palabra extraña, sin lugar adecuado en ninguna parte. No obstante lo cual, este algo más elevado no es necesario para provocar y rellenar la intención simbólica del *tua res agitur*, tal como ésta nos aparece. Esta intención es el más profundo asombro sin ninguna clase de desviación, o el elemento de algo propio en sí en la figura de su pregunta, siempre resonando en sí misma»¹².

10. *PH.*, 1388 (trad. cast.: t. III, p. 285).

11. *Sp.*, p. 216, «Das Staunen».

12. *PH.*, p. 1388 (trad. cast.: t. III, p. 284).

Sin embargo, es preciso remitir al conjunto del texto que aquí utilizamos y en el que la descripción del «asombro» se lleva a cabo a propósito de un simple «llueve» sacado del *Pan* de Knut Hamsun¹³. De entre las situaciones «más significativas» en las que se produce este asombro y en las que la muerte no puede tocar al hombre en la medida en la que la humanidad ha abandonado ya al individuo, Bloch evoca el campo de batalla de Austerlitz en *Guerra y Paz* de Tolstoi, en el que el príncipe Bolkonski contempla la límpida bóveda del cielo, y, en *Ana Karénina*, a Karénina y a Vronski a la cabecera de la cama de Ana, gravemente enferma.

¡Victoria sobre la muerte presentida en el asombro, esto es, allí donde la filosofía comienza! Bloch se muestra conforme con la tradición occidental: la alianza del hombre y del ser se anuncia con la filosofía. A pesar de toda la exaltación que despierta la realización utópica, nada —ni de arriba, ni de afuera— vendría a perturbar o inquietar la immanencia de la historia que se dice en este pensamiento y que, sin embargo, es mesiánica y escatológica. El asombro es, a la vez, pregunta y respuesta. Pregunta, por su desproporción con la oscuridad del sujeto; respuesta, por su plenitud. «Todo... puede... *llegar a ser de tal modo nuestro “ser”* que no necesite ya pregunta alguna, sino que se plantee plenamente en el asombro y llegue a ser finalmente “felicidad”: ser como felicidad»¹⁴.

¡Abolición en el «ser llegado a su término» —o transformado por la praxis— de la oposición hombre-ser! Pensémosla con vigor. En la tentativa de Ernst Bloch, ¿no existe ya un gesto intelectual notabilísimo, por encima de cualquier artificio dialéctico y con independencia de su *credo* personal? Consideramos obligado concederle una importancia propia y considerable. La transformación del mundo que es, hablando con propiedad, su formación o su in-formación: la introducción de formas en la materia por la praxis, en el sentido aristotélico de actualización; ese proceso «objetivo» está *tan íntima o tan auténticamente, tan propiamente (eigentlich) ligado a esa praxis*, que dicha objetividad se exalta como *posesivo*, como el posesivo del *tua res agitur*.

13. *Sp*, loc. cit.

14. *Sp*, p. 217, subrayado nuestro.

¿No es preciso pensar que el lugar original del posesivo está aquí, en lugar de situarlo en la apropiación de cosas, en la propiedad? Y luego un notable movimiento a partir de este *tua res agitur*: la identidad del Yo (*Moi*) se identifica de modo más original, más propio, que a partir de la muerte intransferible, y adquiere consistencia la conciencia si no del «*non omnis moriar*» de Horacio, al menos la del «*non omnis confundar*».

La consumación humana coincide hasta el final con el ser que llega hasta su completa determinación. Sin duda, que la llegada del ser a sí mismo es imposible sin el fin de la miseria del hombre: de mi miseria y, sobre todo, de la miseria del otro (*autrui*). Miseria-alienación que no es únicamente signo o metáfora del inacabamiento, sino su modo original.

«La humanidad alcanza sitio en la democracia realmente hecha posible, en la misma medida en que esta misma representa el primer hogar humano... Puesto en marcha en sus propios términos, liberado y aliviado en lo posible de sus malévolos vecinos, el marxismo es, desde sus comienzos, *humanity in act*, rostro humano en su realización. El marxismo busca, golpea y sigue el único camino objetivamente auténtico para este fin, y por eso es por lo que su futuro es, a la vez, inevitable y patrio»¹⁵.

Éste es también el camino de la inteligibilidad del ser, el de suvenida a sí, convertida en suprema objetividad. Decididamente, Marx es para la humanidad que se busca «el camino, la verdad y la vida». La constitución de una habitabilidad humana y la «gesta» de ser en cuanto ser serían el mismo acontecimiento —el mismo *Er-eignis* (en sentido heideggeriano), el mismo acontecimiento de auto-apropiación o de des-alienación— de la aparición del posesivo del «*tua res agitur*».

Ahora bien, esta salvación del hombre y del ser ha sido pensada en términos de una ontología con dos dimensiones, porque excluye cualquier referencia a la altura, como si se temiera la confusión de altura con cielo. En este ensayo, que no tiene intención crítica y en el que, ante todo, se quiere hacer valer la fuerza de ciertos conceptos de Bloch, no es posible, sin embargo, no extrañarse de que la altura sea

15. PH, 1608 (trad. cast.: t. III, p. 483).

concebida, hasta el final, según el modelo de lo sobrenatural —y que, debido a esta legítima razón, la altura quede bajo sospecha—, mientras que, en la presentación que hace Bloch de ciertas experiencias excepcionales de la consumación utópica, el ser se pone, de alguna manera, en *superlativo*, para esclarecer la oscuridad de lo subjetivo. Ahora bien, ¿no se sugiere ya, de esta manera, el paso de la noción de ser a la noción, sin duda admisible, de criatura? La evidente elevación de la noción superlativa de ser, ¿no debería haber llevado a la elaboración de una dimensión de altura menos contestable que la del universo pre-copernicano?

El nuevo sentido de la deficiencia sin preocupación*

A Mikel Dufrenne

...A cette strate où s'opère originellement la symbiose de l'homme et du monde, on décèlerait toujours, balbutiantes et ambiguës, les expressions de cette exigence selon laquelle l'homme est une tâche pour l'homme.**

Mikel DUFRENNE, *Pour l'homme*. p. 166

I

Los casos de deficiencia humana —de inferioridad respecto a su tarea como hombre, en los que el hombre se encuentra impotente para responder a lo que de él se espera— son una experiencia cotidiana. Las causas físicas, económicas y políticas hacen mella en el hombre como si no fuera más que una realidad natural entre otras. La elevación de la identidad humana al rango de subjetividad trascendental no anula el efecto que pueda tener la penetración del metal —la punta de un puñal o la bala de un revólver— en el corazón del Yo (*Moi*), que no es más que una víscera. La Lógica de Port-Royal tiene escrito: «Todo el vigor del espíritu humano está obligado a sucumbir ante el más pequeño átomo de la materia».

La deficiencia del hombre no se remonta a esa muerte entendida como puerta a la nada irrecusable y que viene a golpear a un ser cuyo sentido se reduce a la *esancia*¹, a la tarea o a la misión de ser, es de-

* Aparecido en: *Concilium* 113 (1976).

** En ese estrato en el que se opera originariamente la simbiosis de hombre y mundo siempre descubriríamos, balbucientes y ambiguas, las expresiones de esa exigencia según la cual el hombre es una tarea para el hombre (N. de los T.)

1. Escribimos *esancia* con la primera *a* en cursiva para designar mediante esta palabra el sentido verbal del término *ser*: el hacerse del ser, el *Sein* distinto del *Seiendes*.

cir, al ejercicio de la actividad expresada por el verbo de verbos, por el verbo *ser* que, muy a la ligera, llamamos auxiliar. En efecto, como verbo de verbos, el verbo *ser* enuncia una actividad que no opera cambio alguno —ni de cualidad, ni de lugar—, sino precisamente la identificación misma de lo idéntico y, de esta manera, como la no inquietud de la identidad, como el acto de su reposo, aparente contradicción en los términos que los Griegos no vacilaron en pensar como *acto puro* y que probablemente no es posible pensar más que allí donde alguien sabe asombrarse de la tierra firme bajo sus pies y de la bóveda del cielo con sus estrellas fijas por encima de su cabeza.

Desde entonces, la deficiencia del hombre comienza en el traumatismo del fin que rompe la energía del *esse*, en la «finitud de la esencia humana». La inminencia de la nada, la amenaza de violencias que pueden anticipar su vencimiento, la diversión que desvía de ésta la atención, pero también la fe que la niega; todas ellas, permiten modelar a voluntad la «materia» humana.

Esta energía esencial de lo humano o este coraje de ser —fuente del coraje sin más— se muestra concretamente en el mantenimiento de su identidad frente a todo lo que pudiere venir a alterar su suficiencia o el *para sí*, en su rechazo a soportar toda causa que viniera a ejercerse sobre él sin su consentimiento.

En todo, se espera del hombre una decisión libre y racional. Desde que se toma conciencia, se da el consentimiento, la decisión ya está tomada. Nada llega al hombre que no sea asumido en algún grado; nada podría alcanzarlo sin la mediación de la reflexión. Actividad que no puede ignorar, sin embargo, aquello que corre el riesgo de alienarla. En este sentido, no es activa más que como libre querer y no como omni-potencia. La finitud del hombre también es la propia distinción en él entre voluntad y entendimiento. Pero no por eso el sueño de poder infinito deja de ser en él su idea fija.

La no-ignorancia o el conocimiento de *lo otro* como dato permite superar la finitud: el saber del entendimiento elevándose a Razón extiende el poder a lo infinito y, con la filosofía de Hegel, pretende nada menos que no dejar nada diferente afuera. El pensamiento absoluto se-

ría así la coincidencia de la voluntad y del entendimiento en la Razón. El hecho mismo de que esta excelencia requiera tiempo —«que todos nosotros hayamos sido niños antes de ser hombres» (lo que, para Descartes, sin comprometer la libertad humana de la edad madura, explicaría el atolladero, a veces pintoresco, de nuestro mundo)— instaaura, en Hegel, a la voluntad en el poder.

El proceso histórico significa un proceso de integración de la totalidad de lo dado en lo infinito de la Idea. A partir de ahí, el hombre se incorpora a la divinidad que, desde los Griegos, se describe por esta coincidencia entre la voluntad y el saber, unidos en el pensamiento del pensamiento por esta necesidad inteligible. El hombre se afirma idéntico e inalterable, instalado sobre el terreno firme que es la tierra en el sistema astronómico (hecho empírico, pero sub-yacente a todo, hecho fundador en el acto de su reposo y fundador del concepto mismo de fundación). Presencia «bajo el sol» y presencia en el mediodía del conocimiento. En los dos sentidos de la expresión «bajo el sol», que reúne el término onto-logía.

De esta manera, la decepción que suscita la deficiencia humana resulta atenuada con la evocación del inacabamiento del proceso histórico que promete la integración universal del Ser en la Idea; inacabamiento en el que el acto puro no sería aún más que voluntad libre. Sin embargo, esta deficiencia también puede explicarse como abdicación de la libertad que, en cuanto libertad, se expone, sin desmentirse, a una elección desgraciada. El pecado explicaría la mortalidad misma, siendo así la razón última de la no-libertad, pero confirmando la esencial libertad del hombre. De ahí que la humanidad deficiente —la criminal, la inmoral, la enferma, la detenida o retardada en su desarrollo— debería estar separada de la verdadera humanidad buena, sana y madura, y permanecer encarcelada, internada, colonizada, educada. La deficiencia no comprometería al hombre, pensado siempre como *es*ancia activa y libre. Ahora bien, ¿es seguro que, en la pura actividad, la conciencia de sí que el hombre alcanza en la Humanidad —Estado mundial y homogéneo—, la muerte como nada pierde su aguijón y cesa de ser el punto en donde comienza la deficiencia?

II

Que la posibilidad del fiasco humano vaya ligada al «acto de ser» y a la finitud de este acto abocado a la muerte-nada —finitud sin la que dicho acto carecería de todo sentido como tal acto, por más que la época de la metafísica, olvidadiza de la *esancia* en su verdad, la haya erigido en acto eterno en su onto-teología— es, sin duda, una de las enseñanzas más rigurosas del pensamiento heideggeriano. Este pensamiento, a pesar de las perspectivas que abre, de manera genial, respecto de nuevos pensamientos, por sus audacias fenomenológicas, se sitúa, merced a esta vinculación con el acto hasta en la muerte, entre los resultados de la tradición filosófica de nuestro continente, en un grado no menor que el de la dialéctica hegeliana.

La ipseidad humana agota su sentido en ser ahí, en ser-el-ahí, desarrollándose como ser-en-el-mundo. Pero ser-ahí es una *manera* que corresponde a tener-que-ser, *esancia* que, antes de cualquier formulación teórica de la cuestión, es ya un cuestionamiento sobre la *esancia* del ser. Cuestionamiento que no es un atributo cualquiera, un atributo adjetivo de la sustancia humana, sino la manera, la modalidad, el *cómo*, la adverbialidad del ser *que tiene que ser*. El hombre, en muchos pasajes de *Sein und Zeit*^{*}, pasa por no tener más que un privilegio metodológico; puesto que su ser se despliega como interrogación sobre la *esancia* del ser, él sería el camino que conduciría a la respuesta.

Ahora bien, la interrogación de la *esancia* en el hombre invierte su genitivo-objetivo en genitivo-subjetivo (la célebre *Kehre* heideggeriana es esta inversión y no un simple momento de la evolución del filósofo): la *esancia* del ser es ser-en-cuestión y, en la medida en la que el ser equivale a ser-en-cuestión, en la medida en la que el *esse* actúa en el *estar-poniéndose-en-cuestión*, es como el hombre se pregunta por la *esancia* del ser.

No se trata, pues, de un acontecimiento antropológico que comprometa a la región humana de lo Real. Como aventura del *esse* tomado absolutamente (en cuanto *Sein überhaupt*^{**}), es como el ser en cues-

* M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. (trad. esp.: J. Gaos) F.C.E., México 1951.

** *Sein überhaupt*: ser en general.

ción se juega en el *ser-ahí* del hombre *que-tiene-que-ser* y que, en cuanto tal, cuestiona.

Pero esta reducción de la humanidad a la tarea de ser, llega, en Heidegger, hasta una destacadísima deducción de la ipseidad misma partiendo de la esencia del ser. La esencia del ser o *ser-en-cuestión*, está en cuestión en el *ser-ahí* en tanto que *tener-que-ser* que es el ser del hombre. *El hombre es* equivale a que el hombre *tiene* que ser.

La «propiedad» indicada en el *tener* del tener-que-ser, mide todo lo que de irrecusable —irrecusable *hasta morir por ello*— tiene la sujeción forzosa al ser, incluida en el *que* del tener-que-ser... En este sentido es en el que Heidegger puede decir al principio del párrafo 9 de *Sein und Zeit* que el *ser ahí* se caracteriza por la *Jemeinigkeit*, por el «en cada caso mío». Debido a que el ser ahí es esencialmente *Jemeinigkeit* es por lo que el hombre que *tiene-que-ser* es Yo (*Moi*). ¡Y no a la inversa! La ipseidad es como el énfasis del *que*... La esencia —la «gesta» o el estar siendo— se conduce así —desde *Sein und Zeit*—, en su ser-en-cuestión, como la apropiación por el *ser-ahí* que tiene que ser: como *Er-eignis**. El hombre agota el sentido de su humanidad y de su ipseidad en articular el *Er-eignis* del ser.

Pues bien, esta manera de ser en cuestión como *Er-eignis* a partir del *ser-ahí*, Heidegger la desarrolla como aventura hacia la muerte: temporalidad y finitud. Finitud que, en cuanto tal finitud, comporta ya la posibilidad de una deficiencia: de una recaída en la vida cotidiana que obnubila la «certeza *a priori*» del fin, que alivia la existencia, tranquilizándola a propósito de la muerte, distrayéndola, permitiéndole complacerse en el mismo ser que, no obstante, está abocado al fin. Volvemos a encontrar aquí la deficiencia humana como el envés de su tarea de ser, que es la tarea o el destino del hombre.

Lo que resulta sorprendente en este análisis —tan inclinado a entrever el sentido de lo humano a partir de una pasividad y de un pasivo más pasivo que cualquier padecer y que toda paciencia simplemente correlativos de actos— es su fidelidad a la idea de asunción, de *compreensión*, de captura; es este resurgir del coraje por detrás de la pasividad. El *ser-para-la-muerte* o ser a muerte todavía es un poder-ser,

* *Er-eignis*: a-propiación.

y la muerte, según una significativa terminología, es *posibilidad* de la imposibilidad y en absoluto instante supremo, arrancado a toda asunción, en absoluto una imposibilidad de poder, por encima de todo asimiento o de todo desasimiento y, por encima de toda acogida, puro raptó.

Las disposiciones afectivas (*Stimmungen*), que para Heidegger significan otras tantas maneras que el ser ahí, que la humanidad, tiene de acompañarse con la *esencia* que está por ser —es decir, por asir el poder ser—, se refieren todas, según él, a la angustia en la que el ser a la muerte afronta valerosa y desesperadamente —¡libremente!— la nada en la que la humanidad *es* así fielmente su destino ontológico: entre ser y no ser. La angustia y el hombre en ella son por entero ontologías. Pero el fin de la *esencia* deja de estar en cuestión. Es tomado. Ser a muerte como estar en las últimas o estar al final: es certeza, *Gewissheit*^{*}, en su apogeo de *Gewissen*^{**} y como origen de la conciencia moral. La inminencia de la muerte —porvenir mismo de la temporalidad— amenaza con nada. Sólo la nada amenaza en la muerte.

III

Nos preguntamos si lo humano, pensado a partir de la ontología como libertad, como voluntad de poder o como asumiendo en su totalidad y su finitud la *esencia* del ser; pensado a partir de la angustia (mirada sumergida en el abismo de la nada) que se experimentaría en toda emoción e inquietud; nos preguntamos, si pensado a partir de la ontología a la que se subordina y sobre la que se fundamenta, y de la que derivaría o en la que se insertaría, para la filosofía europea, su ley y su obediencia moral y política y todo lo que la Biblia parecía aportar; nos preguntamos si este humano sigue estando a la altura de lo que, en la deficiencia humana, golpea a la inteligencia moderna.

Inteligencia moderna que, en Auschwitz, vive la culminación de la ley y de la obediencia —que fluye del acto heroico— en los totalitaris-

* *Gewissheit*: certeza.

** *Gewissen*: conciencia moral.

mos, fascista y no fascista, del siglo XX. La inteligencia moderna tiene sus razones, incluso si la Razón eterna debiera un día renegar de ellas. Las extrae de recuerdos muy recientes —y de la actualidad todavía presente— en los que la deficiencia humana ha perdido su carácter de excepción con la sumisión a la propaganda, al terror, a todas las técnicas del condicionamiento en donde la omnipotencia de los hombres se ha mostrado como el correlativo de la certeza de que se puede hacer cualquier cosa con el hombre. Hombres deshumanizados por la delegación de poderes en los que buscaban la exaltación del poder —las víctimas—, pero también hombres deshumanizados los que mandaban y quienes, al analizarse, se encontraban con que ellos mismos eran instrumentos de un mecanismo, de una dialéctica, de un sistema, del dinero.

Se podría decir que no ponen en cuestión los axiomas del propio análisis marxista, que reconocía, a la vez, los hechos de la alienación y del condicionamiento en función de las estructuras económicas, y que, a pesar de las convulsiones sociales ante las que la simple voluntad libre confesaba su impotencia, se sumaba al optimismo humanista al anunciar una humanidad triunfante a punto de nacer gracias a un lucidez integradora y que se servía de esas convulsiones como si fueran necesarias para la eficacia humana. Tanto el fenómeno del estalinismo como el resurgimiento de los conflictos nacionalistas entre Estados que habían entrado en la vía del socialismo, dieron a las posibilidades de la degradación humana una significación diferente de la que podía recibir partiendo de una barbarie inocente, de culpas originales o no originales y de la diversión. El éxito de las tesis psicoanalíticas en este período tras el hundimiento —al menos provisional— del fascismo (éxito, también él, deudor del recuerdo del totalitarismo) nos ha habituado a la idea de los traumatismos no mediatizados, de un control sobre la libertad a nuestras espaldas; nos ha habituado a una penetración por contrabando en una humanidad desarmada, a procedimientos en los que la razón se lavaba a una con los cerebros y no se parecía ya a la unidad de la apercepción trascendental ni a una Razón práctica.

Sin embargo, en nuestro tiempo la deficiencia humana cobra una nueva significación *por la conciencia que tenemos de esa deficiencia*. Es vida de forma ambigua: desesperanza y frivolidad. La exaltación de lo

humano en su coraje y en su heroísmo —en su identidad de actividad pura— se invierte en conciencia de quiebra, pero también de juego. Juego de influencias y de pulsiones. Juego jugado sin jugadores ni apuestas, juego sin sujeto y no rigor racional estoico, spinoziano o hegeliano. A pesar de su ambigüedad, tal vez sea esta conversión de la crisis de sentido en irresponsabilidad del juego, la modalidad más perversamente sutil del fiasco humano. Desorden grácil de simples reflejos de ser, sentido como menos apremiante en su arbitrariedad —que cede ante la droga— que la ley social e incluso lógica, consideradas siempre represivas. El ser se encuentra agradable. La ley rigurosa es denunciada como hipócrita pues se obstina en su rigor a la par que muestra sus usuras y su sin-sentido. La muerte, sin perder su significación de fin, añade a la levedad del ser la gratuidad de lo vano. La expresión del *Eclesiastés* «Vanidad de vanidades» es prodigiosamente precisa. Vanidad con exponente: la muerte no golpearía más que esas apariencias de actos, pues ya no habría más actos, ni tampoco sujeto, ni actividades. No habría más que caprichos de epifenómenos y ya diferentes de ellos mismos.

En el abismo de la muerte se desvanecen vanos simulacros de significados. Crisis del lenguaje en la que se disuelven todas las síntesis, toda la obra de la subjetividad constituyente. Es el fin del mundo, cuyo aspecto popular y angustioso ponen de relieve los arsenales nucleares. Tal vez sea hasta aquí hasta donde conduce el fiasco de lo humano.

IV

Ni la predicación ni el consuelo son discursos filosóficos. Pero el fiasco de lo humano que nos parece que surge en la prolongación de una determinada exaltación de lo Mismo, de lo Idéntico, de la Actividad y del Ser —aunque no fuera más que como su recuestionamiento— ¿no insinúa, en virtud de ese mismo recuestionamiento, otra significatividad (*signifiance*): un sentido diferente y una manera distinta de significar? Podemos preguntarnos si el desacuerdo entre el Sentido y el Ser —el riesgo permanente para el Sentido de expulsarse del ser y de errar por ahí como desterrado, exiliado y perseguido— no convoca a una racionalidad que prescinda de que el Ser la confirme y

para la que *el fiasco de la racionalidad de lo Mismo es una prueba necesaria y soportable*. Racionalidad nueva o más antigua que la racionalidad de la tierra firme «bajo el sol», es decir, más antigua que la positividad y que, en consecuencia, no se reduce a la aventura ontológica con la que coincide, de Aristóteles a Heidegger, y en la que fueron arrastrados, con la teología tradicional —que ha sido pensamiento de la identidad y del ser— el Dios y el hombre de la Biblia o sus homónimos; aventura que ha sido mortal para el uno, Dios, según Nietzsche, y para el otro, hombre, según el anti-humanismo contemporáneo; en todo caso, mortal para sus homónimos: para el hombre-en-el-mundo y para el Dios que se sitúa, en los tras-mundos, bajo el mismo sol del mundo. Desde hace mucho tiempo, al sentido que no triunfa, que no se instala en el reposo absoluto de la tierra bajo la bóveda del cielo, se le toma por puramente subjetivo, por romántico, por la desgracia de la conciencia desdichada. No nos preguntamos si el no-reposo, la inquietud, la pregunta y, por ende, la Búsqueda y el Deseo, poco cotizados entre los valores positivos, son una simple merma del reposo, de la respuesta y de la posesión, es decir, pensamientos insuficientes de lo idéntico, conocimientos indigentes; o si, en esas relaciones desiguales consigo mismas, no se piensa la diferencia, la irreductible alteridad, lo «no-contenible», lo Infinito o Dios; no nos preguntamos si, a lo mejor, conocimiento, respuesta, resultados no serían, precisamente, un psiquismo insuficiente para los pensamientos que aquí se necesitan, más pobres que la pregunta que también es siempre demanda dirigida al otro (*autrui*), aún cuando fuera plegaria sin respuesta; no nos preguntamos si demanda, búsqueda y deseo, lejos de no portar en ellos más que el agujero de la necesidad, no son, por el contrario, el estallido de lo «más» en lo «menos» que Descartes denominaba idea de lo Infinito. ¿No habla Blanchot de estos pensamientos —pensamientos distintos de los que, en la conciencia intencional, «quieren», a su medida, lo correlativo, el reposo y la identidad de lo positivo *astronómico*— cuando dice: «presentimos que el *des-astre* es el pensamiento»².

2. Maurice BLANCHOT, “Discours sur la patience” en: *Le Nouveau Commerce* 30-31,21, retomado en *L'Écriture du Désastre*. Gallimard, Paris 1981. En el texto citado hemos descompuesto la palabra desastre en *des-astre*.

Lo humano ha quedado limitado a la igualdad consigo mismo y con el ser, a la actividad en la conciencia de sí —a lo idéntico, a lo positivo que la tierra firme hace posible—, sin considerar la «síntesis pasiva» del tiempo, es decir, el envejecimiento que se produce sin que nadie lo haga y que, sin que nadie lo diga, significa un adiós al mundo, a la tierra firme, a la presencia, a la *es*ancia: el des-inter-esamiento por el pasar. Ahora bien, ese des-inter-esamiento, esa despedida, ese adiós, ¿no significan un *a-Dios*? La síntesis pasiva del tiempo, la paciencia, es espera sin término esperado, a la que confunden las esperas determinadas, satisfechas por lo que viene a la medida de una captación o de una *comprensión*. El tiempo como espera atenta —paciencia, más pasiva que cualquier pasividad correlativa de actos— aguarda lo inasible.

Lo inasible de esta espera, ¿se atiene todavía a la hipóstasis del ente en la que lo encierra la lengua que lo nombra? O el *entre-los-dos* característico de esta modalidad, ¿no es la manera como lo humano es afectado o inspirado, en donde se cuestiona, desde donde cuestiona? Paciencia de la espera, el tiempo es cuestión, búsqueda, demanda y plegaria. Pensamientos que piensan más que los pensamientos positivos y a los que, no obstante, se les quisiera sustituir, como si la paciencia y el tiempo constituyeran una determinada teología negativa, separada de su dios por la indiferencia. Por el contrario, hay en esto un grado de pasividad en el que la búsqueda y la cuestión aparecen todavía escondidas, es decir, mantenidas en el secreto de su riesgo de paciente espera. La palabra del profeta (*Is* 65,1), que citamos como ilustración, lo expresa de manera admirable: «He sido buscado por quienes no preguntaban por mí; he sido encontrado por quienes no me buscaban». ¡Pensamientos que piensan más! Paciencia y largura del tiempo que ni siquiera deben ser entendidos como el mal menor de una parsimoniosa revelación de lo Infinito a lo finito humano: ambas soportan o sufren el rechazo o el cuestionamiento que golpea —o asombra— lo finito y por el que, precisamente, lo Infinito trasciende más allá del ser; pero también por el que inspira —traumáticamente— a lo finito y es pensado. El *in* de lo Infinito no es una simple negación, sino tiempo y humanidad.

El hombre no es un «ángel caído que se acuerda del cielo»: pertenece a la significación misma de lo Infinito. Significación inseparable

de la paciencia y de la espera; inseparable del tiempo, frente a los que, como si se tratara de contingencias «subjetivas», vuelve la insidiosa pregunta —la única pretendidamente seria— sobre la existencia de Dios. Pregunta que no es más que el retorno de la ontología y de su pretensión de fijar la medida última del sentido. Tal vez sea también contra ella contra la que da testimonio la palabra del profeta que acabamos de citar: el término paralelo a *ser encontrado* sigue siendo aún el verbo que expresa la forma pasiva de *buscar*; la trascendencia *encuentra* permaneciendo todavía como búsqueda (es su vida) e incluso paciencia, pasiva hasta olvidar su propia petición —o plegaria— en la pura largura, en la pura languidez y en el silencio del tiempo. Inspiración traumática, traumatismo sin contacto, traumatismo presentido: ¡temor! Hay que impugnar la fenomenología heideggeriana de la afectividad arraigada en la angustia de la finitud. La afectividad no eudemónica ni hedónica del temor, no aguarda, para conmovirse, una amenaza que encause mi ser, como si el temor de Dios no pudiera inquietarme más que por la sanción que me amenaza³.

Sin duda, el sentido último de esta paciencia y de este temor —de la pregunta y de la búsqueda que en ellas se esconden— se hace patente en el análisis que hemos intentado llevar a cabo más adelante⁴: conversión de esta espera de Dios en proximidad del otro, en mi responsabilidad de rehén; conversión de este temor, ajeno por igual tanto al terror ante lo Sagrado como a la angustia de la Nada, en temor por el prójimo.

3. Cf., más adelante, pp. 276-277.

4. Cf., *Dios y la filosofía*, sobre todo pp. 117-124.

II

La idea de Dios

Dios y la Filosofía*

Nota previa

Las ideas expuestas en este apartado ya han sido presentadas de diversas maneras en conferencias: el 13 de marzo de 1973 en la Universidad de Lille; el día 1 de mayo de 1973 en el congreso anual de la Asociación de Profesores de Filosofía de las Facultades Católicas de Francia; el día 23 de diciembre de 1973 (en hebreo) en el Simposium organizado por la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel y por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Jerusalén como homenaje al 90 aniversario del Profesor Hugo Bergman; los días 20 y 21 de febrero de 1974 en las Facultades Universitarias de Saint-Louis de Bruselas; el 3 de marzo de 1974 en unas reuniones organizadas por el Centro Protestante de Estudios y el día 4 de marzo de 1974 en Ginebra en la Facultad de Teología Protestante.

El texto que publicamos está basado en el contenido esencial de todas estas comunicaciones. Su itinerario de conferencias ha tomado un carácter ecuménico, cosa que aquí conmemoramos, sobre todo, para rendir homenaje a la vida y obra del profesor Hugo Bergman, quien, siendo de los primeros en llegar e instalarse en Jerusalén, ha permanecido siempre fiel a la vocación universal de Israel a la que el Estado de Sión debe servir, haciendo posible un discurso dirigido a todos los hombres en su dignidad humana, para poder responder, a partir de ese momento, de todos los hombres, nuestros prójimos.

* Publicado en: *Le Nouveau Commerce* 31 (1975)

1. La prioridad del discurso filosófico y la ontología

1.º) «No filosofar también es filosofar». El discurso filosófico de Occidente reivindica la amplitud de una perspectiva globalizadora o de una comprensión última. Obliga a cualquier otro discurso a justificarse ante la filosofía.

La teología racional acepta este vasallaje. Si la teología separa, en beneficio de la religión, algún dominio sobre el que el control de la filosofía deja de ejercerse, tal dominio habrá sido reconocido, con todo conocimiento de causa, como filosóficamente incontrolable.

2.º) Esta dignidad de discurso último y regio le corresponde a la filosofía occidental en virtud de la rigurosa coincidencia entre el pensamiento en el que se mantiene la filosofía y la idea de la realidad en la que dicho pensamiento piensa. Para el pensamiento, tal coincidencia significa no tener que pensar más allá de lo que pertenece a la «gesta de ser»; o, cuando menos, no tener que pensar más allá de lo que modifica una previa pertenencia a la «gesta de ser», como son las nociones ideales o formales.

Para el ser de lo real, esta coincidencia significa: iluminar el pensamiento y lo pensado mostrándose. Precisamente esto, mostrarse, iluminarse, es tener un sentido, tener la inteligibilidad por excelencia que subyace a toda modificación de sentido. Desde ese momento, habría que comprender la racionalidad de la «gesta de ser», no como una característica eventual que vendría a atribuírsele cuando una razón supiera de dicha gesta. Precisamente, que un pensamiento llegue a saber de ella es lo que constituye la inteligibilidad. Es necesario comprender la racionalidad como surgimiento incesante del pensamiento merced a la energía de la «gesta de ser» o de su manifestación, y es preciso comprender la razón partiendo de esta racionalidad. Pensamiento con sentido y pensamiento del ser, serían pleonasmos, y pleonasmos equivalentes, justificados, no obstante, por las peripecias y privaciones a las que se expone, con todo derecho, esta identificación del pensamiento del sentido y del pensamiento del ser.

3.º) El discurso filosófico debe, pues, poder abarcar a Dios —del que habla la Biblia— en el caso de que ese Dios haya de tener un sen-

tido. Pero, en tanto que pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la «gesta de ser». Se sitúa en ella como ente por excelencia. Si la intelección del Dios bíblico —la teología— no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como ente sin explicitar previamente el «ser de este ente», sino porque, al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa de una manera inverosímil —es decir, sin analogía con una idea sometida a los *criterios*, sin analogía con una idea expuesta a la conminación de mostrarse como verdadera o falsa— lo más allá del ser, la trascendencia. No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia.

La teología racional, profundamente ontológica, se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser expresándola por medio de adverbios de altura aplicados al verbo ser: Dios existiría de manera eminente o por excelencia.

Pero la altura —o la altura por encima de toda altura— que así se expresa, ¿compete a la ontología? Y la modalidad que ese adverbio tomado en préstamo de la dimensión del cielo que se extiende por encima de nuestras cabezas y que el adverbio hace valer, ¿no rige el sentido verbal del verbo ser, al punto de excluirlo —por inasible— de lo pensable, al punto de excluirlo del *esse* que se muestra, es decir, que se muestra con sentido en un tema?

4.º) Puede pretenderse también, ciertamente, que el Dios de la Biblia carezca de sentido, es decir, que, hablando con propiedad, no sea pensable. Tal sería el otro término de la alternativa.

«El concepto de Dios no es un concepto problemático; sencillamente no es, en absoluto, un concepto», escribe en un libro reciente la señora Delhomme, prolongando una destacada línea del racionalismo filosófico que se resiste a aceptar la trascendencia del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob entre los conceptos sin los que no existiría pensamiento. ¡Lo que la Biblia eleva por encima de toda comprensión todavía no habría alcanzado el umbral de la inteligibilidad!

El problema que aquí se plantea entonces, y que va a ser el nuestro, consiste en preguntarse si el sentido equivale al *esse* del ser; es decir, si el sentido que es sentido en filosofía no es ya una restricción del mis-

mo, si no es ya un derivado o un desvío del sentido; si el sentido que equivale a la esencia —a la gesta de ser, al ser en tanto que ser— no está ya siendo abordado en el seno de la presencia que es el tiempo de lo Mismo; suposición que no puede justificarse más que por la posibilidad de remontarnos desde ese sentido, pretendidamente condicionado, a un sentido que ya nunca va a decirse en términos de ser, ni en términos de ente.

Es necesario preguntarse si, más allá de la inteligibilidad y del racionalismo de la identidad, de la conciencia, del presente y del ser —más allá de la inteligibilidad de la inmanencia— no se escuchan la significatividad (*signifiance*), la racionalidad y el racionalismo de la trascendencia; si más allá del ser no se estaría mostrando ya un sentido cuya prioridad, traducida a lenguaje ontológico, se dirá *previa* al ser.

No es seguro que, más allá de los términos de ser y de ente, recaigamos necesariamente en el discurso de la opinión o de la fe. De hecho, aún permaneciendo o queriendo permanecer al margen de la razón, fe y opinión hablan el lenguaje del ser. Nada se opone menos a la ontología que la opinión de la fe. Preguntarse, como nosotros intentamos hacerlo aquí, si Dios puede ser enunciado en un discurso razonable que no fuera ni ontología ni fe es, implícitamente, poner en duda la oposición formal establecida por Yehuda Halévi y retomada por Pascal entre, por una parte, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe y, por otra, el dios de los filósofos; es poner en duda que esta oposición constituya una alternativa.

2. La prioridad de la ontología y la inmanencia

5.º) Hemos dicho que, para la filosofía occidental, el sentido o la inteligibilidad coincide con la manifestación del ser, como si el asunto del ser fuera dirigirse, a guisa de inteligibilidad, hacia la claridad y se convirtiera, desde entonces, en tematización intencional en una experiencia. Una tematización de la que derivan o de la que son susceptibles de derivarse todas las potencialidades de la experiencia, precipitándose hacia ella o esperándola. En la exposición temática se agota la cuestión del ser o de la verdad.

Pero si el ser *es* manifestación —si el ejercicio del ser se reduce a esta exhibición— la manifestación del ser no es sino la manifestación de «este ejercicio», es decir, manifestación de la manifestación, verdad de la verdad. De esta manera, la filosofía encuentra en la manifestación su materia y su forma. Filosofía que seguiría siendo en su adhesión al ser —al ente o al ser del ente— una intriga del conocimiento y de la verdad, una aventura de la experiencia entre lo claro y lo oscuro. En este sentido, es cierto que la filosofía sostiene la espiritualidad de Occidente, en la que el espíritu es coextensivo con el saber. Ahora bien, saber —o pensamiento, o experiencia— no debe ser entendido como un reflejo cualquiera de la exterioridad en un foro interior. La noción de reflejo, metáfora óptica que se toma prestada de los entes o de los acontecimientos tematizados, no es lo propio del saber. El saber no se comprende en su esencia propia más que a partir de la conciencia, cuya especificidad se escamotea cuando se la define con la ayuda del concepto del saber que la supone.

Como modalidad o modificación del *insomnio* es como la conciencia es conciencia de..., acoplamiento como ser o como presencia que —a una cierta profundidad de la vigilia, donde tal vigilia debe vestirse de justicia— adquiere importancia para el insomnio¹. El insomnio —vigilia o vigilancia— lejos de definirse como simple negación del fenómeno natural del sueño, compete a lo categorial, previo a toda atención y a todo embotamiento antropológico. Siempre a punto de despertar, el sueño comunica con la vigilia; a la vez que intenta evadirse, permanece a la escucha en la *obediencia a la vigilia* que lo amenaza y lo interpela, a una vigilia *exigente*.

Lo categorial del insomnio no se reduce ni a la afirmación tautológica de lo Mismo, ni a la negación dialéctica, ni al éxtasis de la intencionalidad tematizadora. Velar no equivale a *velar por...*, en donde ya se busca lo idéntico, el reposo y el sueño. Solamente en la conciencia es donde el *velar*, ya estupefacto, toma la inflexión de un contenido que se identifica y se acopla como una presencia, como la «gesta de ser» y que se absorbe en ella. El insomnio como categoría —o como meta-categoría (pero entonces es por ella por la que el *meta* adquiere

1. Cf., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o.c., pp. 195-207 (trad. cast.: pp. 231-242).

sentido)— no termina inscribiéndose en una tabla de categorías a partir de una actividad determinante, ejercida sobre lo otro como *dato*, por la unidad de lo Mismo (y toda actividad no es sino identificación y cristalización de lo Mismo contra lo Otro pero bajo su afección) con el objeto de asegurarle a lo Otro, consolidado como ente, la gravedad de ser.

El insomnio —vigilia del despertar— es perturbado en el corazón de su *igualdad* formal o categorial por lo *Otro* (*Autre*) que desnuclea todo lo que, en dicha igualdad, se infiltra como sustancia de lo Mismo (*Même*), como identidad, como reposo, como presencia, como sueño; por lo Otro que interrumpe ese reposo, que lo desprende del más acá propio del *estado* en el que la igualdad tiende a instalarse. Precisamente, éste es el carácter categorial irreductible del insomnio: lo Otro en lo Mismo que no aliena a lo Mismo sino que lo despierta; despertar como exigencia a la que ninguna obediencia iguala ni adormece: un «más» en lo «menos». O, para utilizar un lenguaje caído en desuso, es la espiritualidad del alma despertada sin cesar de su estado de alma en el que el *velar* mismo se cierra sobre sí mismo o se adormece para descansar en sus fronteras de estado. Pasividad de la Inspiración o subjetividad del sujeto despejado de su ser. Formalismo del insomnio, más formal que el de cualquier otra forma definidora, delimitadora o clausuradora; formalmente más formal que el de la forma que encierra como presencia y *esse*, inundándose de contenido. Insomnio o vigilia, pero vigilia sin intencionalidad: des-interesada. Indeterminación —pero que no reclama forma alguna— que no es materialidad. Forma que *no termina* su propio diseño de forma, que no condensa como contenido su propio vacío. No-contenido – Infinito.

6.º) La conciencia ha roto ya con ese des-inter-esamiento. Es identidad de lo Mismo, presencia del ser, presencia de la presencia. Es necesario pensar la conciencia a partir de este énfasis de la presencia². La presencia no es posible más que como vuelta de la conciencia a sí misma, al margen del sueño, y en esto, la conciencia remonta hasta el in-

2. Necesidad exigida por la justicia que, no obstante, viene exigida por la vigilia y, de esta manera, por lo Infinito en mí, por la idea de lo Infinito.

somnio; aún cuando esta vuelta a sí misma, como conciencia de sí, no fuera más que olvido de lo Otro que despierta desde dentro a lo Mismo, y aún cuando la libertad de lo Mismo no fuera todavía más que un sueño (*rêve*) interrumpido por el despertar.

La presencia no es posible más que como una incesante recuperación de la presencia, como una incesante re-presentación. Lo incesante de la presencia es una repetición, su recuperación, su apercepción de representación. La re-cuperación no describe la re-presentación. La re-presentación es la posibilidad misma del retorno, la posibilidad del *siempre* o la presencia del presente.

La unidad de la apercepción, el «yo pienso» —por descubrir en el seno de la re-presentación—, a la que, de esta manera, se le vuelve a atribuir un papel, no es una manera de convertir la presencia en puramente subjetiva. La síntesis que lleva a cabo la unidad del yo pienso, por detrás de la experiencia, constituye el acto de la presencia o la presencia como acto o la presencia en acto. Movimiento englobante, llevado a cabo por la unidad nucleada en «yo pienso», el cual, en tanto que sinopsis, constituye la estructura que necesita la actualidad del presente.

El concepto operativo de «actividad del espíritu» del idealismo trascendental, no descansa en una *empiría* cualquiera del despliegue de energía intelectual. Es más bien la pureza extrema —extrema hasta la tensión— de la presencia de la presencia, lo que es el ser en acto aristotélico, presencia de la presencia, tensión extrema hasta el estallido de la presencia en «experiencia hecha por un sujeto» en donde, de manera precisa, la presencia vuelve sobre sí misma, se llena y se cumple.

El psiquismo de la conciencia es este énfasis del ser, esta presencia de la presencia, puja de presencia sin escapatoria, sin excusas, sin posible olvido en los pliegues de una implicación cualquiera y que resultaría ser indesplegable. Lo «in-cesante» es la explicitación, sin posibilidad de difuminarse; referencia a un despertar a guisa de lucidez, pero también vigilia por el ser, atención a... y no exposición a lo otro; lo cual es ya una modificación del formalismo sin intencionalidad del Insomnio. Ocurre siempre que por la conciencia nunca podría disimularse nada en el ser; es una luz que ilumina todo de un extremo del

mundo al otro: todo lo que acontece en el pasado vuelve de nuevo como remembranza o lo reencuentra la historia. La reminiscencia es la conciencia extrema que también es la presencia y la ontología universales: todo lo que está en disposición de llenar el campo de la conciencia fue, en su momento, acogido, percibido, tuvo un origen. Por la conciencia, el pasado no es más que una modificación del presente. Nada puede ni ha podido acontecer sin presentarse; nada ha podido pasar de contrabando sin ser declarado, sin manifestarse, sin dejarse inspeccionar en lo tocante a su verdad. La subjetividad trascendental es la figura de esta presencia: ninguna significación precede a la que yo doy.

Así pues, el proceso del presente discurre por la conciencia, como «nota sostenida» en su *siempre*, en su identidad de lo mismo, en la simultaneidad de sus momentos. El proceso de lo subjetivo no viene de fuera. La presencia del presente es la que comporta conciencia, de manera que la filosofía, en su búsqueda de operaciones trascendentales de la apercepción del *yo pienso*, no es un tipo de curiosidad malsana y accidental como otro cualquiera; la filosofía es la representación: la reactualización de la representación, es decir, el énfasis de la presencia, el seguir-siendo-lo-mismo del ser en su simultaneidad de presencia, en su siempre, en su inmanencia. La filosofía no sólo es conocimiento de la inmanencia, es la inmanencia misma³.

3. La noción de experiencia es inseparable de la unidad de la presencia, de la simultaneidad y, por tanto, remite a la unidad de la apercepción que no viene de fuera a «tomar conciencia» de la simultaneidad. Pertenece al «modo» mismo de la presencia: presencia —ser— que no es posible más que como tematización o conjunción de lo transitorio y, así, como fenómeno que no es sino la misma exhibición temática. Toda significación no se remonta a la experiencia, ni se resuelve en manifestación. La estructura formal de la significatividad: el-uno-para-el-otro no remite, de entrada, al «mostrarse». Sufrir-por-otro, por ejemplo, tiene un sentido en el que el saber es adventicio. La aventura del conocimiento característica del ser, de entrada ontológica, ni es la única manera, ni la modalidad previa de la inteligibilidad o del sentido. Es preciso cuestionar la experiencia como fuente de sentido. ¿No se puede mostrar que el sentido, en tanto que saber, tiene su motivación en un sentido que, en principio, no tiene nada de saber? Con ello no discutimos que la propia filosofía sea conocimiento. Ahora bien, la posibilidad que tiene el saber de englobar todo sentido, no es la reducción de todo sentido a las estructuras que impone su exhibición. De ahí, la idea de una dia-cronía de la verdad en la que lo dicho debe quedar desdicho y lo desdicho a su vez desdicho. En este sentido, la esencia escéptica de la filosofía puede ser tomada en serio: el escepticismo no es una réplica arbitraria, es una doctrina de la prueba y del examen, aunque irreductible a un examen de tipo científico.

7.º) Ni la inmanencia ni la conciencia que acogen la manifestación de la manifestación son puestas en entredicho por la interpretación fenomenológica de los estados afectivos o del psiquismo voluntario, que sitúa en el corazón de la conciencia la emoción o la angustia que darían al traste con su impassibilidad o que, partiendo del temor o del temblor ante lo sagrado, las comprendería como vivencias originales. No es casual que en Husserl, la axiología y la práctica recubran un fondo representativo.

Ambas siguen siendo experiencia: experiencia de los valores o experiencia de lo querido en cuanto querido. Por lo demás, el fondo representativo, que Husserl hace aparecer en ambas, consiste menos en una determinada serenidad de la intención teórica que en la identificación de lo idéntico como idealidad, en el acoplamiento, en la representación como presencia, como lucidez que no deja que nada se escape; en una palabra, en la inmanencia.

8.º) Ahora bien, dejémoslo bien señalado: la interpretación de la afectividad como modificación de la representación o como fundada en una representación logra su objetivo en la medida en la que la afectividad sea comprendida como una tendencia—o como concupiscencia, que diría Pascal—, como una aspiración que puede satisfacerse en el placer o que, al quedar insatisfecha, sigue siendo pura carencia que hace sufrir. Bajo una afectividad así, se encuentra la actividad ontológica de la conciencia —por completo cerco y comprensión— es decir, presencia y representación (cuya tematización específicamente teórica no es más que una modalidad). Esto no excluye que, por otra vía distinta a la de la tendencia llevada a su término, irrumpa una afectividad que contrasta con el diseño y el designio de la conciencia y que sale de la inmanencia, que es trascendencia y cuyo «en otra parte» (*ailleurs*) vamos precisamente a intentar decir.

9.º) Un pensamiento religioso que reivindica experiencias religiosas pretendidamente independientes de la filosofía es, en la medida en la que está fundado en la experiencia, un pensamiento referido, de entrada, al «yo pienso» y adscrito por completo a la filosofía.

El «relato» de la experiencia religiosa no quebranta a la filosofía y, por tanto, no llegaría a romper la presencia y la inmanencia cuyo cum-

plimiento enfático es la filosofía. Es posible que el término Dios haya venido a la filosofía a partir de un discurso religioso. Pero la filosofía —aun cuando lo rechace— entiende este discurso como un discurso de proposiciones sobre un tema, es decir, como cargado de un sentido que se refiere a un desvelamiento, a una manifestación de presencia.

Los mensajeros de la experiencia religiosa no conciben otra significación de sentido. A partir de este momento, la «revelación» religiosa queda asimilada al desvelamiento filosófico (asimilación que incluso la teología dialéctica mantiene). Que un discurso pueda hablar de manera diferente de como habla cuando dice lo que ha sido visto u oído afuera o saboreado interiormente resulta insospechado. En principio, pues, el ser religioso interpreta su vivencia como experiencia. Muy a su pesar, está interpretando a Dios, cuya experiencia pretende tener, en términos de ser, de presencia y de inmanencia.

De ahí la pregunta previa: ¿puede significar el discurso de-otra-mañera que significando un tema? ¿Dios tiene significado como tema de un discurso religioso que nombra a Dios o como discurso que precisamente no lo nombra, al menos en primera instancia, pero lo dice, a título distinto del de la denominación o la evocación?

3. La idea de lo Infinito

10.º) La tematización de Dios en la experiencia religiosa ha escamoteado o frustrado la desmesura de la intriga que rompe la unidad del «yo pienso»⁴.

En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *yo pienso*, con un rigor inigualable. Aun cuando piensa en Dios como en un ser, piensa en Él como en un ser eminente o como en un ente que es de manera eminente. Ante esta aproximación entre la idea

4. Esta posibilidad de escamotear o de no llevar a cabo la división de la verdad en dos tiempos —el de lo inmediato y el de lo reflejo— merece consideración y prudencia. Dicha posibilidad no lleva necesariamente a la subordinación del primero al segundo o vice-versa. La verdad como dia-cronía, que rechaza la sincronización de la síntesis es, tal vez, lo propio de la trascendencia.

de Dios y la idea de ser, hay que preguntarse ciertamente si el adjetivo *eminente* y el adverbio *eminentemente* no están haciendo referencia a la altura del cielo por encima de nuestras cabezas y si no desbordan la ontología.

Sea como fuere, Descartes mantiene aquí un lenguaje sustancialista al interpretar la desmesura de Dios como un superlativo del existir. Pero no es ahí donde reside para nosotros su insuperable aportación. Lo que aquí nos importa no son las pruebas de la existencia de Dios, sino la ruptura de la conciencia que no es una represión en el inconsciente sino un despojarse o un despertar que sacude el «sueño dogmático» que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto. La idea de Dios, *cogitatum* de una *cogitatio* que a primera vista la contiene, por cuanto significa lo no-contenido por excelencia —¿no es esto la misma absolución de lo absoluto?— rebasa toda capacidad; su «realidad objetiva» de *cogitatum* hace estallar la «realidad formal» de la *cogitatio*. Lo que, tal vez, echa por tierra —*avant la lettre*— la validez universal y el carácter original de la intencionalidad. Nosotros decimos: la idea de Dios hace saltar en pedazos aquel pensamiento que —como cerco, sinopsis y síntesis— no hace sino encerrar en una presencia, re-presenta, reduce a la presencia o deja ser.

Malebranche supo medir el alcance de dicho acontecimiento: o Dios es su propia idea o no hay idea de Dios. Nosotros estamos fuera del orden en el que se transita de la idea al ser. La idea de Dios es Dios en mí (*moi*), pero es ya Dios rompiendo la conciencia que apunta a ideas, Dios que difiere de todo contenido. Diferencia que no es, ciertamente, una emergencia, como si alguna vez hubiera sido posible un englobamiento, ni una evasiva al imperio de la conciencia, como si, al respecto, alguna vez se hubiera podido efectuar una *comprensión*.

Y, sin embargo, idea de Dios —o Dios en nosotros— como si el no-dejarse-englobar también fuera una relación excepcional conmigo; como si la diferencia entre lo Infinito y lo que debiera englobarlo y comprenderlo fuera una no-indiferencia de lo Infinito a dicho englobamiento imposible, no indiferencia de lo Infinito para el pensamiento: implantación de lo Infinito en el pensamiento, aunque completamente distinta de aquella que se estructura como comprensión del *cogitatum* por parte de una *cogitatio*. Implantación como pasividad sin

par y así inasumible (tal vez sea en esta pasividad —de más allá de toda pasividad— donde haya de reconocerse el despertar). O, de manera inversa, como si la negación incluida en lo Infinito con respecto a lo finito, significara no una negación cualquiera derivada del formalismo del juicio negativo, sino, precisamente, *la idea de lo Infinito*, es decir lo Infinito en mí. O, de manera más exacta, como si el psiquismo de la subjetividad equivaliera a la negación de lo finito por lo Infinito, como si —sin querer jugar con las palabras— el *in* de lo Infinito significara a la vez el *no* y el *en*⁵.

11.º) La actualidad del *cogito* se interrumpe, pues, a guisa de idea de lo Infinito, por lo inenglobable no pensado, sino padecido, y que contiene en un segundo momento de la conciencia aquello que en un primer momento pretendía contenerlo; tras la certeza del *cogito*, presente a sí-mismo en la segunda Meditación; tras el «parón» que señalan las últimas líneas de esta Meditación, la tercera meditación anuncia que «de alguna manera tengo antes en mí la noción de lo Infinito que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo». Idea de lo Infinito, *Infinito en mí*, no puede ser sino pasividad de la conciencia —¿todavía es conciencia?; una pasividad que no se podría asimilar a una receptividad que es todavía recuperación en la acogida, asunción tras el golpe recibido. La ruptura de la actualidad del pensamiento en la «idea de Dios» es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; como la pasividad de un traumatismo tras del que la idea de Dios hubiera sido implantada o puesta en nosotros. «Idea puesta en nosotros»: ¿conviene a la subjetividad del *cogito* esta figura de estilo? ¿Le conviene a la conciencia y a su forma de tener un contenido, forma que consiste en dejar siempre en él las marcas de su captura? ¿En su presente de conciencia, no obtiene su origen y sus contenidos de sí misma? ¿Puede ponerse una idea en un pensamiento y abjurar de sus títulos de nobleza socrática, de su nacimiento inmanente en la reminiscencia, es decir, de su origen en la presencia misma del

5. El nacimiento latente de la negación reside no en la subjetividad sino en la idea de lo Infinito. O, si se quiere, en la subjetividad en tanto que idea de lo Infinito. En este sentido es en el que la idea de lo Infinito, como quiere Descartes, es una «verdadera idea» y no sólo aquello que concibo «por la negación de lo que es finito».

pensamiento que la piensa o en la recuperación de dicho pensamiento por el recuerdo?

Ahora bien, en la idea de lo Infinito se describe una pasividad más pasiva que cualquier pasividad adecuada a una conciencia: sorpresa o susceptión de lo inasumible, más abierta que toda apertura —despertar—, pero sugiriendo la pasividad de lo creado⁶. El hecho de que sea puesta en nosotros una idea inenglobable, invierte esta presencia a sí que es la conciencia, forzando de esta manera la barrera y el control, burlando la obligación de tener que aceptar o adoptar todo lo que penetra de afuera. Se trata, por tanto, de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, an-árquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia.

¿Qué puede querer decir esta significatividad más antigua que la exhibición? O, más exactamente, ¿qué puede querer decir la antigüedad de una significación? En la exhibición, ¿puede penetrar en un tiempo distinto al del presente histórico, que anula ya el pasado y su día-cronía al re-presentarlo? ¿Qué puede significar esta antigüedad, sino el traumatismo del despertar; como si la idea de lo Infinito —lo Infinito en nosotros— despabilara una conciencia que no está sufi-

6. Descartes, al preguntarse por «la manera como he adquirido esta idea», al preguntarse por el sentido de esta receptividad, dice en la *3ª Meditación*: «Pues no la he recibido por los sentidos y nunca se me ha ofrecido sin esperarla de la misma manera que hacen las ideas de las cosas sensibles, cuando dichas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de mis sentidos». En las ideas de las cosas sensibles, la sorpresa de la experiencia es asumida por el entendimiento que extrae de los sentidos lo inteligible claro y distinto, lo que permite decir que las cosas sensibles «parecen presentarse a los órganos exteriores de mis sentidos». ¡Proceso de la receptividad! «La idea de lo Infinito —prosigue Descartes— tampoco es una pura producción o una ficción de mi espíritu; pues no está en mi poder el disminuirle o el añadirle cosa alguna. Por tanto, no nos queda más que decir que, como la idea de mí mismo, ha nacido y se ha producido conmigo desde el momento en el que he sido creado».

cientemente despierta; como si la idea de lo Infinito en nosotros fuera exigencia y significación, en el sentido en el que, en la exigencia, se significa una orden?

4. Divina comedia

12.º) Lo acabamos de decir: la idea de lo Infinito o lo Infinito en el pensamiento no hay que interpretarlo como la negación de lo finito por lo Infinito, entendida en su abstracción y en su formalismo lógico. Por el contrario, la idea de lo Infinito o lo Infinito en el pensamiento es la figura propia e irreductible de la negación de lo finito.

El *in* de lo infinito no es un *no* cualquiera: su negación es la subjetividad del sujeto por detrás de la intencionalidad. La diferencia de lo Infinito y de lo finito es una no-indiferencia de lo Infinito para con lo finito y el secreto de la subjetividad.

La figura de lo Infinito-puesto-en mí, contemporánea de mi creación⁷, de creer a Descartes, significaría que el no-poder-comprenderlo-Infinito-por-el-pensamiento es una relación positiva, en alguna medida, con ese pensamiento; pero con ese pensamiento como pasivo, como *cogitatio* casi desarzonada y que ya no manda —o no manda todavía— sobre el *cogitatum*; que todavía no se apresura en alcanzar la adecuación entre el término de la teleología espontánea de la conciencia y ese término dado en el ser —adecuación que es el destino de la esencial teleología de la conciencia—, que llega a su término intencional y conjura la presencia de la re-presentación. Mejor aún: el no-poder-comprender-lo-Infinito-por-el-pensamiento significaría precisamente la condición —o la incondición— del pensamiento, como si decir la incomprensión de lo Infinito por lo finito no viniera solamente a decir que lo Infinito no es finito, y como si la afirmación de la diferencia entre lo Infinito y lo finito hubiera de seguir siendo una abstracción verbal sin la consideración precisamente del hecho de la incomprensión de lo Infinito por el pensamiento que, por esta incomprensión, es puesto como pensamiento⁸, como subjetividad puesta, es

7. Cf. nota anterior.

8. O, como dice Descartes: que es *creado*.

decir, puesta en la misma medida en que se pone ella misma. Lo Infinito no tiene que agregarse nada nuevo para afectar a la subjetividad: su mismo in-finito, su diferencia para con lo finito, es ya su no-indiferencia para con lo finito. Lo que equivale a que la *cogitatio* no comprenda al *cogitatum* que le afecta absolutamente.

Lo Infinito afecta al pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca; al «ponerlo en su sitio», lo deja dispuesto y en orden. Lo despierta. Despertar del pensamiento que no es una acogida de lo Infinito —que no es recogimiento ni asunción, ambos necesarios y suficientes para la *experientia*—. La idea de lo Infinito es el cuestionamiento de ésta. La idea de lo Infinito ni siquiera se asume como el amor que se despierta con la punta de la flecha que hiere, pero en el que el sujeto aturdido por el traumatismo se reencuentra de inmediato en su inmanencia de estado de alma.

Precisamente, lo Infinito significa el más acá de su manifestación: el sentido que no se reduce a la manifestación, a la re-presentación de la presencia —o a la teleología—; el sentido que no se mide por la posibilidad o imposibilidad de la verdad del ser, aunque la significación del más acá tuviera que mostrarse, de una u otra manera —no fuera más que por su huella— en los enigmas del decir.

13.º) ¿Cuál es pues la intriga del sentido, distinta a la de la re-presentación y a la de la *empiría*, que se trama en la idea de lo Infinito —en la mostruosidad de lo Infinito *puesto* en mí—, idea que en esa pasividad suya que va más allá de toda receptividad ya no es idea? ¿Cuál es ese sentido del traumatismo del despertar en el que lo Infinito no podría ponerse como correlato del sujeto, ni formar estructura con él, ni convertirse en su contemporáneo en una co-presencia, pero en el que lo Infinito lo trasciende? ¿Cómo se puede pensar la trascendencia como relación, si tal trascendencia debe excluir la última —y más formal— co-presencia que la relación garantiza a sus términos?

El *in* de lo infinito designa la profundidad de la afección con la que está afectada la subjetividad por esta «puesta» de lo Infinito en ella, sin presión ni comprensión. Hondura de un padecer que ninguna capacidad comprende, que ningún fundamento sostiene, en la que fracasa todo proceso de cerco y en la que saltan los cerrojos que en-

cierran los recovecos de la interioridad. Puesta sin recogimiento, devastando su lugar como si de un fuego devorador se tratara, convirtiendo el lugar en catastrófico, en el sentido etimológico del término⁹. Deslumbramiento en el que el ojo soporta más luz de la que puede; ignición de la piel que toca y no toca aquello que, por encima de lo que puede ser cogido, quema. Pasividad o pasión en la que se reconoce el Deseo, en la que lo «*más* en lo *menos*» despierta, con su más ardiente, antigua y noble llama, un pensamiento consagrado a pensar más de lo que piensa¹⁰. Pero Deseo de un orden distinto a los de la afectividad y de la actividad hedónica o eudemónica en las que lo Deseable es cercado, alcanzado e identificado como objeto de necesidad y en las que encontramos de nuevo la inmanencia de la representación y del mundo exterior.

La negatividad del *In* de lo Infinito —de-otra-manera que ser, divina comedia— ahonda un deseo que no podría colmarse, que se nutre de su mismo acrecentamiento y que se exalta como Deseo —que se aleja de su satisfacción— en la medida en la que se acerca a lo Deseable. Deseo de más allá de la satisfacción y que no identifica —como la necesidad— un término o un fin. Deseo sin fin, de más allá del Ser: des-interesamiento, transcendencia: deseo del Bien.

Ahora bien, si lo Infinito en mí significa Deseo de lo Infinito, ¿podemos estar seguros de que es la transcendencia lo que en él *pasa*? ¿No restituirá el deseo la contemporaneidad de quien desea y de lo Deseable? Para decirlo aún de otra manera: ¿quien desea no obtiene de lo Deseable, como si lo hubiera atrapado por su intención, cierta complacencia en desear? ¿No es *interesamiento* el *desinteresamiento* del Deseo de lo Infinito? Deseo del bien más allá del ser, transcendencia —lo hemos dicho sin preocuparnos de la manera como el interés se excluye del Deseo de lo Infinito y sin mostrar en qué sentido lo Infini-

9. «Mirad al Señor que sale de su morada y desciende y camina sobre el dorso de la tierra. Bajo él se derriten los montes y los valles se resquebrajan, como cera junto al fuego, como agua precipitada por la torrentera» (*Miq* 1,3-4). «Lo que sostiene cede ante lo que es sostenido», se trastorna o se hunde; esta es la «estructura» (que es, si así se puede decir, la des-estructura misma) que enuncia y expresa este texto, independientemente de su autoridad —y de su «retórica»— como Sagrada Escritura.

10. Cf., *Totalité et Infini*. O.c., sec. I, pp. 1-78 y *passim* (trad. cast.: pp. 57-127).

to trascendente merece el nombre de Bien—, mientras que su misma trascendencia parece que no puede significar más que indiferencia.

14.º) El amor sólo es posible por la idea de lo Infinito —por lo Infinito puesto en mí—, por lo «más» que devasta y despierta lo «menos» desviándose de la teleología, destruyendo la hora y la dicha del fin. Platón arranca una confesión de Aristófanes, que en boca del maestro de la Comedia resuena de manera especial: «Estos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros»¹¹. Hefesto dirá que lo que ellos quieren es «que siendo dos lleguen a ser uno»¹², restituyendo así un fin al amor y conduciéndolo a la nostalgia de lo que fue antes.

Pero, ¿por qué los propios amantes no saben decir lo que se exigen el uno al otro más allá del placer? Diótima situará más allá de esta unidad la intención del Amor, pero lo va a descubrir indigente, necesitado y susceptible de vulgaridad. La Venus celeste y la Venus vulgar son hermanas. El amor se complace en la espera misma de lo Amable, es decir, goza de él a través de la representación que colma la espera. Tal vez la pornografía sea lo que apunta en todo erotismo, de la misma manera que el erotismo apunta en todo amor. Al perderse en este gozo la desmesura del Deseo, el amor es concupiscencia en el sentido pascaliano del término, asunción y cerco por parte del *yo* (*je*). El *yo pienso* reconstituye en el amor la presencia y el ser, el interés y la inmanencia.

¿Es posible la trascendencia de lo Deseable más allá del interés y del erotismo en los que se mantiene lo Amado? Afectado por lo Infinito, el Deseo no puede llegar hasta un fin con el que se igualaría: en el Deseo, la aproximación aleja y el gozo no es sino el acrecentamiento del hambre. En esta inversión de los términos «pasa» la trascendencia o el *desinteresamiento* del Deseo. Pero, ¿cómo? ¿Qué es lo que, en la trascendencia de lo Infinito, nos dicta la palabra Bien?

Para que sea posible el *desinteresamiento* en el Deseo de lo Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no quede en

11. *Banquete*, 192c.

12. *Ibid.*, 192e.

una absorción en la inmanencia que así retornaría, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable —cercano pero diferente—, como Santo. Lo que no es posible más que si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro (*autrui*). La remisión al otro es un despertar; un despertar a la proximidad, que es responsabilidad para con el prójimo, hasta su sustitución. Hemos mostrado en otro lugar¹³ la sustitución del otro en el seno de esta responsabilidad y, así, una desnucleación del sujeto trascendental, la trascendencia de la bondad, nobleza del *soportar* puro, ipseidad de pura elección. Amor sin Eros.

La trascendencia es ética y la subjetividad, que no es a fin de cuentas el «yo pienso» (que es a primera vista), ni la unidad de «la apercepción trascendental», es, en tanto que responsabilidad por el Otro (*Autrui*), sujeción al otro. El yo (*moi*) es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad en la medida en la que está, de entrada, en acusativo, bajo la acusación del otro, aunque sin culpa; es sí mismo (*soi*), que nunca ha estado en nominativo. Rehén del otro, obedece un mandato antes de haberlo escuchado, fiel a un compromiso que nunca ha adquirido, fiel a un pasado que jamás ha sido presente. Vigilia —apertura del sí mismo (*soi*)— absolutamente expuesta y despejada del éxtasis de la intencionalidad.

Esta manera que tiene lo Infinito, o Dios, de remitir, desde el seno de su misma deseabilidad, a la proximidad no deseable de los otros, la hemos designado a través del término «*illeidad*», como volteamiento extraordinario de la deseabilidad de lo Deseable, de la suprema deseabilidad que apela para sí la rectilínea rectitud del Deseo. Volteamiento por el que lo Deseable escapa al Deseo. La bondad del Bien —del Bien que no duerme ni dormita— inclina el movimiento reclamado por ella para separarlo del Bien y orientarlo hacia el otro (*autrui*) y únicamente de esta manera hacia el Bien. Irrectitud que alcanza más altura que la propia rectitud. Intangible, lo Deseable se separa de la relación con el Deseo a la que convoca y, por esta separación o santidad, permanece como tercera persona: Él (*Il*) en el fondo del Tú (*Tu*). Él, que es Bien en un sentido eminente muy preciso, a saber: es un Él que

13. Cf. *Autrement qu'être*, c. IV.

no me colma de bienes, pero que me compele a la bondad, mejor que los bienes que se pueden recibir¹⁴.

Ser bueno es déficit, debilitamiento y torpeza en el ser; ser bueno es excelencia y altura más allá del ser. La ética no es un momento del ser, es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá¹⁵. En este volteamiento ético, en esta remisión de lo Deseable a lo No-deseable —en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro— Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni interlocutor, ni objeto. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro —lo no-erótico por excelencia—. A partir de este análisis que acabamos de llevar a cabo, hemos de afirmar que Dios no es simplemente el «primer otro» (*autrui*), «otro por excelencia» o «el absolutamente otro», sino un otro (*autre*) diferente del otro (*autrui*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente de cualquier prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el trajín del *hay*¹⁶. Confusión en la que la sustitución del prójimo gana en *desinteresamiento*, es decir, en nobleza y en la que, por eso mismo, la trascendencia de lo Infinito se eleva a gloria. Verdadera trascendencia de una verdad diá-crona y sin síntesis, más elevada que las verdades sin enigma¹⁷. Para que la formulación

14. Franz Rosenzweig interpreta la respuesta dada por el Hombre al Amor con el que Dios lo ama como movimiento hacia el prójimo. (Cf., *Stern der Erlösung*, t. II, l. II. [trad. esp.: *La Estrella de la Redención* (trad. de M. García-Baró, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997)]). Retoma la estructura que comanda un tema homilético del pensamiento judío: «Haceos borlas y cosedlas con hilo violeta a la franja de vuestros vestidos», os recordarán «todos los mandamientos del Señor» (*Num* 15,38-40); en hebreo borlas se dice «*tsitsit*», término referido en el antiguo comentario rabínico, llamado *Sifre*, al verbo «*tsouts*», una de cuyas significaciones, en el *Cantar de los Cantares* 2,9 es «observar» o «mirar»: «Mi amado... mira por las celosías». El fiel, al mirar las borlas que le recuerdan sus obligaciones, vuelve su mirada al amado que lo observa. ¡Tal sería el «*vis-à-vis*» o el cara a cara con Dios!

15. Nuestro estudio investiga la significación del más allá, de la trascendencia y no la ética. Y la encuentra en la ética. Significación, por cuanto la ética se estructura como el uno-para-el-otro; significación del más allá del ser, por cuanto se da, al margen de toda finalidad, en una responsabilidad que se acrecienta sin cesar: des-interesamiento en donde el ser se deshace de su ser.

16. Huella de un pasado que jamás fue presente (y, sin embargo, ausencia que todavía perturba).

17. Verdad diá-crona: dia-cronía de la verdad sin síntesis posible. Contrariamente a lo que nos enseña Bergson, existiría un «desorden» que no sería un orden distinto; orden en el que los ele-

«trascendencia hasta la ausencia» no signifique la simple explicitación de una palabra ex-cepcional, era preciso restituir esta palabra a la significación de toda la intriga ética: a la divina comedia sin la que dicha palabra no habría podido surgir. Comedia en la ambigüedad del templo y del teatro, pero en la que la risa se nos hiela ante la aproximación del prójimo, es decir, de su rostro o de su abandono.

5. Fenomenología y trascendencia

15.º) La exposición de la significación ética de la trascendencia y de lo Infinito más allá del ser, puede llevarse a cabo partiendo de la proximidad del prójimo y de mi responsabilidad por el otro.

Hasta aquí, pudiera parecer que estábamos construyendo la abstracción de una subjetividad pasiva. La receptividad del conocimiento finito es acoplamiento de una dispersión de lo dado como simultaneidad de la presencia, como inmanencia. La pasividad «más pasiva que cualquier pasividad» consistía en padecer o, más exactamente, en haber padecido ya en un pasado irrepresentable —que jamás ha sido presente— un traumatismo inasumible, infligido por el «*in*» de lo infinito que devasta la presencia y despierta la subjetividad a la proximidad del otro. Lo no-contenido, al romper el continente o las formas de la conciencia, *trasciende* de esta manera la esencia o «la gesta» del ser cognoscible que lleva su ritmo de ser en la presencia; trasciende el interés y la simultaneidad de una temporalidad representable o reconstituible históricamente; trasciende la inmanencia.

Este traumatismo —inasumible— infligido por lo Infinito a la presencia o esta afección de la presencia por lo Infinito —esta afectividad— se perfila como sujeción al prójimo: pensamiento que piensa más de lo que piensa —Deseo— remisión al prójimo: responsabilidad por el otro.

Sin embargo, esta abstracción nos es familiar en el acontecimiento empírico de la obligación para con el otro, como una indiferencia im-

mentos no pueden hacerse contemporáneos, a la manera, por ejemplo (pero, ¿es un ejemplo o la ex-cepción?), como Dios contrasta con la presencia de la re-presentación.

posible —imposible sin carencia— ante las desgracias y las faltas del prójimo; como responsabilidad irrecusable para con él. Responsabilidad cuyos límites es imposible fijar, cuya urgencia extrema no es posible medir. Es de todo punto desconcertante para la reflexión, que tiene que llegar hasta la obligación de responder de la libertad del otro, de ser responsabilidad por su responsabilidad; en tanto que la libertad que exigiría un eventual compromiso o que exigiría, inclusive, la asunción de una necesidad impuesta, no puede darse un presente que englobe los posibles del otro (*autrui*).

La libertad del otro no podría formar estructura con la mía, ni entrar en síntesis con ella. La responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de más acá de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial. Entre mí (*moi*) y el otro (*autre*), se abre una diferencia que ninguna unidad de la apercepción trascendental podría recuperar.

Mi responsabilidad por el otro es precisamente la no-indiferencia de esta diferencia: la proximidad del otro. Una relación, en el sentido absoluto del término, extra-ordinaria, que no restablece el orden de la representación en el que todo pasado retorna. La proximidad del prójimo permanece como ruptura dia-crónica, como resistencia del tiempo a la síntesis de la simultaneidad.

La fraternidad biológica humana —pensada con la sobria frialdad cainita— no es razón suficiente para que yo sea responsable de un ser separado; la sobria frialdad cainita consiste en pensar la responsabilidad partiendo de la libertad o según un contrato. La responsabilidad para con el otro proviene de más acá de mi libertad. No proviene del tiempo hecho de presencias —ni de presencias enterradas en el pasado y representables—, del tiempo de los comienzos y las asunciones.

La responsabilidad no me deja constituirme a modo de yo pienso, sustancial como una piedra, o como un corazón de piedra, en sí y para sí (*soi*). Llega hasta la substitución del otro, hasta la condición —o hasta la incondición— de rehén. Responsabilidad que no deja tiempo: sin presente de recogimiento o de entrada en sí; y que me hace llegar tarde; ante el prójimo, más que aparecer, comparezco. Respondo, de entrada, a una asignación. El empedrado núcleo de mi sustancia queda desnucleado. Pero la responsabilidad a la que estoy expuesto en una

pasividad así no hace presa en mí como en una cosa que se pueda intercambiar, pues aquí nadie puede sustituirme; por ello, al apelar a mí como a un acusado que no va a poder recusar la acusación, me obliga como irremplazable y único. Me obliga como elegido. En la misma medida en la que, por ello, apela a mi responsabilidad, me prohíbe cualquier sustituto. Irremplazable en la responsabilidad, yo no puedo sin carencia, sin culpa o sin complejo, escaparme del rostro del prójimo: heme aquí consagrado al otro sin dimisión posible¹⁸. No me puedo escapar del rostro del otro en su desnudez sin recursos: en su desnudez de abandonado que resplandece por entre las hendiduras que desgarran la máscara del personaje o su piel con arrugas; en su «sin recursos» que hemos de entender como gritos ya gritados a Dios, sin voz ni tematización.

La resonancia del silencio —*Geläut der Stille*— retumba aquí sin duda. Enredo que hay que tomarse en serio: relación con... sin representación, sin intencionalidad, no-reprimida —nacimiento latente de la religión en el otro (*autruu*)—; previo a las emociones y a las voces, anterior a la «experiencia religiosa» que habla de la revelación en términos de desvelamiento del ser, cuando de lo que se trata es de un acceso insólito, en el seno de mi responsabilidad, a la insólita perturbación del ser. Aun cuando, al punto, uno se diga «no era nada». «No era nada»: no era ser, sino más bien de-otra-manera que ser. Mi responsabilidad —a pesar de mí— que es la manera como el otro me incumbe —o me incomoda—, es decir, me es próximo, es comprensión o entendimiento de ese grito. Es el despertar. La proximidad del prójimo es mi responsabilidad para con él: aproximarse es ser guardián de su hermano, y ser guardián de su hermano es ser su rehén. La inmediatez es esto. La responsabilidad no proviene de la fraternidad; es la fraternidad la que da nombre a la responsabilidad por el otro, desde más acá de mi libertad.

16.º) Poner la subjetividad en esta responsabilidad es entrever en ella una pasividad nunca lo bastante pasiva de consumirse por el otro,

18. Consagración fuerte como la muerte y, en un sentido, más fuerte que la muerte. En la finitud, la muerte delinea un destino que ella misma interrumpe, mientras que nada podría dispensarme de la respuesta a la que pasivamente estoy obligado. La tumba no es un refugio, no es un perdón. La deuda sigue vigente.

cuya luz resplandece e ilumina a partir del ardor, sin que las cenizas de este consumirse puedan convertirse en el núcleo de un en sí y para sí; sin que el yo (*moi*) oponga al otro (*autrui*) forma alguna que lo proteja o le aporte una medida. Un consumirse propio de holocausto. «Yo soy polvo y ceniza»¹⁹, dice Abrahán, intercediendo por Sodoma. «¿Qué somos nosotros?»²⁰, dirá Moisés, aún más humildemente.

¿Qué significa esta asignación en la que el sujeto se desgaja de su núcleo como desnucleado y no recibe forma alguna capaz de asumirlo? ¿Qué significan estas metáforas atómicas sino un yo (*moi*) arrancado del concepto de Yo (*Moi*) y del contenido de obligaciones cuya regla y medida suministra rigurosamente el concepto, y un yo abandonado, así precisamente, a una responsabilidad desmesurada, por cuanto tal responsabilidad se acrecienta en la medida —o en la desmesura— en la que es obligado dar una respuesta; qué significa dicha responsabilidad, sino que se acrecienta gloriosamente? Yo (*Moi*) al que no se le designa, pero que dice «heme aquí». En *Los Hermanos Karamazov*, dice Dostoievski: «Cada uno de nosotros es culpable delante de todos por todo y por todos y yo más que nadie».

Yo que dice yo (*moi*), y no el que singulariza o individualiza el concepto o el género: Yo (*Moi*), pero yo único en su género el que os habla en primera persona. A menos que pueda sostenerse que es en la individuación del género o del concepto de Yo, donde yo (*moi*) me despierto y me expongo como yo (*je*) a los otros, es decir, me pongo a hablar. Exposición que no se parece a la conciencia de sí, a la recurrencia del sujeto a sí mismo y que viene a confirmar al yo (*moi*) por el sí mismo (*soi*). Recurrencia del despertar que puede ser descrita como el estremecimiento de la encarnación merced a la que el *dar* adquiere un sentido: original dativo del *para el otro* en el que el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan. Pero, por eso mismo, también posición de puesta ya de su reino de identidad y de sustancia, ya en deuda, «para el otro», hasta la sustitución del otro, alterando la inmanencia del sujeto en los trasfondos de su identidad; sujeto insustituible para la responsabilidad que le asigna todo esto y que reencuentra ahí una identidad nueva.

19. *Génesis* 18,27.

20. *Éxodo* 16,7.

Ahora bien, al desprenderme del concepto de Yo (*Moi*), la fisión del sujeto es un incremento de la obligación proporcional a mi obediencia, aumento de la culpabilidad con el aumento de la santidad, acrecentamiento de la distancia proporcional a mi aproximación. ¡Nada de reposo para sí mismo al abrigo de su forma o al abrigo de su concepto de yo (*moi*)! ¡Ninguna «condición», aunque ésta fuera la de la servidumbre! Solicitud incesante de la solicitud, exceso de la pasividad en la responsabilidad por la responsabilidad del otro. Sólo así, la proximidad jamás está lo bastante próxima; yo (*moi*) responsable no termino de vaciarme de mí mismo. Acrecentamiento infinito en este agotamiento suyo, en el que el sujeto no es simplemente una toma de conciencia de tal gasto, sino en el que él es el lugar y el acontecimiento y, si se puede decir, la bondad. ¡*Gloria de un largo deseo!* El sujeto como rehén no ha sido ni la experiencia ni la prueba de lo Infinito, sino más bien el testimonio de lo Infinito, modalidad de esta gloria, testimonio al que no ha precedido desvelamiento alguno.

17.º) Este exceso creciente de lo Infinito, que hemos osado denominar gloria, no es una quintaesencia abstracta. Tiene una significación en la respuesta, sin escapatoria posible, a la asignación que me llega del rostro del prójimo: es la exigencia hiperbólica que al punto la desborda. Para quien responde, sorpresa por la que, desenmascarado de su interioridad de yo y del «ser de dos caras», es despertado, es decir, queda expuesto al otro sin medida y sin reserva.

La pasividad de una exposición así al otro no se agota en aperturas cualesquiera con las que soportar la mirada o el juicio objetivador del otro. La apertura del yo expuesto al otro, es la voladura o el poner del revés a la interioridad. El nombre de esta extra-versión es sinceridad²¹. Ahora bien, ¿qué puede significar esta inversión o extra-versión sino una responsabilidad por los otros en una medida tal que no me guardo nada para mí; una responsabilidad, en la que todo en mí es deuda y donación, y en la que mi ser-ahí es el último ser-ahí, en el que los

21. El-uno-para-el-otro, estructura formal de la significación, significatividad o racionalidad de la significación que, aquí, no comienza por exponerse en un tema, sino que es mi apertura al otro: mi sinceridad o mi veracidad.

acreedores dan alcance al deudor? Una responsabilidad tal que mi posición de sujeto en su *en cuanto a sí* es ya mi sustitución de los otros o expiación por ellos. Responsabilidad por el otro —por su miseria y su libertad— que no remonta a ningún compromiso, a ningún proyecto, a ningún develamiento previo y en la que el sujeto sería puesto para sí antes de ser-en-deuda. Exceso de pasividad en la medida —o en la desmesura— en la que la devoción por el otro no se encierra en sí misma bajo la forma de estado de ánimo, sino que está, desde ese mismo instante, consagrada también al otro (*autre*).

Este exceso es *decir*. La sinceridad no es un atributo que el decir reciba eventualmente; la sinceridad —exposición sin reserva— sólo es posible gracias al decir. El decir le hace una señal al otro, pero en esa señal significa la donación misma de la señal. Un decir que me abre al otro, antes de decir un dicho, antes de que lo dicho de esta sinceridad haga de pantalla entre mí y el otro. Un decir sin palabras, pero no de manos vacías. Si el silencio habla, no es debido a no sé qué misterio interior o a no sé qué éxtasis de la intencionalidad, sino gracias a la pasividad hiperbólica del dar, anterior a todo querer y a cualquier tematización. Un decir que le testimonia al otro (*autrui*) lo Infinito que me desgarrar, al tiempo que me despierta en el Decir.

Entendido así, el lenguaje pierde su función de lujo; pierde la extraña función de doblar al pensamiento y al ser. El Decir como testimonio precede a todo Dicho. El Decir antes de enunciar un Dicho (inclusive el Decir de un Dicho, en la medida en la que la aproximación del otro es responsabilidad para con él) es ya testimonio de esta responsabilidad. El Decir es, pues, un modo de significar anterior a toda experiencia. Testimonio puro: verdad del martirio que no depende de develamiento alguno, aun cuando éste fuese una experiencia «religiosa», una obediencia que precede a la comprensión de la orden. Testimonio puro que no da testimonio de una experiencia previa, sino de lo Infinito no-accesible a la unidad de la apercepción, de lo Infinito que no aparece, desproporcionado con respecto al presente. No podría ni englobarlo ni comprenderlo. Me concierne y me asedia al hablarme por mi boca. No hay testimonio puro más que de lo Infinito. Y esto no es una maravilla de la psicología, sino la modalidad según la cual lo Infinito *pasa*, significando por medio de aquél a quien él significa, escu-

chado en la medida en la que respondo de otro, antes de cualquier compromiso.

Como situado bajo un sol de justicia, que suprime en mí todo rincón oscuro, todo residuo de misterio, cualquier reserva mental, todo «en cuanto a mí», toda rigidez o relajamiento de la trama por donde fuera posible una escapatoria, yo soy testimonio —o huella, o gloria— de lo Infinito, quebrando el pernicioso silencio que da cobijo al secreto de Gíges. Extra-versión de la interioridad del sujeto: ¡se tornaría visible antes de hacerse vidente! Lo Infinito no está «delante» de mí; soy yo quien lo expresa, pero precisamente al dar señal de la donación de la señal, del «para-el-otro», en el que me desintereso: heme aquí.

Acusativo maravilloso: heme aquí bajo vuestra mirada, obligado con vosotros, vuestro servidor. En el nombre de Dios. ¡Sin tematización! La frase en la que Dios viene a mezclarse con las palabras no es «creo en Dios». El discurso religioso anterior a todo discurso religioso no es el diálogo. Es el «heme aquí», dirigido al prójimo al que estoy entregado, y en el que anuncio la paz, es decir, mi responsabilidad por el otro. «Brotando el lenguaje en sus labios... Paz al lejano, paz al cercano, dice el Eterno»²².

6. La significación profética

18.º) En la descripción que acabamos de hacer no hemos abordado la condición trascendental de no sé qué experiencia ética. La ética como sustitución del otro —donación sin reserva— rompe la unidad de la apercepción trascendental, condición de todo ser y de toda experiencia. En cuanto des-interesamiento, en el sentido radical del término, la ética significa el campo inverosímil en el que lo Infinito está en relación con lo finito sin que lo desmienta esta relación en la que, por el contrario, tan sólo *pasa* como Infinito y como despertar.

Lo Infinito se trasciende en lo finito, *atraviesa* lo finito en el hecho de que me ordena al prójimo sin exponerse a mí. Orden que se desliza en mí como un ladrón, a pesar de las redes que tiende la concien-

22. *Isaías* 57,19.

cia; traumatismo que me sorprende de manera absoluta, siempre ya *pasado* en un pasado que nunca fue presente y que sigue i-rrepresentable.

Podemos llamar *inspiración* a esta intriga de lo infinito en la que me convierto en autor de lo que escucho. Tal inspiración constituye, más acá de la unidad de la apercepción, el psiquismo mismo del alma. Inspiración o profetismo en los que soy trujamán de lo que enuncio. Amós, al comparar la reacción profética con la pasividad del miedo que invade a quien oye el rugido de las fieras, dice: «Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?»²³. Profetismo como testimonio puro; puro porque anterior a todo desvelamiento: un sometimiento a la orden anterior a la comprensión de la orden. Anacronismo que, según el tiempo recuperable de la reminiscencia, no resulta menos paradójico que una predicción del porvenir. En el profetismo es donde pasa —y despierta— lo Infinito, que, como trascendencia, al rechazar la objetivación y el diálogo, significa de manera ética. *Significa* en el sentido en el que se dice *significar una orden; ordena*.

19.º) Al trazar los contornos del testimonio profético, por detrás de la filosofía, en la que la trascendencia tiene que ser reducida siempre, no nos hemos adentrado en las arenas movedizas de la experiencia religiosa. Que la subjetividad sea el templo o el teatro de la trascendencia y que la inteligibilidad de la trascendencia adquiera un sentido ético no contradice en absoluto la idea de Bien más allá del ser. Idea que garantiza la dignidad filosófica de una empresa en la que la significatividad (*signifiance*) del sentido se separa de la manifestación o de la presencia del ser. Pero podemos preguntarnos si la filosofía occidental se ha mantenido fiel a este platonismo. Dicha filosofía ha descubierto la inteligibilidad en términos en conjunción, que se disponen unos con respecto a otros, lo uno significando lo otro, y así es como, para dicha filosofía, el ser, tematizado en su presencia, se esclarecía, significaba —claridad de lo visible—.

El tropo apropiado a la significatividad de la significación se escribe: el-uno-para-el-otro. Pero la significatividad se convierte en visibili-

23. Amós 3,8.

dad, immanencia y ontología, en la medida en la que los términos se unifican en un todo y en la medida en la que su misma historia se sistematiza para esclarecerse.

En las páginas que hemos propuesto aquí, la trascendencia entendida como el-uno-para-el-otro ético, ha sido formulada a guisa de significatividad e inteligibilidad²⁴. El tropo de la inteligibilidad se delinea en el-uno-para-el-otro ético, como significatividad anterior a la que revisten los términos conjuntados en un sistema. Por lo demás, ¿llega a *dibujarse* esta significatividad más antigua que cualquier dibujo? En otro lugar, hemos mostrado el nacimiento latente del sistema y de la filosofía a partir de esta inteligibilidad augusta y no vamos a volver sobre ello²⁵.

La inteligibilidad de la trascendencia no es ontológica. La trascendencia de Dios no puede ni decirse ni pensarse en términos de ser, elemento de la filosofía tras el que la filosofía no vislumbra más que oscuridad. Pero la ruptura entre la inteligibilidad filosófica y el más allá del ser o la contradicción que existiría en comprender lo infinito no excluye a Dios de la significatividad, que, para no resultar ontológica, no se queda en meros pensamientos sobre el ser en declive, en visiones sin necesidad y en juego de palabras.

En nuestra época —¿reside ahí su modernidad misma?— gravita sobre la filosofía una presunción de ideología. Presunción que no puede apelar a la filosofía, en la que el espíritu crítico no se contenta con sospechas, sino que está obligado a aportar pruebas. Pero la presunción —irrecusable— saca sus fuerzas de otra parte. Comienza en un grito de rebelión ética, testimonio de la responsabilidad. Comienza en la profecía. El momento en el que, en la historia espiritual de Occidente, la filosofía resulta sospechosa no es un momento cualquiera.

Reconocer con la filosofía —o reconocer con filosofía— que lo Real es razonable y que sólo lo Razonable es real, y no poder ahogar ni acallar el grito de quienes, al día siguiente de este reconocimiento, pretenden transformar el mundo, es transitar por unos dominios del sen-

24. Que la palabra significatividad tenga empíricamente el sentido de un toque de atención dado a alguien, es muy destacable.

25. Cf., *Autrement qu'être*. O.c., pp. 59 y 195 (trad. cast.: 98 y 231).

tido que no puede comprender el englobamiento y entre razones que la «razón» desconoce y que no han tenido comienzo en la Filosofía. Así pues, un sentido daría testimonio de un más allá que no sería el *no man's land* del no-sentido en donde se agolpan opiniones. *No filosofar no sería «también filosofar»*, ni sucumbir a las opiniones. Sentido testimoniado en las interjecciones y en los gritos, antes de desvelarse en proposiciones; sentido que significa como mandato, como orden significada. Su manifestación en un tema dimana ya de su significar que ordena: la significación ética no significa *para* una conciencia tematizadora, sino *a* una subjetividad, toda ella obediencia, que obedece con una obediencia que precede al entendimiento.

Pasividad más pasiva que la de la receptividad del conocer, de la receptividad que asume lo que le afecta y, por ende, significación en la que el momento ético no se funda, en último término, en ninguna estructura preliminar del pensamiento teórico, del lenguaje o de la lengua. El lenguaje ya no ejerce sobre la significación más que el dominio de una forma revistiendo a una materia —lo que recuerda la distinción entre la forma y la significación que, mediante sus referencias al sistema lingüístico, se muestra en ella—; incluso si este *dicho* debe ser *desdicho*, y lo debe ser para perder su alteración lingüística; incluso si la significación debe ser reducida y perder las «manchas» que le produjo su exposición a la luz o su estancia a la sombra; incluso si la unidad del discurso es sustituida por un ritmo de alternancia de dicho en desdicho y de desdicho en desdicho. Estallido de la omni-potencia del logos; del logos del sistema y de la simultaneidad. Voladura del logos en un significante y en un significado *que* no es sólo significante; estallido en contra de la tentativa de amalgamar significante y significado y de expulsar a la trascendencia de su primer o último refugio entregándole al lenguaje, como sistema de signos, todo el pensamiento, a la sombra de una filosofía para la que el sentido equivale a la manifestación del ser y a la manifestación del *esse* del ser.

La trascendencia como significación y la significación como significación de una orden dada a la subjetividad antes de cualquier enunciado: puro uno-para-el-otro. ¡Pobre subjetividad ética privada de libertad! A menos que esto no sea sino el traumatismo de una fisión del sí mismo en una aventura corrida con Dios o por Dios. Pero, en reali-

dad, esta ambigüedad le es ya necesaria a la trascendencia. La trascendencia debe interrumpir sus propias demostración y mostración: su fenomenalidad. Le son necesarios el parpadeo y la dia-cronía del enigma que no es simplemente una certeza precaria, sino que rompe la unidad de la apercepción trascendental en la que la inmanencia triunfa siempre sobre la trascendencia.

Preguntas y respuestas*

La conversación que reproducimos en las páginas que siguen —con algunas modificaciones que dejan intacto su esencial aroma de improvisación— tuvo lugar en una de las salas de la Universidad de Leyde, con ocasión de las celebraciones que, en marzo de 1975, conmemoraban el 400° aniversario de la fundación de esa Universidad. Invitado a participar en ellas, Emmanuel Lévinas hubo de responder también, durante dos horas, a las preguntas que algunos filósofos holandeses le formularon a propósito de sus ensayos, en el curso de una reunión habida el 20 de mayo de 1975. Algunas de estas preguntas, numeradas y escritas, le fueron entregadas al abrir la sesión.

El Profesor Andriaanse de Leyde tuvo a bien organizar y supervisar la grabación de ese diálogo. La dactilografía ha estado disponible gracias a su colaboración.

La improvisación, quizá por su urgencia que resulta apremiante y sus inevitables «acotaciones» que son libertad, constituye un modo propio de la expresión. Asumiendo toda la responsabilidad, Emmanuel Lévinas somete a los lectores estas huellas de una prueba oral.

DR. T. C. FREDERIKSE: Me gustaría saber si, en su filosofía, no juzga usted demasiado negativamente a la historia, en apariencia por reacción contra la filosofía hegeliana de la historia, en la que lo otro posee un papel efectivo tan sólo por su lugar en el seno de la totalidad. ¿No se puede juzgar de manera más positiva la historia: como un acontecimiento abierto en el que el prójimo llega hasta mí desde nuestro pasado común y me propone o me invita a entrar con él en un futuro nuevo? Gramaticalmente hablando, ¿no es verdad que el vocativo no tiene razón de ser sino cuando se le adjudica al verbo el imperfecto y el futuro? Leyendo *Totalidad e Infinito*, tengo la impresión de que el rostro del otro emerge, digámoslo así, de la nada, lo que le da a su filosofía un carácter fantasmagórico.

* Publicado por primera vez en: *Le Nouveau Commerce* 36-37, primavera de 1977.

E. LÉVINAS: En *Totalidad e Infinito*, el otro aparece de manera fantasmagórica, dice usted. El otro ha de ser acogido con independencia de sus cualidades, si es que ha de ser acogido como tal otro. Si no existiera esto, cierta inmediatez —incluso en ello consiste la inmediatez por excelencia; la relación con el otro es la única que no vale más que como inmediata—, el resto de mis análisis carecería de fuerza. La relación sería una de esas relaciones tematizables que se establecen entre objetos. Me ha parecido que el olvido de todas estas «incitaciones» a la tematización es la única manera de que el otro cuente como tal otro.

Usted dice: no hay acontecimientos en un puro vocativo. No pienso que el rostro del otro sólo suscite, a guisa de relaciones impersonales, el vocativo. Esto es propio de Buber. Yo siempre he intentado buscar el acontecimiento —ciertamente formal, si sigue siendo válido todo lo que acabo de decir acerca de la exclusión de las cualidades de carácter y de condición social, así como de los predicados en general— que se produce en la relación con el otro. Tres nociones que hay que retener. En primer lugar, la proximidad. Me he esforzado en definirla sin tener que acudir a un espacio reducido que separaría los términos que decimos próximos. He intentado pasar de la proximidad espacial a la idea de la responsabilidad por el otro, que es una «intriga» mucho más compleja que el simple hecho de decir «tú» (*tu*) o de pronunciar un nombre. Y, mirando por detrás o dentro de la responsabilidad, he intentado formular la noción —muy extraña en filosofía— de *sustitución* como sentido último de la responsabilidad. Aquí, el último acontecimiento no sería el *aparecer*, aunque, en filosofía fenomenológica, el último acontecimiento deba aparecer. En este caso, en el de la modalidad ética, se piensa en una «categoría» diferente de la del saber. La tarea principal que entrañan todos estos esfuerzos consiste en pensar lo Otro-en-lo-Mismo sin pensar lo Otro como otro Mismo. El *en* no significa una asimilación: lo Otro perturba o despierta a lo Mismo, lo Otro inquieta a lo Mismo o inspira a lo Mismo, o lo Mismo desea a lo Otro o aguarda a lo Otro (¿no dura el tiempo por esta paciente espera?). Se produce una transición de sentido desde cada uno de estos verbos hacia todos los demás. Lo Mismo no está por consiguiente en reposo, *la identidad de lo Mismo no es aquello a lo que se reduce toda*

su significación. Lo Mismo contiene más de lo que puede contener. El Deseo, la búsqueda, la paciencia y la largura del tiempo son eso. Se trata de una temporalidad muy singular, extraña a la filosofía griega. En el *Timeo* de Platón, el círculo de lo Mismo llega a rodear al círculo de lo Otro. A fin de cuentas, todo se apacigua en lo Mismo; como en Hegel, hay identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico. Y se piensa que la inquietud de lo Mismo por lo Otro es una insuficiencia. En mis ensayos, la inquietud de lo Mismo por lo Otro es el Deseo que será búsqueda, que será pregunta o cuestión, que será espera: paciencia y largura del tiempo y la manera misma del exceso, de la sobreabundancia. Pero esta vez, la búsqueda no entendida como la expresión de una carencia, sino como un modo de llevar lo «más en lo menos». Éstos son los verdaderos términos sobre los que versan todas mis investigaciones que, en una primera impresión, pueden parecer puramente éticos o teológicos; en suma, edificantes.

PROF. DR. SPINDLER: ¿Considera usted que ha respondido a la pregunta del Sr. Frederikse acerca de la filosofía de la historia?

E. LÉVINAS: Sí y no. La historia no se encontraba en el punto de partida de mi reflexión. Sin embargo, pienso que un acontecimiento de responsabilidad ilimitada por el otro difiere del vocativo sin consecuencia de la interpelación, y tiene ciertamente una significación histórica, da testimonio de nuestra época y la marca. Si, para ser histórico, un análisis debe referirse de manera muy precisa a unas situaciones históricas determinadas y anticiparlas, y anunciar cómo se resolverá todo eso, si culminará en absoluto o si se echará a perder definitivamente, yo carezco de filosofía de la historia. Que la responsabilidad *ilimitada* por el otro, que una desnucleación de sí mismo, pueda tener una traducción en lo concreto de la historia, eso, claro que lo pienso. El tiempo, en su paciencia y en su largura, en su espera, no es una «intencionalidad» ni una finalidad (finalidad de lo Infinito —¡qué irrisorio!—): pertenece a lo Infinito y, en la responsabilidad por el otro, significa la día-cronía.

Un día, en Lovaina, me condujeron, después de una conferencia sobre estas ideas, a una casa de estudiantes que allá llaman «pedagogía»;

me encontré rodeado de estudiantes sudamericanos, casi todos ellos sacerdotes, pero más que nada preocupados por la situación de América del Sur. Me hablaron de lo que allí sucede como de una suprema prueba de la humanidad. No sin ironía, me preguntaban dónde habría hallado yo concretamente a lo Mismo preocupado de lo Otro hasta el punto de padecer por su causa una fisión. Respondí: al menos, aquí. Ahí, en ese grupo de estudiantes, de intelectuales que muy bien podrían haberse ocupado de su perfección interior y que, sin embargo, no tenían más temas de conversación que la crisis de las masas de Latinoamérica. ¿No eran ellos rehenes? Esa utopía de la conciencia se encontraba históricamente realizada en la sala donde me hallaba. Pienso muy seriamente que esas utopías de la conciencia conciernen a la historia.

PROF. DR. H. HEERING: ¿No resultaría útil vincular esto con la segunda pregunta escrita? «*Nos encontramos con la palabra "justicia" empleada para referirnos a la relación con el otro y también para referirnos a la relación con el tercero. Sin embargo, según su pensamiento, son relaciones muy distintas. ¿No exigirían una distinción terminológica?*».

E. LÉVINAS: No resulta fácil hablar acerca de la manera como las cosas fueron escritas hace quince años. Se trata de la aparición del tercero: ¿Por qué existe el tercero? En ocasiones me pregunto si no cabe justificarlo así: hacer posible una responsabilidad por el otro desinteresada excluye la reciprocidad; pero, ¿sin consagración al otro sería el otro? Se precisa de un tercero. Sea como fuere, en la relación con el otro estoy siempre en relación con el tercero. Pero éste también es mi prójimo. A partir de ese momento, la proximidad se vuelve problemática: hay que comparar, pesar, pensar, hay que hacer justicia, fuente de la teoría. Toda la recuperación de las Instituciones —y de la misma teoría—, de la filosofía y de la fenomenología —explicitar el aparecer—, todo ello se hace, en mi opinión, a partir del tercero. La palabra «justicia» está, en efecto, mucho más en el lugar que le corresponde allí donde se requiere no mi «subordinación» al otro, sino la «equidad». Si es necesaria la equidad, son necesarias la comparación y la igualdad: la igualdad entre lo que no se compara. Y, por consiguiente, la palabra

«justicia» se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro.

Pero lo que en realidad sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio, en el otro está representado el tercero; en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne. Y es esto lo que hace que la relación entre la responsabilidad con respecto al otro, por una parte, y, por la otra, la justicia, sea extremadamente estrecha. En todo caso, la distinción que usted sugiere es justa, al tiempo que es verdadera la proximidad entre ambos términos.

El lenguaje ontológico empleado en *Totalidad e Infinito* no es, en absoluto, un lenguaje definitivo. En *Totalidad e Infinito*, el lenguaje es ontológico porque sobre todo quiere no ser psicológico. Pero, en realidad, ya es una búsqueda de lo que llamo «lo más allá del ser», el desgarramiento de esa igualdad consigo mismo que es siempre el ser —el *Sein*—, cualesquiera que sean las tentativas por separarlo del presente. Igual sucede con la palabra «justicia»: hay que hacer la diferencia que usted señala.

N. N: Si, tal y como usted subraya en sus libros, yo soy vulnerable, ¿cómo es que puedo ser responsable? Si uno sufre, no puede hacer ya nada.

E. LÉVINAS: Con la vulnerabilidad, intento describir al sujeto como pasividad. Si no hay vulnerabilidad, si el sujeto no está siempre en su paciencia al borde de un dolor ya insensato, entonces se pone *para él mismo*; y, en este caso, no está lejos ya el momento en que se fije en sustancia, el momento en que es soberbia, en que es imperialista, en que dispone del otro como de un objeto. La tentativa consistía en no presentar mi relación con el otro como un atributo de mi sustancialidad, como un atributo de mi consistencia de persona, sino, por el contrario, como el hecho de mi destitución, de mi deposición (en el mismo sentido en que se habla de la deposición de un soberano). Sólo entonces puede tener sentido en mí una verdadera abnegación, una sustitución del otro. Usted dice: en el sufrimiento uno no puede hacer ya nada. Pero, ¿está usted seguro de que el sufrimiento se detiene en él mismo? Cuando se sufre por alguien, la vulnerabilidad es también sufrir para al-

guien. Se trata de esta transformación del «por» en «para», de esta substitución del «por» por el «para». Si no se plantea esto, de inmediato uno se encuentra en un mundo de revancha, de guerra, de la afirmación prioritaria del yo. No discuto que de hecho siempre estemos en este mundo, pero es un mundo en el que estamos alterados. La vulnerabilidad es el poder de decirle adiós a este mundo. Le decimos adiós al envejecer. El tiempo dura al modo de este adiós y del a-Diós.

N. N: Pero, una vez más, cuando se sufre, cuando se deja que el mal venga tal como viene, ¿cómo se puede ser responsable? Mi pregunta confluye con la cuarta pregunta escrita: «¿Acaso la noción de “sustitución” ofrece también algún resquicio para la idea de que a veces es necesario oponerse al otro por su propio bien o por el bien de un tercero?».

E. LÉVINAS: Sí, frente a mí, no hubiera más que el otro, yo seguiría manteniendo: se lo debo todo a él. Yo soy para él. Y esto se sostiene incluso en lo referente al mal que me hace: no soy su igual, estoy para siempre sujeto a él. Mi resistencia empieza cuando el mal que me hace se lo hace a un tercero que es también mi prójimo. Es el tercero la fuente de la justicia y, en consecuencia, de la represión justificada; la violencia sufrida por el tercero es la que justifica que detengamos la violencia del otro mediante la violencia. La idea de que soy responsable del mal hecho por el otro—idea rechazada, reprimida, aunque psicológicamente posible— nos conduce al sentido de la subjetividad. La atestigua esta frase de Dostoievski que siempre cito —creo que es Alioscha quien la dice—: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo, y yo más que los demás». En esta segunda parte de la frase, el yo (*moi*) ha dejado de considerarse como un caso particular del Yo (*Moi*) en general. Es el punto único que soporta al universo («soporta» en los dos sentidos del término: que soporta lo insoportable y que lo porta). Evidentemente este yo vuelve a ser de inmediato atrapado por su concepto general. Tiene que evadirse de nuevo. El yo como tal yo es el yo que se evade de su concepto. Y a esta situación es a la que he llamado vulnerabilidad, la culpabilidad absoluta o, mejor, la responsabilidad absoluta. El yo, cuando reflexionamos psicológicamente sobre él, ya es un yo igual a los otros yoes. El concepto de Yo (*Moi*) vuelve siempre a atraparme.

La idea de la sustitución significa que *yo* sustituyo al otro, pero que nadie puede sustituirme a mí como tal *yo*. Cuando empezamos a decir que alguien puede substituirme a mí, entonces comienza la inmoralidad. Y, por el contrario, el *yo* como tal *yo*, en esa radical individualidad que no es una situación de reflexión sobre sí, es responsable del mal hecho. Me serví muy pronto de esta noción al hablar de la disimetría de la relación interpersonal. El *yo* es perseguido, y en principio es responsable de la persecución que padece. Pero, «dichosamente», no está solo; existen los terceros ¡y no se puede admitir que se persiga a terceros!

DR. M. FRESCO: ¿Considera usted que una filosofía siempre se basa, por su origen, en una opción o en una intuición fundamental que ya no es posible fundar? ¿Qué consecuencias tiene esto para esa filosofía y para toda la filosofía? Tengo en mente la diferencia entre la tradición judeo-cristiana y la tradición greco-latina. En la primera, se ha concebido la relación entre *yo* y el otro de una manera por completo diferente a la tradición pagana. En ésta, es más bien el *yo* el que ocupa el centro, y el otro no existe más que en la relación conmigo, mientras que en la tradición judeo-cristiana, de la que usted forma parte, es más bien el otro quien ocupa el centro, y aunque el *yo* deba asumir la responsabilidad absoluta, no deja por ello de existir en su relación con el otro, quien es central. Así, pues, si no hay vínculo posible entre esas dos opciones fundamentales, ¿qué conclusión deberíamos sacar de esta constatación?

E. LÉVINAS: Esa palabra, «central», es un término vago. ¿En qué consiste esa centralidad? Me pregunta usted si no hay una opción primera. Yo, más bien, diría que hay una cuestión primera. Le diré por qué prefiero el término «cuestión primera»: porque la cuestión puede plantearse más allá de lo que cuenta con una respuesta segura. La cuestión es ya una relación allí donde no ha lugar una respuesta, allí donde una respuesta no basta: ésta empequeñecería lo que está en cuestión. Nuestras cuestiones teóricas son ya la forma edulcorada de lo que es la cuestión, de lo que es la búsqueda o el Deseo. Estaría de acuerdo con usted en que todo esto revela una gran diferencia. La fi-

losófia occidental es una filosofía de la respuesta —la respuesta es lo que cuenta; el resultado, como dice Hegel—, mientras que la cuestión es la cosa... no me atrevo siquiera a decir primera, porque la idea de prioridad es una idea griega —es la idea del principio—, y no sé si hay que hablar de prioridad cuando se quiere hablar de la cuestión como de un pensamiento que piensa más que la proposición dóxica de la respuesta —de la cuestión, búsqueda y Deseo—, de la búsqueda en el sentido en el que la Biblia habla de la búsqueda de Dios y en la que «Dios *encontrado*» se sigue diciendo «*buscado*» (cf. *Is* 65,1; hay que prestar atención al texto hebreo, donde esto es visible). De ningún modo es ésta una situación en la que *uno* plantea la cuestión; es la cuestión la que lo coge a uno: uno mismo resulta cuestionado. Todas estas situaciones probablemente sean diferentes en la manera griega y en la manera inscrita muy profundamente en la tradición bíblica. Mi preocupación, en toda mi obra, es justamente la de traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos, y no la de repetir las fórmulas bíblicas en su sentido obvio, aislado del contexto, que, a la altura de un texto como éste, es *toda* la Biblia. No cabe darle vueltas: la filosofía se habla en griego. Pero no hay que pensar que el lenguaje modele el sentido. Probablemente, la lengua griega —la lengua según la sintaxis— permite presentar el sentido. Todo lo que hoy sucede en la lingüística es, en mi opinión, una prolongación de la tradición griega: la idea de que el mismo lenguaje sea el acontecimiento del sentido, el acontecimiento fundamental. En este punto, tocamos cuestiones últimas, suponiendo que haya cuestiones últimas: la prioridad y la ultimidad son términos de la filosofía griega. Pero me estoy dando cuenta de que no he respondido directamente a su pregunta sobre el yo y el otro. No obstante tengo la impresión de haberlo tratado, en cierto sentido, al responder a la pregunta precedente.

H. PHILIPSE: ¿Cuál es la relación entre religión y filosofía, y entre su religión y su filosofía?

E. LÉVINAS: La religión sabe mucho más. La religión cree saber mucho más. No creo que la filosofía pueda consolar. El consuelo es una función por completo diferente; es religiosa.

H. PHILIPSE: ¿Para usted la filosofía es, como para Pascal, una diversión?

E. LÉVINAS: En la medida en la que lo insoslayable pueda ser diversión y en la medida en la que una diversión pueda ser insoslayable.

H. PHILIPSE: La actitud filosófica, que es esencialmente una actitud escéptica, ¿no entra en contradicción con la actitud de la fe?

E. LÉVINAS: «Escéptico» quiere decir tan sólo el hecho de examinar las cosas, el hecho de plantear preguntas. En absoluto pienso que una pregunta —o, al menos, que el preguntar originario— sea tan sólo una insuficiencia de respuesta. Las preguntas funcionales e incluso científicas —y muchas de las filosóficas — sólo aguardan respuestas. La interrogación como actitud original es una «relación» con lo que ninguna respuesta puede contener, con lo «incontenible»; se hace responsabilidad. Toda respuesta comporta «acotar la cuestión», y reclama desdecirse.

PROF. DR. TH. DE BOER: Querría plantearle una cuestión de método, de la que usted se ha ocupado en diferentes lugares de su obra. ¿Cómo puede expresarse en un discurso la relación metafísica con el Otro? En el prefacio de *Totalidad e Infinito*, usted se refiere al método trascendental de Husserl. Afirma haber seguido el análisis intencional que remonta hasta el origen que está más acá de todo origen, el fundamento más radical de la teoría y de la práctica. En su libro recientemente publicado he encontrado dos ideas nuevas que conciernen a este problema de método. En la página 228, usted habla de la exaltación del lenguaje que es quizá la filosofía misma, y, en la página 182, habla de una iteración prerreflexiva («en el Decir de ese mismo Decir»). Podríamos, pues, concluir que existen, por así decirlo, tres caminos que conducen de la ontología a la metafísica: la reducción trascendental, la exaltación y la iteración. Lo que quiero preguntarle hoy concierne sobre todo a algunos pasajes de *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, donde usted dice que, en un momento dado, las categorías ontológicas se transforman en términos éticos (p. 146), y que

los tropos del lenguaje ético resultan adecuados a la estructura que usted quiere expresar (p. 155). El lenguaje es capaz de igualar la paradoja de la descripción metafísica (véase p. 120, n. 35)¹. Querría saber si las citas anteriores representan un elemento radicalmente nuevo en su pensamiento o no. ¿Acaso el lenguaje ético no vuelve superflua la difícil problemática de los caminos que llevan a la metafísica, la problemática de una reducción del lenguaje ontológico? Esos caminos son otras tantas aporías o callejones sin salida. Al concederle una posición tan central al problema de la indecibilidad de la dimensión metafísica, ¿no está rindiéndole demasiados honores a la ontología? Usted dice que el lenguaje traduce tanto como traiciona. Si el lenguaje ético es adecuado a la problemática metafísica, tal afirmación no es válida para el lenguaje ético. ¿Y acaso ello no significa que la exploración del lenguaje ético podría ofrecer nuevas posibilidades para decir la relación con lo Infinito?

E. LÉVINAS: Son éstas preguntas fundamentales. Lo dicho en el prefacio de *Totalidad e Infinito* sigue pareciéndome, no obstante, verdadero hasta el final en lo que atañe al método. No retendría la palabra «trascendental», sino la noción de análisis intencional. Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana. El rasgo dominante, el que incluso determina a todos los que hoy ya no se dicen fenomenólogos, es que, al remontar desde lo pensado hacia la plenitud del pensamiento mismo, descubrimos dimensiones de sentido siempre nuevas, sin que en ello haya ninguna implicación deductiva, dialéctica o de otro tipo. Es este análisis el que me parece la novedad husserliana, y el que, al margen de la metodología propia de Husserl, sigue siendo una adquisición duradera para todos; me refiero al hecho de que si, al partir de un tema, llego hasta las «maneras» en que a él se accede, esta manera en que se accede a él resulta ser esencial para el sentido de ese mismo tema: nos revela todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados

1. Trad. cast. de A. Pintor-Ramos: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 262, 218, 184, 192 y 158, respectivamente (N. de los T.)

y con los cuales lo que se muestra ya no tiene el sentido que tenía cuando uno lo consideraba directamente vuelto hacia él. La fenomenología no consiste en erigir los fenómenos en cosas en sí; consiste en remitir las *cosas en sí* al horizonte de su aparecer, de su fenomenalidad, en hacer aparecer el aparecer mismo por detrás de la quiddidad que aparece, aunque este aparecer no incruste sus modalidades en el sentido que entrega a la mirada. Esto es lo que queda, incluso si la intencionalidad ya no es considerada teorética, aun cuando ya no sea considerada acto. A partir de la tematización de lo humano, se abren dimensiones nuevas, esenciales para el sentido pensado. Todos los que así piensan y buscan esas dimensiones para hallar ese sentido practican la fenomenología.

Y ahora vayamos a lo demás. Según mi opinión, en la situación ética es donde se realiza la unidad de lo que sigue resultando discordante o parece construido o dialéctico en el decir ontológico, el cual, por lo demás, debe luchar contra las formas ópticas de cualquier lenguaje. En ese sentido, el lenguaje que la traduce habla de una manera más directa; pero, a la inversa, el alcance o, si usted quiere, el contexto de ese lenguaje es inseparable de esta marcha a partir de la ontología. El ético es como la reducción de ciertos lenguajes. En esto es más adecuado; pero también diré que el Decir debe acompañarse de inmediato de un desdecir, y este desdecir debe ser a su vez desdicho a su modo, y aquí no hay parada; no existen formulaciones definitivas. Por esto, yo llamo a mi conclusión del libro que usted recuerda «dicho de otro modo».

Y, en fin, algo sobre lo que usted no me pregunta —si bien puede ser que el término «exaltación» que usted utiliza aluda a ello—, algo que ilustrará en qué sentido es posible, en los desarrollos, asociar las ideas de una manera nueva, desgranar los conceptos de una nueva forma: el término que en estos momentos empleo mucho, el término «énfasis». El método trascendental consiste siempre en buscar el fundamento. «Fundamento» es, por lo demás, un término de arquitectura, un término hecho para un mundo que se habita, para un mundo *previo* a lo que soporta, un mundo astronómico de la percepción, mundo inmóvil, el reposo por antonomasia, lo Mismo por excelencia. En consecuencia, una idea está justificada cuando ha encontrado su

fundamento, cuando se ha mostrado las *condiciones* de su posibilidad. Por el contrario, en mi manera de proceder, que parte de lo humano y de la aproximación a lo humano, de lo humano que no es simplemente algo que *habita* el mundo, sino que *envejece* en el mundo, que no es oponiéndosele como se retira de él —que se retira de él por la pasividad del envejecimiento (retiro que quizá confiera a la muerte misma su sentido, en lugar de hacer que la pensemos a partir de la negación, que es un juicio)—, existe una manera distinta de justificar una idea por otra: pasar de una idea a su superlativo, hasta su énfasis. Y he aquí que una idea nueva —de ningún modo implicada en la primera— fluye o emana de la sobrepujanza. La nueva idea se encuentra justificada no sobre *la base* de la primera, sino por su sublimación. Un ejemplo muy concreto: en cierto sentido, el mundo real es el mundo que se pone, su manera de ser es la «tesis». Pero ponerse de una manera verdaderamente superlativa —no juego con las palabras—, ¿no es acaso exponerse, ponerse hasta el punto de aparecer, *afirmarse* hasta el extremo de hacerse lenguaje? Y aquí pasamos de una estructura rigurosamente ontológica hasta la subjetividad concebida como la conciencia a la que el ser apela. Otro ejemplo: cuando digo que la pasividad consiste en entregarse, en padecer más allá de toda pasividad, con una pasividad que no se asume, concluyo en la fisión del sí-mismo. Nuestra «pasividad» occidental es una receptividad seguida de una ascensión. Las sensaciones se producen en mí, pero yo me apodero de esas sensaciones y las concibo. Hablamos de un sujeto pasivo cuando éste no se da sus propios contenidos. Cierto. Pero los acoge. Se entrega más cuando él se dice; cualesquiera que sean los refugios de lo *Dicho* —palabras y frases—, el *Decir* es apertura, un grado nuevo de pasividad. Antes del discurso, yo me encuentro revestido de una forma, *soy* donde mi ser me esconde. Hablar es romper esta cápsula de la forma y entregarse. Como usted ve, trato del énfasis como de un procedimiento. Pienso que en él vuelvo a hallar la *via eminentiæ*. En todo caso, así es como paso de la responsabilidad a la sustitución. El énfasis significa a la vez una figura retórica, un exceso de la expresión, una manera de exagerarse y una manera de mostrarse. La palabra «énfasis» es muy adecuada, como lo es la palabra «hipérbole»: existen hipérbolos en las que las nociones se transmutan. Descri-

bir esta mutación también es hacer fenomenología. ¡La exasperación como método filosófico!

Esto es lo que respondería acerca del método. También le diré que no sé más sobre este asunto. No creo que exista posible transparencia en lo concerniente al método ni que la filosofía sea posible como transparencia. Quienes durante toda su vida se han ocupado de la metodología han escrito muchos libros en lugar de otros libros más interesantes que habrían podido escribir. ¡Qué le vamos a hacer! Tanto peor para la andadura bajo un sol sin penumbra que la filosofía podría ser.

Éstas son las reflexiones por las que seguiré sosteniendo que mi método es, después de todo, un «análisis intencional», y que el lenguaje ético me parece más cercano al lenguaje adecuado y que, para mí, la ética no es en modo alguno una capa que venga a envolver a la ontología, sino que es, de alguna manera, más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología.

Esto responde también a la pregunta escrita que paso a leer: «*En 1972 —así, pues, antes de De otro modo que ser, o más allá de la esencia— el profesor Dr. Th. de Boer escribió un artículo sobre su obra titulado Un trascendentalismo ético. Si se explica la condición trascendental no como un hecho, sino como un valor previo —en holandés: voor-waarde—, ¿estaría de acuerdo usted con esta característica?*». Pues, bien, estoy absolutamente de acuerdo con esa fórmula, si «trascendental» significa una cierta anterioridad: excepto que la ética es anterior a la ontología. Es más ontológica que la ontología, más *sublime* que la ontología. De ahí procede un equívoco según el cual parece apoyarse sobre algo previo, mientras que es anterior. Se trata, pues, de un trascendentalismo que comienza por la ética.

PROF. DR. J.G. BOMHOFF: ¿No puede ser traducida la experiencia moral como una experiencia de lo otro idéntico a sí mismo? Desde mi punto de vista, eso se corresponde bastante bien con el imperativo en todo caso bíblico: «Ama a tu prójimo como a ti mismo».

E. LÉVINAS: En primer lugar, el término «experiencia moral» intento evitarlo; la experiencia moral supone un sujeto que existe, que ante todo *es* y que, en un momento determinado, tiene una experien-

cia moral; mientras que es en la manera como existe, como vive, en la que hay esa ética; o, con mayor exactitud: el des-inter-esamiento deshace su *esse*. La ética significa esto.

En lo que concierne al texto bíblico —y entramos de lleno en la teología—, me siento en una situación mucho más embarazosa que los traductores a los que usted se refiere. ¿Qué significa «como a ti mismo»? Buber y Rosenzweig se sentían en este punto muy incómodos debido a la traducción. Se dijeron: ¿«como a ti mismo» significa que lo que más se ama es uno mismo? En lugar de traducir como usted ha hecho, lo hicieron así: «ama a tu prójimo, él es como tú». Pero si consentimos en separar la última palabra del versículo hebraico *kamokha* del inicio del versículo, podemos aún leerlo todo él de otro modo: «Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo»; «ama a tu prójimo; eso eres tú mismo»; «ese amor al prójimo eres tú mismo». ¿Diría que es una lectura en extremo audaz? Pero el Antiguo Testamento soporta diversas lecturas, y cuando el conjunto de la Biblia se convierte en el contexto del versículo entonces es cuando el versículo resuena con todo su sentido. En eso consiste el interminable comentario del Antiguo Testamento. Un padre dominico, por quien siento mucha admiración y que conoce admirablemente el hebreo, dijo un día delante de mí: lo que se entiende como una interpretación infinita de la letra de la Escritura simplemente es una lectura que considera el conjunto del libro como contexto del versículo. ¡En absoluto los dos o tres versículos que preceden o que siguen al versículo que se comenta! Para la hermenéutica absoluta de un versículo, ¡es preciso el conjunto del libro! Ahora bien, en el conjunto del libro, el otro goza siempre de prioridad con respecto a mí. Ésa es la aportación bíblica en su conjunto. Así respondería a su pregunta: «Ama a tu prójimo; todo eso eres tú mismo; esa obra eres tú mismo; ese amor eres tú mismo». *Kamokha* no se refiere a «tu prójimo», sino a todas las palabras que lo preceden. La Biblia es la prioridad del otro con respecto a mí. En el otro es donde siempre veo a la viuda y al huérfano. El otro siempre pasa antes. A esto es a lo que he llamado, en lenguaje griego, la disimetría de la relación interpersonal. Ninguna línea de las que he escrito resistiría si no hubiera esto. Y esto es la vulnerabilidad. Sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo.

PROF. DR. H. J. HEERING: Cuando el otro me daña, por lo general también se daña a sí mismo. Usted dice: soy yo quien he de sustituirlo y es inmoral exigir que él me substituya. Dos preguntas, entonces: ¿No es verdad que, en algunos casos, la sustitución puede implicar que yo deba oponerme al otro por su bien? Y la segunda pregunta: esa sustitución mía por parte del otro, ¿no puede que, a veces, sea, en lugar de una inmoralidad, una a-moralidad, entendiendo por tal lo que es más sublime que la moral? En una palabra, ¿no puede ser una gratitud?

E. LÉVINAS: «Sustituir al otro» quiere decir: en mi refugio último de yo, no sentirme inocente ni siquiera del mal que hace el otro. Iré mucho más lejos. «Último refugio» no es una fórmula satisfactoria, pues puede hacer creer que el yo tiene una cápsula. Para explicar la noción de sustitución, he de decir más; tengo que usar hipérbolos: la individuación del yo (*moi*) —esto es, aquello por lo que el yo no es simplemente un ser idéntico, una sustancia cualquiera, sino aquello por lo que es ipseidad, por lo que es único, sin obtener su unicidad de ninguna cualidad exclusiva—, tal es el hecho de ser designado, asignado o elegido para substituir, sin escapatoria posible. Merced a esta asignación inesquivable, se arranca del «Yo» en general, del concepto, aquel que responde en primera persona: yo; o incluso, de entrada, en acusativo: «*heme aquí*».

A partir de esta idea he comprendido incluso mejor algunas páginas de Heidegger. (Ya sabe usted que, siempre que rindo homenaje a Heidegger, me cuesta; y, como usted lo sabe también, no es a causa de su genialidad incontestable). En el párrafo 9 de *Ser y Tiempo*, el *Dasein* es puesto en su *Jemeinigkeit**. ¿Qué significa esta *Jemeinigkeit*? *Dasein* significa que el *Dasein* tiene que ser. ¡Pero esta «obligación» de ser, esta manera de ser, es una exposición a ser tan directa que, por ello, se convierte en mía! El énfasis de esta rectitud es el que se expresa por medio de una noción de *propiedad primera* que es la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit* es la medida extrema de la manera como el *Dasein* está sujeto a la *esancia*. Dice Heidegger algunas líneas más abajo: porque el *Dasein* es *Jemeinigkeit* es por lo que es un *Ich* (Yo). En absoluto dice que el *Da-*

* *Jemeinigkeit*: «la condición de ser en-cada-caso-mío».

sein sea *Jemeinigkeit* porque sea un *Ich*; por el contrario, llega al *Ich* a partir de la *Jemeinigkeit*, al yo (*moi*) a partir del «superlativo» o del énfasis de esa sujeción, de ese estar-siendo-entregado-al-ser, de esa *Ausgeliefertheit*. El *Dasein* está tan entregado al ser, que el ser es suyo. Debido a que me es imposible no meterme en esa aventura, dicha aventura es la mía propia, es decir, es *eigen*, el *Sein* es *Ereignis*. Y todo lo que se va a decir acerca de este *Ereignis* en *Ser y Tiempo* está ya indicado en el parágrafo 9 de *Ser y Tiempo*. El ser es lo que deviene mío-propio, y por ello es por lo que le es preciso un hombre al ser. Gracias al hombre, el ser es «propia-mente». Esto es lo más profundo de Heidegger. Ese parágrafo, con esa andadura que va desde la *Jemeinigkeit* hasta el *Ich*, ha quedado muy borroso como consecuencia de la traducción de *Eigentlichkeit* como «autenticidad»; precisamente se ha borrado ese elemento de *Eigentlichkeit* en la autenticidad: principio de todo *Eigentum* (podemos poseer algo porque hay *Jemeinigkeit*), pero sobre todo «el acontecimiento del ser», la *esancia* como la no-alienable.

Esta lectura de Heidegger me la ha dictado ciertamente la idea de que el yo (*moi*) humano, el sí-mismo, la unicidad del yo, es la imposibilidad de escabullirse del otro. Mientras no haya otro, no se puede hablar ni de libertad ni de no-libertad; aún no hay identidad de la persona, que es una identidad de lo «indiscernible», interna a quien es único a fuerza de no poder escabullirse del otro. El no-poder-escabullirse es precisamente esa marca de unicidad en mí: la primera persona sigue siendo primera persona incluso cuando empíricamente se escabulle. Escabullirse, verbo pronominal: cuando me escabullo de mis obligaciones para con el otro aún sigo siendo yo. No estoy aludiendo al sentimiento de pecado para decir que es en el sentimiento de pecado donde se testimonia que uno *es para el otro*; diré: uno está entregado porque uno es yo (*moi*). En este sentido, el yo no se puede construir en modo alguno a base de conceptos. En el conocimiento, cierto es, el yo (*moi*) retorna a sí, pero si existe, en el seno de la corriente de la conciencia, un centro hacia el que se hace posible el retorno, el nudo de ese retorno proviene de otra intriga. Es por la ética, por el énfasis de mi obligación, por lo que yo (*je*) soy yo (*moi*).

Así es como le respondería a su pregunta. En ese sentido, su objeción es absolutamente justa en el plano psicológico, en el plano de las rela-

ciones interhumanas, pero me lleva a enunciar qué sucede —metafísicamente— por debajo de esa sustitución que tiene usted razón en examinar también en el sentido de conducta ética, de conducta cotidiana.

En lo que atañe a la objeción que podría hacerme de que esa idea de responsabilidad implica cierto paternalismo —«usted es responsable del otro, y le es indiferente que el otro deba aceptar la responsabilidad que usted tiene»—, respondo que lo que el otro pueda hacer por mí es asunto suyo. Si fuese asunto mío, la sustitución no pasaría de ser un momento del intercambio, y perdería su gratuidad. Asunto mío es mi responsabilidad y mi sustitución inscrita en mi yo, inscrita como *yo* (*moi*). El otro puede substituir a quien quiera, salvo a mí. Incluso es probable que por eso seamos numerosos en el mundo. Si en lugar de substituir al otro, aguardo a que otro me substituya a mí, esto sería de una moralidad dudosa, pero además destruiría toda trascendencia. Uno no puede dejarse reemplazar en la sustitución, del mismo modo que uno no puede dejarse reemplazar en la muerte.

PROF. DR. H. HEERING: Entonces, podríamos plantearle la pregunta escrita n.º 9: «*Usted rechaza la idea de un perdón concedido por Dios, y considera que esto es una diferencia importante entre su concepción judía y la concepción cristiana. ¿No podríamos levantar un puente entre ambas concepciones mediante el pensamiento a menudo pronunciado en la Biblia, a saber, que el perdón de Dios no niega en modo alguno la Toráh, sino que, por el contrario, invita a obedecerla? Situados en esta perspectiva, ¿cómo cabe juzgar sus conceptos “inspiración” y “testimonio”?*».

E. LÉVINAS: No existe ni una sola cosa en una gran espiritualidad que esté ausente de otra gran espiritualidad. La idea de gracia no es, en modo alguno, una idea rechazada por la espiritualidad judía. Resalte-mos, de paso, que para caracterizar a la espiritualidad judía no basta con evocar el Antiguo Testamento; es judío lo que se lee en el Antiguo Testamento según el pensamiento rabínico. Ahora bien, en el pensamiento rabínico, para obtener la gracia es de todo punto necesario que haya un primer gesto que provenga del hombre. Incluso en Maimónides. Maimónides, imbuido sin embargo de pensamiento griego tanto como del *Talmud*, dice en uno de los textos de su *Código Rabínico* consagrado al arrepentimiento que he tenido ocasión muy recientemente

de comentar ante cristianos: «El gesto primero reclamando el perdón depende de mi libertad y soy yo quien lo debo, y cuando ese primer gesto esté realizado será cuando el Cielo venga a ayudar. Se te ayudará y se te dará más de lo que equivale a lo que has hecho». Supongo que son ustedes hebraizantes: la famosa fórmula *Im Chamoá Tichma*, que significa en hebreo sencillo «si escuchas», la dividimos en dos: *Im Chamoá* («si escuchas», «si obedeces»), *Tichma* («entenderás mucho más»). Este redoblamiento característico del verbo hebreo se entiende así conforme a toda la libertad del comentario rabínico que, no obstante, en su aparente parquedad literal —contra la gramática—, busca el espíritu del conjunto. ¡Pero con ello ya estamos en plena teología!

La noción de pecado original existe igualmente en el pensamiento rabínico; el pecado no comporta una condena que llegue a impedir el primer gesto de libertad en el arrepentimiento. Esos textos de Maimónides son explícitos al respecto. Recuerdo que mis oyentes cristianos se sorprendieron a causa de ese libre arbitrio absoluto. Les pareció psicológicamente aberrante. Sin embargo, añadieron: «En el fondo, también nosotros asimos los dos extremos de la cadena; no puede, pues, ser absolutamente aberrante». Gerhard Scholem, que es un historiador de la religión (sin contarse entre los hombres religiosos), ha mostrado que en la mística judía el fiel, en su acercamiento a Dios, es como la mariposa que gira alrededor del fuego, muy cerca de él, pero sin entrar jamás dentro. Conserva siempre su independencia con respecto al fuego en torno al cual gira. Toda la mística judía es como esa mariposa que no se quema las alas. Pero les estoy contando historias del pensamiento judío, y esto no es filosofía.

Quizá sea el momento oportuno para leer la pregunta escrita a propósito de la noción de infinito: «¿Cómo hay que comprender el adjetivo “infinito”? En su origen, ¿es un sustantivo o un adverbio? Dicho de otro modo: ¿lo infinito “es” “algo”, o es sólo un “cómo”, en especial el “cómo” de la alteridad: infinitamente otra?». Pienso que lo infinito es el dominio en el que esas distinciones desaparecen. No es una respuesta retórica. Pienso que si lo infinito fuese *un* infinito bajo el que hubiera sustancia, un *Etwas überhaupt** (lo cual justificaría el término substan-

* *Etwas überhaupt*: «algo en general».

tivo), no sería en modo alguno lo absolutamente otro, sino otro «mismo». Y no existe ateísmo alguno en esta manera de no tomar a Dios por un término. Pienso que Dios carece de sentido al margen de la búsqueda de Dios. No es una cuestión de método ni una idea romántica. El «In» de lo In-finito es, a la vez, la negación y la afección de lo Finito —el no y el *en*—, el pensamiento humano como búsqueda de Dios: la Idea de lo Infinito en nosotros de Descartes.

PROF. DR. H. VAN LUYK: Me gustaría llamar su atención sobre una de las preguntas escritas: «¿Por qué la realidad de Dios puede ser expresada únicamente en términos de pasado, por qué no también en términos de futuro y de esperanza? Ambos los encontramos en la Biblia. Además, ¿en la Biblia no tiene el pasado un sentido escatológico?».

E. LÉVINAS: Respuesta rápida; se trata de puntos no expuestos todavía en mis escritos hasta ahora publicados. El porvenir —el futuro— es un tema que nunca he desarrollado lo suficiente, si bien, en *Totalidad e Infinito*, he evocado furtivamente el del mesianismo. Sin embargo, en ese mismo libro, hay un capítulo relativo al erotismo y al hijo, al más allá de lo posible que el porvenir es. Todo ello concierne al porvenir conforme al modo característico mío de considerarlo, y que consiste en abordar el tiempo a partir del Otro. Y ello no por fidelidad a un trabajo de 1947 aparecido con el título de *El tiempo y el otro*², sino que se trata de una «fenomenología» del tiempo. Consiste, según su sentido (si acaso se puede hablar de sentido sin intencionalidad: sin visión, ni siquiera mira o mención), en ser espera paciente de Dios, paciencia de la des-mesura (un a-Diós, tal como suelo expresarme ahora); pero espera sin esperado. Pues es espera de lo que no puede ser *término* y que *siempre* es remitido de lo Otro (*Autre*) al otro (*autrui*). Precisamente es el *siempre* de la duración: largura del tiempo. La largura del tiempo no es la largura de un río que fluye, en la que el tiempo se confunde con lo que es temporal. Tiempo como relación o, en el sentido etimológico del término, como de-ferencia con «aquello»

2. E. LÉVINAS: *Le Temps et l'Autre*.(1948) Fata Morgana, Montpellier 1979 (trad. cast. de J. L. Pardo. Paidós, Barcelona 1993).

que no puede ser re-presentado (y que, por esta razón, no puede ser propiamente llamado «aquello»), pero que en su diferencia *no* me puede resultar indiferente. O tiempo como pregunta. No-in-diferencia, una forma de ser in-quietado por la diferencia sin que cese la diferencia —pasividad o paciencia sin asunción, dado que es de-ferencia con lo que rebasa mi capacidad—: ¡pregunta! Por ello, *infinitamente* más que la representación, la posesión, el contacto y la respuesta — más que toda esa positividad del *mundo*, de la *identidad*, del ser que osa descalificar al sujeto, a la investigación, a la pregunta y a la inquietud, como si pregunta e investigación fuesen pensamientos insuficientes y «privaciones».

Ignoro si puede hablarse aquí de esperanza, la cual dispone de alas y no se asemeja a la paciencia en la que queda engullida la intencionalidad, todavía demasiado viva en la esperanza como para volverse ética. Sobre estos temas he publicado poco hasta este momento, salvo el texto de reciente aparición en *Le Nouveau Commerce* (n.º 30-31), titulado «Dieu et la philosophie»³, y pido disculpas por abordarlo desde diversos ángulos a la vez, sin plan. Así, pues, tiene usted razón. No he desarrollado el tema del porvenir con tanta amplitud como el del *pasado inmemorial*. Quizá se deba al consuelo que se aguarda de la filosofía del porvenir, siendo como son los consuelos la vocación de la religión. Cuando introduzco la noción de profetismo no me intereso por su aspecto oracular. La encuentro filosóficamente interesante en la medida en que significa la heteronomía —y el traumatismo— de la inspiración por la que defino el espíritu en contra de todas las concepciones inmanentistas. El pasado en el que nunca me elevo tampoco hacia un Dios creador, sino hacia un pasado más antiguo que cualquier pasado memorable, y donde el tiempo se deja describir en su diacronía más fuerte que la re-presentación, contra toda memoria y toda anticipación que sincronicen esta dia-cronía. En efecto, esta ilusión del presente debida a la memoria siempre me ha parecido más tenaz que cualquier ilusión debida a la anticipación. La anticipación del porvenir es muy corta. Apenas hay anticipación. El porvenir queda de entrada bloqueado, de entrada desconocido y, por consiguiente, en su direc-

3. Cf. *Dios y la Filosofía*, integrado en esta obra.

ción el tiempo siempre es dia-cronía. Para el pasado, existe toda una esfera que es representable —allá donde no llega la memoria, llega la historia o la prehistoria—. Todo le es arrancado al pasado. Pero en la obligación para con el otro, que jamás he contraído —donde jamás he firmado obligación alguna: jamás he concluido a partir del conocimiento del hombre un contrato con el otro—, es donde en el pasado se ha situado una escritura. Algo ya concluido aparece en mi relación con el otro. Ahí me las veo con lo inmemorial. Un inmemorial que no es representable; en él reina una verdadera dia-cronía, una trascendencia pasa. No una trascendencia que se torna inmanente. Todas las trascendencias se vuelven inmanentes desde que resulta posible el salto por encima del abismo, por más que el salto sea el de la representación. Por ello, me ha parecido en extremo interesante buscar por ese lado... «lo que estaba antes del ser», un «antes» no sincronizable con lo que siguió. Por ello, me sirvo con frecuencia de la expresión «un tiempo anterior al tiempo». La noción de creación también lo implica. Lo que, por lo común, resulta chocante en la noción de creación es lo que en ella se interpreta como lenguaje de la fabricación, como lenguaje del presente. Pero, en esa noción de un tiempo anterior al tiempo, algo adquiere un sentido a partir de la ética, algo que no es una mera repetición del presente, algo que no es re-presentable. He aquí por qué el pasado ha tenido hasta el momento actual ese papel predominante.

PROF. DR. VAN LUYK: ¿De verdad que no hay ninguna filosofía del porvenir?

E. LÉVINAS: No lo sé. Y esto no prueba nada en contra del porvenir. Lo que acabo de decir quizás encierre la posibilidad de posteriores estudios sobre el porvenir.

PROF. DR. VAN LUYK: ¿Y Bloch?

E. LÉVINAS: Por supuesto que existe una esperanza y, en consecuencia, una *anticipación* utópica en Bloch. Pero Bloch busca un porvenir asible. Su esperanza es inmanente; y la utopía, provisoria. Mi

preocupación no es la preocupación de Bloch. Pretendo pensar una trascendencia que no sea bajo la forma de inmanencia, que no retorne a la inmanencia: en lo menos, lo más que no es lo contenible.

PROF. DR. VAN LUYK: No obstante, si es posible tematizar la trascendencia como un tiempo anterior al tiempo, ¿por qué no habría de ser posible tematizarla como un tiempo posterior al tiempo?

E. LÉVINAS: ¿Piensa usted que tales simetrías sean obligatorias? El tiempo como paciencia de la espera de lo Infinito que se torna «sustitución del otro», ¿es una tematización? Por lo demás, el pasado, «anterior al tiempo», «pasado que jamás fue presente», ¿resulta tematizado en la fraternidad en la que adquiere significado? La búsqueda de lo Infinito como Deseo accede a Dios, pero no lo capta, no lo tematiza como un fin. ¡La finalidad resultaría insuficiente para describir la relación con lo Infinito! ¡El sentido no radica necesariamente en la visión ni siquiera en la mira o la mención! El porvenir para Bloch es la exclusión de cualquier trascendencia. ¡Su no-realidad de la utopía es una trascendencia sin afuera! Pero ¿puede hablarse de trascendencia cuando la *relación* con lo utópico es aún pensable como realización y aprehensión? Sea como fuere, no puedo desconocer la grandeza de este «inmanentismo con esperanza», pero cuyo advenimiento es cumplimiento, a pesar de la igualdad «muerte = nada». Existe en Bloch una manera de no desesperar de la muerte sin poner nada por encima del *esse*. Cuando uno abre cualquier libro hermoso sobre la muerte —incluso el muy bello libro del Sr. Jankélévitch⁴—, uno sabe al cabo de algunas líneas que *no hay* nada que hacer: habrá que morir la muerte. En Bloch tampoco hay nada que hacer. Habrá que morir. Pero hay mucho que hacer —hay que hacer mucho— para librar a la muerte de la angustia —sin que sea por medio de la diversión—, para no dejarle a la muerte más que una concha vacía. Pues en un mundo por entero humanizado, nuestro ser pasa íntegramente a nuestra obra. Según Bloch, la angustia de la muerte tan sólo sería la melancolía de una obra sin culminar, la tristeza de abandonar un mundo que no hemos sido capaces de transformar. No lo sabemos, pues precisamente estamos en

4. V. JANKÉLÉVITCH: *La mort*. Flammarion, Paris 1966.

un mundo aún inacabado. Que en cierto momento el yo humano, perteneciente a la esfera oscura que subsiste en un mundo inacabado y temeroso de la muerte, sienta el cumplimiento del ser, es decir, que el yo sea por entero yo, y he aquí que el mundo es más yo que yo mismo: «*Tua res agitur*». ¡La muerte se llevará lo que ya no cuente! El mundo es mío, y el verdadero yo es aquél que en ese «mío» del mundo posee su ipseidad de yo. El dibujo formal se asemeja mucho a la manera en que lo *personal* se deduce en Heidegger del modo in-esquivable en que el ser ha de ser. En Bloch, también el hecho de que el mundo que nos resulta extraño pase, conforme a su hipótesis, a ser mundo consumado merced al hombre coincide con la conciencia de «*tua res agitur*». En la intensidad de ese «*tua*», surge el yo contra el que la muerte nada puede. La muerte puede algo contra el ser empírico que yo era. Todo esto puede que quizá no le satisfaga, pero, en cualquier caso, lo más sorprendente de lo que ha dicho es la posibilidad de pensar al yo a partir de la *Jemeinigkeit*.

N. N.: ¿Qué piensa usted a propósito de la tercera pregunta escrita?: «*Aunque acordemos que el otro no puede ser comprendido en las categorías de lo Mismo, ¿no es preciso admitir que esta comprensión podría ser también, además del medio para reducir a lo otro a lo mismo, la condición para hacer valer las cualidades propias de lo otro? Dicho de otro modo: ¿caso el comprender no puede hacer justicia a la alteridad de lo otro? O todavía formulado de otra manera: ¿se excluyen acaso la ética y la comprensión?*».

E. LÉVINAS: No están situadas en el mismo plano. Lo que yo hago es substituir la comprensión, no por otras relaciones que serían *incomprensiones*, sino por aquello sin lo cual la comprensión del otro ni siquiera comenzaría a contar para un yo: no el conocimiento de su carácter, ni el de su posición social, ni el de sus necesidades, sino su desnudez de necesitado, el desvalimiento inscrito en su rostro, su rostro como desvalimiento que *me asigna* como responsable, y por el que únicamente pueden contar para mí sus necesidades. Ya le he dicho que este contar-para-mí no se queda en mero *vocativo*, el cual no pasa de ser una *salutación recíproca* que me mantiene en mí propio «para sí».

El vocativo no basta. No es suficiente, para que se dé la ética, con que me limite a no tematizar al otro; hay ética cuando el otro me *obsesiona* o me cuestiona. Cuestionar no es aguardar que yo responda; no se trata de dar respuesta, sino de encontrarse responsable. Soy el objeto de una intencionalidad, y no su sujeto: así podría presentarse la situación que describo, aun cuando esta manera de expresarse resulte muy aproximativa. Dicha situación borra toda la novedad del ser-en-cuestión en el que la subjetividad no guarda nada de su *identidad* de ser, de su *para-sí*, de su sub-stancia, de su *situación*, salvo la identidad nueva de quien no puede ser, en su responsabilidad, reemplazado por nadie y que, en este sentido, sería único. Esta condición o in-condición no tiene en absoluto nada de teología o de ontología negativa. Se describe y se dice, pero prestando atención a la expresión, des-diciendo lo que se dice, en especial sin suponer que las formas lógicas de las proposiciones se incrusten en las significaciones ex-puestas. Hay que tomar precauciones —cosa probablemente difícil—, pero no hay que callarse. No nos encontramos ante un misterio inefable. Y no hay peor agua que el agua que no suena.

PROF. DR. H. J. HEERING: *Hora est*. Con estas palabras, el macero interrumpe el discurso de quien defiende su tesis de doctorado, para avisar de que es tiempo de terminar. Le estamos muy agradecidos por haber tenido la paciencia de dialogar con nosotros. Resulta impresionante el modo como ha ido usted hasta el fondo de cada cuestión y cómo llega a hacer justicia a la intención del otro que es diferente. Nos sentimos muy dichosos de que nuestra vieja universidad le otorgue un doctorado.

E. LÉVINAS: Muchas gracias. He defendido mi tesis con sumo gusto.

Hermenéutica y más allá*

Aunque el pensamiento despertado a Dios pueda creerse que va *más allá* del mundo o que escucha una voz más íntima que la intimidad, la hermenéutica que interpreta esa vida o ese psiquismo religioso no sabría cómo asimilarlo a una experiencia que este pensamiento piensa precisamente rebasar. Este pensamiento orienta su intención a un *más allá*, a un *más profundo que sí mismo*: a una trascendencia diferente del *fuera-de-sí* que la conciencia intencional abre y atraviesa. ¿Qué significa este rebasar? ¿Qué significa esta diferencia? Sin adoptar ninguna decisión de carácter metafísico¹, en esta ocasión querríamos únicamente preguntar en qué medida esa trascendencia rompe, en el seno de su estructura noética, con el *fuera-de-sí* peculiar de la intencionalidad. Tal empeño requiere una reflexión previa acerca de la manera como la intencionalidad se refiere al mundo y al ser.

1. Tomaremos como punto de partida la fenomenología husserliana de la conciencia. Su principio esencial —que, en amplia medida, puede considerarse el correlativo de la fórmula «toda conciencia es conciencia de algo»— enuncia que el ser dictamina sus maneras de *darse*, que el ser ordena las formas del saber que lo aprehende, que una necesidad esencial vincula al ser con sus maneras de aparecer a la conciencia. Podría entenderse ciertamente que estas fórmulas afirman *a priori* o incluso de modo empírico algún *estado de cosas*, una verdad «eidética» entre las verdades «eidéticas», si no fuese porque concierne a aquello que, a propósito de la correlación ser/conocimiento, asegura la posibilidad de cualquier verdad, de cualquier *empiría* y de cualquier eidética; a aquello de lo que dependen el *aparecer* como exhibición y la conciencia como saber. La relación entre la conciencia y

* Aparecido en «*Herméneutique et philosophie de la religion*», Actes du Colloque organisé par le Centre International des Études Humanistes et par l' Institut d' Études Philosophiques de Rome. Aubier, 1977.

1. Casi seguro que carecería de sentido en la versión ontológica que se ofrece de ella, tratándose como se trata de un *más allá del ser*.

la realidad de lo real no es pensada aquí ya como un encuentro del ser con una conciencia que fuera radicalmente distinta de él, sometida a sus propias necesidades, que reflejase —fielmente o no— al ser encontrado conforme a «leyes psicológicas» cualesquiera, y que ordenase imágenes en un sueño coherente dentro de un alma ciega. La posibilidad de un psicologismo tal ha quedado en lo sucesivo arruinada, aun cuando la diferencia entre el ser y la subjetividad a la que el ser aparece anude como *ipseidad* al psiquismo que es conciencia o saber.

2. Por consiguiente hay que pensar las fórmulas husserlianas más allá de sus formulaciones. La conciencia se encuentra con que ha sido promovida al rango de un «acontecimiento» que, de alguna manera, despliega a modo de patencia —a modo de manifestación— la energía o la *esancia* del ser, y que, en este sentido, se hace psiquismo. La *esancia* del ser² equivaldría a una *ex-posición*. La *esancia* del ser, entendida como *ex-posición*, remite, por un lado, a su posición de ente, a un asentamiento en un terreno inamovible que es la tierra bajo la bóveda celeste, es decir, a la *positividad* del aquí y del ahora, a la positividad de la presencia: a la positividad de la presencia, es decir, al reposo de lo idéntico. Por lo demás, la tradición filosófica casi siempre entiende la *esancia del ser* por medio de esta positividad —presencia e identidad, presencia o identidad—. Y a lo que conduce la inteligibilidad o la racionalidad de lo *fundado* y de lo idéntico es a la *esancia* del ser en su identidad. Por otro lado, la *exposición* remite el ser a la exhibición, al aparecer, al fenómeno. De la posición o *esancia* al fenómeno, no se describe una simple degradación, sino un énfasis.

Al hacerse re-presentación, la presencia se exalta en esta representación, como si la *esancia*, afianzamiento sobre un fundamento, llegase hasta la afirmación tética en una conciencia, como si su «energía» de posición suscitase, al margen de cualquier causalidad, la actividad de la conciencia, una experiencia procedente del Yo (*Moi*), y desplegara a modo de vida psíquica —exterior a esa energía— la energía misma que el ente pone en ser. Para servirnos de una fórmula hegeliana

2. Escribimos *esancia* con *a* para expresar así el acto o el acontecer o el proceso del *esse*, el acto del verbo *ser*.

(*Lógica*, II, p. 2), ¿no es en este caso el proceso de conocer «el movimiento del ser mismo»? Merced a la actividad sintética y englobadora (si bien, marcando su diferencia por su ipseidad de Yo, «trascendente en la inmanencia»), la apercepción trascendental confirma la presencia: la presencia retorna sobre ella misma en la re-presentación y se colma o, como dirá Husserl, se identifica. Esa *vida* de la presencia en la re-presentación cierto que también es *mi* vida, mas, en esta vida de la conciencia, la presencia se hace acontecimiento o duración de presencia. Duración de presencia o duración a modo de presencia: en ella, toda pérdida de tiempo, todo lapso, se retiene o retorna como recuerdo, «vuelve a encontrarse» o se «reconstruye», se adhiere a un *entramado* por medio de la memoria o por medio de la historiografía. La conciencia como reminiscencia glorifica en la representación el último vigor de la presencia. *El tiempo de la conciencia prestándose a la representación: es eso la sincronía más fuerte que la diacronía.* Sincronización que es una de las funciones de la intencionalidad: la re-presentación. Ésta es la razón de que persista la célebre fórmula de Brentano a lo largo de toda la fenomenología de Husserl: el carácter fundamental de la representación en la intencionalidad. El psiquismo es representación o se fundamenta en la representación. En cualquier caso, en todas sus modalidades se puede transformar en tesis dóxica. La conciencia hace y rehace *presencia*; es la *vida* de la presencia. Conciencia que se hace ya olvidar en beneficio de los *entes presentes*; se retira ella misma del aparecer para hacerles un lugar. La vida inmediata, pre-reflexiva, no objetivada, vivida y, de entrada, anónima o «muda» de la conciencia, es este *dejar aparecer* merced a su propia retirada; es este desaparecer en el dejar aparecer. Conciencia en la que la intencionalidad identificadora se vuelve teleológicamente hacia la «constitución» de la *esancia* en la verdad, pero que está regida, según sus modos propios —verdaderamente *a priori*—, por la energía o la entelequia de la *esancia*. De este modo, la energía se despliega como si resultara *devuelta* al seno de la conciencia operante que fija al ser como tema suyo, y que, en cuanto vivencia, se olvida ella misma en esta fijación. La referencia a la conciencia se borra en su efecto. «Precisamente porque se trata de una *referencia universal y necesaria* al sujeto, perteneciente a todo objeto en la medida en que, como tal objeto, es accesible a quienes tie-

nen experiencia, esta referencia al sujeto *no puede entrar en el tenor propio* del objeto. La experiencia objetiva es una orientación de la experiencia hacia el objeto. Inevitablemente, el sujeto está ahí, por así decir, de modo anónimo... Toda experiencia de objeto deja al yo detrás de ella; no lo tiene delante³. En la conciencia se «vive» y se identifica la firmeza, la positividad, la presencia —el ser— del ente *primordialmente* tematizado, y como conciencia pre-reflexiva, anónima de entrada, es como la conciencia se disimula y, en todo caso, se mantiene ausente de la «esfera objetiva» a la que fija.

El esfuerzo permanente de la Reducción trascendental equivale a convertir en palabra la «conciencia muda» y a no tomar el ejercicio de la intencionalidad constituyente traída a la palabra como si se tratara de un ser puesto en la positividad del mundo. La vida de la conciencia queda excluida de él y, precisamente en la medida en que está excluida de la positividad del mundo, en cuanto «sujeto mudo», les permite a los seres del mundo afirmarse en su presencia y en su identidad numérica.

De esta manera, en el idealismo trascendental de la fenomenología husserliana, nos encontramos más allá de toda doctrina en la que la interpretación del ser a partir de la conciencia conservase aún cualquier sentido restrictivo del *esse-percipi*, y significase que el ser *no es más que* una modalidad de la percepción, y en la que la noción de lo *en sí* aspirase a una firmeza más fuerte que la que jamás podría proceder de un acuerdo entre pensamientos identificadores. Muy al contrario, toda la obra husserliana consiste en entender que es una abstracción la noción de lo *en sí* separado del juego intencional en el que es vivida.

3. Pero la afinidad de la presencia y de la representación todavía es más estrecha. La *esancia* aparece a la vida de un yo que, ipseidad monádica, se distingue de ella; a la vida, la *esancia* se *da*. La trascendencia de las cosas con respecto a la intimidad vivida del pensamiento —con respecto al pensamiento como *Erlebnis*, con respecto a la vivencia (que la idea de una conciencia «aún confusa» y no-objetivadora no alcanza a agotar)—, la trascendencia del objeto, de un entorno,

3. E. HUSSERL: *Psicología fenomenológica*, p. 384: subrayado por nosotros [Lévinas].

lo mismo que la idealidad de una noción tematizada, se abre, pero también es atravesada por la intencionalidad. Significa tanto distancia como accesibilidad. Es una manera de darse que tiene lo distante. Ya la *percepción* capta; el concepto —*Begriff*— conserva esa significación de captura. Sean cuales sean los esfuerzos que la apropiación y la utilización de las cosas y de las nociones requieran, su trascendencia promete posesión y gozo consagradores de la igualdad vivida —en el pensamiento— del pensamiento con su objeto, la identificación de lo Mismo, la satisfacción. El asombro —desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum*—, en el que el saber se busca, en el saber se amortigua. Esta manera que tiene lo real de mantenerse en la trascendencia intencional «a escala» de la vivencia, y que el pensamiento tiene de pensar a su medida y, así, de gozar, significa inmanencia. La trascendencia intencional dibuja una suerte de plano donde se produce la adecuación de la cosa con el intelecto. Este plano es el fenómeno del mundo.

La intencionalidad, identificación de lo idéntico en cuanto estable, es mención que mienta, recta como un rayo, el punto fijo del objetivo. Es ésta una espiritualidad en consonancia con términos, con entes, con su posición sobre un terreno firme; es ésta una espiritualidad en consonancia con la firmeza fundacional de la tierra, con el fundamento como *esancia*. «La evidencia... es “experiencia” de la existencia y de la esencia de las cosas»⁴. Posición y positividad se confirman en la tesis dóxica de la lógica. Presencia de lo reencontrable que el dedo designa, que la mano coge, «manutención» o presente en que el pensamiento, pensando a su medida, *se acopla* lo que piensa. Pensamiento y psiquismo de la inmanencia y de la satisfacción.

4. ¿El psiquismo no consiste más que en desplegar la «energía» de la *esancia*, de la posición de los entes?

Enunciar tal pregunta no equivale a confiar en que lo *en sí* de los entes posea un sentido más fuerte del que toma de la conciencia identificadora. Equivale a preguntarse si el psiquismo no tiene acaso significado *de otro modo* que por esa «epopeya» de la *esancia* que se exalta en él y en él se *vive*; si la positividad del *ser*, de la identidad, de la pre-

sencia —y, por consiguiente, si el saber—, son la última tarea del alma. Y no es que quepa confiar en que la afectividad o la voluntad sean más significativos que el saber. La axiología y la práctica —Husserl lo enseña— reposan también sobre la re-presentación. Conciernen, pues, a los entes y al ser de los entes, y no comprometen la prioridad del saber, sino que la presuponen. Preguntarse si el psiquismo se limita a la confirmación de la posición de los entes es sugerir que la conciencia, aun encontrándose con que es la *misma*, aun identificándose hasta en la exterioridad de su objeto intencional, aun permaneciendo inmanente hasta en sus trascendencias, rompe ese equilibrio de *alma ecuanime* y de alma pensante a escala suya, para entender más que su capacidad; que sus deseos, sus preguntas, su búsqueda, en lugar de medir sus vacíos y su finitud, son despertares a la Des-mesura; que en su temporalidad que la dispersa en momentos sucesivos —los cuales, sin embargo, se sincronizan en la retención y la protención, en la memoria y la anticipación y en el relato histórico y la previsión— una alteridad puede deshacer esa simultaneidad y ese acoplamiento de lo sucesivo a modo de presencia característica de la re-presentación, y que la conciencia se encuentra preocupada por lo Inmemorial. Nuestra sabiduría nos incita a no tomar en serio más que la trascendencia de la intencionalidad, la cual, no obstante, se convierte en inmanencia en el mundo. El pensamiento despertado a Dios —o en su caso consagrado a Dios— se interpreta espontáneamente en términos —y según las articulaciones— del paralelismo noético-noemático de la percepción, de la significación y de su cumplimiento. La idea de Dios, y hasta el enigma de la palabra «Dios» —con la que nos encontramos como caída no se sabe de dónde ni cómo, y ya circulando, e-norme, a guisa de sustantivo, entre las palabras de una lengua—, se inserta, para la interpretación corriente, en el orden de la intencionalidad. La deferencia para con Dios, posible reivindicadora de una diferencia distinta de la que separa lo tematizado o lo representado de la vivencia, y que vendría a reclamar para sí otra intriga del psiquismo, queda recuperada en la intencionalidad. Se recurre a la noción de una religión horizontal, residente en la tierra de los hombres y que debería sustituir a la vertical que se va al Cielo, para referirse al mundo, pues a partir del mundo es como se sigue pensando a los propios hombres. Sustitución que

puede parecer mera confusión: ¿con qué derecho, en efecto, el hombre que percibo a mi lado vendría a ocupar el lugar del «objeto intencional» correspondiente a la palabra «Dios» que lo nombra o lo llama? Pero esta confusión de los términos quizá traduzca, en su arbitrariedad, la necesidad lógica de fijar el objeto de la religión de conformidad con la inmanencia de un pensamiento que apunta hacia el mundo y que, en el orden de los pensamientos, sería último e irrebasable. Postular un pensamiento estructurado de otro modo lanzaría un desafío a la lógica y anunciaría una arbitrariedad del pensamiento —o de la reflexión a propósito de este pensamiento— más tolerable que esa sustitución de objetos. El ateísmo, mas también el teísmo, filosóficos rehusan admitir incluso la originalidad del psiquismo que aspira a un más allá del mundo, incluso la irreductibilidad de su alineamiento noético. Se sospecha que, en el discurso acerca de lo *más allá*, sólo existe una metáfora enfática de la distancia intencional. Aun si en esa sospecha se corre el riesgo de haber olvidado que el «movimiento» hacia más allá es la metáfora y el énfasis mismos, y que la metáfora es el lenguaje, y que la expresión de un pensamiento en un discurso no equivale a un reflejo en el indiferente medio de un espejo ni a cualquier peripecia calificada con desdén de verbal; y que el decir presupone, en la vivencia de la significatividad, unas relaciones distintas a las de la intencionalidad, las cuales precisamente, de un modo no recuperable, conciernen a la alteridad del otro: que la elevación del sentido por parte de la metáfora en lo *dicho* le debe su altura a la *trascendencia* propia del *decir* a otro.

5. ¿Por qué hay eso: decir? Éste es la primera fisura visible en el psiquismo de la satisfacción. Ciertamente se puede reconducir el lenguaje a una teleología del ser, invocando la necesidad de comunicar para mejor obtener resultados en las empresas humanas. Es posible, por consiguiente, interesarse por lo *dicho*, por sus diversos géneros y por sus diversas estructuras, y explorar el nacimiento del sentido comunicable en las palabras y los medios de comunicarlo con mayor garantía y más eficacia. Se puede, de esta manera, volver otra vez a uncir el lenguaje al mundo y al ser a los que las empresas humanas se refieren, y así volver a yuntar el lenguaje a la intencionalidad. Nada se opone a esta in-

interpretación positivista. Y el análisis del lenguaje que parte de lo *dicho* es una obra respetable, considerable y difícil. No por ello deja de resultar que la misma relación del *decir* es irreductible a la intencionalidad o que reposa, hablando con propiedad, en una intencionalidad que marra. En efecto, dicha relación se establece con el otro hombre cuya interioridad monádica se sustrae a mi mirada y a mi captura. Pero esta *deficiencia de la re-presentación se vuelve relación de orden superior*; o, con mayor exactitud, relación en la cual, únicamente, despuntan la significación misma de lo superior y de otro orden. La «apresentación» husserliana que no alcanza la satisfacción, que no logra el cumplimiento intuitivo de la re-presentación, se invierte —experiencia fallida— en un *más allá de la experiencia*, en una *trascendencia*, cuya rigurosa *determinación* es descrita por las actitudes y las exigencias éticas, por la responsabilidad, una de cuyas modalidades es el lenguaje. La proximidad del prójimo, en lugar de pasar por ser una limitación del Yo por parte del otro o una aspiración a la unidad todavía por hacer, se hace deseo que se alimenta de sus hambres o, para usar una palabra gastada, amor, más precioso al alma que la plena posesión de sí por sí.

Transfiguración incomprensible en un orden donde cualquier significación sensata remonta hasta la aparición del mundo, es decir, hasta la identificación de lo Mismo, es decir, hasta el Ser; o racionalidad nueva —a menos que sea la más antigua, anterior a la que coincide con la posibilidad del mundo— y que, en consecuencia, no se remite a la ontología. Racionalidad diferente —o más profunda— y que no se deja arrastrar en la aventura que, de Aristóteles a Heidegger, corrió la teología que se mantuvo fiel al pensamiento de la Identidad y del Ser, y que resultó mortal para el Dios y para el hombre de la Biblia o para sus homónimos. Mortal para el Uno, de creer a Nietzsche; mortal para el otro, según el anti-humanismo contemporáneo. Mortal, en todo caso, para los homónimos. Todo pensamiento que no llevase a instalar algo idéntico —un ser— en el reposo absoluto de la tierra bajo la bóveda del cielo vendría a ser subjetivo: desdicha de la conciencia desdichada.

El no-reposo, la inquietud en los que se cuestiona la seguridad de lo cumplido y de lo fundado, ¿deben entenderse *siempre* a partir de la positividad de la respuesta, del hallazgo, de la *satisfacción*? ¿La pre-

gunta es *siempre*, como en el lenguaje funcional (o incluso científico, cuyas respuestas se abren a nuevas preguntas, pero a unas preguntas que no apuntan sino a respuestas), un saber que se está gestando, un pensamiento *aún* insuficiente del *dato*, dato que podría satisfacerlo sometiéndose a la medida de la espera? ¿Es, entonces, la pregunta la famosa pregunta que alterna con la respuesta en un diálogo que el alma mantendría consigo misma y en el que Platón reconoce al pensamiento, de entrada solitario y de camino hacia la coincidencia consigo, hacia la conciencia de sí? ¿No hay que admitir, por el contrario, que la exigencia y la plegaria, que no pueden ser disimuladas en la pregunta, atestiguan una *relación con el otro (autrui)*, relación que no brota de la interioridad de un alma solitaria, relación que se esboza en la pregunta? Relación que se esboza en la pregunta como en una modalidad suya que no es cualquiera, sino que es la originaria. Relación con lo Otro que, precisamente por esa diferencia suya irreductible, no consiente un saber tematizador y, por ello, siempre asimilador. Relación que, así, no se vuelve correlación. Por ello, relación que, hablando con propiedad, no cabría llamar relación, puesto que entre sus términos faltaría hasta la comunidad de la sincronía que, a modo de comunidad última, ninguna relación les rehusaría. Y, sin embargo, con lo Otro, relación. Relación y no-relación. ¿No significa esto la pregunta? La relación con lo absolutamente otro —con lo no-limitado por lo mismo, con lo Infinito: ¿no equivaldría la trascendencia a una pregunta originaria? Relación sin simultaneidad de los términos: a menos que el tiempo mismo dure a la manera de esa relación—no relación, de esa pregunta. Tiempo que hay que tomar en su dia-cronía, y no como «forma pura de la sensibilidad»: el alma en su temporalidad día-crona en la que la retención no anula el lapso, ni la protención la novedad absoluta; el alma, en la síntesis pasiva del envejecimiento y del por-venir —en su vida—, sería la pregunta originaria, el a-Diós mismo. Tiempo como pregunta: relación des-equilibrada con lo Infinito, con lo que no cabría comprender —esto es, ni englobar ni tocar—, desgarró de la correlación y —bajo el paralelismo y el equilibrio noético-noemático, bajo el vacío y el cumplimiento de lo signitivo— pregunta o «insomnio» originario: el despertarse al psiquismo. *Mas también la manera en que lo Inigualable concierne a lo finito y que es, quizá, lo que Descartes*

llamaba la Idea de lo Infinito en nosotros. Proximidad y religión: toda la novedad que el amor comporta en comparación con el hambre, que el Deseo comporta comparado con la necesidad. Proximidad que es, para mí, mejor que cualquier interiorización y cualquier simbiosis. Desgarro bajo la derechura rectilínea de la mira o mención intencional que la intención supone y del que ésta deriva en su correspondencia con su objeto intencional; aunque esta *vigilia* originaria, este insomnio del psiquismo, se preste a la medida a que la someten sus propios derivados y corra el riesgo de decirse también en términos de satisfacción y de insatisfacción. Ambigüedad o enigma de lo espiritual.

La trascendencia hacia Dios —ni lineal como la mira intencional; ni teleológica dirigida a desembocar en el carácter puntual de un polo y, así, detenerse en entes y en substantivos; ni siquiera inicialmente dialógica y nombrando a un *tú*—, ¿no se ha producido acaso ya merced a la trascendencia ética, de modo que el deseo y el amor se hayan hecho más perfectos que la satisfacción?⁵. Sería oportuno, después de todo, preguntarse aquí si se trata de una trascendencia hacia Dios o de una trascendencia a partir sólo de la cual una palabra como «Dios» revela su sentido. Que esa trascendencia se haya producido a partir de la relación (¿horizontal?) con el otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro (*Autrui*).

¿Deseo que se hace perfección? El pensamiento de la satisfacción no lo ha entendido así. Y ese pensamiento es, por cierto, el buen sentido mismo. Diótima descalificó el amor al declararlo semidiós, so pretexto de que, siendo aspiración, no está colmado ni es perfecto. Este buen sentido ciertamente es, para el comer y el beber, infalible en la

5. No vamos a reproducir una vez más nuestro análisis de la relación ética en la que nace el lenguaje. Hemos descrito la *fisión* del Yo ante el otro, de quien responde más allá de todo compromiso, de modo infinito, como rehén, y dando, por medio de esta responsabilidad, testimonio de lo Inmemorial, más acá del tiempo; dando testimonio de lo Infinito, que, testimoniado, no surge como objetividad. Testimonio a partir de la relación ética que, única así en su género, no se refiere a una experiencia previa, es decir, a la intencionalidad. Cf. nuestro libro *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* (p. 179 y ss. Trad. cast.: p. 222 y ss.); nuestro artículo *Dieu et la philosophie* [*Dios y la filosofía*], en la revista «Le Nouveau Commerce» (reproducido aquí, antes); nuestra conferencia en el Coloquio Castelli, 1972, titulada *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage* [*La verdad del desvelamiento y la verdad del testimonio*] (Actes du Colloque sur Le Témoignage. Paris, 1972, pp. 101-110).

relación con el mundo y con las cosas del mundo. Replicarle es, en el orden del mundo, signo de sinrazón. ¡De Platón a Hegel, que ironizó sobre el alma bella! Pero cuando Kierkegaard reconoce en la insatisfacción un acceso a lo supremo, no recae, a pesar de las advertencias de Hegel, en el romanticismo. Él ya no arranca de la experiencia, sino de la trascendencia. Es el primer filósofo que piensa a Dios sin pensarlo a partir del mundo. La proximidad del otro no es cualquier «desapego del ser respecto a sí» ni «una degradación de la coincidencia», según las fórmulas sartrianas. En esta ocasión, el deseo no es pura privación; la relación social vale más que el gozo de sí. Y la proximidad de Dios atribuida al hombre puede que sea un lote más divino que el de un Dios que goza de su divinidad. Escribe Kierkegaard: «En el caso de los bienes terrenales, a medida que el hombre experimenta menos su necesidad, más perfecto se vuelve. Un pagano que sabía hablar de los bienes terrenales decía que Dios era feliz porque no necesitaba nada, y que después de él venía el sabio, porque tenía necesidad de poco. Pero en la relación entre el hombre y Dios, el principio se invierte: cuanto más experimenta el hombre la necesidad de Dios, más perfecto es». O esto: «Se debe amar a Dios no porque sea el ser más perfecto, sino porque tenemos necesidad de él»; o esto otro: «Necesidad de amar — supremo Bien y felicidad suprema».

Igual inversión de la ausencia en suprema presencia, en el orden del saber: «Si tengo fe —escribe Kierkegaard— no puedo, por ello, tener una certidumbre inmediata, pues creer es precisamente ese balanceo dialéctico que, aunque sin cesar temor y temblor, jamás desespera; la fe es precisamente esa preocupación infinita del sí-mismo que te mantiene despierto hasta arriesgarlo todo, esa preocupación interior por saber si uno de verdad tiene fe». ¡Trascendencia que sólo es posible por la incertidumbre! De tenor similar, ruptura con el «triumfalismo» del sentido común: en el seno de lo que, en relación con el mundo, es un fracaso, se alborozan un triunfo: «No diremos que el hombre de bien un día triunfará en otro mundo o que su causa vencerá algún día aquí abajo; no: triunfa en plena vida, triunfa al sufrir su vida viviente, triunfa a la luz de su aflicción».

Según los modelos de la satisfacción, la posesión dispone la búsqueda, el gozo vale más que la necesidad, el triunfo es más verdadero

que el fracaso, la certeza más perfecta que la duda, la respuesta llega más lejos que la pregunta. Búsqueda, sufrimiento, pregunta serían meras disminuciones del hallazgo, del gozo, de la dicha, de la respuesta: pensamientos insuficientes de lo idéntico y de lo presente, conocimientos indigentes o el conocimiento en estado de indigencia. Una vez más, eso es el buen sentido. También es el sentido común.

¿Pero puede la hermenéutica de lo religioso prescindir de pensamientos des-equilibrados? ¿Y la misma filosofía no consiste en tratar «locas» ideas con sabiduría o en aportar la sabiduría al amor? El conocimiento, la respuesta, el resultado serían lo propio de un psiquismo aún incapaz de pensamientos donde la palabra *Dios* adquiere significación.

El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro*

1. ¿Qué significa la inteligibilidad de lo inteligible, la significación del sentido? ¿Qué significa la razón? No cabe duda de que en éstas reside la cuestión previa de lo humano prendado de sentido, la cuestión previa de la filosofía. O la cuestión misma de la filosofía, que probablemente es lo de por sí previo.

Que el sentido tenga su «lugar» en el aparecer, en la verdad y, en consecuencia, en el conocimiento o entendimiento del ser, es ya una respuesta a esa cuestión sobre el sentido del sentido, es ya cierta filosofía. ¿Es la única sensata? El cariz finalmente teórico del discurso filosófico confirmaría *acto seguido* ese parentesco entre sentido y saber; y la cuestión previa acerca del sentido que tenga el sentido, considerada, como tal cuestión, una articulación del pensamiento teórico, vendría a justificar dicha prioridad o dicho privilegio de lo teórico que emerge asomado a su propia cuna.

Y, cierto, lo teórico no es racional por azar. Si existe una peripecia de lo inteligible, esa peripecia ha de ser insoslayable¹. Pero que el discurso filosófico se muestre *finalmente* teórico no implica su independencia con respecto a otro régimen de significaciones y no borra su sumisión a dicho régimen. De igual manera, la interpretación de la pregunta como si se tratase de una modalidad de lo teórico se deja, a su vez, cuestionar, aun cuando la teoría no pueda dejar de aparecer *en el seno de* la pregunta ni dejar de conocer la pregunta misma que la reclama².

* Las ideas expuestas en este texto fueron presentadas, de forma en parte diferente, en las *Entretiens de l'Institut International de Philosophie* de 1975, que se celebraron en Meched (Irán). Apareció en *Critique*, Éditions de Minuit, febrero de 1978.

1. ¿El hecho de que toda filosofía sea teórica —comprendidas estas mismas reflexiones— significa que las formas impuestas por las proposiciones fieles a las reglas gramaticales y lógicas se incrusten en el sentido que esas proposiciones exponen? ¿No sigue siendo libre el sentido en ese lenguaje, dispuesto a desdecirse y a quererse dicho de otro modo?

2. Hagamos notar que lo *teórico* aquí evocado no se opone a lo *práctico*, sino que se refiere a él. La acción es la apropiación de lo visible, donde *de forma concreta* la adecuación del apa-

No deja de ser verdad que la filosofía que nos ha sido transmitida —y que, pese a su origen griego, es la «sabiduría de las naciones», pues existe una conveniencia entre la inteligibilidad del cosmos, en el que se asientan seres sólidos y capturables, y el buen sentido práctico de los hombres con necesidades que satisfacer— hace remontar toda significatividad —toda racionalidad— al ser, a la «gesta» de ser llevada por los seres en la medida en la que se afirman como tales seres, al ser en la medida en la que se afirma ser, al ser como tal ser, a la *esancia* del ser. Escribimos *esancia* con a, como *constancia*, para nombrar el aspecto verbal de la palabra ser. Esa «gesta» equivale a esa afirmación que, a guisa de lenguaje, resuena como pro-posición y en ella se confirma hasta el punto de aparecer y de hacerse presencia en una conciencia. El aparecer-a-una-conciencia como énfasis de la afirmación del ser, que fue ciertamente un perfil de la filosofía idealista que no pretendía poner en cuestión y en causa la actualidad del ser; una actualidad que, antes de afirmarse y de confirmarse en el juicio y en su «tesis dóxica», significa posición en un terreno firme, el más firme de los terrenos: la tierra. La afirmación de la *esancia* supone ese reposo, supone esa substancia, bajo cualquier movimiento y cualquier detención de movimiento. Reino de un reposo fundamental en el verbo ser, que los gramáticos, a la ligera, llaman auxiliar. Enuncia una actividad que no opera cambio alguno, ni de cualidad ni de lugar, pero en la que la identificación misma de la identidad —la no-inquietud de la identidad— se cumple precisamente como el acto de su reposo. ¡Aparente contradicción en los términos que los griegos no dudaron en pensar como acto puro! Bajo la agitación propia de la caza de los seres y de las cosas, reina un reposo tan imperturbable como la identidad propia de lo idéntico. Que bajo la bóveda de las estrellas fijas, sobre la tierra firme, reine precisamente ese reposo, que algo como la soberanía sin

recer con el ser recibe únicamente su significación. La conexión del *ver* y del *coger*, y en la que la significación de la captura no se aloja sólo en la piel que toca —salvo que el tocar como tal sea *más* que una «experiencia sensorial» análoga a la de los demás sentidos—, esa conexión resulta posible por el reposo soberano del mundo, del *esse* como reposo. El triunfo original de la prensión, este triunfo del capturar y, por consiguiente, este primer *logro técnico*, no es ninguna corrupción del saber ni una tesis sospechosa de una epistemología pragmatista; es el acontecimiento primero de la identificación, la adecuación del saber al ser, el surgimiento del ser y del saber en su correlación.

violencia —¡pero esto ya es la necesidad racional!— en la deferencia se alce hasta las estrellas resulta infinitamente sorprendente. Sorprendente y familiar, pues es la «mundanidad» del mundo. Merced a este reposo en el que todo tiene un lugar y se identifica, todo tiene lugar. La experiencia de los seres nominables y del mismo *esse* se atiende a esta experiencia profunda y fundamental que es también una experiencia de lo fundamental, de la fundación y de lo profundo, que es experiencia de la *esancia*, experiencia ontológica de la firmeza de la tierra bajo la fijeza visible, pero intangible, del cielo estrellado; experiencia de lo fundamental afirmándose *de manera enfática* precisamente como experiencia. De suerte que expresiones como *experiencia de la identidad* o *experiencia del ser en cuanto ser* son pleonasmos.

La identidad es, por consiguiente, criterio del sentido. En nuestra tradición intelectual, *ser y conocimiento del ser* en su identidad son el teatro mismo del Espíritu. Según el *Timeo*, el círculo de lo *Mismo* engloba o comprende al círculo de lo *Otro*. La eternidad del alma del mundo, con la que está emparentada el alma humana, es, según él, el retorno cíclico de lo Mismo cuando los dos círculos restituyen su posición inicial al término del gran año. Pero la geometría del universo copernicano —hasta los viajes intersiderales hoy— va a conservar la identidad del cosmos del *Timeo*, a la vez que le suprime la trascendencia de la altura.

El idealismo del pensamiento moderno, que parece privilegiar, frente al reposo del ser, la actividad de un pensamiento sintetizador, no abandona esta estabilidad, es decir, esta prioridad del mundo, esta referencia a la astronomía. Hemos aludido hace poco a ello cuando reconocíamos en el *aparecer* —y por consiguiente en la conciencia— el énfasis del ser: la racionalidad de la *esancia* arraiga en la hipérbole de la positividad tornándose «presencia para...», de la positividad haciéndose representación. La firmeza del reposo se afirma hasta el punto de exponerse y aparecer. El *esse* del ser, él mismo, es ontología: comprensión del *esse*. Lo psíquico, lo pneumático de la representación —aun debiendo atestiguar su distinción con respecto al ser mediante su cristalización en ipseidad, siempre «mía», mediante su pertenencia a eso que Gabriel Marcel denomina «la órbita existencial del ser», hipérbole de la *esancia* metiéndose en el papel de una subjetivi-

dad— desarrolla, a modo de actividad sintética de la apercepción trascendental, la energía de la presencia que la suscita. La *esancia* del reposo del ser se repite en la positividad —o en lo *tético*— de la tematización y de la síntesis.

La positividad —el reposar sobre un fundamento inamovible, el mantener, firmemente contenido y captable en la mundanidad del mundo— conserva un valor de virtud en una filosofía que, a pesar de todo, desconfía del positivismo. Ideas y signos no cuentan más que por sus contenidos: cuentan tan sólo como pensamientos y lenguajes positivos. La negación que aspira a rechazar al ser es aún, en su oposición, posición en un terreno en el que se apoya. Lleva consigo el polvo del ser que ella rehusa. El hecho de que, en la contradicción, la negación se refiera a lo positivo es el gran descubrimiento de Hegel, quien vendría a ser el filósofo de la positividad más vigorosa que la negatividad. El privilegio racional de la identidad, del reposo del ser, se muestra como la auto-fundación de la autoconciencia: la inmediatez de una singularización sin nombre, que tan sólo se designa con el dedo, retorna al reposo absoluto de la identidad, a través de las diversas figuras de la mediación. La lógica hegeliana afirmará la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico. Cualquier desbordamiento de lo Mismo por parte de lo Otro pasa, en adelante, por ser un pensamiento inacabado o romántico. Ambos atributos poseerán la misma significación peyorativa: pensamientos sin fundamento que no logran dar alcance a la *esancia* del ser. No es metafórico afirmar que la justificación de cualquier significación se denomine fundamento, que los sistemas comporten estructuras y una arquitectónica, que los objetos sean comprendidos en su *constitución* trascendental. Con toda legitimidad puede uno preguntarse —y es éste uno de los problemas centrales de la *Lógica formal y lógica trascendental*³ de Husserl— si es posible la lógica formal, dada su aspiración a la pureza propia del vacío; si toda *ontología formal* no está ya dibujando los contornos de una *ontología material* y si, por consiguiente, como diríamos nosotros, la misma idea de forma no exige la estabilidad del ser, de lo Mismo, el orden «astronómico» y, a fin de cuentas, el mundo que lo asegura.

3. E. HUSSERL: *Lógica formal y lógica trascendental*, (trad. cast. de: L. Villoro). UNAM, México 1962.

En la actividad englobadora y sintética de la conciencia trascendental, la racionalidad equivale, para Husserl, a la confirmación de la intencionalidad por parte del dato; la obra intencional es identificación. Un sol de mediodía registra con minucia todos los horizontes en los que pudiera esconderse *lo otro*. Lo que se va o, de modo irreversible, de inmediato es retenido, se tras-cuela como remembranza (*se sou-vient*) en la memoria, o retorna reconstruido por la historia. La reminiscencia —de Platón a Husserl— es el último vigor de la identidad del ser y, cuando menos, el programa normativo de la ontología. Y hasta en el *aparecer* ya de entrada *situado*, ya de entrada *aquí*, ya de entrada habitación de un lugar —tal como sugieren la fenomenología y las etimologías de Heidegger y sus discípulos—, el hombre en el mundo es ontología. Su *en el mundo* —incluso en la muerte que mide su finitud— es comprensión del ser. La racionalidad sigue siendo acoplamiento. En uno de sus últimos textos, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*⁴ (p. 196), Heidegger se remonta hasta más acá de la presencia, pero halla en el «claro» la «reconciliación», el «corazón en paz» y lo «Mismo».

2. La crisis de la filosofía que se nos ha transmitido no se puede reconocer más que en su incapacidad para responder de sus propios criterios de sentido. Vendría a echar raíces en la imposibilidad en que dicha filosofía se hallaría de mantener el acuerdo del conocimiento consigo mismo. La crisis sería un estallido interior del *sentido* localizado en el conocimiento, y que expresa la identidad o el reposo del ser. La filosofía se estrella contra el sinsentido del sentido, si es que razón quiere decir presencia del ser o representación: manifestación de los seres en un conocimiento verdadero en el que se afirman «de manera original», en el que se afirma su identidad de seres o su presencia como tales seres. La filosofía tropieza, en primer lugar, con el hecho de que la relación que pretende mantener con el ser resulta inutilizada al quedar duplicada por la relación que se establece en las ciencias engen-

4. M. HEIDEGGER, *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, (trad. cast. de: A. P. Sánchez Pascual), en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968; también (trad. cast. de: J. L. Molinuevo) en: *¿Qué es filosofía?*, Narcea Eds., Madrid 1980 (2ª ed.), p.44 (N. de los T.)

dradas por ella. A su lenguaje que se estructura en proposiciones como si expresara alguna sublime percepción o nombrase substantivos, y que se pierde en innumerables y contradictorios discursos, a este lenguaje suyo, las ciencias, en su comunicabilidad universal, le han hecho perder todo crédito. El toque de difuntos por la filosofía del ser resuena en el *Te Deum*, a su modo triunfal, de las irresistibles ciencias.

Pero la filosofía se ha estrellado contra su sinsentido en sus ambiciones y en sus propias vías. Sucede que, más allá de su presencia inmediata, los seres pueden, de alguna manera, aparecer sin permanecer en su ser. Por medio de los signos y de las palabras que los fijan, acoplan o llaman, algunos seres aparecen sin tener del ser más que la semejanza y la pura semblanza, siendo la apariencia el envés siempre posible de su patencia. La propia razón del saber debería desconfiar de ciertos juegos que hechizan el espontáneo ejercicio del conocimiento —que lo hechizan sin que se percate de ello—, sin detener su andadura racional ni provocarle siquiera un traspies. Inseguridad de lo racional que, por consiguiente, pone en jaque a una inteligibilidad en la que la seguridad, la seguridad del fundamento, es la razón misma. La novedad del criticismo fue que en filosofía pueda haber necesidad de una vigilancia distinta al buen sentido y a la evidencia de la búsqueda científica preocupada por la presencia, por el ser y por la satisfacción. En él, se apeló a una nueva racionalidad. Esa racionalidad nueva o crítica, ¿no es más que una modalidad o una especie de la racionalidad que compartían la filosofía y la ciencia engendrada por la filosofía, su hipérbole, una lucidez bajo una luz más fuerte? Así lo habría interpretado, sin duda, el post-criticismo. Pero también es posible preguntarse si no le es necesario, para la propia lucidez crítica, un modo *nuevo* de significatividad, la cual, para pensar conforme a su medida cuando conoce, debe además incesantemente *despertarse* o *despabilarse*: vigilancia que, antes de servir para conocer, es una ruptura de límites y un estallido de la finitud.

Sea como fuere, bajo el final criticista de la metafísica, se anuncia, a la vez, una filosofía distinta de la ciencia y el final de cierta racionalidad de la filosofía que razona rectamente delante de ella. Momento caracterizado por la denuncia de la ilusión trascendental y de una malicia radical en la buena fe del conocimiento, malicia en una razón,

inocente no obstante de cualquier sofisma, y a la que Husserl llamaba ingenuidad. Lo cual, en su fenomenología —en la que desemboca el pensamiento crítico—, equivale a volver a denunciar la mirada orientada sobre el ser, en su mismo aparecer, como si se tratase de una manera que tiene el objeto —en el cual la mirada inocente se absorbe de buena fe— de obstruir esa mirada, como si las formas plásticas del objeto que se dibuja a la vista cayeran sobre los ojos como párpados: los ojos perderían el mundo al mirar las cosas. Extraño mentís infligido a la visión por su objeto, y que ya denunciaba Platón en el mito de *Gorgias* (523-c-d) al hablar de los hombres que han colocado «delante del alma que es la suya una pantalla hecha de ojos y de orejas y del cuerpo en su conjunto». Las facultades de intuición de las que todo el cuerpo participa, los órganos de la vida de relación con el exterior, precisamente serían lo que obstruye la vista. Ceguera contra la que, en nuestros días, se invoca una racionalidad fenomenológica: racionalidad nueva de la conciencia reducida y constituyente, en la que el aparecer y el ser coinciden. En adelante, cualquier ser debe comprenderse en su génesis a partir de ese aparecer privilegiado en la «conciencia trascendental», a partir de ese fenómeno-ser, de esa presencia o de ese presente-vivo dado a la intuición en el que cualquier desbordamiento de la presencia real —cualquier irrealidad o idealidad— se señala, se mide y se describe.

Privilegio de la presencia que precisamente cuestiona *La Voix et le phénomène*⁵ de Derrida. La misma posibilidad de la plenitud de la presencia resulta contestada. Ésta quedaría siempre aplazada, siempre «simplemente indicada» en el «querer-decir» (en el *Meinen*), que, en Husserl, se refería por entero a la plenitud intuitiva. Crítica ésta la más radical de la filosofía del ser. Para esta crítica, la ilusión trascendental comienza en lo inmediato.

Podemos preguntarnos, ante la importancia y el rigor intelectual de *La Voix et le phénomène*, si acaso este texto no corta con una línea de demarcación, tal como hiciera el kantismo, la filosofía tradicional, si acaso no nos hallamos nuevamente al término de una ingenuidad, des-

5. J. DERRIDA, *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. cast. de: P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia 1985.

pertados de un dogmatismo que dormitaba en el fondo de lo que tomábamos por espíritu crítico. Fin, pensado hasta el final, de la metafísica: no son únicamente los trasmundos los que carecen de sentido, es el mundo expuesto ante nosotros el que se sustrae sin cesar, es la vivencia la que queda aplazada en la vivencia. Lo *inmediato* no es sólo reclamo de mediación, es ilusión trascendental. El significado siempre por venir en el significante no llega a tomar cuerpo, la mediación de los signos jamás es cortocircuitada. Consideración que concuerda con lo que quizá sea el descubrimiento más profundo del psicoanálisis: la esencia disimuladora del símbolo. La vivencia sería reprimida por los signos lingüísticos que urden la textura de su aparente presencia: juego interminable de significantes que aplazan indefinidamente —que reprimen— el significado.

Crítica que, sin embargo, se mantiene de alguna manera fiel a la significación gnoseológica del sentido, precisamente en la medida en que la desconstrucción de la intuición y el perpetuo aplazamiento de la presencia, que la desconstrucción muestra, se piensan exclusivamente a partir de la presencia tratada como norma y en la que la señal husserliana —*Anzeige*— que no comporta ningún significar intrínseco, sino que liga dos términos sin ninguna prefiguración —aunque sea mediante el «hueco» de lo indicado en el indicador—, no se deja expulsar de ninguna significación y produce en ella escándalo (aun cuando este escándalo no debería atemorizar).

3. Dicha indicación reducida a relación —rigurosamente extrínseca— de lo uno que remite a lo otro, de envío puramente formal —que, desde el punto de vista del conocimiento del ser, desde el punto de vista ontológico, sería la significatividad más pobre, la de un signo convencional, una inteligibilidad inferior en relación con la visión e incluso con respecto a la mira o mención (*meinen = querer decir*) que entiende su correlato de la manera que Husserl llama «signitativa»—, ¿una indicación así no tiene otra fuente que no sea la de una asociación formal? ¿No está anunciando un origen menos empírico, a saber: el esquema del conocimiento —satisfacción del pensamiento por parte del ser—, aun cuando el mismo deba ser abandonado? El carácter extrínseco de los términos —la exterioridad radical que se muestra en

la pura indicación—, la diferencia, ¿no se remonta a un régimen de sentido, a una inteligibilidad que no se reduce a la manifestación de un «contenido de ser», a un pensamiento? No nos hallamos en el origen de la exterioridad cuando la registramos como hecho trascendental (forma de la sensibilidad), antropológico o como dato ontológico. Habría exterioridad, relación en la exclusión de cualquier relación, allí donde un término es afectado por lo que no se presta al *avatar* de un contenido, por lo que no se presta a cualquier caída «entre límites» para compartir sus medidas, como en el caso de un «objeto intencional»; en definitiva, por aquello que, hablando con rigor, no debería llamarse «aquello»: allí donde a un término le afecta lo inasumible, lo Infinito. Afección por lo que no cabe en estructura, por lo que, junto con lo afectado, no forma *entramado* a la manera como encajaría en ella el «objeto intencional» ensamblándose en co-presencia con la intención en la que es visto o mentado⁶ —afección por lo absolutamente otro—. La indicación, relación de carácter puramente extrínseco de lo uno con lo otro, sin nada común ni «correspondencia» alguna entre ellos, relación de la diferencia absoluta, no es el decaimiento de una intuición cualquiera; toma su inteligibilidad de la trascendencia misma que, así, es irreductible a la intencionalidad y a sus estructuras propias de la necesidad por satisfacer. ¿No se está, entonces, anunciando la diferencia absoluta de la trascendencia como no-in-diferencia, afección —y afectividad— radicalmente distintas de la presentación del ser a la conciencia de...? Afección por lo invisible —invisible hasta el punto de no dejarse re-presentar ni tematizar ni nombrar ni mostrar con el dedo como si de cualquier «algo» en general se tratase, como un esto o un aquello— y, por ende, «lo absolutamente no-encarnable», lo que no llega a «tomar cuerpo», no apto para la hipóstasis, afección más allá del ser y del ente, y de su distinción o amfibología: lo infinito eclipsando a la *esancia*. Afección o pasividad: conciencia que no sería conciencia de..., sino psiquismo que retiene su intencionalidad como se retiene el aliento y, por consiguiente, pura paciencia: espera sin nada esperado o esperanza en la que nada esperado viene a encarnar lo In-

6. Ello hace posible la concepción de una conciencia que forma parte del mundo que le es dado, la famosa *conciencia psicológica* que Husserl opone a la *conciencia sometida a la reducción*.

finito, en la que ninguna pro-tención viene a jugar con la paciencia; pasividad más pasiva que cualquier pasividad del padecer —que todavía sería acogida—, paciencia y largura del tiempo; paciencia o largura del tiempo. En el aplazar la presencia bajo la luz o en la persistente diferencia incesante de esta pura indicación, suponemos el tiempo mismo, pero como una dia-cronía incesante: proximidad de lo Infinito, el *siempre* y el *jamás* de un des-inter-esamiento y del a-Diós. Afección, pero sin tangencia: afectividad. Proximidad en el temor de la aproximación, traumatismo del despertar. La dia-cronía del tiempo como temor de Dios⁷.

Proximidad de Dios en la que, en su misma irreductibilidad al saber, se dibuja, *mejor que* la fusión y que el acabamiento del ser en la conciencia de sí, la sociabilidad, única proximidad donde, en ese «mejor que», el *bien* comienza a tener significado. Proximidad que confiere un sentido a la pura duración, a la paciencia de vivir; sentido de la vida puramente vivida sin razón de ser, racionalidad más antigua que la revelación del ser.

4. La filosofía que nos ha sido transmitida no ha podido evitar dar nombre a la paradoja de esta significatividad no-ontológica, aun cuando, de inmediato, retornase al ser como al fundamento último de la razón a la que nombraba. La Idea de lo Infinito *puesta* en lo finito, que, como nos enseña Descartes, rebasa su capacidad, es una de las expresiones más destacables de la trascendencia. Ciertamente que, para Descartes, es la premisa de la prueba de la existencia de Dios. Y, por ende, a la trascendencia de la desmesura que afecta de algún modo a lo finito, se le busca la positividad característica del ser tematizado e idéntico. Bajo unos términos diferentes, esta relación de trascendencia se muestra —aunque no sea más que un solo instante en su pureza— en las filosofías del saber. En Platón, va a ser el más allá del ser; en Aristóteles, va a ser la entrada «bajo palio» del intelecto agente; en Kant, va a ser la exaltación de la razón teórica en razón práctica; en el mismo Hegel, va a ser la búsqueda del reconocimiento por parte del *otro hombre*; va

7. Hay que cuestionar la fenomenología heideggeriana de la afectividad anclada en la angustia, y en la que el temor de Dios debería quedar reducido al temor por la sanción.

a ser la renovación de la duración en Bergson, quien ha captado, quizá mejor en este caso que en su concepción de la conservación integral del pasado, la diacronía misma del tiempo; en Heidegger, va a ser el desembotamiento de la razón.

Esta manera que el pensamiento tiene de pensar más allá de lo correlativo que se tematiza; esta manera de pensar lo Infinito sin igualarlo y, por ende, sin retornar sobre sí, equivale a que lo Otro cuestiona al pensamiento. Este cuestionamiento no significa que el pensamiento tenga de alguna manera que interrogarse acerca de su naturaleza o de su quiddidad, sino que se inquieta o se despierta de la positividad con la que se mantiene en el mundo.

En la filosofía que se nos ha transmitido, el sentido que no se refiere a lo que se instala en la positividad de la tierra firme bajo la bóveda celeste pasa por ser puramente subjetivo, por ser el sueño de una conciencia desdichada. La Pregunta, la Búsqueda y el Deseo equivalen a privaciones de la respuesta, de la posesión, del gozo. No se inquiere sobre si la pregunta paradójicamente desigual a ella misma *piensa más allá*; sobre si la pregunta, en lugar de albergar en ella el hueco de la necesidad, no es el modo mismo de la relación con lo Otro, con lo incontenible, con lo Infinito. Con Dios. La pregunta, antes que plantarse en el mundo y satisfacerse de respuestas, sería, merced a la exigencia o al ruego que entraña —merced a la maravilla a la que se abre—, relación-con-Dios, el insomnio originario del pensamiento. La pregunta no sería una modificación ni una modalidad ni una modalización de la *apófansis*, como la duda o la conciencia de lo probable o de lo posible. Es original. Es con toda exactitud la figura que adopta —o el nudo en que se anuda— la desproporción de la relación —imposible sin esa figura— de lo finito con lo Infinito, el «en» de «lo Infinito *en* lo finito», que también es el *fuera* más exterior que cualquier exterioridad, o la trascendencia o la duración infinita que no llega ni va a término⁸. ¿No es de este pensamiento, distinto del que, como conciencia intencional, quiere a su medida el correlato, el reposo y la identidad de lo positivo

8. No sabríamos hablar de la significación que la *pregunta* tiene para la estructura misma de lo espiritual y del pensar, sin recordar la tesis de J. Delhomme sobre el *Pensamiento Interrogativo* [*Pensée Interrogative*] (1954), y sin remitir a este libro esencial.

astronómico, del que habla Blanchot cuando dice de manera paradójica: «Presentimos que el des-astre es el pensamiento?»⁹. Inteligibilidad cuyo carácter insólito no se reduce a una teología negativa. La trascendencia de lo Infinito no queda recuperada en las proposiciones, aun cuando éstas fuesen negativas.

Por nuestra parte, hemos en efecto intentado en otro lugar¹⁰ mostrar cómo la trascendencia de lo Infinito se torna relación con el otro, mi prójimo; cómo la proximidad significa, a partir del rostro del otro hombre, la responsabilidad ya asumida para con él; cómo por esta responsabilidad intransferible y sin escapatoria —que llega incluso hasta la substitución del otro hombre, potencialmente hasta la in-condición de rehén— adquiere un sentido la subjetividad que dice *yo (je)* en esa responsabilidad de recién llegado, de primera persona arrancada del comfortable lugar que ocupaba como individuo protegido en el concepto de *Yo (Moi) en general* de las filosofías de la autoconciencia. La cuestión de lo Otro (*Autre*) se vuelve responsabilidad por el otro (*autrui*), y el temor de Dios —tan extraño al terror frente a lo sagrado como a la angustia ante la nada— temor por el prójimo y por su muerte.

La «pura indicación» de los análisis husserlianos —lo uno evocando lo otro sin «hambre» ninguna de lo otro—, que, en el elemento del conocimiento del ser (como elemento de la identificación de lo idéntico y del mundo), es una deficiencia sin más, pertenece a un elemento totalmente distinto a la ontología, y significa con un sentido que, en la ética, tendrá su *hipotiposis*. Ética que no es entendida como corolario de una visión del mundo, como si estuviera fundada en el ser, en el conocimiento, en categorías o existenciaríos.

Una inteligibilidad, en lo humano, más antigua que la manifiesta como comprensión del ser abarcable y, así, constituble por la conciencia y que reina como mundo. Significación por trascendencia, más antigua que la que rige al *esse*, incluso si, a su vez, se deja mostrar en el lenguaje al que apela y que ella suscita para entrar en unas proposi-

9. «Discours sur la patience» en: *Le Nouveau Commerce*, 30/31, 1975, p. 21, recogido en su libro: *L'Écriture du Désastre*. Gallimard, Paris 1981.

10. *Dios y la filosofía*, ver antes. Ver también nuestro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit. (Trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, citado antes).

ciones con forma ontológica y óptica¹¹. Sentido que resultaría paradójico en comparación con el que le conviene a la tesis dóxica de las proposiciones. En términos de conocimiento, significaría lo infinito en lo finito. Pero es ésa la significación del *en* que nuestros análisis han intentado dilucidar.

Hemos confrontado, por un lado, la evidencia del saber que es una manera de reposo del ser donde, en la igualdad del aparecer y del ser, su identidad de ser se identifica y se confirma; y, por otro lado, la paciencia de lo infinito, donde la razón es una perturbación incesante de lo Mismo por parte de lo Otro o la dia-cronía del Tiempo, lo cual se produce, de modo concreto, en mi responsabilidad para con el otro o en la ética. Hemos investigado si lo Otro que se hurta a la identificación —es decir, a la tematización y a la hipóstasis—, pero que la filosofía tradicional intentaba recuperar en la paciencia del concepto a través de la metodología de la historia como conciencia de sí; si lo Otro no ha de dejarse oír y si no ha de entenderse, de manera completamente distinta, como un cuestionamiento del pensar por parte de lo Infinito al que no podría contener: como el despertar; cuestionamiento y despertar que se invierten en la ética de la responsabilidad por el otro; cuestionamiento incesante de la quietud o de la identidad de lo Mismo. Suscepción más pasiva que cualquier pasividad, pero incesante despertar, despabilar en el seno del despertar que, sin esto, se convertiría en «estado de ánimo», estado de vigilia, la vigilia como estado¹². Pensamiento que piensa más que el pensamiento del ser, desembotamiento que la filosofía se esfuerza por decir, esto es, por comunicar, y ello aunque sólo sea en un lenguaje que se desdice sin cesar, que insinúa.

11. Cf. en nuestro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, capítulo 5, un intento por mostrar el nacimiento de la tematización, del discurso y de la teoría en la significación ética.

12. Cf. sobre este tema nuestro estudio «De la conciencia a la vigilia», *supra*, y nuestro estudio: *La Philosophie et l'éveil (La Filosofía y el despertar)* en: *Études Philosophiques*. 2 (1977) 307-317, recogido en: E. Lévinas, *Entre nous*. E. Grasset, Paris 1991 (trad. cast. de: J. L. Pardo, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, o.c., 99-112).

Trascendencia y mal*

... Yo establezco la paz y soy el autor
del Mal; yo, el Eterno, hago todo esto.
Isaías, 45, 7

1. El pensamiento y la trascendencia

El intento de poner en duda la significación misma de palabras como *trascendencia* y *más allá* da fe de su consistencia semántica, puesto que, cuando menos en ese discurso crítico que les concierne, se reconoce lo que se discute. La reducción del sentido absoluto de estos términos a una *trascendencia* y a un *más allá* relativos, llevados, por la fuerza de no sé qué pulsión, hasta el grado más alejado y superior, ya es hacer que *trascendencia* y *más allá* intervengan en ese superlativo o prestarles a algunas de nuestras fuerzas psicológicas una potencia trascendente. Y, no obstante esto, ¿no le falta algo a la inteligibilidad de estas nociones para que lleguen a ser verdaderamente pensadas, para convertirse de verdad en pensamientos? Y es que, en nuestra tradición filosófica, el verdadero pensamiento es un pensamiento verdadero, un conocer, un pensamiento referido al ser, al ser que designa a un ente, pero también al ser entendido como verbo, como si expresase el cumplimiento, por parte de los entes, de la tarea o del destino de ser, sin lo que no podríamos reconocer al ente como ente.

Kant, al distinguir idea y concepto, razón y entendimiento, fue ciertamente el primero en separar al pensamiento del conocer, y en descubrir, con ello, significaciones no ligadas al ser o, más exactamente, significaciones no sometidas a las categorías del entendimiento, y no

* Este texto fue objeto de una comunicación presentada el 10 de Julio de 1978 en el VII Congreso Internacional de Fenomenología celebrado en París y organizado por The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning. Apareció por vez primera en *Le Nouveau Commerce*, 41 (1978), pp. 55-75.

sometidas a la realidad que, en efecto, es correlativa de esas categorías. Pero este pensamiento distante del ser que no queda, por ello, reducido a lo insensato, Kant todavía lo entiende vacío de las cosas en sí a las que mienta. Se sigue midiendo por el ser que le falta. Las ideas tienen así un estatuto dialéctico en el sentido peyorativo que Kant confiere a este adjetivo; la ilusión trascendental que en dicho pensamiento tiene su escenario es el drama de una aspiración al ser. Sucede siempre como si la patencia y el conocimiento del ser equivalieran a la racionalidad y al «espíritu»; como si la significación del sentido —la inteligibilidad— se originase en la manifestación del ser, como si consistiera en ontología, aunque no fuese más que a modo de intencionalidad: esto es, como voluntad o como nostalgia del ser. Lo cierto es que, a través de estas repercusiones de la ontología, Kant tiene la audacia de una distinción más radical entre pensamiento y saber. En el uso práctico de la razón pura, descubre una intriga irreductible a cualquier referencia al ser. Una buena voluntad, utópica en alguna medida, sorda a las informaciones, indiferente a las confirmaciones que podrían llegarle del ser (las cuales importan a la técnica y al imperativo hipotético, pero no conciernen a la práctica ni al imperativo categórico), procede de una libertad situada por encima del ser y anterior al saber y a la ignorancia. Y, sin embargo, tras un instante de separación, la relación con la ontología se restablece en los «postulados de la razón pura», como si en medio de todas esas audacias se la hubiese estado aguardando: las ideas, a su manera, tornan a unirse con el ser en la existencia de Dios que garantiza tanto, según la letra del criticismo, el acuerdo entre la virtud y la felicidad, como, según la lectura de Hermann Cohen, el acuerdo de la libertad con la naturaleza y la eficacia de una práctica decidida sin conocimiento. La existencia absoluta del Ideal de la razón pura, la existencia del Ser Supremo, acaba siendo importante en una arquitectura cuya piedra angular debería ser tan sólo el concepto de libertad.

Esta capacidad que tiene la idea para igualarse con el dato o la obligación en que se halla de justificar su vacío; esta susceptibilidad para referirse al ser —aunque no fuera de modo intuitivo, mas siempre al ser—; esta necesidad que el pensamiento tiene de pertenecer al conocimiento, ¿siguen siendo la medida de toda inteligibilidad? ¿Está el

pensamiento que va a Dios sometido a esa medida so pena de pasar por un pensamiento menguante, por una privación de saber? ¿No se puede mostrar que, lejos de limitarse al puro rechazo de las normas del saber, el pensamiento que va a Dios —y que allá va de modo distinto a como se encamina a lo tematizado— comporta unas modalidades psíquicas y originarias —más allá de las requeridas por un mundo de leyes sin juego, con sus relaciones de reciprocidad y de compensación y sus identificaciones de las diferencias—, modalidades de la perturbación de lo Mismo por lo Otro, modalidades propias y originarias del a-Diós, en las que se interrumpe la aventura ontológica del alma, en las que, frente a la Gloria, *se eclipsa* la idea del ser (quizá rebajada precisamente, en Dios, al rango de simple atributo) y en las que, en el desinter-esamiento, se torna borrosa la alternativa de lo real y de lo ilusorio?

2. Trascendencia y fenomenología

¿Cómo y dónde se produce, en el psiquismo de la experiencia, la mayor ruptura capaz de acreditar algo *otro* como irreductiblemente *otro*, y en ese sentido como *más allá*, a la vista de que, en el tejido de lo pensable tematizado, todo desgarro conserva o reanuda la trama de lo Mismo? ¿Cómo puede un pensamiento ir *más allá* del mundo, el cual es precisamente la forma en que se ensambla el ser que el pensamiento piensa —cualquiera que sea la heterogeneidad de sus elementos y la variedad de sus modos de ser—? ¿Cómo puede lo trascendente significar «lo absolutamente otro», tan fácil —es cierto— de decir, pero que el fondo común de lo pensable y del discurso restituye al mundo y reconstituye como mundo? No basta con que en el seno de lo pensable se acuse una diferencia o surja una contradicción para que se abra un intervalo a la medida de la trascendencia o una nada incluso, ante los cuales, impotentes, se agotarían los recursos dialécticos y lógicos del pensamiento. ¿Cómo adquiere sentido una *nada* que no sea únicamente la negación de la negación, la cual «conserva» (*aufhebt*) el ser del que reniega? ¿Cómo adquiere sentido la diferencia de una alteridad que no reposa en fondo común alguno?

Pienso que, a propósito de estos dos puntos, la fenomenología husserliana ha abierto nuevas posibilidades. Afirma ella la solidaridad rigurosa de todo lo inteligible con las modalidades psíquicas *por las que y en las que es pensado*: cualquier sentido no es accesible para cualquier pensamiento. Estas modalidades psíquicas comportan ciertamente implicaciones intencionales —intenciones reprimidas u olvidadas—, pero son esencias irreductibles, *orígenes* (cualesquiera que sean las ambiciones reductoras de la fenomenología llamada «genética»). A fin de cuentas, la fenomenología husserliana es una *eidética de la conciencia pura*. Por una parte, es la confianza en la idea de la estructura irreductible del psiquismo, irreductible a cualquier orden matemático o lógico, y con una irreductibilidad más originaria que toda matemática y toda lógica, de modo que tan sólo se presta a la descripción; la fenomenología es la idea de las esencias del psiquismo que no constituye una «multiplicidad definida» (*definite Mannigfaltigkeit*). Por otra parte, es la referencia del sentido a la donación del sentido —a la *Sinnggebung*— lo que anima dichos pensamientos irreductibles. De esta manera, la fenomenología nos ha enseñado a no explicitar un sentido pensado a partir única o principalmente de sus relaciones con otros sentidos objetivos, so pena de relativizar todo sentido y de encerrar toda significación en el *sistema* sin salida. La fenomenología nos ha enseñado a explicitar o a elucidar un sentido a partir del *psiquismo irreductible* en el que se da, a buscar así el sentido en su origen, a buscar el sentido originario. Este método, surgido de una filosofía de la aritmética y de las investigaciones lógicas, ¡afirma la primacía —la principalidad— de lo no-formal!

En esta perspectiva, se comprende la originalidad de la manera heideggeriana de proceder, que llega, por ejemplo, a la nada partiendo de la angustia, vivencia o modalidad del psiquismo que conduce más lejos que la negación. Y por lo que atañe a las nociones de lo *otro* y de la diferencia-sin-fondo-común, el pensamiento contemporáneo parece igualmente deudor de un concepto heideggeriano desarrollado a partir de la angustia, el concepto de la *diferencia ontológica*: la diferencia entre ser y ente, en efecto, no presupone nada común salvo el papel en el que se inscriben las palabras que los designan o el aire en el que vibran los sonidos que sirven para pronunciarlas. La diferencia entre ser y ente es *la* diferencia. Por ello, no resulta sorprendente que les resulte fasci-

nante a los filósofos que, tras la proclama nietzscheana de la muerte de Dios —y al margen de cualquier ontoteología—, se atreven a interesarse por el sentido de la trascendencia, guiados sin duda por la convicción de que el dominio del *sentido* no está limitado a la *seriedad* de las ciencias y de los trabajos —que se apegan al ser tematizado—, ni al *juego* de los placeres y de las artes —que se evade del ser, pero conserva su recuerdo, que se complace en sus imágenes y comporta riesgos—.

Pero lo cierto es que uno puede preguntarse si el ser, en el sentido verbal de Heidegger —trascendente al ente, pero dándose a todos los entes—, queda más allá del mundo que hace posible, y si permite pensar en un Dios trascendente de más allá del ser; uno puede preguntarse si la neutralidad que se ofrece al *pensamiento del ser* trascendente al *ente* puede convenirle y bastarle a la trascendencia divina. Cuando menos, puede constatarse que la *diferencia ontológica* les sirve a los filósofos como modelo de trascendencia y que, incluso repudiada en investigaciones emparentadas con el pensamiento religioso, se apela a ella con frecuencia. Permítasenos tan sólo recordar el profundo y sutil ensayo de Jean-Luc Marion¹ acerca de la divinidad de Dios. Un intento valiente de penetración, una tentativa aún solitaria entre los filósofos de no entender ya más a Dios a partir primordialmente del ser. Sin dejar de reconocer su deuda con Heidegger y estableciendo su propio itinerario en la búsqueda de las vías heideggerianas, el autor se sitúa finalmente (pág. 274) «a distancia de la diferencia ontológica».

Otro joven pensador, Philippe Nemo, acaba de escribir un libro sobre el mal de Job, prestándole la misma atención a la trascendencia y a partir de cierta modalidad del psiquismo —de cierta vivencia destacable— que interrumpe el mundo (aun cuando la psicología, que, como ciencia —es decir, como tematización—, se recobra de esta interrupción y tiene siempre su tiempo de recuperación, considere este fenómeno interruptor como un estado psicológico² entre otros, accesi-

1. J.-L. MARION: *L'Idole et la distance*. Grasset, Paris, 1977 [hay tr. esp.: *El idolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999].

2. Interpretación que no puede descartarse para siempre; a través de ella, la tematización y el discurso de la ciencia se superponen o sobreponen a toda ruptura y tornan a cuestionar la trascendencia. Sin impedir el retorno de la vivencia y del sentido interruptor. ¿Puede la trascendencia, para un moderno, tener un sentido que no sea ambiguo? Pero lo mismo sucede con el mundo. Cf. las líneas que ponen fin al presente ensayo.

ble para la teoría y para el tratamiento). Se trata de la exégesis de un texto bíblico³. También en este caso, la *diferencia ontológica* parece haber sido el mayor estímulo. Pero se trata de una descripción de la vivencia que se justifica por el fenómeno, aunque esté sugerida por los versículos del libro comentado. En él, se aborda la ruptura de dicho fenómeno a partir de un contenido psíquico dotado de una significación excepcional: lo que comporta de extremoso no es indagado en un superlativo cualquiera, sino en el dato simple de una experiencia. Querriamos sobremanera valorar esta fenomenología y juzgarla por ella misma, olvidando las intenciones exegeticas de las que procede, y ello a pesar de la suma finura y el gran escrupulo de esta hermenéutica. Y es que entendemos que no estamos tomando postura alguna a propósito de la verdad del sentido último que dicha exégesis le atribuye al libro de Job. El lenguaje filosófico empleado por el autor al que respondemos parece perfectamente justificado por la perspectiva filosófica que esta obra abre, y que no es un ejercicio piadoso.

3. El exceso del mal

Para describir el mal tal como sería vivido en el sufrimiento de Job, Philippe Nemo insiste primeramente en la angustia, que sería su acontecimiento subyacente. De acuerdo con Heidegger, se interpreta la angustia como el desvelamiento de la nada, como ser-para-la-muerte, como el hecho de un mundo que se sustrae y que aísla al hombre, y como el hecho del hombre que se cierra a las palabras de consuelo, que todavía pertenecen a los recursos del mundo que se desmorona.

La angustia, así entendida, no podría pasar por ser mero «estado de ánimo», «una forma de la afectividad moral», simple conciencia de la finitud o un síntoma moral que precede, acompaña o sigue a un dolor que, a la ligera sin duda, llamaríamos físico. La angustia es el aguijón en el corazón del mal. Enfermedad, mal de carne viva, senescente, co-

3. Ph. NEMO: *Job et l'excès du Mal*. Grasset, Paris, 1978. [*Job y el exceso del Mal*, Colección Esprit, Caparrós Editores, 1995. En esta versión española, Nemo responde a estas observaciones de Lévinas: "Para proseguir el diálogo con Lévinas"].

rruptible, perecimiento y podredura: éstas serían las modalidades de la angustia misma; por ellas y en ellas, el morir es en alguna manera vivido, y la verdad de esta muerte resulta inolvidable, irrecusable, irremisible; en la imposibilidad de disimularse uno mismo su propio morir se estriba la indisimulación misma y quizá el desvelamiento y la verdad por excelencia, lo de por sí abierto, el insomnio originario del ser; roedura de la identidad humana que no es un espíritu inviolable abrumado por un cuerpo percedero, sino la *encarnación*, con toda la gravedad de una identidad que en sí misma se altera. Henos más acá o ya más allá del dualismo cartesiano del pensamiento y de la extensión en el hombre. El sabor y el olor de podredumbre no se añaden aquí a la espiritualidad de un saber trágico, a un presentimiento o a una previsión cualquiera de la muerte, por muy desesperados que fuesen. La desesperanza desespera como dolor y mal de la carne. El mal físico es la profundidad misma de la angustia y, en consecuencia —Philippe Nemo lo muestra por los versículos de Job—, la angustia, en su agudeza carnal, es la raíz de todas las miserias sociales, de toda la derelicción humana: de la humillación, de la soledad, de la persecución.

Pero esta conjunción del mal y de la angustia no recibe en el análisis que se nos ofrece el sentido al que nos han habituado los filósofos de la existencia y cuyo modelo ha trazado Heidegger de la manera más nítida —al menos el de *Ser y Tiempo*—. Según éstos, lo esencial de la angustia consistía en abrir el horizonte de la nada, más radicalmente negativo que el de la negación, incapaz ésta de hacer olvidar el ser del que reniega. La muerte comprendida por la angustia se anunciaba como pura nada. Lo que, en el libro de Nemo, nos parece más vigoroso y más nuevo es el descubrimiento, en la conjunción de la angustia y del mal, de otra dimensión de sentido. Ciertamente que el mal significaría un «fin» del mundo, pero un fin que, de forma muy significativa, lleva más allá; a otra parte que al ser, ciertamente, pero a otra parte distinta de la nada, a un *más allá* que ni la negación ni la angustia de los filósofos de la existencia conciben; el mal no es ni un modo ni una especie ni un remate cualquiera de la negación. ¿Por qué entonces este insistir sobre la angustia en el fondo del mal? Volveremos sobre este punto.

En su malignidad de mal, el mal es exceso. Ahora bien, mientras que la noción de exceso evoca de entrada la idea cuantitativa de in-

tensidad, de un grado suyo que rebasa la medida, el mal es exceso en su misma *quididad*. Nota muy importante: el mal no es exceso porque el sufrimiento pueda ser fuerte y rebasar, así, lo soportable. La ruptura con lo normal y lo normativo, con el orden, con la síntesis, con el mundo, constituye ya su esencia cualitativa. El sufrimiento como tal sufrimiento no es más que una manifestación concreta y casi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable. La «cualidad» del mal es esta misma *inintegrabilidad*, si se nos permite usar este término: esa cualidad concreta se define por esta noción abstracta. El mal no es sólo lo inintegrable; también es la inintegrabilidad de lo inintegrable. Como si a la síntesis —ya sea ésta la puramente formal del «yo pienso» kantiano y capaz de reunir los *datos*, por muy heterogéneos que éstos puedan ser— se opusiera, bajo las apariencias del mal, lo no-sintetizable, más heterogéneo aún que toda heterogeneidad sometida al abrazo de lo formal, exponiendo la heterogeneidad en su malignidad misma. Como si la enseñanza bergsoniana ofrecida en la *Evolución Creadora* acerca del desorden como un orden distinto resultase contradicha por el mal, perturbación irreductible. De manera muy notable, lo que la noción de exceso tiene de puramente cuantitativo se muestra como contenido cualitativo característico de la malignidad del mal, como *quididad* del fenómeno. En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su *cualidad*, se anuncia una *modalidad*, una manera: el no-hallar-sitio, el rechazo de toda conciliación con..., algo contranatural, una monstruosidad, lo de por sí perturbador y extraño. ¡Y, en ese sentido, la trascendencia! La intuición consistente en percibir, en el seno de la pura cualidad del fenómeno del mal, el cómo de la ruptura de la inmanencia, es un atisbo que nos parece intelectualmente tan rico como lo parecieron, en los comienzos de la fenomenología, el redescubrimiento de la intencionalidad o, en *Ser y Tiempo*, las deslumbrantes páginas dedicadas a la *Zubandenheit** y la *Stimmung*** ¡Pero bien pudiera suceder que éstas no pasasen de ser meras impresiones privadas pertenecientes tan sólo a la menuda y anecdótica historia de la fenomenología!

* *Zubandenheit*: ser-a-la-mano.

** *Stimmung*: disposición anímica.

La exterioridad o la trascendencia en el mal no obtiene su sentido porque se oponga a la «interioridad» psíquica, no lo toma de alguna correlación previa entre exterioridad e interioridad que haría posible la ilusión de trasmundos múltiples que, sin embargo, se acumularían en el mismo espacio. En el mismo *exceso del mal* es en el que la preposición *ex* significa con su sentido originario: la «ex-cesión» misma, el *ex* de toda exterioridad. Ninguna *forma* categorial lograría ceñirla, ninguna podría retenerla dentro de su marco. ¡Lo «absolutamente otro», que va más allá de la comunidad de lo común, no es una simple palabra! Es lo *otro* (*l'autre*), «otra escena» como Nemo lo llama, pues es más extraña a la conciencia del ser-en-el-mundo que la escena del inconsciente —simplemente otro, repliegue de la alteridad provisional y que el psicoanálisis sabe desplegar en el mundo—.

Que la trascendencia sea lo injustificable cuyo acontecimiento concreto sería la malignidad del mal es quizá todo el sentido de la irrisoria teodicea de los amigos de Job. La idea que éstos tienen de la justicia procedería de una moral de la recompensa y del castigo, de cierto orden ya tecnológico del mundo. Por lo demás, ¿acaso no es todo intento de teodicea una manera de pensar a Dios como una realidad del mundo?

El mal, en cuyo seno Philippe Nemo distingue la angustia, ¿no posee su significación de exceso y de trascendencia independientemente de ella? ¿No obtiene esta significación, más que de su ser-para-la-muerte que la angustia anticipa, de lo injustificable que es la malignidad del mal, de la resistencia que éste opone a la teodicea? Nosotros ya nos lo hemos preguntado. Pero ¿acaso es seguro que la esencia de la muerte que en la angustia se realiza deba ser pensada, según la descripción de *Ser y Tiempo*, como nada? ¿No es el secreto relativo a la muerte fenomenológicamente inherente a la muerte, y la angustia del morir no es una modalidad —el aguijón anticipado— del sufrir, y no la solución del dilema: *to be or not to be*?⁴.

4. Cf. nuestro intento de fenomenología en este sentido en «Le temps et l'autre», aparecido en el colectivo *Le Choix, le Monde, l'Existence*, en 1947, en Artaud, recopilado como libro en la edición Fata Morgana, Montpellier, 1979 (trad. cast., *op. cit.* [N. de los T.]).

4. El Tú

El contenido del mal no quedaría agotado por la noción de exceso. Guiados por la exégesis —pero aspirando a una significatividad intrínseca—, el análisis, en un segundo momento, descubre en él una «intención»: el mal me alcanza como si me buscara, el mal me golpea como si detrás de la mala suerte que me persigue hubiese una mira, «como si alguien se encarnizase contra mí», como si existiera malicia, como si ahí hubiese alguien. El mal, de por sí, sería un «tenerme en su mira» o «enfocarme». Me alcanzaría como una herida en la que emerge un sentido y en la que se articula un *decir* reconocedor de ese alguien que así se revela. «¿Por qué me haces sufrir en vez de reservarme una eterna bienaventuranza?». Decir primero, pregunta primera o lamento primero o primera plegaria. En cualquier caso, interpelación de un Tú y vislumbre del Bien detrás del Mal. Primera «intencionalidad» de la trascendencia: alguien me busca. Un Dios que hace daño, pero Dios como un Tú. Y, por el mal en mí, mi despertar a mí mismo. «Despertar del alma en el exceso del mal», dice Nemo. El yo es despertado, de su estado de subjetividad en el mundo —de su ser-en-el-mundo—, a la condición de alma que interpela a Dios. Esta idea del sufrimiento como persecución y de la elección en la persecución, así como de la separación y de la distinción en el dolor, es cierto que no pertenece a una fenomenología tan comunicable ni tan universal como la del exceso en el mal; tenemos nuestras razones para pensar que no está inspirada tan sólo por las particularidades del libro de Job.

Que la «intencionalidad» original de la relación entre seres sea una relación con Dios; que venga de Dios; que esta relación no se describa de manera neutra y formal; que de entrada sea calificada como un «dañarme», como una malicia en la sombría paradoja de la maldad de Dios; que lo originario —que el principio— no sea ni lo general ni lo formal, sino lo *concreto* y lo *determinado* (y no hay que tomarlos en sentido empírico), resulta bastante sorprendente aquí y sigue siendo conforme al espíritu del análisis que supo descubrir la trascendencia y el exceso en la concreción del mal. Pero, con las mismas, el «elemento» en el que la «filosofía primera» se mueve ya no es lo impersonal, lo anónimo, lo indiferente, el desarrollo neutro del ser abordado, inclu-

so en la humanidad a la que engloba, como mundo de las cosas y de las leyes o como mundo de piedras, mundo que soporta cualquier intervención y como si fuera susceptible de *satis-facer* todos los deseos por medio de la técnica. Ésta da por supuestas únicamente la legalidad de las cosas, su igualdad con nuestros deseos y la astucia del pensamiento. La primera cuestión metafísica ya no es la cuestión de Leibniz: «¿Por qué hay algo y no, más bien, nada?», sino: «¿Por qué hay mal y no, preferiblemente, bien?» (p. 155)*. Esto es la des-neutralización del ser o el más allá del ser. A la diferencia ontológica precede la diferencia entre el bien y el mal. La diferencia es esta última, ella es el origen de lo que tiene sentido: «tiene sentido lo que, con respecto a la espera del alma, concierne a la alternativa entre el bien y el mal en exceso» (p. 212)**. El sentido comienza, pues, en la relación del alma con Dios y a partir de su despertar por el mal. Para arrancarme del mundo, Dios me daña en cuanto yo único y excepcional: en cuanto alma. El sentido implica esta relación trascendente, «la alteridad de la otra escena», que no es ya un concepto negativo. «El “sentido” de la alteridad de la otra escena —escribe Nemo (p. 212)***— es el bien y el mal por cuanto rebasan como excesivos el mundo y lo orientan. La “diferencia” que existe entre una y otra escena es la diferencia del bien con el mal. Cualquiera otra “diferencia” es interna al mundo».

Prioridad de lo ético con respecto a lo ontológico, diríamos, aunque a Philippe Nemo no deba de gustarle esta fórmula para calificar su vía. En efecto, a pesar de una noción de la diferencia que no es ontológica, el descubrimiento del Tú interpelado en el mal es interpretado recurriendo al ser: «Dios que aparece en el Tú tiene por ser el ser un Tú». El Tú en el caso de Dios no es un «de otro modo que ser», sino un «ser de otro modo». La reflexión sobre el Tú no se aventura hasta llegar a pensar, en él, un más allá del ser. Se subordina a la ontología, retrocediendo ante la infidelidad suprema para con la filosofía transmitida, para la cual el ente y el ser del ente son las últimas fuentes de lo que tiene sentido. Mantenerse en relación con el Tú que en Dios

* Tr. esp. *cit.*, p. 97.

** Tr. esp. *cit.*, p. 132.

***Tr. esp. *cit.*, p. 132.

eclipsa al ser sería interpretado de forma peyorativa como un modo de complacerse en la ilusión. No se tendrá la osadía de pensar⁵ que el psiquismo humano en su relación con Dios se aventura hasta las significaciones de lo más allá del ser y de la nada, más allá de la realidad y de la ilusión, hasta el des-inter-esamiento⁶.

5. La Teofanía

El mal como exceso, el mal como intención; hay un tercer momento en esta fenomenología: el mal como odio del mal. Última vuelta del análisis: el mal me golpea en mi horror del mal, y así revela —o es ya— mi asociación con el Bien. El exceso del mal, por el que es exuberancia en el mundo, es también nuestra imposibilidad de aprobarlo. La experiencia del mal sería así también nuestra espera del bien: el amor de Dios.

Este giro del mal y del horror del mal en espera del Bien, de Dios y de una bienaventuranza a la medida o a la desmedida del exceso del mal, expuesto en las últimas páginas de este libro tan bello y tan sugerente, plantea muchas preguntas. Este horror del mal en el que, de manera paradójica, el mal se da, ¿es el Bien? En este caso, no puede tratarse de un paso del Mal al Bien por atracción de contrarios. Sería una teodicea más. ¿Acaso no consiste la aportación filosófica de esta exégesis bíblica en poder ir más allá de la apelación recíproca de los términos que se niegan, más allá de la dialéctica? Precisamente, el mal no es una especie cualquiera de la negación. Significa el ex-ceso recusador de toda síntesis en el que la total alteridad de Dios vendrá a

5. Esta «audacia» falta también en Buber, para quien el descubrimiento de la relación Yo-Tú enseguida aparece como un nuevo modo de ser, no siendo el Tú de Dios sino una forma de ser más intensa, perdiéndose, de esta manera, la divinidad de Dios en su modo de existencia, que sería el sentido final de su epifanía, como lo es del mundo desvelado.

6. A Nemo no le agradaría la fórmula «la ética precede a la ontología» por otra razón más. Él identifica —como casi toda la literatura filosófica de nuestros días— la ética con la Ley (que es su consecuencia), mientras que el mal que nos despierta al Tú de Dios replicaría precisamente a la Ley y al espíritu técnico que, para Nemo, va ligado a ella: la moral de la Ley no sería, según él, más que una técnica destinada a atraerse las recompensas y a evitar los castigos. Nosotros pensamos que ética significa, primordialmente, obligación para con el Otro, que ella nos conduce a la Ley y al servicio gratuito, el cual no es un principio técnico.

mostrarse. Nemo también tiene presente la advertencia nietzscheana contra el espíritu de resentimiento. Él no aceptaría, al término de su hermenéutica, un bien que no significase más que un rescate del mal o una venganza, lo que, por lo demás, equivaldría a un retorno del espíritu técnico en el seno del sufrimiento del mal. De donde, en la descripción de la espera del Bien, la formulación, a nuestro entender muy profunda, de un pensamiento que pensaría más de lo que piensa: «en adelante el alma —escribe Nemo (p. 231)*— sabe que el fin que tiene como mira, el encuentro bienaventurado de Dios, rebasa infinitamente su intención». El alma que, despertada o despabilada por el mal, se halla en relación con lo más allá del mundo no retorna a la hechura propia de un ser-en-el-mundo, de una conciencia empírica o trascendental *igualadora* de sus objetos, *adecuada* al ser y que se equipara con el mundo en sus deseos con promesa de *satis*-facción. El alma más allá de la satisfacción y de la recompensa permanece atenta a algo que, aunque esperado, rebasa infinitamente la espera. Sin duda que en ello consiste la «modalidad psíquica» de la trascendencia y la definición misma del alma religiosa, y que no se trata de una simple especificación de la conciencia. La noción de «juego» que, por oposición a la técnica, designa para nuestro autor la relación del alma con Dios, no se deduce sin embargo de esta desproporción entre la espera y lo esperado. «Sólo el exceso de bienaventuranza —escribe— responderá al exceso del mal». Ahora bien, no es seguro que el exceso se diga, en los dos miembros de esta proposición, en el mismo sentido. El exceso del mal no significa un mal excesivo, mientras que el exceso de beatitud sigue siendo una noción superlativa. En efecto, si fuera preciso ver ya en la beatitud como tal un exceso, el mal no habría podido gozar de la significación privilegiada en torno a la cual está construido todo el libro de Nemo. La trascendencia podría seguir vías menos tortuosas.

El movimiento que lleva del «horror del mal» al descubrimiento del Bien, y que, así, culmina en teofanía la trascendencia abierta en la totalidad del mundo por el «contenido» concreto del mal, ¿no conduce más que a lo opuesto del mal y a una bondad de simple

* Tr. esp. *cit.*, p. 143.

complacencia, por muy grande que ésta sea? El Bien que es aguardado en esta «espera que tiende a infinitamente más que a lo esperado», ¿no mantiene una relación menos lejana con el mal que lo sugiere, al tiempo que difiere de él con una diferencia más diferente que la oposición? Al leer este comentario del libro de Job tan cuidadoso con los textos y sus sobrentendidos, con lo dicho y con lo no-dicho, tan delicado de oído y de inteligencia, uno queda sorprendido por que jamás aparezca en él, en *primer plano*, el problema de la relación existente entre el sufrimiento del yo (*moi*) y el sufrimiento que un yo puede sentir por el sufrimiento del otro hombre. Incluso suponiendo que en este mismo texto bíblico no fuera nunca tratado, ¿no habría en ello, en ese mismo silencio, alguna secreta indicación? ¿De verdad no está tratado? Aquello de «¿Dónde estabas tú cuando yo fundé la tierra?» del capítulo 38, versículo 4, al inicio del discurso atribuido a Dios, y que le recuerda a Job su ausencia a la hora de la Creación, ¿es únicamente un apóstrofe contra la impudicia de una criatura que se permite juzgar al Creador? ¿Se limita a exponer una teodicea en la que la economía de un todo armonioso y sabiamente dispuesto no encubre mal alguno sino para la mirada limitada de una parte de ese todo? ¿No es posible entender en ese «¿Dónde estabas tú?» una constatación de carencia, constatación que sólo puede tener sentido si la humanidad del hombre es fraternalmente solidaria de la creación, es decir, responsable de lo que no ha sido ni su yo ni su obra; y si dicha solidaridad y dicha responsabilidad para con todo y para con todos —imposibles ambas sin dolor— es el espíritu mismo?

No vamos a proponerle a Philippe Nemo, cuyo pensamiento es tan personal, tan nuevo y tan maduro, ninguna «mejora». Más bien sucede que en el contexto de su pensamiento se aclara de manera singular una idea que nos es familiar y querida y que con frecuencia hemos repetido, y a la cual asociamos con gusto la luz que su libro aporta sobre las vías de la trascendencia y la manera como se aporta esa luz. Ésta es aportada recurriendo a un «dato material» de la conciencia, a un «contenido concreto», más que mediante la reflexión sobre alguna «estructura formal». Así se significa un «más allá» de las dimensiones cerradas que las operaciones judicativas del intelecto dibujan y las formas de la lógica

reflejan⁷. En efecto, del mismo modo nos pareció que lucía la trascendencia en el rostro del otro hombre: alteridad de lo inintegrable, de lo que no se deja acoplar como totalidad o de lo que, acoplado —a no ser que padezca violencia y poderes—, sigue estando en sociedad y penetra como rostro. Trascendencia que mi saber ya no absorbe. El rostro pone en cuestión la suficiencia de mi identidad de yo (*moi*), compele a una infinita responsabilidad para con el otro. Trascendencia originaria que tiene sentido en lo concreto, *ya de entrada ético*, del rostro. Que en el mal que me persigue me alcance el mal padecido por el otro hombre, que me toque, como si con él súbitamente el otro hombre apelase a mí poniendo en cuestión mi *reposo en mí mismo* y mi *conatus essendi*; como si, antes de lamentarme por mi mal de aquí abajo, tuviese yo que responder del otro: *¿no hay en ello, en el mal, en la «intención» cuyo destinatario soy yo de modo tan exclusivo en mi mal, una brecha y una vislumbre del Bien?* La teofanía. La Revelación. El horror del mal que me tiene en su mira convirtiéndose en el horror del mal en el otro hombre. Vislumbre y brecha del Bien que no es una simple inversión del Mal, sino una elevación. Bien displacentero que manda y prescribe. La obediencia a la prescripción —y ya la de la escucha y el entendimiento mutuo, que son las primeras obediencias— no implica más recompensa que esta misma elevación hasta la dignidad de alma; y la desobediencia, ningún castigo sino el de la misma ruptura con el Bien. ¡Servicio indiferente a la remuneración! De esta responsabilidad por el mal del otro hombre no podría desligarnos ningún fracaso. Sigue cargada de sentido a pesar del fracaso. Es todo lo contrario de los pensamientos técnicos, fuera de los cuales, de creer a Nemo, el mal nos reclama para llevar nuestra vida de alma humana.

7. Tales dimensiones, conforme a las enseñanzas husserlianas reproducidas en *Erfahrung und Urteil* (trad. cast., *op. cit.*), parten de la *posición* de un substrato individual arrancado del trasfondo del mundo, de un substrato expuesto a las «síntesis pasivas» de la ex-plicación y a la «modalización» de la creencia en la que se efectúa esta posición. Estas síntesis son luego recuperadas en la *actividad categorial* del juicio propiamente dicho. Son dimensiones de la afirmación de un impulso en su *ser* y en sus propiedades, reunidas en síntesis y en sistema: universo coherente sin trasmundos, reino de lo Mismo sin ninguna «otra escena».

6. La ambigüedad

El conocimiento del mundo —la tematización— ciertamente no cede en el juego. Intenta reducir el trastorno de lo Mismo por parte de lo Otro, y lo consigue. Restablece el orden perturbado por el Mal y por el Otro a través de la historia en la que acepta entrar. Pero las fisuras reaparecen en el orden establecido. Nuestra modernidad no se atendería sólo a las certezas de la Historia y de la Naturaleza, sino a una alternancia: Recuperación y Ruptura, Saber y Socialidad. Alternancia en la que el momento de la recuperación no es más verdadero que el de la ruptura, en la que las leyes no poseen más sentido que el cara-a-cara con el prójimo. Lo cual no es indicio de un simple defecto de síntesis, sino que viene a definir al tiempo mismo, al tiempo en su enigmática diacronía: tendencia sin culminación, mira o mención sin coincidencia; significaría la ambigüedad de un incesante aplazar la salida a la luz o la progresión de la toma y de la posesión; pero también la aproximación de un Dios infinito, aproximación que es su proximidad.

III
El sentido del ser

El diálogo

Conciencia de sí y proximidad del prójimo*

El valor que toda una serie de filósofos, teólogos y moralistas, de políticos y hasta la opinión pública, conceden a la noción, a la práctica y, en cualquier caso, a la palabra «diálogo» —al discurso que los hombres mantienen cara-a-cara entre sí, interpelándose e intercambiando enunciados y objeciones, preguntas y respuestas—, apunta a que la idea que la sociedad occidental se está formando acerca de la esencia de lo espiritual y de lo dotado de sentido está tomando una dirección nueva, quizá como consecuencia de las pruebas del siglo XX a partir de la primera guerra mundial. Cabe hablar hoy de una filosofía del diálogo y oponerla a la tradición filosófica de la unidad del Yo (*Moi*) o del sistema y de la autosuficiencia, de la inmanencia. La obra de Martin Buber y de Franz Rosenzweig en Alemania, de Gabriel Marcel en Francia, su influencia en el mundo —así como las notables contribuciones de otros autores menos conocidos— justifican esta manera de hablar.

1. El espíritu como saber y la inmanencia

Donde la filosofía transmitida sitúa el origen o el lugar natural de lo dotado de sentido y donde reconoce al espíritu es en el psiquismo concebido como saber —que llega hasta la autoconciencia—. ¿Acaso no termina por saberse todo lo que ocurre en el psiquismo humano, todo lo que pasa en él? Lo secreto y lo inconsciente, reprimidos o alterados, también se miden o se sanan por la conciencia que han perdido o que

* Versión francesa de un estudio escrito, con el título de *Le Dialogue*, para la enciclopedia *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, publicado por la editorial Herder en Freiburg-im-Breisgau; publicado en francés por el Instituto di Studi filosofici en Roma en 1980. (Trad. cast. de D. Tolsada en: A.A.V.V., *Fe cristiana y sociedad moderna*, t.1, Ed. S.M., Madrid 1984, pp. 73-97).

los ha perdido. Todo lo vivido se dice legítimamente *experiencia*. Se convierte en «lecciones recibidas» que convergen en la unidad del saber, cualesquiera que sean sus dimensiones y sus modalidades: contemplación, voluntad, afectividad; o sensibilidad y entendimiento; o percepción externa, autoconciencia y autorreflexión; o tematización objetivadora y familiaridad de lo que no se propone; o cualidades primarias, secundarias, sensaciones cinestésicas y cenestésicas. Las relaciones con el prójimo, con el grupo social y con Dios serían también *experiencias* colectivas y religiosas. Incluso reducido a la indeterminación del *vivir* y a la familiaridad del puro *existir*, del puro ser, el psiquismo *vive* esto o aquello, *es* esto o aquello, a modo del *ver*, del probar o experimentar, como si *vivir* y *ser* fuesen verbos transitivos, y *esto* y *aquello*, complementos de objetos. Sin duda es este saber implícito el que justifica el uso amplio que, en las *Meditaciones*, Descartes hace del término *cogito*. Y este verbo en primera persona expresa bien la *unidad* del Yo (*Moi*) en el que todo saber se basta.

En cuanto saber, el pensamiento versa sobre lo pensable; sobre lo pensable llamado «ser». Y, pues recae sobre el ser, está fuera de sí mismo, pero sigue maravillosamente residiendo en él mismo o retorna a sí. La exterioridad o la alteridad respecto de sí queda reasumida en la inmanencia. Lo que el pensamiento conoce o lo que en su «experiencia» aprende es, a la vez, lo *otro* y lo *propio* del pensamiento. Sólo se aprende lo que ya se sabe y que se inserta en la interioridad del pensamiento en forma de recuerdo evocable, re-presentable. Reminiscencias e imaginaciones aseguran la sincronía y la unidad de lo que, en el seno de la experiencia sometida al tiempo, se pierde o tan sólo está por venir.

En cuanto aprender, el pensamiento comporta una captura, una *prensión* y una posesión de lo aprendido. El «aprehender» del aprender no es puramente metafórico. Antes del interés técnico es ya esbozo de una práctica encarnada, es ya una *apropiación*. La presencia se produce y, así, se produce ahora (*maintenant*) conforme al alcance de la mano que aprehende (*main-tenant*). ¿Prescinde la lección más abstracta de toda captura manual sobre las cosas del «mundo de la vida», de la famosa *Lebenswelt*? El ser que aparece al yo (*moi*) del conocimiento no sólo lo instruye, sino que *ipso facto* se *da* a él. La percepción

ya capta; y el *Begriff** conserva esa significación de captura. El «*darse*» —no importa cuáles sean los esfuerzos que exige salvar la distancia que separa a «la copa de los labios»— se efectúa a escala del pensamiento pensante; le promete, a través de su «trascendencia», una posesión y un gozo, una satisfacción. Como si el pensamiento pensara a su medida por el hecho de poder —por ser pensamiento encarnado— unirse a lo que él piensa. Pensamiento y psiquismo de la inmanencia: de la autosuficiencia. Precisamente en esto consiste el fenómeno del mundo: en el hecho de que, en el captar, se garantiza un acuerdo entre lo pensable y lo pensante, en el hecho de que su aparecer también es un *darse*, de que su conocimiento es una satisfacción, como si colmase una necesidad. Tal vez sea esto lo que esté expresando Husserl cuando afirma una correlación —que es *la* correlación— entre el pensamiento y el mundo. Husserl describe el saber teórico en sus formas más acabadas —el saber objetivador y tematizador— como aquél que colma la medida de la mira o mención, llenándose la intencionalidad vacía.

La obra hegeliana, en la que acaban confluyendo todas las corrientes del espíritu occidental y en la que se manifiestan todos sus niveles, es una filosofía del saber absoluto y, a la par, del hombre satisfecho. El psiquismo del saber teórico constituye un pensamiento que piensa a su medida y, en su adecuación con lo pensable, se iguala consigo mismo, llega a ser autoconsciente. Es lo Mismo que se reencuentra en lo Otro.

La actividad del pensamiento *da razón* de toda alteridad y, a fin de cuentas, en ello reside su misma racionalidad. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y de la apercepción trascendental del *yo pienso*. Hegel escribe (*Wissenschaft der Logik* II, Lasson, 221): «Una de las observaciones más profundas y más ajustadas de la *Crítica de la Razón Pura* consiste en reconocer la unidad constitutiva de la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del *yo pienso* o de la autoconciencia». La unidad del *yo pienso*

* *Begriff*: concepto.

es la forma última del espíritu como saber, hasta el punto de confundirse con el ser al que conoce e identificarse con el sistema del conocimiento.

La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* son reconducidas todas las cosas al constituir un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una autoconciencia.

2. El diálogo de la inmanencia

Puede interpretarse que el *Yo pienso* en el que se constituye el ser-en-acto coincide con lo que él constituye: la plena autoconciencia del *yo pienso* sería el *sistema* mismo del saber en su unidad de inteligible. El pensamiento pensante que tiende a este orden de la razón será considerado, por ende, a pesar de la brega de su búsqueda y del genio de su invención, como un rodeo que efectúa el sistema del ser para ponerse en orden, rodeo que siguen sus términos y sus estructuras para arracimarse. Tal es el *espíritu*, no sólo según Hegel, para quien el proceso del conocer es «el movimiento del ser mismo» (*Lógica II*, Lason 2), ni únicamente según el objetivismo estructuralista de nuestros días. En la fenomenología husserliana —pese a la espontaneidad creadora conferida al Ego trascendental—, los modos del conocimiento están esencialmente regidos —teleología de la conciencia— por el ser al que accede el conocimiento. El espíritu es el orden de las cosas —o las cosas en orden—, y su pensamiento pensante no sería sino la recolección y la clasificación de las mismas. La posibilidad o la esperanza que el *yo pienso* pudiera tener de no ponerse ya para sí frente a lo pensable, de esfumarse ante lo inteligible, sería su inteligencia misma, su racionalidad, su última interiorización.

El pensamiento aún pensante busca por diversas vías la concordancia y la unidad del saber en el seno de la verdad. Cierto es que recurre a las palabras. Pero éstas son signos que se da a sí mismo sin hablar con nadie: en su obra de acoplamiento, puede tener que buscar una presencia de lo pensable más allá de lo que se presenta de modo inmediato —«en carne y hueso» (*leiblich da*)— o en imagen —la presencia del

significado transmitido por un signo—; de lo que aún no está presente al pensamiento, pero que ya no está encerrado en sí. Que no exista pensamiento sin lenguaje no significa, en consecuencia, más que la necesidad de un discurso interior. El pensamiento se escinde para interrogarse y responderse, pero el hilo se reanuda. *Reflexiona* sobre sí mismo al interrumpir su progresión espontánea, pero todavía sigue procediendo del mismo *yo pienso*. Continúa siendo el mismo. Pasa de un término al término contrario que lo reclama, pero la dialéctica en la que se halla no es un diálogo o, por lo menos, es el diálogo del alma consigo misma, que procede por preguntas y respuestas. Precisamente así define Platón el pensamiento. Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición, el espíritu, al pensar, no deja por ello de mantenerse uno y único, pese a sus procesos y a este vaivén suyo en los que puede contraponerse a sí mismo.

El lenguaje que efectivamente se habla circularía a través de la multiplicidad empírica de los hombres pensantes. Pero incluso entonces cabe concebirlo subordinado al saber. Consiste para cada uno de los interlocutores en entrar en el pensamiento del otro, en coincidir en la *razón*, en interiorizarse en ella. Por oposición a la «interioridad» de las taimadas pasiones y de las perfidias secretas características de las opiniones subjetivas, la Razón sería la verdadera vida interior. La razón es una. Ya no tiene con quién comunicarse, nada hay fuera de ella, y, por consiguiente, es como el silencio del discurso interior. Las preguntas y las respuestas de tal «intercambio de ideas» reproducen o siguen poniendo en escena las preguntas y respuestas de un diálogo que el alma mantiene consigo misma. Sujetos pensantes, múltiples puntos oscuros en torno a los que se produce la claridad cuando se hablan o se encuentran, del mismo modo que cuando, en el discurrir interior, se reanuda el hilo del pensamiento que había de interrogarse; claridad en la que los puntos oscuros de los diversos yoes palidecen, se esfuman, pero también se subliman. A fin de cuentas, este cambio de ideas se mantendrá en una sola alma, en una sola conciencia, en un *cogito* que sigue siendo la Razón. Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de los otros, en la que el diálogo hace *entrar en razón*. Podemos llamar *socialidad* a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensa-

miento en cuyo seno se suprime su alteridad recíproca. Es el famoso diálogo llamado a ponerle freno a la violencia conduciendo a los interlocutores a la razón, instalando la paz en la unanimidad, suprimiendo la proximidad en la coincidencia. Vía predilecta del humanismo occidental. ¡Nobleza de la renuncia idealista! Es cierto. Sin embargo, sería únicamente posible en el puro amor a la verdad y a la inteligibilidad de un universo espinozista. Eclipsamiento ante la verdad, pero también poder de dominación y posibilidad de astucia: conocimiento del otro (*autrui*) como de un objeto antes de cualquier socialidad con él, pero, por ello, también el poder adquirido sobre él como si de una cosa se tratara y todas las tentaciones de la retórica falaz, de la publicidad y de la propaganda, mediante el lenguaje que debe conducir a la razón única. Sobre todo, hay que preguntarse si la consagración de esta paz por la Razón, de la que gustan las almas nobles, no le debe nada a la previa no-indiferencia por el otro hombre, a la socialidad con él que sería una relación con el prójimo, relación distinta de la representación que es posible hacer de su ser, distinta del puro conocimiento de su existencia, de su naturaleza, de su espiritualidad; debemos preguntarnos si el dinamismo y la exaltación de la paz gracias a la verdad depende tan sólo de la supresión de la alteridad, y no, otro tanto, de la posibilidad misma del Encuentro del otro como tal otro (quizá merced a un diálogo que preceda a la razón), cuyo pretexto es una verdad común.

Sea como fuere, el gran problema que se les plantea a quienes aguardan el fin de la violencia a partir de un diálogo que no tendría más que ponerle su remate al saber, es la dificultad, según la propia confesión de Platón, de conducir hasta ese diálogo a adversarios inclinados a ejercer la violencia. Sería necesario hallar un diálogo que hiciera entrar en diálogo. A menos que supongamos la previa unidad de un saber soberano y divino, de una substancia que se piensa y que habría estallado en una multiplicidad de conciencias suficientemente dueñas de sí mismas, limitadas en sus horizontes, opuestas por sus diferencias y hostiles unas a otras, pero que, de conflicto en conflicto, se ven forzadas o conducidas a los diálogos que deberán permitir, de vecino a vecino, la convergencia de las miradas que parten de puntos de vista múltiples, pero indispensables para la plenitud de un pensamien-

to que vuelve a encontrar su soberanía y su *unidad* perdidas, su *yo pienso* o su *sistema*.

Se podría, por ello, investigar el mismo nacimiento del lenguaje a partir del saber. Lógica y quizá cronológicamente sería posterior a éste. En la multiplicidad empírica de seres existentes como conciencias intencionales y encarnadas, cada cual tendría el saber y la conciencia de «algo» y de su propia conciencia, pero llegaría por medio de experiencias representativas y de la *Einfühlung** a tomar conciencia de las otras conciencias, es decir, a conocer la conciencia que cualquier otra conciencia tiene de ese mismo «algo», de ella misma y de las demás conciencias. Así se establecería la comunicación: los signos del lenguaje nacerían de todas las manifestaciones expresivas de los cuerpos significantes en la presentación. El lenguaje nacería a partir de la presentación que es, a la vez, experiencia y lectura de signos. La teoría husserliana de la constitución de la intersubjetividad puede ser considerada como una formulación rigurosa de la subordinación del lenguaje al saber, reduciendo a la vivencia —entendida como *experiencia*— toda modalidad independiente del sentido a la que pudiese aspirar el diálogo. En un texto característico y destacable de su *Crisis*, Husserl llega incluso a pretender «alojar en el discurso interior el discurso que va a todos los demás»: «Lo que digo ahí científicamente» —escrib^e— «lo digo de mí y para mí, pero, en esta medida, paradójicamente, también para todos los otros en cuanto implicados trascendentalmente en mí y entre sí».

La manera hegeliana de deducir la multiplicidad de las conciencias, reconociéndose mutuamente y, de este modo, comunicándose entre ellas en el camino hacia el saber absoluto —en las célebres páginas de la *Fenomenología del Espíritu*—, procede aún de esta prioridad del saber con respecto al diálogo. Pero resulta ser, en un contexto ontológico muy diferente del de la fenomenología husserliana, un esfuerzo especulativo por fundar, en el pensamiento, la oposición de

* *Einfühlung*: empatía.

1. E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague 1976, p. 260 (trad. cast. de J. Muñoz y S. Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, p. 270. [N. de los T.]).

esta multiplicidad, al tiempo que la misma necesidad de recurrir a ese momento fundado significa la imposibilidad de mantener al lenguaje en las dimensiones del *cogito*.

3. Diálogo y trascendencia

La filosofía contemporánea del diálogo insiste en una dimensión de sentido totalmente distinta que se abre en el lenguaje: en la relación interhumana —en la socialidad originaria— que se produce en el diálogo. Esta dimensión significaría por ella misma y constituiría una autenticidad espiritual propia. La multiplicidad de los seres pensantes, la pluralidad de las conciencias, no es un mero hecho —una contingencia cualquiera o una «desgracia» puramente empírica—, consecuencia de alguna caída o catástrofe ontológica de lo Uno. La socialidad que el lenguaje establece entre las almas no es la compensación de una unidad de pensamiento que se habría perdido o que se habría marrado. Muy por el contrario, más allá de la suficiencia del ser-para-sí, se muestra otra posibilidad de excelencia en lo humano, la cual no se mide por la perfección de la conciencia-de-sí. Efectivamente, pronto denunciaba Gabriel Marcel, en su *Diario Metafísico*² (*Journal Métaphysique*, p. 207), lo que él llama «el valor eminente de la *autarquía*», de la autosuficiencia, para afirmar que «solamente una relación de ser con ser puede llamarse espiritual».

En la nueva reflexión, la socialidad del lenguaje ya no es reducible a la transmisión de saberes entre los múltiples yoes y a su confrontación, en la que dichos saberes se elevarían a la inteligibilidad universal donde los yoes pensantes quedarían absorbidos o sublimados o unidos para, «por fin, bastarse a sí mismos» gracias a esa unidad de la Razón. La relación entre seres pensantes poseería, por ella misma, un sentido: el de la socialidad. Lo tendría en la interpelación de un Tú por parte de un Yo, en lo que Buber³ llama la palabra fundamental Yo-Tú, que sería el principio y la base —enunciados o implícitos— de todo diálogo.

2. G. MARCEL: *Diario metafísico*, (trad. cast. de F. del Hoyo), Guadarrama, Madrid, 1969.

3. M. BUBER: *Yo y Tú*, trad. cast. de C. Díaz, Caparrós Editores, Madrid, 1993 (N. de los T.)

go. Se distinguiría de raíz de la otra palabra fundamental: Yo-Ello. Ésta expresaría el saber de un Yo que asedia a un *objeto* en su neutralidad sometida al acto del conocimiento que lo asimila y cuyas intenciones satisface, según la terminología husserliana; designaría al *sujeto* de la filosofía idealista que se atiene al mundo, que se relaciona con las cosas y con los hombres a quienes trata como si fueran cosas; designaría, en el mismo discurso, la referencia del Decir a las realidades y a las coyunturas que el Decir narra o expone. Lo significativo en esta distinción es el carácter original e irreductible de la palabra fundamental Yo-Tú: el Yo-Ello, el saber, no es fundador del Yo-Tú. La nueva filosofía del diálogo enseña que invocar o interpelar al otro hombre como *tú* y hablarle no depende de una *experiencia* previa del otro, quien, en todo caso, no obtiene de dicha experiencia el significado de «tú». La socialidad del diálogo no es un conocimiento de la socialidad; el diálogo no es la experiencia de la conjunción entre hombres que se hablan. El diálogo vendría a ser un acontecimiento del espíritu tan irreductible y tan antiguo al menos como el *cogito*. En efecto, para Buber, el Tú por excelencia es invocado en el Tú Eterno invisible —no objetivable, no tematizable— de Dios; para Gabriel Marcel, sería marrar a Dios el nombrarle en tercera persona. En el diálogo, en el Yo-Tú, existiría, más allá de la espiritualidad del saber *colmado* por el *mundo* y en el mundo, la abertura de la trascendencia.

En el diálogo, por una parte, se ahonda una distancia absoluta entre el Yo y el Tú, absolutamente separados por el secreto inexpresable de su intimidad, al ser cada uno único en su género como *yo* y como *tú*, absolutamente otro el uno con respecto al otro, sin medida común ni dominio disponible para cualquier coincidencia —secreto inexpresable del otro (*autre*) para mí, secreto al que yo nunca accedo sino por la presentación, modo de existir del otro como tal otro—, y, por otra parte, también es en él donde se despliega —o se interpone, al ordenar al *yo* en cuanto yo y al *tú* en cuanto tú— la relación extraordinaria e inmediata del diálogo que trasciende esta distancia sin suprimirla, sin recuperarla, como hace —al comprenderla, al englobarla— la mirada que recorre la distancia que la separa de un objeto en el mundo. Ésta es una forma de acceder al otro distinta del conocimiento: acercarse al prójimo.

Puede que pensando en la destacable distinción que en lo humano hace Franz Rosenzweig entre el *individuo*, perteneciente al mundo, siempre comparable a otro individuo, y la *ipseidad* (*die Selbstheit*); pensando en la soledad de la *Selbstheit* en la que se mantiene el Yo (*Je*) (y cuyo «cómo» es, a nuestro entender, el secreto del psiquismo), puede que podamos medir, a pesar de las relaciones entre individuos, la separación ontológica existente entre los hombres, y apreciar la trascendencia abismal que se abre entre ellos, medir, por consiguiente, la transitividad extra-ordinaria del diálogo o de la proximidad y la significación supra-ontológica —o religiosa— de la socialidad o de la proximidad humana. La soledad de la *Selbstheit*, según Rosenzweig, no debe ser comprendida como la entiende Heidegger, quien hace de ella un *modus deficiens* del *Mitsein**: en Rosenzweig, se trataría de un *aislamiento* que en modo alguno surge de sí, que no guarda ningún recuerdo de comunidad, pero aislamiento ajeno también a la separación de las cosas que, en cuanto individuos, pertenecen ya «sin conocerse» a un género común; se trataría de un aislamiento del «nada en común con nadie y con nada» y que no necesita —digámoslo de pasada— de ninguna «reducción trascendental» para significar un «fuera del mundo».

Distancia absoluta: erraríamos si la pensáramos de modo lógico con la noción formal de una separación entre términos cualesquiera, ya distintos en la medida en que el uno no es el otro. La distancia, o la alteridad absoluta de la trascendencia, significa *de por sí* la diferencia y la relación entre el Yo y el Tú en cuanto interlocutores, en relación con los cuales la noción de «término cualquiera» del «cualquier cosa en general» (*etwas überhaupt*) es una abstracción formal. Lo concreto es la distancia absoluta y la relación del diálogo, más antigua que toda distinción de términos en una conjunción cualquiera. Distancia absoluta refractaria a la síntesis que la mirada sinóptica de un tercero quisiera establecer entre dos hombres en diálogo. El Yo y el Tú no son abarcables objetivamente, no existe ningún y posible entre ellos, no se ensamblan en ningún conjunto. No hay unidad que pueda producirse en el espíritu de un tercero «sobre sus cabezas» o «tras sus espaldas» y que pueda, en este caso, construir un entramado. Como no hay, de Yo

* *Mitsein*: ser-con.

a Tú, una tematización del Tú o una experiencia del Tú. El «Tú» no es una «objetivación» en la que únicamente se hubiera evitado la reificación del otro hombre. El Encuentro, o la proximidad o la socialidad, no pertenece al mismo orden que la experiencia.

Pero en el decir del diálogo, en la interpelación de un Tú por parte del Yo (*Je*), se despeja un tránsito extra-ordinario e inmediato más fuerte que cualquier vínculo ideal y que cualquier síntesis que el *yo pienso* que aspire a igualar y a comprender pudiera colmar. Tránsito allí donde ya no hay paso. Precisamente porque el *Tú* es absolutamente otro o diferente del Yo (*Je*), hay diálogo del uno con el otro. Puede que sea éste el paradójico mensaje de toda la filosofía del diálogo, o una manera de definir al espíritu por la trascendencia, es decir, por la socialidad, por la relación inmediata con el otro (*autre*). Relación diferente de todos los vínculos que se establecen en el interior de un mundo donde el pensamiento como saber piensa a su medida, donde percepción y concepción captan y se apropian del dato y se satisfacen con él. Relación que, para Buber, es *la* Relación y que fue «en el principio». En este caso, el lenguaje no existiría con el fin de *expresar* los estados de conciencia; sería el acontecimiento espiritual sin par de la trascendencia y de la socialidad, al que ya se refiere todo esfuerzo de expresión —todo querer comunicar un contenido pensado—. Franz Rosenzweig lo entiende en el plano de la Revelación, en el sentido eminente y religioso del término, que significa para él relacionar los elementos de lo absoluto aislados y refractarios a la síntesis, al acoplamiento en una totalidad, a una conjunción cualquiera en la que pierden —como en la filosofía idealista— su propia vida.

Podemos preguntarnos, con toda legitimidad, si el discurso interior del *cogito* no es acaso ya un modo derivado de la conversación con el otro; si el simbolismo lingüístico del que se sirve el alma «conversando consigo misma» no supone un diálogo con un interlocutor diferente de sí; si la misma interrupción del impulso espontáneo del pensamiento que reflexiona sobre sí mismo, y hasta las alternancias dialécticas del razonamiento en las que mi pensamiento se separa de sí mismo y torna a unirse como si fuera diferente de sí mismo, no atestiguan un diálogo *original y previo*; si, por consiguiente, el saber mismo, si toda conciencia, no comienza en el lenguaje. Incluso, si el diálogo mismo acaba por

saberse —como lo atestiguan, cuando menos, las páginas que le consagran los filósofos—, es la reflexión la que lo descubre. Pero la reflexión, que conlleva la suspensión de la espontaneidad de la vida, supone ya su cuestionamiento por lo Otro (*Autre*), lo que hubiera sido imposible sin diálogo previo, sin el encuentro del otro (*autrui*).

A la unidad de la *autoconciencia*, igual a sí misma al igualarse con el mundo, la precede, por ende, el encuentro en el diálogo, que sería un pensamiento que piensa más allá del mundo. En esta radical diferencia entre el Yo y el Tú situados en la relación del diálogo en el que se efectúa el encuentro, hay no un simple fracaso del conocimiento del uno por el otro, de la síntesis de su coincidencia y de su identificación, sino lo excesivo o lo *mejor* de un más allá de sí, lo excesivo y lo mejor de la *proximidad* del prójimo, «mejor» que la coincidencia consigo, y ello a pesar o a causa de la diferencia que los separa. «Más» o «mejor» significado en el diálogo, y no por alguna voz sobrenatural que viniera a mezclarse en la conversación o por algún prejuicio. «Más» o «mejor», tal sería el don gratuito o la gracia de la venida del otro (*autre*) a mi encuentro de la que habla Buber. Pero la sobreabundancia de la fraternidad puede ir más allá de las *satisfacciones* que uno aguarda aún de los dones recibidos, ¡aun cuando fuesen gratuitos! Esto no lo dicen siempre los filósofos del diálogo, aunque resida ciertamente en esto la idea esencial que ellos hacen posible. El diálogo es la no-indiferencia del *tú* (*tu*) para el *yo* (*je*), sentimiento des-inter-esado capaz, claro está, de degenerar en odio, pero, ante todo, ocasión para lo que es preciso denominar —quizás con prudencia— amor y semejanza con el amor. Al decir esto, no estamos siendo embaucados por la moral o candorosamente sometidos a las ideas y a los valores de un ambiente cualquiera. En el diálogo de la trascendencia es donde se alza la idea del bien por el hecho mismo, únicamente, de que, en el encuentro, el *otro cuenta* por encima de todo. La Relación en la que el Yo (*Je*) encuentra al Tú (*Tu*) es el lugar y la circunstancia originales del advenimiento ético. El hecho ético no les debe nada a los valores; son los valores los que se lo deben todo a él. Lo concreto del Bien es el valer del otro hombre. La ambivalencia del valer, lo indecible, a igual distancia del Bien que del Mal, se le plantea únicamente a la formalización. En el valer del otro hombre, el Bien es más antiguo que el Mal.

El diálogo, así, pues, no es sólo una forma de hablar. Su significación tiene un alcance general: es la trascendencia. El decir del diálogo no sería una de las formas posibles de la trascendencia, sino su modo original. Mejor aun, ésta carece de sentido si no es por un Yo que dice Tú. Es el *dia* del diálogo. En el contexto concreto de lo humano, la trascendencia es, pues, un concepto tan válido como la inmanencia en el mundo, cuya ultimidad cuestiona. Al contrario que los célebres análisis heideggerianos, el hecho de la humanidad abordado a partir del diálogo reintroduciría en la reflexión filosófica lo *más allá* del mundo, sin que eso signifique un mero recurso a lo que Nietzsche, en el sentido de la metafísica tradicional, llamaba los trasmundos. Hay en esto estructuras y conceptualización nuevas, en las que resuena una filosofía general más allá de la temática antropológica y teológica. Buber insistirá en el diseño originario y original de la relación que no es posible encerrar en el psiquismo del Yo o del Tú. Tal es el entre-los-dos (el *Zwischen*), origen que ordena al Yo en cuanto Yo y al Tú en cuanto Tú; lo que, con toda evidencia, no debería entenderse como una tercera instancia, sujeto o substancia, que desempeñaría el papel de mediador. Esto significa no sólo la ruptura con la psicología, sino también con las nociones ontológicas tanto de substancia como de sujeto, para afirmar una modalidad nueva del entre-los-dos, el cual significa ontología y psiquismo de la co-presencia y de la socialidad. «Por encima de...», preferible a «entre los dos».

Aunque el alcance sistemático del nuevo análisis del diálogo sea esencial, deben subrayarse su significación antropológica y su aspecto teológico. No es posible evocar aquí todas las descripciones concretas suscitadas por la literatura filosófica relativa al diálogo. Adoptando con frecuencia un aire negativo, se yuxtapone a la fenomenología de la intencionalidad como una fenomenología de la Relación. De esta manera, a la «polaridad» irreversible del acto intencional: *ego-cogito-cogitatum*, en la que el polo del *ego* no es convertible en polo objetivo, se opone la reversibilidad o la reciprocidad del Yo-Tú: el Yo dice «tú» a un Tú, quien, como tal Yo, dice «tú» al Yo: la *actividad* del decir en el diálogo es *ipso facto* la pasividad de la escucha; la palabra, en su propia espontaneidad, se expone a la respuesta; el tú es interpelado como «exclusividad» y como si no perteneciese al mundo, aunque el en-

cuentro mismo se produce en el mundo, mientras que la intencionalidad aborda al objeto siempre en el horizonte del mundo. Que sea posible una espiritualidad humana que no comience en el saber, en el psiquismo como experiencia, y que la relación con el tú en su pureza sea la relación con el Dios invisible, sin duda es una visión nueva del psiquismo humano, algo que ya hemos subrayado un poco más arriba. Y también es muy importante para la orientación de la teología: el Dios de la plegaria —de la invocación— sería anterior, más antiguo que el Dios deducido a partir del mundo o a partir de cualquier irradiación *a priori* y enunciada en una proposición indicativa; el viejo tema bíblico del hombre hecho a imagen de Dios cobra un sentido nuevo, pero es en el «tú» y no en el «yo» donde esta semejanza se anuncia. El movimiento mismo que conduce hacia el otro conduce hacia Dios.

Para Buber, la relación con Dios se produce en la prolongación de la relación Yo-Tú, en la prolongación de la socialidad con el hombre. También en esto es probable que se produzca una recuperación del tema bíblico según el cual la epifanía divina es esperada siempre a partir del encuentro del otro hombre abordado como tú a partir de la ética. ¿Hay que recordar textos como el capítulo 58 de Isaías? ¿Hay que recordar páginas quizá menos célebres del Pentateuco? Es significativo que la fórmula «temor de Dios» aparezca aquí en una serie de versículos que recomiendan especialmente el respeto al hombre, la preocupación por el prójimo, como si la orden de temer a Dios no fuera añadida únicamente para reforzar la orden de «no maldecir al sordo» y de «no poner tropiezos al ciego» (*Lv* 19,14), de «no perjudicarse uno a otro» (*Lv* 25,17), de «no exigir interés ni recargo» de parte del hermano arruinado, aunque sea extranjero o recién llegado (*Lv* 25,16, etc.); sino como si el «temor de Dios» se definiese por estas prohibiciones éticas; como si el «temor de Dios» fuese este temor por el otro (*autrui*).

4. Del diálogo a la ética

A las descripciones del diálogo —a toda esta «fenomenología» del Yo-Tú—, se les ha reprochado que proceden de manera negativa en relación con la intencionalidad y con las estructuras de la conciencia

trascendental, y que practican una psicología o una ontología negativas —igual que otros desarrollan una teología negativa—, lo cual pondría en entredicho la autonomía filosófica del nuevo pensamiento. Pero el diálogo, que significa el lugar propio y la circunstancia concreta de la trascendencia o de la Relación, según su doble sentido de la distancia absoluta y de su tránsito a través del lenguaje en la inmediatez del yo-tú; este diálogo, entendido aquí como proximidad, ¿no entraña una dimensión ética en la que aparece de modo más radical la ruptura con los modelos trascendentales de la conciencia que el diálogo implica?

Señalemos, antes de nada, que la filosofía del diálogo se encamina hacia un concepto de lo ético (*Begriff des Ethischen*) que se aparta de la tradición, la cual deducía lo ético (*das Ethischen*) del conocimiento y de la Razón entendida como facultad de lo universal, y veía en ello una capa superpuesta al ser. De este modo, la ética se subordinaba o a la prudencia o a la universalización de la máxima de la acción (donde, cierto es, era cuestión del respeto a la persona humana, pero como fórmula segunda —y deducida— del imperativo categórico) o a la contemplación de una jerarquía de valores edificada como un mundo platónico de las ideas. Lo ético comienza en el Yo-Tú del diálogo, en la medida en que el Yo-Tú significa el valer del otro hombre o, más exactamente aun, en la medida en que es, en lo inmediato de la relación con el otro hombre —y sin recurso a un principio general cualquiera—, donde únicamente se perfila un significado como éste de valer. Es un valer que le pertenece al hombre gracias al valor del Tú, del hombre otro, valor ligado al otro hombre. Las descripciones del «encuentro» en Buber no logran evitar cierta tonalidad axiológica. Pero, esta misma inmediatez de la Relación y su exclusividad, ¿no significa, mejor que la negación de las mediaciones y las distracciones, cierta *urgencia* en la actitud que se debe adoptar para con el otro hombre, cierta urgencia en la intervención? La misma apertura del diálogo, ¿acaso no resulta ser ya una forma que el yo (*je*) tiene de descubrirse, de entregarse, una forma que el Yo (*Je*) tiene de ponerse a disposición del Tú (*Tu*)? ¿Por qué existiría el decir? ¿Tal vez porque el yo pensante tendría *algo* que decir? Pero, ¿por qué tendría *que decir*? ¿Por qué no le *habría de bastar* con pensar en ese algo en que piensa? ¿No dice lo

que piensa precisamente porque va más allá de lo que *le basta* y porque el *lenguaje* comporta ese movimiento de fondo? Más allá de la suficiencia, en la indiscreción del tuteo y del vocativo, adquieren significado la reivindicación de una responsabilidad y la fidelidad.

Ciertamente, Buber también describe a menudo la relación Yo-Tú como puro cara-a-cara del encuentro, como armoniosa co-presencia, con la mirada puesta en los ojos del otro; pero, ¿es que el cara-a-cara, el encuentro y «la mirada en los ojos del otro» se reducen a un juego de reflejos en un espejo y a meras relaciones ópticas? En esta formalización extrema, la Relación se vacía de su «heteronomía», de su trascendencia de a-sociación. El yo-tú comporta de entrada —en su inmediatez, es decir, en cuanto urgencia— una obligación que no recurre a una ley universal. Tal obligación, conforme a su sentido propio, es inseparable, en el Tú, de la valoración del otro (*autre*) como tal otro (*autre*), y, en el Yo, es inseparable de un apremiante deber de servir: valer del Tú, diaconía del yo —profundidades semánticas de la «palabra fundamental»—, profundidades éticas.

Existiría una desigualdad —una disimetría— en la Relación, contrariamente a la «reciprocidad» sobre la que —de forma errónea, sin duda— insiste Buber. Sin escapatoria posible, como si fuera elegido para eso, como si de esta manera fuera irremplazable y único, el Yo (*Je*) como tal Yo (*Je*) es servidor del Tú en el Diálogo. Desigualdad que puede parecer arbitraria; a menos que sea, en la palabra dirigida al otro hombre, en la ética de la acogida, el primer servicio religioso, la primera oración, la primera liturgia, religión a partir de la cual Dios podría haber venido al espíritu y la palabra «Dios» haber hecho su entrada en el lenguaje y en la buena filosofía. Entiéndase bien, no es que el otro hombre deba ser considerado Dios o que Dios, el Tú Eterno, se encuentre sin más en alguna prolongación del Tú. Lo que aquí cuenta es que a partir de la relación con el otro (*autre*), desde el fondo del Diálogo, esa palabra desmesurada alcanza un significado para el pensamiento; y no a la inversa.

El modo como Dios adquiere sentido en el Yo-Tú para convertirse en vocablo del lenguaje invita a una nueva reflexión, pero no es éste el tema del presente estudio. Lo que aquí importaba era hacer resaltar que el diálogo, contrariamente al *saber* y a algunas descripciones de los

filósofos del diálogo, es un pensamiento de lo *desigual*, un pensamiento que piensa *más allá* de lo dado; lo que importaba era mostrar la modalidad según la cual, en el diálogo o, con más exactitud, en la ética del diálogo —en mi diaconía con respecto al otro (*autre*)—, pienso más de lo que puedo captar; la modalidad conforme a la cual lo inaprensible adquiere sentido, o, como también puede decirse, la modalidad según la cual pienso más de lo que pienso. Lo cual no es una burla ni un mero fracaso del saber; quizá sea esto lo que significa ya la paradoja cartesiana de la idea de lo Infinito en mí.

Notas sobre el sentido*

1. El tema dominante

¿Sólo tiene sentido el pensamiento por el conocimiento del mundo —por la presencia del mundo y por la presencia en el mundo—, siendo lo de menos que esta *presencia* aparezca en los horizontes del pasado y del futuro, dimensiones a su vez de la *re-presentación* en la que la presencia se recupera? ¿O el sentido, en un pensamiento con sentido, es —acaso antes que presencia o que presencia re-presentable, más y mejor que éstas— un *cierto* sentido, una significación ya *determinada* bajo la cual la misma noción de sentido viene al espíritu antes de definirse por la estructura formal de la referencia a un mundo desvelado, a un sistema, a una finalidad? El sentido por excelencia, ¿no es la sabiduría capaz de justificar al ser mismo o, al menos, de inquietarse por esa justificación y por esa justicia cuya búsqueda anima aún la conversación, que se ha vuelto cotidiana, de los hombres y de las mujeres que se dicen preocupados por el «sentido de la vida»? ¿Es el ser su propia razón de ser, alfa y omega de la inteligibilidad, filosofía primera y escatología? El «pasar» propio del ser que pasa, ¿no llevaría, por el contrario, su tren de ser, su estar-siendo, demandando no obstante también una justificación, planteando una cuestión previa a toda cuestión? El *para-el-otro* (*autre*) —que, a modo de humanidad, llega a desgarrar la «buena conciencia» del *conatus*, de la perseverancia animal del ente en el ser, preocupada únicamente de su espacio y de su tiempo vital—, el *para-el-otro*, la devoción por el otro (*autre*); en una palabra, el desinter-esamiento, ¿no rompe la inherencia al ser propia del ser adonado a él mismo, no es ya un indicio de la cuestión de la sabiduría por

* Las ideas reunidas en estas *Notas* fueron presentadas, como dos conferencias, en las Facultades Universitarias Saint-Louis de Bruselas, en Noviembre de 1979. El presente texto fue publicado por primera vez en *Le Nouveau Commerce* 49 (1981). Las secciones 7 y 8 han sido retocadas y en las otras partes de la primera versión se han introducido algunas rectificaciones materiales.

excelencia? Estos problemas constituyen el tema dominante de las notas aquí reunidas.

Partimos de algunas posiciones de la fenomenología husserliana, por cuanto que en ella desemboca una de las tradiciones características de la filosofía en la que el saber de los seres, el saber de su presencia, es el «lugar natural» de la sensatez y equivale a la espiritualidad o al psiquismo mismo del pensamiento.

Pero la filosofía husserliana es irrecusable sobre todo porque parece aportar una idea independiente de esta gnoseología. En efecto, para hallar la racionalidad de lo pensado, sería necesario, según Husserl, buscar la manera como aparece en el *pensamiento* lo *pensado* —y notablemente el ser—. Esta referencia de lo pensado al pensamiento pensante constituiría —de lo pensado al pensamiento— una concreción nueva, la radical con respecto a la concreción de lo pensado —y notablemente del ser— en su exhibición y en la fundación ontológica de sus *quididades* o esencias las unas mediante las otras. Esta radical referencia de todo lo *pensado* a su significatividad en el pensamiento pensante —y, en consecuencia, la reducción de todo lo pensado a la concreción última— sería insoslayable para el filósofo: dicha referencia desligaría al pensamiento de su pertenencia al entramado de los seres y de las cosas y lo liberaría de la ocupación que, por estar ya sometido a las influencias, desempeña como alma humana entre los seres, las cosas y las fuerzas del mundo. Reducción a un pensamiento absoluto. En su enmadejamiento de pensamientos actuales o potenciales —siempre entendidos por Husserl en cualquiera de sus grados como saber—, el pensamiento absoluto —o la *conciencia* absoluta— es, en expresión del filósofo, *donación de sentido*. La *Reducción* sería una manera de volver a encontrar este pensamiento en su psiquismo puro, indisimulado (*unverbhüllt*), como puro elemento en el que, según su modo propio, se despliega y donde pretende ser, en sus intenciones primeras, una semántica originaria.

En ella se dejaría comprender el sentido de lo que tiene sentido, e incluso el sentido de ese elemento puro en el que se despliega esta semántica, donde, de alguna manera, ésta se pone en escena, desenvolviéndose en esta puesta en escena que el filósofo percibe como intriga concreta según las articulaciones que quedan olvidadas o deformadas o confundidas en la retórica objetivista.

Pero la significatividad en esta concreción última —que, ciertamente, se le muestra al filósofo, es decir, que es *sabida*—, ¿se agota en *manifestarse*, en ofrecerse al saber? Aun cuando todo termine por saberse, nosotros no pensamos que el saber sea el sentido y el fin de todo.

2. El pensamiento de la adecuación

Para Husserl —y para toda la venerable tradición filosófica que él culmina y cuyos presupuestos él explicita—, la «donación de sentido» se produce en un pensamiento, entendido como pensamiento de..., como pensamiento de *esto* o de *aquello*; esto o aquello presentes a los pensamientos (*cogitationes*) como lo pensado (*cogitatum*), hasta el punto de que no se podría determinar o reconocer, en la reflexión, ninguno de entre tales pensamientos sin nombrar esto o aquello cuyos pensamientos son. El pensamiento «donador de sentido» se construye como tematización —explícita o implícita— de *esto* o de *aquello*, precisamente como saber. En el pensamiento, el saber sería el aliento mismo del espíritu. Cosa que expresamos al decir que la *conciencia* donadora de sentido es intencional, articulada como *noesis* de un *noema*, donde el noema es *concreto* en la intención de la noesis. Por medio del *esto* o del *aquello*, imborrables en la descripción de la *donación de sentido*, se dibuja, desde el nacimiento del sentido, una noción como la de presencia de *algo*. Presencia de algo: *Seinssinn*, sentido de ser, según Husserl, que pasará a ser, en Heidegger —a través de todos los armónicos de la historia de la filosofía—, ser del ente.

Esta «donación de sentido», construida como saber, Husserl la entiende como «querer-llegar-así-o-de-otra-manera-a-esto-o-a-aquello», y la reflexión sobre este pensamiento entiende que debe mostrar *adónde* el pensamiento *quiere llegar* y *cómo quiere llegar allí*¹. La intencionalidad es, de este modo, una intención del alma, una espontaneidad, un *querer*, y el sentido dado es, él mismo, de alguna manera, algo *que-*

1. ... die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill. —*Formale und transzendentale Logik in: Husserliana XVII*, p. 9.

rido: la manera como los entes o su ser se manifiestan al pensamiento del saber corresponde a la manera como la conciencia «quiere» esa manifestación por medio de la voluntad o la intención que anima dicho saber. Así, la intención cognitiva es acto libre. El alma es «afectada», pero sin pasividad; se recupera al asumir el dato según su intención. Se despierta. Husserl hablará de una teleología de la conciencia trascendental. De esta manera, el pensamiento que piensa en el ser del que se distingue es un proceso interior, un quedar-se-en-sí-mismo: la inmanencia. Existe aquí una correspondencia profunda del ser con el pensamiento. Nada desborda a la intención: lo querido no juguetea con el saber y no lo sorprende. Nada entra en el pensamiento «sin declararse», «de contrabando». Todo se mantiene en la apertura del alma: la presencia es la franquicia misma. La distancia intencional —del ser al pensamiento— es también una extrema accesibilidad del ser. El asombro, desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum* por la que se busca la verdad, se reabsorbe en la verdad reencontrada.

La presencia, la producción del ser, la manifestación es *dada* o *dato*, un modo de ser dado (*Gegebenheit*). Husserl la describe como llenado de un vacío, como satisfacción. Él, quien destaca el papel de la encarnación humana en la percepción del dato, en el «cuerpo propio» (*Leib*) de la conciencia —puesto que hay que girar en torno a las cosas para captarlas, volver la cabeza, adaptar el ojo y prestar oídos—, él, ciertamente, nos autorizará para que insistamos en el papel primordial de la mano: el ser es en *donación*, y la donación hay que entenderla en la acepción literal del término. Se acaba en *la mano que coge*. Por tanto, es como captura como la presencia es «propiamente» (*eigentlich*), presencia «en persona» y no sólo «en imagen»: la presencia se produce ahora (*maintenant*), esto es, conforme al alcance de la mano que aprehende (*main-tenant*). Prendiéndola con la mano es como «la cosa misma» se iguala con lo que la intención del pensamiento «quería» y mentaba. La mano verifica al ojo, por ella se lleva a cabo —irreductible a la sensación táctil— el captar y el asumir. La captura no es un mero sentir; es un «poner a prueba». Antes de convertirse, como pretendía Heidegger, en manejo y uso de utensilios, es una apropiación. Estaríamos tentados de decir que es más presencia que la presencia como tematización. Precisamente por esta manera de prestarse a la

presión, de dejarse apropiar —merced a la cual la presencia se hace dato (*Gegebenheit*)—, la presencia es presencia de un contenido, de un contenido de cualidades sensibles que, ciertamente, se ordena bajo identidades genéricas y, en cualquier caso, bajo la identidad formal del *algo* (*etwas überhaupt*), de un algo que un *índice* es capaz de designar como punto en la presencia de ese entramado e identificarlo: *quididad* e identidad de una cosa, de un sólido, de un término, de un ente. Cier-to que es inseparable de un mundo del que lo desgajan la designación y la captación, pero que toda relación con el mundo presupone. Es más, nos atrevemos a preguntarnos si la distinción entre *ser* y *ente* no es una anfibología esencial de la presencia, de la *Gegebenheit* que, en la manifestación, se dibuja. ¡Mano y dedos! La encarnación de la conciencia no sería un enojoso accidente acaecido al pensamiento precipitado desde lo alto del Empíreo al interior de un cuerpo, sino la circunstancia esencial de la verdad.

A la verdad misma, y antes de su utilización y abuso en un mundo tecnológico, pertenece un logro técnico primordial, el del índice que designa *algo* y de la mano que se lo apropia. La percepción es una presión, y el concepto —el *Begriff*— un com-prender. La adecuación de pensamiento y ser en todos los planos de la realidad implica *concretamente* toda la infra-estructura de la verdad sensible, fundamento inevitable de toda verdad ideal. La referencia de lo categorial y general a lo que se da de una vez en su simplicidad (*schlicht gegeben*) es una de las intuiciones fundamentales de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, quien ya anticipa la tesis que sostiene en *Lógica Formal y lógica Transcendental*, conforme a la cual la ontología formal remite a una ontología material, y, en consecuencia, a la percepción sensible, —y a la tesis del conjunto de su obra, que refiere toda noción, respetando siempre las diferencias de su nivel propio, a la restitución de las condiciones elementales de su génesis trascendental—. Es necesario que la idea de verdad como *presión* ejercida sobre las cosas tenga, de alguna manera, un sentido no metafórico. En las cosas que soportan y prefiguran toda superestructura, ser significa *ser dado* y *ser encontrable*, ser *algo* y, por ello, un ente.

En cada uno de los temas que siempre se polarizan en torno a dicho «algo», este «algo», en su vacío lógico de *etwas überhaupt*, no deja

de referirse, en su concreción, a la cosa, a lo que la mano captura y tiene —contenido y *quiddidad*— y que el dedo designa —esto o aquello—. Posición y positividad que se confirman en las tesis —actos posicionales— del pensamiento conceptual.

La presencia —y el ser pensado a partir del saber— es, pues, la abertura y lo dado (*Gegebenheit*). Nada viene a desmentir la intención del pensamiento ni la hace marrar, nada procedente de alguna clandestinidad, de alguna emboscada tramada y urdida en las tinieblas o en el misterio de un pasado o de un porvenir refractarios a la presencia. El pasado no es más que un presente que fue. Sigue siendo a la medida de la presencia del presente, de la manifestación, la cual quizá no sea sino su perseverancia enfática. El pasado se representa. Que un pasado pudiera poseer significación sin ser la modificación de un presente en el que habría comenzado, que un pasado pudiera significar an-árquicamente, indicaría, sin duda, la ruptura de la inmanencia. La inmanencia connota esa trabazón de lo diverso temporal en la presencia de la representación. Esta manera que lo diverso tiene de no rehusarse a la sincronía y, así, la aptitud que tiene la diversidad de lo diverso hecha de diferencias cualitativas y espaciales, la aptitud que ésta tiene —decimos— de entrar en la unidad de un género o de una forma, son las condiciones lógicas de la sincronización o sus resultados. En el presente —en el presente cumplido—, en el presente de la idealidad, todo se deja pensar trabado. La propia alteración temporal, examinada en lo sensible que llena de contenido al tiempo, que dura en él o por él, es interpretada a partir de la metáfora del flujo (compuesto de gotas que se distinguen, pero, sobre todo, «como dos gotas de agua» que se parecen). Por ende, a la alteridad temporal se la concibe inseparable de la diferencia cualitativa de los contenidos o de los intervalos espaciales —distintos pero iguales, discernibles—, recorridos por un movimiento uniforme. Homogeneidad que predispone a la síntesis. El pasado es presentable, retenido o rememorado, o reconstruido en un relato histórico; el porvenir protendido, anticipado, pre-suesto por medio de hipótesis.

La temporalización del tiempo —pensada como discurrir o flujo temporal— seguiría siendo intencional. El «objeto temporal», sintetizable en la representación de contenidos cualitativos, «cambiante» y

duradero en el tiempo, determina el modo de nombrarla. Sin embargo, habría que preguntarse en qué medida la diferencia propiamente día-crónica no está resultando desconocida en la diferencia que aparece como indisociable de los contenidos y que hace pensar en el tiempo como si estuviera compuesto de entes, de instantes —átomos de presencia o entes, designables como términos que pasan—; diferenciación de lo *Mismo*, pero que se presta a la síntesis, es decir, a la sincronía que acabaría justificando o suscitando que se entendiese el psiquismo como re-presentación: memoria y anticipación. Prioridad de la presencia y de la re-presentación en las que la día-cronía pasa por ser una privación de la sincronía: Husserl entiende la futurición del tiempo a guisa de pro-tención, es decir, a modo de anti-cipación, como si la temporalización del futuro fuera una manera de hacérselo presente; la retención de lo impresivo, imposible como presente puntual —pues ya está, para Husserl, cuasiextáticamente degradado a pasado inmediato— constituye el *presente vivo*.

En ese psiquismo cognitivo de la presencia, el sujeto o el yo (*moi*) sería precisamente el agente o el lugar común de la representación, la posibilidad de acoplamiento de lo disperso. Así, Brentano ha podido sostener que el psiquismo es re-presentación o que está basado en la representación en todas sus formas teoréticas, afectivas, axiológicas o activas; y Husserl ha afirmado hasta el final una capa lógica del acto objetivante en toda intencionalidad, aun en la no-teorética. *El espíritu sería presencia y referencia al ser*. Nada de lo que le concierne sería extraño a la verdad, a la aparición del ser.

Así, en la verdad, el pensamiento sale de él mismo hacia el ser, sin dejar por ello de permanecer *en su casa*, *en lo suyo*, y de seguir igual a él mismo, sin perder su medida, sin rebasarla. Se *satisface* en el ser, al que, desde el inicio, distingue de él mismo; se satisface en la adecuación. Adecuación que no significa una loca congruencia geométrica entre dos órdenes incomparables, sino conveniencia, cumplimiento, *satisfacción*. El saber en el que el pensamiento se muestra es un pensamiento pensante «hasta la saciedad», siempre a su escala. Lo cierto es que el lenguaje sugiere una relación *entre* pensadores más allá del contenido representado, igual a él mismo y, así, inmanente. Pero el racionalismo del saber interpreta esta alteridad como las coincidencias o

los reencuentros de los interlocutores en lo Mismo, cuya desdichada dispersión serían ellos mismos. En el lenguaje, cada uno de los sujetos diversos entra en el pensamiento del otro y todos coinciden en la razón. La razón sería la verdadera vida interior. Las preguntas y las respuestas de un «intercambio de ideas» se mantienen igual de bien en una *sola* conciencia. La relación entre pensadores carecería de significación por sí misma, y tan sólo contaría como transmisión de signos gracias a la cual una multiplicidad se reúne alrededor de un pensamiento, el mismo; la multiplicidad de conciencias que tratan entre sí no habrá pasado de ser la deficiencia de una unidad previa o final. ¿La proximidad entre una y otra no vendría a significar una coincidencia fallida? De este modo, el lenguaje estaría subordinado al pensamiento, aun cuando, en su proceso inmanente, éste deba recurrir a los signos verbales para comprender —para englobar— y para combinar las ideas y conservar lo adquirido.

La rigurosa correlación entre lo que se manifiesta y las *modalidades* de la conciencia le permite a Husserl afirmar que la conciencia dota de sentido y que el ser impone las modalidades de la conciencia que a él accede; que el ser impone el fenómeno. Este final de frase va a recibir una interpretación idealista: el ser es inmanente al pensamiento, y el pensamiento, en el saber, no se trasciende. Lo trascendente o lo absoluto, con su pretensión de no resultar afectado por ninguna relación, no puede obtener en el saber un sentido trascendente sin que de inmediato lo pierda, ya sea dicho saber sensible, conceptual o puramente simbólico: el hecho mismo de hacerse presente en el saber significa pérdida de trascendencia o de absolutidad. A fin de cuentas, la presencia excluye toda trascendencia. La conciencia como intencionalidad es precisamente el hecho de que el sentido de lo sensato remite al aparecer, que la misma persistencia del ente en su ser es manifestación y que, así, el ser, comprendido como lo que aparece, queda englobado, igualado y, de alguna manera, *portado* por el pensamiento. Si la trascendencia o absolutidad es capaz de conservar un sentido, no es merced a alguna intensidad o firmeza que permanezca inigualable o desigual para la afirmación que opera en la identificación noética —ni merced a modalidades axiológicas que el ser puesto revista—, como si a lo absoluto su misma presencia en la manifestación no le infligiera un

mentís. En la energía de la manifestación —es decir, en la identificación noética que el aparecer requiere— habría toda la intensidad o toda la firmeza que requiere la *persistencia en el ser*, cuya manifestación no sería sino el énfasis. La noción de intencionalidad, bien comprendida, significa a la vez tanto que el ser impone los modos de acceso al ser como que el ser *es* según la intención de la conciencia: significa una exterioridad en la inmanencia y la inmanencia de toda exterioridad.

Pero, ¿agota la intencionalidad los modos conforme a los cuales es significativo el pensamiento?

3. Más allá de la intencionalidad

¿Tiene sentido el pensamiento únicamente por el conocimiento del mundo? ¿O el eventual exceso de significatividad del mundo mismo sobre la *presencia* no habría que buscarlo en un pasado inmemorial —es decir, irreductible a un presente ya pasado—, en la huella de ese pasado, que sería, en el mundo, su marca de criatura? Es necesario no apresurarse en reducir esta marca a efecto de una causa. En todo caso, supone una alteridad que no podría figurar ni en las correlaciones del saber ni en la sincronía de la representación. Precisamente, nuestra investigación intenta describir, más allá de la re-presentación, el modo de aproximarse a esta alteridad, al subrayar, en el ser y en la presencia que la re-presentación le confiere —más allá de su contingencia ontológica—, su *cuestionamiento moral*, su requerimiento para que se justifique, es decir, su pertenencia a la intriga de la alteridad, desde el inicio, ética.

¿No sería el pensamiento más que pensamiento de aquello que lo iguala y que se pone a su medida; esencialmente, pues, ateísmo?

¿Queda la significatividad del pensamiento reducida a tematización y, así, a re-presentación y, con ello, a acoplamiento de la diversidad y de la dispersión temporales? ¿Acaso el pensamiento tiende, de entrada, a la adecuación característica de la verdad, a la captura del dato en su identidad ideal de «algo»? ¿Estaría el pensamiento dotado de sentido tan sólo delante de la presencia pura, presencia cumplida y que,

por esto, en la eternidad ideal, no «pasa ya»? ¿Es toda alteridad únicamente cualitativa, diversidad que se deja recoger en los géneros y las formas, y susceptible de aparecer en el seno de lo Mismo, tal como lo consiente un tiempo que se presta a la sincronización a través de las representaciones del saber?

Lo humano sugiere tales interrogaciones. El hombre tiene identidad con independencia de cualquier cualidad característica que distinga a un yo (*moi*) de otro, y en la que se reconozca. En cuanto «puros yoes», los diversos yoes son, desde un punto de vista lógico, precisamente indiscernibles. La alteridad de lo indiscernible no se reduce a una mera diferencia de «contenido».

Así, de un yo a otro, de mí al otro, la trabazón no es la síntesis entre entes que constituyen un mundo tal como se muestra en la representación o en la sincronización que el saber instaure. En los «indiscernibles», la alteridad no reclama un género común ni un tiempo sincronizable como re-presentación por la memoria o la historia. Conjunction totalmente diferente del acoplamiento que caracteriza a la síntesis: proximidad, cara-a-cara y sociedad. *Cara-a-cara*: la noción de rostro se impone aquí. No es un dato cualitativo que se añada empíricamente a una pluralidad previa de yoes o de psiquismos o de interioridades, de contenidos sumables y sumados como totalidad. El rostro, que en este caso impone su orden a la trabazón, instaure una proximidad diferente de la que regula la síntesis integradora de los datos «en» mundo, de las partes «en» un todo. El rostro ordena un pensamiento más antiguo y más despierto que el saber o que la experiencia. Ciertamente que puedo tener experiencia del otro hombre, pero precisamente sin discernir en él su diferencia de indiscernible. Mientras que el pensamiento despierto al rostro o por el rostro es el pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de...*, sino, de entrada, un pensamiento *para...*; pensamiento que no es una tematización, sino una no-indiferencia por el otro y que rompe el equilibrio de la ecuanimidad e impasibilidad del conocer. Despertar que no debe interpretarse, precipitadamente, como intencionalidad, como una *noesis* que se igualaría —plenamente o en el vacío— con su *noema* y que serían simultáneos. La alteridad irreductible del otro hombre, en su rostro, es lo bastante fuerte como

para «resistir» la sincronización de la correlación noético-noemática, y como para significar lo *inmemorial* y lo *infinito* que no «se atienen» a una presencia ni a la re-presentación. Inmemorial e infinito que no se convierten en inmanencia donde la alteridad seguiría entregándose a la re-presentación, incluso cuando ésta se limitara a ser nostalgia de la ausencia o simbolismo sin imágenes. Cierto que puedo tener la experiencia del otro (*autrui*) y «observar» su rostro y la expresión de sus gestos como un conjunto de signos que me informarían sobre los estados de ánimo del otro hombre, análogos a los que yo siento. Conocimiento por «apresentación» y por «empatía» (*durch Einfühlung*), si nos atenemos a la terminología de Husserl, fiel en su filosofía del otro a la idea de que *todo sentido comienza en el saber*. Pero a esta concepción de la relación con el otro, no le reprocharemos sólo que se obstine en pensar esta relación con el otro como saber indirecto —incomparable, bien es cierto, con la percepción en la que lo conocido se entrega de modo «original»—, sino, precisamente, el entenderla aún como saber: en este saber, obtenido a partir de la analogía entre el comportamiento de un cuerpo extraño objetivamente dado y mi propio comportamiento, únicamente se forma una idea general de la interioridad y del yo. Precisamente, la alteridad indiscernible del otro se escapa. Alteridad que no es posible dejar reducida a la que alcanzamos cuando insertamos una diferencia característica o específica en la idea de un género común; irreductible a cualquier diversidad que tenga garantizada una síntesis en el tiempo —supuesto, sincronizable— en el que se dispersa; irreductible a la homogeneidad última necesaria para toda representación. De ese modo, el otro habría perdido su alteridad radical e indiscernible para retornar al orden del mundo.

Lo que, en la apresentation, se considera secreto del otro hombre es precisamente el reverso de una significatividad distinta al saber; el despertarse al otro hombre en su identidad, indiscernible para el saber, pensamiento en el que se significan la proximidad del prójimo, el comercio con el otro, irreductible a la experiencia, el acercamiento al recién llegado.

Esta proximidad del otro es significatividad del rostro —significatividad por precisar—, que, de entrada, significa desde más allá de las formas plásticas que lo envuelven con su presencia en la percepción.

Antes de toda expresión particular —y bajo toda expresión particular que, como pose y contención que se da a sí mismo, recubre y protege—, desnudez y desprotección de la expresión como tal, es decir, exposición extrema, propiamente indefensión. Exposición extrema —anterior a cualquier mira humana—, como ante un tiro «a boca-jarro». Extradición de investido y de acosado —acosado antes de todo acoso y de cualquier batida—. Rostro en su derechura del *dar* la cara, nacimiento latente de la «distancia más corta entre dos puntos»: derechura de la exposición a la muerte invisible. Expresión tentadora y guía de la violencia del primer crimen: su rectitud asesina está ya singularmente ajustada en su mira o mención a la exposición o a la expresión del rostro. El primer asesino quizás ignore el resultado del golpe que va a descargar, pero su intención violenta le lleva a encontrar la línea conforme a la cual la muerte afecta al rostro del prójimo con una puntería imparable trazada como trayectoria del golpe asestado y de la flecha que mata. Violencia asesina cuya significación *concreta* no se reduce a la negación —pura cualidad del juicio ya— y cuya intención agotamos —sin duda, prematuramente— por medio de la idea de aniquilamiento, como reducimos con demasiada rapidez la desnudez o la exposición indefensa del rostro —su abandono de víctima desamparada y la ruptura de las formas en su mortalidad—, a la visibilidad, a la fenomenalidad —a la aparición de una forma en el contenido de un entramado, bajo el sol y las sombras del horizonte—.

Pero este *de cara* propio del rostro, en su expresión —en su mortalidad—, me asigna, me requiere, me reclama: como si fuese asunto mío la muerte invisible a la que se enfrenta el rostro del otro (*autrui*) —pura alteridad de algún modo separada de todo entramado—. Como si, ignorada por el otro (*autrui*), a quien ya concierne en la desnudez de su rostro, «tuviese que ver conmigo» antes de enfrentarse a mí, antes de ser la muerte que, des-carada, me tiene a mí en su mira, me descompone y me rompe la cara. La muerte del otro hombre me encausa y me cuestiona, como si pasase yo a ser, por mi indiferencia, el cómplice de esa muerte, invisible para el otro (*autre*) que a ella se expone; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro (*autre*) y debiera no abandonar al otro (*autrui*) a la soledad. El otro (*autrui*) es prójimo precisamente en esa lla-

mada a mi responsabilidad por parte del rostro que me asigna, que me requiere, que me reclama; el otro (*autrui*) es prójimo precisamente al ponerme en cuestión.

Merced a que hemos partido de esta derechura, tensa hasta la desprotección, hasta la desnudez y la indefensión del rostro, hemos podido decir, en otras ocasiones, que el rostro del otro hombre es a la vez mi tentación de matar y el «no matarás» que, de antemano, me acusa o sospecha de mí y me prohíbe, pero que también de antemano me requiere y me reclama. Como si yo pudiera remediarlo y como si yo fuese ya deudor. Más que partir de cualquier naturaleza o destino desde un principio común a «nosotros, los mortales», hay que partir de la mortalidad del otro hombre para que mi no-indiferencia hacia el otro (*autrui*) posea el significado irreductible de la socialidad y no se subordine a la prioridad de mi ser-para-la-muerte que mediría toda autenticidad, como querría *Ser y Tiempo*, donde la *Eigentlichkeit* —y nada me resultaría más propio, más *eigen*, que la muerte— descubre el significado de lo humano y de su identidad.

Esta manera de reclamarme, de cuestionarme y de apelar a mí, esta responsabilidad por la muerte del otro, es una significatividad tan irreductible que el sentido de la muerte debe ser entendido a partir de ella, más allá de la dialéctica abstracta del ser y de su negación, a la que llamamos muerte —una vez reducida la violencia a negación y aniquilamiento—. Al hacerse concreto el imposible abandono del otro a su soledad, es cuando la muerte tiene sentido; esto es, en la prohibición de ese abandono. Su sentido comienza en lo interhumano. Donde la muerte significa primordialmente es en la misma proximidad del otro hombre o en la socialidad.

Partiendo de ahí es como la especulación presente, en las alternativas que ella misma provoca sin poder decidirse al respecto, el *misterio* de la muerte.

La responsabilidad para con el otro hombre, la imposibilidad de dejarlo solo en el misterio de la muerte, es, de una forma concreta —a través de todas las modalidades del *dar*—, la suscepción del don último de morir por el otro. En este caso, la responsabilidad no es una fría exigencia jurídica. Es toda la gravedad del amor al prójimo —del amor sin concupiscencia—, en la que se apoya la significación congé-

nita de esa palabra gastada que todas las formas literarias de su sublimación o de su profanación presuponen.

4. La cuestión

La exposición a bocajarro del rostro del otro hombre y la exigencia que me reclama rompiendo las formas plásticas del aparecer miden, de manera concreta, la pasividad del abandono a lo invisible de la muerte, pero también, en el mismo afrontar propio del rostro, la violencia que se perpetra en esa mortalidad. Lo invisible de la muerte o su misterio: alternativa por siempre irresuelta entre el ser y el no ser; mucho más aun: alternativa entre esta alternativa y otro «término», un tercero excluido e impensable, aquello por lo cual lo desconocido de la muerte se ignora precisamente de modo distinto a como se ignora lo desconocido de la experiencia, pues se excluye del orden donde se deciden saber y no saber, pues se excluye de la ontología. La problematidad misma de la cuestión o pregunta tiene su nacimiento latente en la exigencia proveniente del rostro del otro, y que no es una simple falta de saber ni una modalidad cualquiera de la certeza de la tesis de la creencia. El estremecimiento de la natural, de la ingenua, posición ontológica de la identidad de ente, la inversión del *conatus*, de la persistencia y de la perseverancia sin problema del ente en el ser, poseen el sentido de dicha problematidad; estremecimiento e inversión por los que *yo (moi)* despunto bajo la identidad del ente y puedo en adelante hablar de *mi* estremecimiento, de *mi* conatus, de *mi* persistencia en el ser, de *mi* cuestionamiento tanto como de *mi* posición en el mundo; entrada en la inquietud-por-la-muerte-del-otro-hombre: despertar, en el ente, de una «primera persona». Problematidad que, en su origen, se produce como el despertar mío a la responsabilidad para con el otro, como desembriagándome de mi propio existir.

Cuestionamiento, en efecto, en la exigencia del rostro que me reclama; cuestión en la que no entro preguntándome a la manera teórica de una proposición en un dicho, sino cuestión en la que ingreso compelido a ser responsable ante la mortalidad del otro hombre y, concretamente, como si perdiese la inocencia de mi ser ante la muerte

del otro (*autrui*): cuestionamiento ante la muerte del otro (*autre*) como un remordimiento o, al menos, como un escrúpulo de existir. ¿No equivale mi existir, por su quietud y por la buena conciencia de su *conatus*, a dejar morir al otro hombre? El yo, como yo desgarrador en el seno de un ente que sabe «a qué atenerse»; como yo que, en el seno del individuo de un género —aunque sea el género humano—, quiebra su sosegada participación en la universalidad del ser, ese yo posee el significado de la problematicidad misma de la cuestión. Y la significa a través de la ambigüedad de lo idéntico que se dice *yo* (*je*) en el apogeo de su identidad incondicional y autónoma, pero una identidad en la que puede también reconocerse como un «yo detestable». El yo (*moi*) es la crisis misma del ser del ente, no porque el sentido de este verbo hubiera de ser comprendido en su tenor semántico y reclamase la ontología, sino porque, siendo ya yo (*moi*), me pregunto si mi ser está justificado. Mala conciencia que no se refiere todavía a una ley. En concreto —es decir, a partir de su inesquivable «puesta en escena» en el fenómeno (o en la ruptura de los fenómenos)—, esta mala conciencia, este cuestionamiento, me viene del rostro del otro, quien, por su mortalidad, me arranca del suelo firme donde, como simple individuo, me pongo y persevero ingenuamente —naturalmente— en mi posición. Cuestión que no aguarda respuesta teórica a guisa de «información». Pregunta más antigua que la que se dirige a la respuesta y, de ahí, quizás a nuevas preguntas, más antiguas que las famosas preguntas que, según Wittgenstein, sólo tienen sentido donde son posibles las respuestas, y como si la muerte del otro hombre no pusiera nada en cuestión. Cuestión que, por ello, apela a la responsabilidad, la cual no es un mero sucedáneo práctico que consolaría de un saber que no logra su adecuación con el ser; responsabilidad que no es la privación del saber, de la comprensión, de la captura y de la prensión, sino proximidad ética, en lo que tiene de irreductible al saber, en su socialidad.

5. A-Diós

Lo Mismo entregado a lo Otro: pensamiento ético, socialidad que es proximidad o fraternidad, que no es síntesis. Responsabilidad para con

el otro, para con el recién llegado con la desnudez de su rostro. Responsabilidad más allá de lo que puedo o no haber cometido con respecto al otro y de todo cuanto haya podido o no ser de mi incumbencia, como si estuviese entregado al otro antes de consagrarme a mí mismo. En una autenticidad que precisamente no se mide por lo que me es propio —por la *Eigentlichkeit*—, por lo que ya me ha afectado, sino por la pura gratuidad para con la alteridad. Responsabilidad sin culpabilidad en la que, no obstante, estoy expuesto a una acusación que ni la coartada y la no-contemporaneidad podrían desdibujar, y como si éstas la instaurasen. Responsabilidad anterior a mi libertad, anterior a todo comienzo en mí, anterior a todo presente. *Anterior*, pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual, en el que yo habría contraído algún compromiso. Si así fuera, mi responsabilidad para con el recién llegado remitiría a un contacto, a una contemporaneidad, y el otro ya no sería, ahora que respondo de él, el recién llegado, sino un viejo conocido. La responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial, irrepresentable y que jamás fue presente, más «antiguo» que cualquier conciencia de... Yo estoy comprometido en la responsabilidad para con el otro según el esquema singular que dibuja una criatura que responde al *fiat* del *Génesis*, que oye la palabra antes de haber sido mundo y en el mundo.

La diacronía radical del tiempo, resistente a la sincronización de la reminiscencia y de la anticipación, a los modos de la re-presentación, es impulso de un pensamiento que no engloba contenido alguno, que es pensamiento para..., que no se reduce a la tematización, al saber adecuado al ser de la conciencia de...

Pero el compromiso de ese «profundo antaño» característico de lo inmemorial retorna a mí como orden y súplica, como mandato —en el rostro del otro hombre— de un Dios que «ama al extranjero», de un Dios invisible, no tematizable, que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con el otro da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa. Dios invisible al que ninguna relación podría dar alcance puesto que no es término de ninguna relación, ni siquiera de la intencionalidad, porque precisamente no es término, sino Infinito. Infinito al que estoy consagrado por un pensamiento no intencional, cuya devoción no sabría traducir ninguna preposición de nuestra lengua, ni

siquiera la *a* a la que recurrimos. *A-Diós*, cuyo tiempo diacrónico es la cifra única —a la vez, devoción y trascendencia—. No es cierto que la noción hegeliana del «infinito malo» no admita revisión alguna.

6. El sentido de lo humano

La proximidad del otro hombre en la responsabilidad para con él tiene, pues, sentido de un modo distinto al que la «apresentación», como saber, podría obtener alguna vez, pero también de modo distinto a como la re-presentación interior de cada uno significa para cada uno. No es seguro que el sentido último y propio de lo humano estribe en su exhibición ante el otro o ante él mismo, que esté en lo manifiesto o en la manifestación, en la verdad desvelada o en la noesis del saber. ¿Seguro que el hombre carece de sentido precisamente más allá de lo que el hombre puede *ser*, más allá de lo que él puede *mostrarse*? ¿No reside tal sentido precisamente en su rostro de recién llegado, en su extrañeza (o, si se nos permite, en su extranjería) de otro, en la exacta medida en que lo que está ligado a dicha extrañeza es su apelación dirigida a mí o su imposición a mi responsabilidad? Este imponérseme, este incumbirme-a-mí, del extranjero, ¿no es la manera en que «entra en escena», o en que me viene a la idea, un dios que ama al extranjero que, por su exigencia, me pone en cuestión, y del que da testimonio mi «heme aquí»?

La significatividad de esta extrañeza diacrónica del otro (*autre*) en mi responsabilidad para con él, de esta «diferencia entre indiscernibles» sin género común —yo (*moi*) y el otro (*autre*)—, coincide con mi no-indiferencia por el otro. ¿No es ésta la significatividad misma del rostro, del hablar originario que me pide y me mantiene encausado y me despierta, o suscita mi respuesta o la responsabilidad mía? Anterior a todo saber que pueda yo tener de mí mismo, anterior a toda presencia reflexiva de mí sobre mí mismo, por encima de mi perseverancia en el ser y del reposo en mí mismo, ¿no es esto el *para-el-otro* del psiquismo grandemente desembriagado en humanidad, el *a-Diós* que rompe con la *Jemeinigkeit* heideggeriana?

No se trata de que, por medio de estas interrogaciones y de estos condicionales, recuperemos la gran tesis del psicoanálisis, conforme a

la cual el analista ve de modo más atinado en el otro hombre de lo que el otro hombre ve en su conciencia espontánea y refleja. En nuestro caso, no se trata de ver ni de saber. Nos preguntamos si la humanidad del hombre se define tan sólo por lo que el hombre *es* o si, en el rostro que *me exige*, no hay una significatividad distinta de la ontológica —y más antigua— que está adquiriendo sentido y despertándose a un pensamiento que no es saber, saber que probablemente no pase de ser la pulsación misma del Yo (*Moi*) de la buena conciencia. El sentido de lo humano no se mide por la presencia, aunque ésta sea su presencia ante él mismo. La significación de la proximidad desborda los límites ontológicos, la *esencia* humana y el mundo. Tiene significado por la trascendencia y por el a-Diós-en-mí que es mi cuestionamiento. El rostro significa en la desprotección, en la absoluta precariedad de la interrogación, en todo el azar de la mortalidad.

Que la Revelación sea amor del otro hombre, que la trascendencia del a-Diós, separado con una separación tras de la cual ningún género común a los separados se recupera, ni siquiera una forma vacía que los abarcaría juntos; que la relación con lo Absoluto o con lo Infinito signifique de modo ético, es decir, *en* la proximidad del otro hombre, extranjero y es posible que desnudo, desprotegido e indeseable, pero también *en* su rostro que me exige, irrecusablemente rostro vuelto hacia mí que me cuestiona: todo ello no ha de ser tomado como «nueva prueba de la existencia de Dios». Problema que probablemente sólo tenga sentido en el interior del mundo. Todo ello describe solamente la circunstancia en la que el sentido mismo de la palabra «Dios» viene a la idea, y de manera más imperiosa que una presencia; circunstancia en la que esa palabra no significa ni ser ni perseverancia en el ser ni trasmundo alguno —¡nada menos que un mundo!—, sin que, en tales circunstancias precisamente tan precisas, esas negaciones se tornen teología negativa.

7. El derecho de ser

Rostro, más allá de la manifestación y el desvelamiento intuitivo. Rostro como a-Diós, nacimiento latente del sentido. El enunciado en apariencia negativo del a-Diós o de la significación se determina o se

concreta como responsabilidad por el prójimo, por el otro hombre, por el extranjero, a la que nada obliga en el orden rigurosamente ontológico de la cosa —del algo, de la cualidad, del número y de la causalidad—. Régimen de lo de otro modo que ser. La compasión y la simpatía a las que se querría reducir la responsabilidad por el prójimo, como a elementos del orden natural del ser, están ya bajo el régimen del a-Diós. La significación, el a-Diós, el para-el-otro —concretos en la proximidad del prójimo— no son una privación cualquiera de la visión, una intencionalidad vacía, una pura mira o pura mención; son la trascendencia acaso capaz de hacer sólo posible toda intuición, toda intencionalidad y toda mención.

Lo que sigue llamándose «identidad del yo» no es originariamente una confirmación de la identidad del ente en su «algo», no es una exaltación cualquiera o una sobrevaloración de dicha identidad del «algo» que se realza en un «alguien»; es la «inintercambiabilidad», la unicidad, el *ethos* de irremplazable que, indiscernible, no se individualiza ni por un atributo cualquiera ni por cualquiera «privación» que viniera a desempeñar la función de diferencia específica. *Ethos* de irremplazable que remonta a esa responsabilidad: esa identidad del yo (*moi*) o del «sí-mismo» significa el carácter de intransferible ligado a la responsabilidad; dicha identidad se debe a su ética y, de esta manera, a su elección. Despertarse a un psiquismo verdaderamente humano, a una interrogación que, por detrás de la responsabilidad y como última motivación suya, cuestiona el derecho de ser. Psiquismo humano no desvelado en el resplandor de su perseverancia en el ser, por muy precaria o muy segura que esté debido a la mortalidad y a la finitud de dicho ser; sino afectado en la vacilación y el pudor, y quizás en la vergüenza de sentirse injustificado, vergüenza que ninguna cualidad podría cubrir ni investir ni erigir, como si se tratara de un personaje discernible en su particularidad. Desnudo en busca de una identificación que sólo puede llegarle de una responsabilidad intransferible. Condición o incondición que hay que distinguir de las estructuras que significan la precariedad ontológica de la presencia, mortalidad y angustia. Es menester estar atento a una intriga del sentido distinto del ontológico y en el que se cuestiona el derecho mismo de ser. La «buena conciencia» que, en la reflexión sobre el yo prerreflexivo, llega hasta la famosa con-

ciencia de sí, es ya el retorno del yo (*moi*) que en la responsabilidad — yo en cuanto *para-el-otro*, yo de la «mala conciencia»— despierta a su «integridad» ontológica, a su perseverancia en el ser, a su salud (*santé*).

8. Sujeción y primogenitura

Pero, hablando con propiedad, desde el momento en que aquí mismo mencionamos al yo (*moi*) prerreflexivo, yo sin concepto, yo preocupado, ante el rostro del otro, por su derecho de ser, ese yo se ha erigido en *noción del yo* (*moi*); yo de la «mala conciencia», se ha protegido en la tematización misma del enunciado presente bajo la *noción del yo*. Se ha protegido, pero también ha quedado olvidada, bajo la generalidad del concepto, la primera persona sujeta a otros, incomparable a los otros y que no es precisamente individuo de un género. Hela aquí como un *Yo* y, en la equidad del concepto, puro individuo del género en perfecta simetría y reciprocidad con los otros yoes. Es su igual, mas ya no el hermano de todos los demás. En este punto, hay que desdecir lo dicho, regresar sobre el propio enunciado y despertarse de nuevo a Dios: al yo prerreflexivo, hermano del otro, y, en la fraternidad, de entrada responsable del otro, no-indiferente a la mortalidad del otro, acusado de todo, pero sin culpabilidad de la que se acuerde, y, antes de haber tomado decisión alguna ni culminado ningún acto libre y, por consiguiente, antes de haber cometido ninguna falta de la que hubiera de derivarse esa responsabilidad, responsabilidad de rehén hasta la substitución del otro hombre. En el libro diez de sus *Confesiones*, San Agustín opone a la *veritas lucens*, la *veritas redarguens*: la verdad que acusa o que vuelve a cuestionar. Expresiones destacables en lo concerniente a la verdad como despertar al espíritu o al psiquismo humano. Yo prerreflexivo como la pasividad del *sí mismo*: por el sí mismo, por el yo-cuestionado, es por el que únicamente se concibe esta pasividad, más pasiva que cualquiera otra pasividad, más pasiva que la que, en el mundo, permanece como la contrapartida de una acción cualquiera en quien ya ofrece, incluso a guisa de materialidad, una resistencia, la famosa resistencia pasiva.

Responsabilidad de rehén hasta la substitución del otro hombre: infinita sujeción. A menos que esta responsabilidad, siempre previa o anárquica —es decir, sin origen en un presente— sea la medida o el modo o el régimen de una libertad inmemorial —más antigua que el ser, que las decisiones y que los actos. Por esta libertad, la humanidad en mí (*moi*), es decir, la humanidad como yo (*moi*), en su a-Diós, significa —a pesar de su contingencia ontológica de finitud y a pesar del enigma de su mortalidad— una primogenitura y, en la intransferible responsabilidad, la unicidad del elegido. En esto consiste la unicidad del yo. Primogenitura² y elección, identidad y prioridad de una identificación y de una excelencia irreductibles a las que pueden marcar o constituir a los entes, en la disposición del mundo, y a las personas, en la función realizada en la escena social de la historia como personajes, es decir, en el espejo de la reflexión o de la autoconciencia. Tengo que responder de la muerte de los otros antes de *tener-que-ser*. No es una aventura que le suceda a una conciencia que, de antemano y desde el inicio, fuese saber y representación, que conservase su seguridad en el heroísmo del ser-para-la-muerte en el que se afirma como lucidez y como pensamiento que piensa *hasta el final*; no-autoctonía en el ser, lo que no es una aventura que le suceda a una conciencia que, hasta en su finitud, es —todavía o ya— buena conciencia sin cuestionarse acerca de su derecho a ser y, en consecuencia, angustiada o heroica en la precariedad de su finitud. La mala conciencia es una «inestabilidad» diferente de aquélla con la que nos amenazan la muerte y el sufrimiento, que pasan por ser la fuente de todos los peligros.

Cuestionamiento de mi derecho al ser que ya es mi responsabilidad por la muerte del otro (*autrui*), que interrumpe la espontaneidad, carente de circunspección, de mi ingenua perseverancia. El derecho al ser y la legitimidad de ese derecho no se refieren, a fin de cuentas, a la

2. Abraham, padre de los creyentes, en el *Génesis* (19, 23-32), intervenía en favor de Sodoma sin dejar de recordar que él era «polvo y ceniza». Un apólogo del *Talmud* (*Sota*) recuerda que el «agua lustral» que, según *Números* (19), purifica las impurezas debidas al contacto o a la vecindad con los muertos, es un agua en la que se hallan mezcladas, según el ritual, las cenizas de una «vaca roja» quemada. El rito de purificación se referiría, de esta manera, al alegato de Abraham. La humanidad de Abraham es más fuerte que su propia muerte. Abraham no habría sido intimidado por su propia mortalidad, que él mismo evoca en su plegaria, para intervenir contra la muerte del otro hombre.

abstracción de las reglas universales de la ley, sino, en última e inapelable instancia —como esa ley misma y la justicia—, al *para-el-otro* (*pour-l'autre*) de mi no-indiferencia hacia la muerte, a la que se expone la misma derechura del rostro del otro (*autrui*)³. Me mire o no, «tiene que ver conmigo». El cuestionamiento de mi derecho al ser es inseparable del para-el-otro en mí; es tan antiguo como ese para-el-otro. Cuestionamiento contranatural, contra lo natural de la naturaleza. Pero cuestión de sentido por excelencia, más acá o más allá de todos los juegos del sentido que sorprendemos en la referencia de unas palabras a otras en nuestros pasatiempos de escritura. Cuestión del sentido del ser: no lo ontológico de la comprensión de ese verbo extraordinario, sino lo ético de la justicia del ser. Cuestión pura que *me* requiere y en la que, en contra de la naturaleza, el pensamiento se despierta a su responsabilidad intransferible, a su identidad de indiscernible: a sí mismo. La cuestión por excelencia o la primera cuestión no es «¿por qué hay ser y no preferiblemente nada?», sino «¿tengo yo derecho al ser?». Cuestión de sentido que no se gira hacia ninguna finalidad natural, sino que se perpetúa en nuestros extraños discursos humanos sobre el sentido de la vida, en los que la vida se despierta a la humanidad. Cuestión reprimida la mayor parte del tiempo y que remonta hasta el aguijón de lo que a veces, a la ligera, llamamos enfermedad⁴.

3. Sobre el paso del «para-el-otro» a la equidad de la justicia, ver *Autrement qu'être, ou au-delà de l'Essence*, p. 205 (trad. cast.: p. 241 [N. de los T.]).

4. A modo de apólogo bíblico, recordaré aquí los libros que, al parecer, constituyen la «biblia» del mundo literario contemporáneo: la obra de Kafka. Más allá de los laberintos y de los callejones sin salida del Poder, de la Jerarquía y de la Administración, que extravían y separan a los hombres, en esa obra se yergue el problema de la identidad humana, puesta ella misma en cuestión bajo la acusación sin culpabilidad de su derecho al ser y de la inocencia del ad-venir mismo de la aventura del ser.

La mala conciencia y lo inexorable*

Le moi responsable d'autrui, moi sans moi, est la fragilité même, au point d'être mis en question de part en part en tant que je, sans identité, responsable de celui à qui il ne peut donner de réponse, répondant qui n'est pas question, question qui se rapporte à autrui sans non plus attendre de lui une réponse. L'Autre ne répond pas¹.

Maurice BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, p. 183.

1. Partiendo de la *intencionalidad*, la conciencia es entendida como una modalidad de lo voluntario. La palabra *intención* lo sugiere, y así se justifica la apelación de *actos* conferida a las unidades de la conciencia intencional. Por otro lado, la estructura intencional de la conciencia se caracteriza por la representación. Tal estructura constituiría la base de toda conciencia, teórica y no-teórica. Esta tesis de Brentano conserva su verdad para Husserl, a pesar de todas las precisiones que le haya aportado y a pesar de todas las precauciones con las que la haya protegido en la noción de actos objetivadores. Conciencia implícita presencia, posición-ante-sí, es decir, la mundanidad, el hecho de ser-dado. Exposición a la captación, a la prensión, a la comprensión, a la apropiación. Por consiguiente, ¿no es la conciencia intencional el rodeo conforme al cual se ejerce de manera concreta la perseverancia-en-el-ser, incautación activa de la escena en la que el ser de los entes se despliega, se acopla y se manifiesta? Conciencia como el escenario mismo del incesante esfuerzo del *esse* en vista de este *esse* mismo; ejerci-

* Aparecido en *Exercices de la Patience*, n° 2.

1. El yo responsable del otro, yo sin yo, es la fragilidad misma, hasta el punto de ser cuestionado de un extremo al otro como tal yo, sin identidad, responsable de aquél a quien no puede dar respuesta, respondiendo quien no es cuestión, cuestión que se refiere al otro sin aguardar tampoco una respuesta suya. El Otro no responde.

cio casi tautológico del *conatus* al que se remite la significación formal de ese verbo privilegiado que, a la ligera, llamamos auxiliar.

Pero una conciencia *dirigida* sobre el mundo y sobre los objetos, estructurada como intencionalidad, es también, *de manera indirecta*, y como por añadidura, conciencia de ella misma: conciencia del yo activo que se representa el mundo y los objetos, tanto como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental. Conciencia no obstante indirecta; inmediata, pero sin mira intencional, implícita y de puro acompañamiento. No-intencional que hay que distinguir de la percepción interior, en la que podría convertirse. Ésta, como conciencia refleja, *toma por objetos* al yo (*moi*), sus estados y sus actos mentales. Conciencia refleja en la que la conciencia dirigida hacia el mundo busca auxilio contra la inevitable ingenuidad de su rectitud intencional, olvidadiza de la vivencia indirecta de lo no-intencional y de sus horizontes, olvidadiza de lo que la acompaña.

A partir de ahí, en filosofía, uno se deja llevar —quizá demasiado deprisa— a considerar esa vivencia como un saber aún no explicitado, o como representación aún confusa que la reflexión sacará a plena luz. Contexto oscuro del mundo tematizado que la reflexión, como conciencia intencional, convertirá en datos claros y distintos, como los que hacen presente al mismo mundo percibido.

Sin embargo, nada impide que nos preguntemos si, bajo la mirada de la conciencia refleja, tomada por autoconciencia, lo no-intencional vivido como contrapunto de lo intencional conserva y entrega su sentido verdadero. La crítica tradicionalmente ejercida contra la introspección siempre ha sospechado que la llamada conciencia espontánea sufriría una modificación bajo el ojo escrutador, tematizador, objetivador e indiscreto de la reflexión, y una suerte de violación y de desprecio de algún secreto. Crítica siempre refutada, crítica siempre renaciente.

¿Qué es, pues, lo que sucede en esta conciencia no-reflexiva que tomamos tan sólo por pre-reflexiva y que, de modo implícito, acompaña a la conciencia intencional que, en la reflexión, hace intencionalmente mención del sí-mismo, como si el yo-pensante apareciese en el mundo y perteneciese a él? ¿Qué puede significar, en cierta medida positivamente, esa pretendida confusión, esa implicación? ¿No cabe acaso dis-

tinguir entre, por una parte, el *envolvimiento* de lo particular en un concepto, lo *sobre-entendido* de lo presupuesto en una noción, la *potencialidad* de lo posible en un horizonte y, por la otra, la *intimidad* de lo no-intencional en la conciencia pre-reflexiva?

2. ¿Es que el «saber» de la conciencia pre-reflexiva de sí, hablando con propiedad, *sabe*? Conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención —o que ha regresado de toda intención—, no es acto, sino pasividad pura. No sólo por su ser-sin-haber-escogido-ser o por su caída en una mezcla de posibilidades ya realizadas antes de cualquier asunción, como en el caso de la *Geworfenheit** heideggeriana. «Conciencia» que, mejor que significar un saber de sí, es difuminación o discreción de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin menciones o miras, sin la máscara protectora del personaje que, tranquilo y compuesto, se contempla en el espejo del mundo. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia temerosa de la presencia, desnuda de todos los atributos. Desnudez que no es la del desvelamiento o del descubrimiento de la verdad. En su no-intencionalidad, la identidad —más acá de cualquier saber, antes de toda falta, en su identificación no-intencional— retrocede ante su afirmación, ante lo que de insistencia puede comportar la vuelta a sí característica de la identificación. Mala conciencia o timidez: sin culpabilidad, acusada, y responsable de su misma presencia. Reserva del no-investido, del injustificado, del «extranjero en la tierra» según la expresión del salmista, del apátrida, del que carece de domicilio y no se atreve a entrar. Tal vez, la interioridad de lo mental sea esto en su origen. No estar-en-el-mundo, sino estar-en-cuestión. ¿Por referencia a qué, «recordando» qué, el yo que ya se pone y se afirma —o se consolida— en el mundo y en el ser permanece lo suficientemente ambiguo —o lo suficientemente enigmático— como para reconocerse, en expresión de Pascal, detestable en la manifestación misma de su identidad enfática de la ipseidad: en el lenguaje, en el decir «yo» (*je*)? La prioridad soberbia del *A es A*, principio de inteligibilidad y de significatividad, una soberanía así, una libertad tal en el yo humano, es también —si así puede decirse— el advenimiento de la hu-

* *Geworfenheit*: estar arrojado en el mundo.

mildad. Cuestionamiento de la afirmación y de la consolidación del ser que se encuentra hasta en la famosa —y fácilmente retórica— búsqueda del «sentido de la vida», como si el yo (*moi*) en-el-mundo que ya ha adquirido sentido a partir de las finalidades vitales, psíquicas o sociales, remontase hasta su mala conciencia.

No podría describirse la conciencia pre-reflexiva, no-intencional, como toma de conciencia de esta pasividad, como si, en ella, se distinguiera ya la reflexión de un sujeto, que se estuviera poniendo en «nominativo indeclinable», seguro de su legítimo derecho al ser y «dominando» la timidez de lo no-intencional, como si ello fuese una infancia del espíritu que tuviera que superar o un acceso de debilidad sobrevenido a un psiquismo impasible. De entrada, lo no-intencional es pasividad, el acusativo es, de alguna manera, su primer «caso». A decir verdad, esta pasividad que no es correlato alguno de ninguna acción describe la «mala conciencia» de lo no-intencional menos de lo que se deja describir por ésta. Mala conciencia que no es la finitud del existir significada en la angustia. Mi muerte, siempre prematura, malogra el ser que como tal ser persevera en el ser, pero este escándalo no conmociona a la buena conciencia de ser ni a la moral fundada en el derecho inalienable del *conatus*. En la pasividad de lo no-intencional —en el modo mismo de su espontaneidad y antes de toda formulación de ideas «metafísicas» al respecto— es sometida a juicio la justicia misma de la posición en el ser que se afirma con el pensamiento intencional; saber e incautación de lo que, ahora, se mantiene (*du main-tenant*): ser como mala conciencia; ser en cuestión, pero también para la cuestión, tener que responder —nacimiento del lenguaje—; tener que hablar, tener que decir «yo» («je»), ser en primera persona, ser yo (*moi*) precisamente; pero, por ello, tener que responder, en la afirmación de su ser como un yo (*moi*), de su derecho al ser —a serlo— (*de son droit à l'être*).

3. Tener que responder de su propio derecho de ser, no por referencia a la abstracción de alguna ley anónima, de alguna entidad jurídica, sino en el temor por el otro. Mi «en el mundo» o mi «lugar al sol», mi «en mi casa», «en lo propio», ¿no han sido una usurpación de los lugares que pertenecen al otro hombre ya por mí oprimido o hambreado? Temor por todo aquello que mi existir, pese a su inocencia in-

tencional y consciente, puede realizar de violencia y de asesinato. Temor que remonta por detrás de mí «autoconciencia», y cualesquiera que sean, de camino hacia la buena conciencia, los retornos de la pura perseverancia en el ser. Temor que me viene del rostro del otro. Derechura extrema del rostro del prójimo que desgarrar las formas plásticas del fenómeno. Derechura de una exposición a la muerte, sin defensa; y, previa a todo lenguaje y anterior a cualquier mímica, una exigencia dirigida a mí desde el fondo de una absoluta soledad; exigencia dirigida u orden significada, cuestionamiento de mi presencia y de mi responsabilidad.

Temor y responsabilidad por la muerte del otro hombre, incluso si el sentido último de esta responsabilidad por la muerte del otro fuese una responsabilidad ante lo inexorable y, en último extremo, la obligación de no dejar al otro hombre solo frente a la muerte. Incluso si, frente a la muerte —que es cuando la misma derechura del rostro que me exige revela, al fin, plenamente, tanto su exposición indefensa como su propio dar la cara—; incluso si, en esa confrontación y ese enfrentamiento impotente, el no-abandonar-al-otro-hombre tan sólo consistiera, en último extremo, en responderle con un «heme aquí» a la súplica que me interpela. Y éste es, sin duda, el secreto de la socialidad y, en sus confines de gratuidad y vanidad, el amor al prójimo, amor sin concupiscencia.

El temor por el otro, temor por la muerte del prójimo, es mi temor, pero en modo alguno temor por mí. De esta manera, rompe con el admirable análisis fenomenológico que *Ser y Tiempo* propone de la afectividad: estructura refleja en la que la emoción siempre es emoción *de* algo conmovedor, pero también emoción *por* sí mismo, en la que la emoción consiste en emocionarse —en horrorizarse, en regocijarse, en entristecerse, etc.—; «intencionalidad» doble del *de* y del *por* que participan de la emoción por excelencia: de la angustia; ser-para-la-muerte en el que el ser finito está conmovido *de* su finitud *por* esa finitud misma. El temor por el otro hombre no remite a la angustia por *mi* muerte. Desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano. Turbación ética del ser, por encima de su buena conciencia de ser «en vista de este ser mismo», cuyo ser-para-la-muerte marca el fin y el escándalo, pero en la que dicho ser no levanta escrúpulos.

En lo natural del ser-en-vista-de-este-ser-mismo, en relación con el cual todas las cosas, como *Zubandenes** —incluido el otro hombre—, parecen adquirir sentido, la naturaleza esencial es cuestionada. Volteamiento a partir del rostro del otro en el que, en el seno mismo del fenómeno en su luz, se significa un *exceso* de significatividad que se podría llamar gloria. Eso que se denomina palabra de Dios ¿no me llega en la exigencia que me interpela y me reclama y que, antes que cualquier invitación al diálogo, desgarrar la forma bajo la que el individuo que se me asemeja se me aparece y se muestra tan sólo para hacerse rostro del otro hombre? En relación con toda la afectividad del ser-en-el-mundo, la palabra de Dios es la novedad de mi no-indiferencia ante lo absolutamente diferente, otro, irrepresentable, inaprehensible, es decir, lo Infinito, que me asigna —desgarrando la representación bajo la que se manifiestan los entes del género humano— para, en el rostro del otro, designarme único y elegido, sin escapatoria posible. En cuanto llamada de Dios, no instaura entre yo y Él —que me ha hablado— una *relación*; no instaura lo que, de cualquier manera que fuera, sería una conjunción —una coexistencia o una sincronía siquiera fuese ideal— entre términos. Lo Infinito no podría tener significado para un pensamiento que va hasta un término, y el a-Diós no es una finalidad. Quizá la palabra gloria signifique, más allá del ser, que el a-Diós o el temor de Dios es irreductible a lo escatológico, irreductibilidad por la que se interrumpe, en lo humano, la conciencia orientada al ser en su perseverancia ontológica o a la muerte, lo que toma por pensamiento último. La alternativa del ser y de la nada no es última. El a-Diós no es un proceso del ser: en la llamada, soy enviado al otro hombre por el que esta llamada tiene significado, al prójimo por el que he de temer.

Detrás de la afirmación del ser que persiste analíticamente —o animalmente— en su ser, y en la que el vigor ideal de la identidad que se identifica, que se afirma y que se consolida en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia —vital, consciente y racional—; detrás de ella, la maravilla del yo (*moi*) reivindicado por Dios en el rostro del prójimo —la maravilla del yo desembarazado de sí y temeroso de Dios— es algo así como la suspensión del eterno e irrever-

* *Zubandenes*: lo-a-la-mano.

sible retorno de lo idéntico a sí mismo y de la intangibilidad de su privilegio lógico y ontológico. Suspensión de su prioridad ideal, negadora de cualquier alteridad, excluyente del tercero. Suspensión de la guerra y de la política que se hacen pasar por relación de lo Mismo con lo Otro. En la deposición por parte del yo (*moi*) de su soberanía de yo (*moi*), en su modalidad de odioso, es donde tiene significado la ética y probablemente también la espiritualidad misma del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de temer la injusticia más que la muerte, de preferir la injusticia padecida a la injusticia cometida, y desear lo que hace justo al ser antes que aquello que lo asegura. Ser o no ser, he aquí la que probablemente no sea la cuestión por excelencia.

«Todo está entre las manos de Dios, salvo el temor de Dios», dice Rav Hanina, citado en una antigua página del *Talmud* (Tratado *Berakhot*, 33B). El temor de Dios sería asunto del hombre. El miedo que, en su omnipotencia, el Dios todopoderoso de la teología no puede dejar de inspirar a la criatura no es, pues, el temor de Dios que, según la continuación de esa sentencia de Rav Hanina, es «el único tesoro de la tesorería del Cielo».

Manera de hablar*

Quisiéramos abordar, en pocas páginas, la contradicción de principio que, al parecer, entraña afirmar la independencia de la inteligibilidad ética con respecto al pensamiento teorético y del ser, en un discurso que es, él mismo, teorético y cuya aspiración a la *plena conciencia* se obstinaría, sin embargo, en afirmar el derecho prioritario de la «mala conciencia» en el orden del sentido.

La filosofía, como la ciencia, como la percepción, aspiran a un saber: dice «lo que es de ello»; no se puede negar su esencia teorética. Esto es verdad a propósito de todo nuestro discurso, desde su primera a su última proposición. La significación de lo que en filosofía se dice es un saber —verdadero o erróneo— y se refiere al *ser* correlativo de ese saber; es ontología. El privilegio de esos referentes correlativos, saber y ser, es decir, el privilegio de la inteligibilidad teorética o de la ontología, entre los modos o los regímenes de inteligibilidad o de otros sentidos que pudiéramos imaginar o encontrar, quedará atestiguado por el inevitable recurso al saber y al ser que se produce incluso en un enunciado filosófico que, eventualmente, osa contestar dicho privilegio. Lo *Uno* de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón, que no debería «ni tener nombre ni razón ni ciencia ni sensación ni opinión» (142a), no se separa del ser, puesto que es nombrado, designado y conocido en la frase que enuncia y tiende a demostrar esa separación de lo Uno y del ser.

El modelo de una demostración tal es, evidentemente, el mismo que el de la refutación clásica del escepticismo, la cual, por lo demás, jamás ha impedido ni el retorno ni la renovación del discurso escéptico, ni su pretensión de dignidad filosófica. El vigor intelectual de ese modelo procede de que la negación de la verdad no logra impedir el

* Aparecido en: R. KEARNEY-S. O'IEARY (comps.), *Heidegger et la question de Dieu*. Grasset, Paris, 1980.

retorno reflexivo del pensamiento sobre esa negación, retorno reflexivo que capta en ella entonces el enunciado de una verdad que se instala en el lugar de la negación de la verdad: afirmación prometida y permitida a todo retorno reflexivo que reconoce algo de ser hasta en la significatividad de la nada.

Deberíamos, no obstante, preguntarnos si cualquier negación admite una reflexión así; si el pensar poético, por ejemplo, que opera de entrada en la materia de las palabras, hallándolas sin buscarlas, como diría Picasso, tiene tiempo de escuchar la reflexión; si, de manera destacada, el pensar y el hablar poéticos no son precisamente lo bastante fuertes o no están lo bastante entregados a su *kerygma*, si no son lo bastante irrecusables, como para impedir el repliegue de la reflexión o como para no escuchar su contradicción; deberíamos preguntarnos si la poesía no se define precisamente por esa perfecta rectitud y por esa urgencia. Sobre todo, habríamos de preguntarnos si la filosofía, de otra manera —a su manera—, a pesar de su esencia teórica, en una suerte de alternancia o de ambigüedad —enigma de su vocación—, no es libre tanto de considerar últimos las sugerencias y el estilo ontológicos de la reflexión que ella escucha, como —y de inmediato— de tomarlos por simples formas necesarias para la *visibilidad* del sentido pensado. Aunque, por ejemplo, justo como pregunta indirecta, la proposición indicativa pueda llevar y englobar, bajo su forma categórica, la *pregunta*, como si se tratase de una modalidad derivada de la aserción, de la *apófansis*, de la posición de creencia —entendida como modalidad originaria—, el filósofo, aun tematizando —como si del ser se tratara— la problematicidad de la *pregunta*, puede buscar su significatividad original propia, aunque ésta deba remontarse, tal como lo hemos sugerido, a la mala conciencia de ser. La refutación del escepticismo —que hemos evocado como modelo— opera, también ella, en el seno de una racionalidad propia del saber del ser, propia de la ontología, cuyo régimen está ya establecido. Pero el filósofo también puede preguntarse si el establecimiento de la inteligibilidad ontológica no procede ya de un pensamiento ontológico, y ello incluso cuando ese establecimiento se expone —se deja ver— mientras ya se está sometiendo —en las proposiciones en las que se expone— al régimen cuya legitimidad está únicamente estableciendo.

Que esta sumisión a las formas de la exposición no sea accidental, nadie lo pondrá en duda¹. Nadie, en efecto, podría desconocer que la racionalidad teórica de la ontología no se reduce en modo alguno a una peripezia cualquiera de la significatividad del sentido, aun cuando quepa contestarle su pretensión de significar con una significatividad última u original. La ontología es precisamente verdad del ser, un descubrir, un des-velar, un hacer ver. Pero, ¿son el *ver* y el *hacer ver* los que justifican el *ver*? ¿Acaso es cierto que la verdad es la que, en última instancia, justifica la búsqueda de la verdad, o que la búsqueda de la verdad se justifica por sí misma, como si la verdad coincidiese con la Idea del Bien? «El saber (...) como conciencia donadora originaria bajo todas sus formas es la última fuente de derecho para cualquier afirmación racional»: esta proposición husserliana sin duda vale para la ciencia ya instalada frente al ser. ¿Se aplica sin equívoco al saber filosófico que pretende pensar por detrás de la ciencia? El que la racionalidad pueda llamarse *justificación* y no siempre demostración, el que la inteligibilidad se refiera a la justicia, no es un mero juego de metá-

1. En una carta no fechada de Franz Rosenzweig a Martin Buber (cf. Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk — Gesammelte Schriften — Briefe und Tagebücher*, vol. II, pp. 824-827. M. Nijhoff, Den Haag), admirablemente comentada y explicada con rigor por el profesor Bernhard Casper, de la facultad de teología de Fribourg-en-Brigau (ver: *Philosophischen Jahrbuch*, vol. II, pp. 225-238, Karl Alber éditeur, Fribourg-Munich, 1979), el autor de la *Estrella de la Redención* (trad. cast. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997), reclamado para dar su amistoso parecer sobre las primeras pruebas de *Yo y Tú* (trad. cast. de Carlos Díaz, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 1993), le objeta a Buber la debilidad de la *palabra-originaria*, de la *Urwort*: Yo-Ello (*Ich-Es*). Lo considera un *aborto (Krüppel)*, inadecuado para el verdadero peso del lenguaje *sobre* el ser, para la proposición no dialógica. Pero la neutralidad del pronombre *Ello (Es)*, que designa al ser tematizado, procedería, en la fórmula *yo-ello*, según Rosenzweig, más que nada de la debilidad del *Yo*, que convendría, si acaso, a la interpretación idealista de lo real, a la constitución de los objetos por parte de la subjetividad trascendental del *Yo (Je)*, pero no a la realidad real, a la *criatura* cuyo carácter absoluto provendría de Dios, quien no podría expresarse mediante el *Yo*, ni, con radicalidad, mediante el *Tú*, sino que es *Él*, tercera persona, que nada tiene ya en común con el *él* descuidado en el diálogo. La verdadera palabra para el ser del mundo sería: *Él-Ello*. «*Él* hace vivir y hace morir». La verdadera importancia de la proposición que se pronuncia *sobre* el ser y del lenguaje que se sirve de esas proposiciones se revelaría, de modo destacado, según Rosenzweig, justo en el hecho de que la teoría del *Yo-Tú* contenida en el libro fundamental de Buber se construye, por entero, en ese lenguaje. ¡He aquí todavía un recurso al modelo de la refutación del escepticismo! Pero resulta evidente que el lenguaje ontológico aquí es reivindicado no a partir de la eternidad y de la ultimidad del ser —que sería el portador de todos los sentidos—, sino a partir de toda la teología de la creación que confiere al ser su asiento o su comienzo y su verdadero peso.

foras. Las razones que una determinada razón ignora, ¿dejan, por ello, de significar de manera sensata? Sin que le atribuyamos al corazón esas «razones que la Razón ignora», o interrogándonos acerca de la acepción que convenga conferir a este vocablo, la filosofía puede oír y entender esas razones que laten detrás de las formas ontológicas que la reflexión le revela. El sentido que la filosofía deja ver con ayuda de esas formas se libera de las formas teoréticas que lo dejan ver, y se dice como si esas formas no se incrustasen precisamente en lo que ellas dejan ver y decir. En una inevitable alternancia, el pensamiento va y viene entre estas dos posibilidades.

En esto reside el enigma de la filosofía con respecto al dogmatismo ontológico y a su lucidez unilateral. Pero también en ello reside la permanencia de su crisis. Lo que, en concreto, para la filosofía significa que la proposición ontológica sigue abierta a cierta reducción, dispuesta a desdecirse y a quererse dicha completamente de otra manera.

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martín Buber: *Yo y tú*. Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.
2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto*.
3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad*.
Traducción de Carlos Díaz.
4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral*.
Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.
5. Paul Ricœur: *Amor y justicia*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.
6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre*.
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición.
7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro*.
8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*
9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco,
Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez:
Introducción al cristianismo.
10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo*.
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.
11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea*.
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso.
Segunda edición.

12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios*.
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.
13. Gabriel Marcel: *Ser y tener*. Traducción de Ana María Sánchez.
14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*.
Prólogo de Paul Ricoeur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.
15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado*.
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.
16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona*.
17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*.
Traducción de José María Garrido.
18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*.
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía*. Traducción de Miguel García-Baró.
20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias*.
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.
21. Martin Buber: *Dos modos de fe*.
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.
22. Michel Henry: *La barbarie*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
23. Max Scheler: *Ordo amoris*.
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.
24. Jean Lacroix: *Persona y amor*.
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.

25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*.
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit*.
Edición y traducción de Antonio Ruiz.
27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto*.
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. Traducción de José Demetrio Jiménez.
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*.
Edición de Carlos Díaz.
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*.
Traducción de Juan Alberto Sucasas.
31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*.
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*.
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*.
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.
34. Paul Ricœur: *Lo justo*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*.
36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*.
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.
37. Wolfahrt Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*.
Traducción de Manuel Abella.
38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.
39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*

40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*.
Traducción de José Manuel García de la Mora.
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*.
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre*.
Contribuciones a una antropología filosófica.
Traducción de Andrés Simón.
43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad*.
44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*.
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.
45. Max Scheler: *Ética*.
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
Edición e Introducción de Juan Miguel Palacios.

Nuevos títulos

46. Roman Ingarden: *Sobre la responsabilidad*.
Traducción de Juan Miguel Palacios.
47. Catherine Chaliel: *Por una moral más allá del saber*.
48. Lluís Duch: *Una sinfonía inacabada*.
Traducción de Teresa Sola.