



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Levinas, Emmanuel. “El Mismo y lo Otro”. En *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 57-76. Traducción de Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1. El Mismo y lo Otro

I. METAFÍSICA Y TRASCENDENCIA

1. Deseo de lo invisible

«La verdadera vida está ausente». Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la «otra parte», y el «otro modo», y lo «otro». En la forma más general que ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar —no importa cuáles sean las tierras aún desconocidas que lo bordean o que esconde—, de un «en lo de sí» que habitamos, hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos.

El término de este movimiento —la otra parte o lo otro— es llamado *otro* en un sentido eminente. Ningún viaje, ningún cambio de clima y de ambiente podrían satisfacer el deseo que aspira hacia él. Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. El análisis habitual del deseo no podría dar razón de su singular pretensión. En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría

con la conciencia de lo perdido. Sería esencialmente nostalgia, añoranza. Pero de este modo no sospecharía aún lo que es verdaderamente otro.

El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer. Porque se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, aún, de necesidades morales y religiosas. El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible, es porque la mayoría de nuestros deseos no son puros y el amor tampoco. Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma. El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza.

Generosidad alimentada por lo Deseado y, en este sentido, relación que no es desaparición de la distancia, que no es acercamiento, o, para ajustar con mayor aproximación la esencia de la generosidad y de la bondad, relación cuya positividad proviene del alejamiento, de la separación, puesto que se nutre, podría decirse, de su hambre. Alejamiento que es radical sólo si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable, si no lo piensa previamente, si va hacia él a la aventura, es decir, hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte. El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo. El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia. Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada

a la idea, tiene un sentido. Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo. La dimensión misma de la altura¹ está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica. Pero esto no quiere decir que el deseo pueda prescindir de actos. Sólo que estos actos no son ni consumación, ni caricia, ni liturgia.

Loca pretensión de lo invisible al tiempo que una experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo xx, que los pensamientos de los hombres son conducidos por las necesidades, que implican sociedad e historia; que el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana —de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre— de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.

2. Ruptura de la totalidad

Esta exterioridad absoluta del término metafísica, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí, está supuesta, si no demostrada, por la palabra que trasciende. El movimiento metafísico es trascendente y la trascendencia como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia². La trascendencia por la cual el metafísico la designa, tiene esto de notable: que la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido. De suerte que el metafísico y lo Otro no se *totalizan*. El metafísico está absolutamente separado.

1. «Yo soy incapaz de admitir que exista otro estudio que haga mirar al alma hacia lo alto, sino el que se relaciona con lo real que es lo invisible»: Platón, *Republique*, 529 b. Éditions Guillaume Budé, Paris.

2. Tomamos este término de Jean Wahl, *Sur l'idée de la transcendance*, en *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel 1944. Mucho nos hemos inspirado en los temas evocados por este estudio.

El metafísico y lo Otro no constituyen alguna correlación reversible. La reversibilidad de una relación en la que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los acoplaría, *uno al otro*. Se complementarían en un sistema, visible desde fuera. La pretendida trascendencia se reabsorbería así en la unidad del sistema que destruiría la alteridad radical de lo Otro. La irreversibilidad no significa solamente que el Mismo va hacia lo Otro, de distinto modo que lo Otro va hacia el Mismo. Esta eventualidad no se considera: la separación radical entre el Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre este ir y este retorno. En este caso, el Mismo y lo Otro se encontrarían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida.

La alteridad, la heterogenidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo.*

Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.

El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un «yo pienso».

El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones, aún en otro sentido. En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. Descubre así la famosa ingenuidad de su pensamiento que piensa «ante sí», como se marcha «ante sí». Él se escucha pensar y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese «sí» sorprendente. La fenomenología hegeliana —en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto— expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo. «Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es dis-

tinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia»³. La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es «Otro». No retendremos de esta cita el carácter provisorio que implica para Hegel la evidencia inmediata. El yo rechaza el sí, vivido como repugnancia, el yo clavado a sí vivido como hastío, son modos de la conciencia de sí y reposan en la indestructible identidad entre el yo y el sí. La alteridad del yo, que se toma por otro, puede impactar la imaginación del poeta, precisamente porque no es más que el juego del Mismo: la negación del yo por el sí es precisamente uno de los modos de identificación del yo.

La identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: «Yo es Yo». La originalidad de la identificación irreductible al formalismo de A es A, no sería así digna de atención. Es necesario captarla sin reflexionar sobre la abstracta representación de sí por sí. Es necesario partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. Este, extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar el yo. Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo «otro» del mundo, consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*. El Yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono. Es la mudanza misma de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa. Habitar es el modo mismo de sostenerse; no como la famosa serpiente que se toma al morderse la cola, sino como el cuerpo que, sobre la tierra, exterior a él, *se sostiene y puede*. El «en lo de sí» no es un continente, sino un lugar donde yo *puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre. Es suficiente caminar, *hacer* para apoderarse de todo, para apresar. Todo, en cierto sentido, está en su lugar, todo está a mi disposición a fin de cuentas, aun los astros, a poco que saque cuentas, que calcule los intermediarios o los medios. El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es comprendido. La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo. En el mundo

3. G. W. Fr. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, 127-128.

estoy en mi casa, porque él se ofrece o se niega a la posesión (lo que es absolutamente otro no se niega solamente a la posesión, sino que la pone en duda y, por eso precisamente, puede consagrarla). Es necesario tomar en serio esta modificación de la alteridad del mundo en identificación de sí. Los «momentos» de esta identificación —el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía— no deben figurar como datos empíricos y contingentes, pegados sobre una osamenta formal del Mismo. Son las articulaciones de esta estructura. La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo. Esto tiene que ver con la posibilidad de la metafísica. Si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro. La pretensión del deseo metafísico del cual habíamos partido —relación con lo absolutamente Otro— habría sido desmentida. Ahora bien, la separación del metafísico frente a la metafísica, que se mantiene en el seno de la relación —al producirse como egoísmo— no es el simple reverso de esta relación.

¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación?

La relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo: toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. El Otro con el que el metafísico está en relación y *que reconoce como otro* no está simplemente en otro sitio. Le ocurre como con las ideas de Platón, que, según la fórmula de Aristóteles, no está en ningún lugar. El *poder* del Yo no franqueará la distancia que indica la alteridad de lo Otro. Ciertamente mi intimidad más íntima me aparece extraña u hostil; los objetos usuales, los alimentos, el mismo mundo que habitamos, son otros con relación a nosotros. Pero la alteridad del yo y del mundo habitado es sólo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito; lo hemos indicado. Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo.

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo «tú» o «nosotros» no es un plural de «yo». Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro. La conjunción *y* no indica aquí ni adición ni poder de un término sobre otro. Trataremos de mostrar que la *relación* del Mismo y del Otro —a la cual pareciéramos imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» —de ente particular único y autóctono— sale de sí.

Una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad —la del discurso, de la bondad, del Deseo— irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos —mutuamente— que se ofrecen a su operación sinóptica. El Yo no es una formación contingente gracias a la cual el Mismo y el Otro —determinaciones lógicas del ser— pueden por añadidura reflejarse *en un pensamiento*. Para que la alteridad se produzca *en el ser* hace falta un «pensamiento» y un Yo. La irreversibilidad de la relación se produce sólo si la relación es llevada a cabo por uno de los términos de la relación, como el movimiento mismo de la trascendencia, como el *recorrido* de esa distancia y no como una retención o la invención psicológica de este movimiento. El «pensamiento», la «interioridad» son la ruptura misma del saber y la producción (no el reflejo) de la trascendencia. No conocemos esta relación —por eso mismo notable— más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo.

El discurso, por el hecho mismo de mantener la distancia entre yo y el Otro, la separación radical que impide la recons-

titución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia; pero el hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al Otro *un derecho* sobre ese egoísmo y así, en justificarse. La apología en la que el Yo a la vez se afirma y se inclina ante lo trascendente, está en la esencia del discurso. La bondad en la cual el discurso —como veremos más adelante— concluye y exige una significación, no perderá este momento apologético.

La ruptura de la totalidad no es una operación del pensamiento, obtenida por simple distinción de términos que se invocan o, al menos, que se alinean. El vacío que la rompe sólo puede mantenerse contra un pensamiento, fatalmente totalizante y sinóptico, si el pensamiento se encuentra *frente a* Otro, refractario a la categoría. En lugar de constituir con él, como con un objeto, un total, *el pensamiento consiste en hablar*. Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad.

Pero decir que lo Otro puede permanecer absolutamente Otro, que sólo se introduce en la relación del discurso, es decir, que la historia misma —identificación del Mismo— no podría pretender totalizar el Mismo y el Otro. Lo absolutamente Otro —cuya alteridad pasa por alto la filosofía de la inmanencia en el pretendido plano común de la historia— conserva su trascendencia en el seno de la historia. El Mismo es esencialmente identificación en lo diverso, o historia, o sistema. No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro.

3. La trascendencia no es la negatividad

El movimiento de la trascendencia se distingue de la negatividad por la cual el hombre descontento rechaza la condición en la que está instalado. La negatividad supone un ser instalado, situado en un lugar donde está «en casa»; es un hecho económico, en el sentido etimológico de este adjetivo. El trabajo transforma el mundo, pero se apoya en el mundo que transforma. El trabajo, al cual se resiste la materia, se beneficia de la resistencia de los materiales. La resistencia es aún interior al Mismo. El negador y lo negado se colocan conjuntamente, conforman un sistema, es decir, una totalidad. El médico que ha fracasado en una carrera de ingeniero, el pobre que querría la riqueza, el enfermo que sufre, el melancólico que se disgusta

por nada, se oponen a su condición, permaneciendo al mismo tiempo ligados a sus horizontes. El «de otro modo» y «en otra parte» que desean, se mantienen aún en el aquí abajo que rechazan. El desesperado que querría la nada o la vida eterna, pronuncia frente al aquí abajo un rechazo total; pero la muerte, para el candidato al suicidio y para el creyente, sigue siendo dramática. Dios nos llama siempre muy pronto hacia El. Queremos este mundo. En el horror de lo desconocido radical a que conduce la muerte, queda atestiguado el límite de la negatividad⁴. Este modo de negar, refugiándose al mismo tiempo en lo que se niega, perfila los lineamientos del Mismo o del Yo. La alteridad de un mundo rechazado no es la del extranjero, sino la de la patria que acoge y protege. La metafísica no coincide con la negatividad.

Ciertamente, se puede tratar de deducir la alteridad metafísica a partir de los seres que nos son familiares y poner en duda, a partir de aquí, el carácter radical de esta alteridad. ¿No se obtiene acaso la alteridad metafísica por el enunciado superlativo de las perfecciones cuya apagada imagen provee este mundo? Pero la negación de las imperfecciones no basta para la concepción de esta alteridad. Precisamente, la perfección deja atrás la concepción, desborda el concepto, designa la distancia: la idealización que la hace posible es un pasar sobre el límite, es decir, una trascendencia, pasar a lo otro, absolutamente otro. La idea de lo perfecto es una idea de lo infinito. La perfección que designa este pasar sobre el límite, no permanece sobre el plano común al *sí* y al *no* en el que opera la negatividad. E inversamente, la idea de lo infinito designa una altura y una nobleza, una trascendencia. La prioridad cartesiana de la idea de lo perfecto con relación a la idea de lo imperfecto conserva así todo su valor. La idea de lo perfecto y de lo infinito no se reduce a la negación de lo imperfecto. La negatividad es incapaz de trascendencia. Esta designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo, a su ipsei-

4. Cf. nuestras observaciones sobre la muerte y el porvenir en *Le temps et l'autre*, en *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble 1947, 166, que concuerdan en muchos puntos con los bellos análisis de Blanchot: *Critique* 66, 988 s.

dad, sin que acalle a la apología, sin que esta relación llegue a ser apostasía y éxtasis.

Hemos llamado metafísica a esta relación. Es prematuro y en todo caso, insuficiente calificarla, por oposición a la negatividad, de positiva. Sería falso calificarla de teológica. Es anterior a la proposición negativa o afirmativa, instaura solamente el lenguaje, en el que ni el no ni el sí son la primera palabra. Describir esta relación constituye el tema mismo de estas investigaciones.

4. La metafísica precede la ontología

La relación teórica no ha sido por azar el esquema preferido de la relación metafísica. El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría. Pero teoría significa también inteligencia —logos del ser— es decir un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece. El proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada que, otro que él, pueda limitarlo. Este modo de privar al ser conocido de su alteridad, sólo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término —el término neutro— el cual, por su parte, no es un ser. En él vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el Mismo y lo Otro. Este tercer término puede aparecer como concepto pensado. El individuo que existe abdica entonces en favor del pensamiento general. El tercer término puede llamarse sensación en la cual se confunden cualidad objetiva y afección subjetiva. Puede manifestarse como el *ser* distinto del *ente*: ser que, a la vez, no es (es decir no se implanta como ente) y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada. Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles. A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología. La ontología que retorna lo Otro al Mismo, promueve la libertad que es la identificación del Mismo, que no se deja alienar por el Otro. Aquí, la teoría se compromete en un camino que renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad, de la cual vive este Deseo. Pero la teoría, como respeto de la exterioridad, esboza otra estructura

esencial de la metafísica. Tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología. Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico. Busca entonces ejercerlo de tal modo que se remonta, en todo momento, al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio. Lo que llevaría a una regresión al infinito, si este remontarse tuviera que seguir siendo una marcha ontológica, un ejercicio de la libertad, una teoría. De modo que su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.

Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción al Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada

o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Iluminar es quitar al ser su resistencia, porque la luz abre un horizonte y vacía el espacio: entrega el ser a partir de la nada. La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias.

Pero ¿cómo reducirían los intermediarios los intervalos entre términos infinitamente distantes? ¿No aparecerán también infranqueables entre los jalones, al infinito? Es necesario que se produzca en alguna parte una gran «traición» para que un ser exterior y extranjero se entregue a intermediarios. Para las cosas, se lleva a cabo una rendición en su conceptualización. Para el hombre libre puede obtenerse por el terror que pone a un hombre libre bajo la dominación de otro. Para las cosas, la obra de la ontología consiste en tomar al individuo (que existe sólo) no en su individualidad, sino en su generalidad (la única de la cual hay ciencia). La relación con lo Otro sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en mí. El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología.

El idealismo de Berkeley, que pasa por una filosofía de lo inmediato, responde también al problema ontológico. Berkeley encontraba en las cualidades mismas de los objetos, el asidero que ofrecían al yo: al reconocer en las cualidades que alejaban de nosotros la mayoría de las cosas, su esencia vivida, recorría la distancia que separa el sujeto del objeto. La coincidencia de lo vivido consigo mismo, se revelaba como la coincidencia del pensamiento con el ente. La obra de la inteligencia residía en esta coincidencia. También Berkeley sumerge nuevamente todas las cualidades sensibles en lo vivido de la afección.

La mediación fenomenológica se vale de otra vía en la que el «imperialismo ontológico» es aún más visible. El ser del ente es el *medium* de la verdad. La verdad que concierne al ente supone la apertura previa del ser. Decir que la verdad del ente se debe a la apertura del ser, es decir, en todo caso, que su inteligencia no se debe a nuestra coincidencia con él, sino a nuestra no-coincidencia. El ente se comprende en la medida en que el pensamiento lo trasciende, para medirlo en el horizonte en el que se perfila. La fenomenología íntegra, desde Husserl, es la promoción de la idea del *horizonte* que, para ella, desempeña la función equivalente al *concepto* en el idealismo clásico; el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa

como individuo a partir del concepto. Pero lo que rige la no-coincidencia del ente y del pensamiento —el ser del ente que garantiza la independencia y el extrañamiento del ente— es una fosforescencia, una luminosidad, una plenitud generosa. El existir del existente se convierte en inteligibilidad, su independencia es una rendición por radiación. Abordar el ente a partir del ser, es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo. Por el vacío y la nada del existir —toda luz y fosforescencia—, la razón se apodera del existente. A partir del ser, a partir del horizonte luminoso en el que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su cara, él es la llamada misma dirigida a la inteligencia. *Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad.

El primado de la ontología heideggeriana⁵ no reposa sobre el truismo: «para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente». Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad. Si la libertad denota el modo de permanecer el Mismo en el seno de lo Otro, el saber (en el que el ente, por la mediación del ser impersonal, se da) contiene el sentido último de la libertad. Se opondría a la justicia que comporta obligaciones frente a un ente que se niega a darse, frente al Otro que, en ese sentido, sería ente por excelencia. La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética. Ciertamente, la libertad que la esencia de la verdad moviliza no es, en Heidegger, un principio de libre albedrío. La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define.

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mante-

5. Cf. nuestro artículo *L'ontologie est-elle fondamentale?*: Revue de Métaphysique et de Morale (1951).

nerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. «Yo pienso» se convierte en «yo puedo» en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad que debería reconciliar las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad.

El «egoísmo» de la ontología se mantiene aún cuando, denunciando la filosofía socrática como ya olvidadiza del ser y en marcha hacia la noción del «sujeto» y del poder técnico, Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser. Obediencia que se cumplirá como existir constructor y labrador, que hace la unidad del lugar que implica el espacio. Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante las cosas —que equivale a construir y cultivar—, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío. Al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, Heidegger, exalta los poderes pre-técnicos de la posesión. Sus análisis no parten ciertamente de la cosa-objeto, sino que llevan la marca de los grandes paisajes a los cuales se refieren las cosas. La ontología llega a ser ontología de la naturaleza, fecundidad impersonal, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas.

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los

hombres cosificados. Se remonta a los «estados de ánimo» paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores. El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro.

Es necesario invertir los términos. Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad. La ética en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible, dependería de la opinión. El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y «contra todo buen sentido», imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia. Nuestro empeño consiste concretamente, en mantener, en la comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad. Esta relación no es pre-filosófica, pues no violenta el Yo, no le está impuesta brutalmente desde fuera, a pesar de él o a sus espaldas como una opinión; más exactamente le está impuesta más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente. La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad.

La relación con un ser infinitamente distante —es decir, que desborda su idea— es tal que su autoridad de ente es ya *invocada* en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara. Si la ontología —compreensión, abarcamiento del ser— es imposible, no es porque toda definición del ser suponga ya el conocimiento del ser, como había dicho Pascal y que Heidegger refuta en las primeras páginas de *Sein und Zeit*; es porque la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Esta domina a aquélla. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese «decir al Otro» —esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente— precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica.

5. La trascendencia como idea de lo Infinito

El esquema de la teoría, donde la metafísica volvía a encontrarse, la distinguía de todo comportamiento extático. La teoría excluye la implantación del ser cognoscente en el ser conocido, la entrada en el más allá por éxtasis. Sigue siendo conocimiento, referencia. La representación no constituye, ciertamente, la relación original con el ser. Es, sin embargo, privilegiada; precisamente como posibilidad de recordar la separación del Yo. Y éste habrá sido el mérito imperecedero del «admirable pueblo griego» y la institución misma de la filosofía que ha sustituido la comunión mágica de las especies y la confusión de los órdenes distintos por una relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos. Sócrates, al condenar el suicidio, al comienzo del *Fedón*, se niega al falso espiritualismo de la unión pura y simple e inmediata con lo Divino calificada de deserción. Proclama ineluctable la marcha difícil del conocimiento que parte de este mundo. El ser cognoscente queda separado del ser conocido. La ambigüedad de la evidencia primera de Descartes que revela, alternativamente, el Yo y Dios sin confundirlos, que los revela como dos momentos distintos de la evidencia que se funda recíprocamente, caracteriza el sentido mismo de la separación. La separación del Yo se afirma así como no contingente, como no provisoria. La distancia entre yo y Dios, radical y necesaria, se produce en el mismo ser. Por esto, la trascendencia filosófica difiere de la trascendencia de las religiones —en el sentido corriente taumatúrgico y generalmente vivido de este término— de la trascendencia ya (o aún) participación, sumergida en el ser hacia el que va, la cual encierra en sus mallas invisibles, como para forzarlo, el ser que trasciende.

Esta relación del Mismo con el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo el Mismo y el Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el «yo pienso» mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada «idea de lo infinito». Ciertamente, las cosas, las nociones matemáticas y morales, están también, según Descartes, presentes por sus ideas y se distinguen de ellas. Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades «objetiva» y «formal» no está excluida;

de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor, por nosotros mismos. Sin decidir nada por el momento acerca de la verdadera significación de la presencia en nosotros de las ideas de las cosas, sin adherirnos a la argumentación cartesiana que *prueba* la existencia separada de lo Infinito por la finitud del ser que tiene una idea de lo infinito (pues no tiene quizá mucho sentido probar una existencia describiendo una situación anterior a la prueba y a los problemas de existencia), importa subrayar que la trascendencia de lo Infinito con respecto al Yo que está separado de ella y que lo piensa, mide, si se puede decir, su infinitud misma. La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea —es decir exterior— porque es infinito.

Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, es hacer en realidad mejor o más que pensar. La distancia de la trascendencia no equivale a aquella que separa, en todas nuestras representaciones, el acto mental de su objeto, puesto que la distancia a la cual se dirige el objeto no excluye —y en realidad implica— la *posesión* del objeto, es decir, la suspensión de su ser. La «intencionalidad» de la trascendencia es única en su género. *La diferencia entre objetividad y trascendencia servirá de indicación general a todos los análisis de este trabajo.* De esta presencia en el pensamiento de una idea cuyo *ideatum* desborda la capacidad del pensamiento, no da pruebas solamente la teoría del intelecto activo de Aristóteles sino, muy frecuentemente, Platón. Contra un pensamiento que procede de aquel que «tiene su cabeza en él»⁶ afirma el valor del delirio que viene de Dios, «pensamiento alado»⁷, sin que por eso el delirio tome aquí un sentido irracionalista. No es más que una «ruptura, de esencia divina, con la costumbre y la regla»⁸. La cuarta especie de delirio es la razón misma, elevándose a las ideas, pensamiento en un sentido superior. La posesión por un Dios —el entusiasmo— no es irracional, sino el fin del pensamiento solitario (y que llamaremos más tarde «económico») o interior, comienzo de una verdadera experiencia de lo *nuevo* y del *nómeno*: ya Deseo.

6. *Fedro*, 244 a.

7. *Fedro*, 249 a.

8. *Fedro*, 265 a.

La noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Designa el contacto de lo intangible, contacto que no compromete la integridad de lo que es tocado. Afirmar la presencia en nosotros de la idea de lo infinito, es considerar como puramente abstracta y formal la contradicción que entrañaría la idea de la metafísica y que Platón evoca en el *Parménides*⁹: la relación con lo Absoluto tornaría relativo lo Absoluto. La exterioridad absoluta del ser exterior no se pierde pura y simplemente por el hecho de su manifestación; se «absuelve» de la relación en la que se presenta. Pero la distancia infinita del Extranjero, a pesar de la proximidad llevada a cabo por la idea de lo infinito, la estructura compleja de la relación sin igual que designa esta idea, debe ser descrita. No es suficiente distinguirla formalmente de la objetivación.

Es necesario indicar desde ahora los términos que dirán la desformalización o la concretización de esta noción, completamente vacía en apariencia, que es la idea de lo infinito. Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad. Pero el Deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo Deseable detiene la «negatividad» del Yo que se ejerce en el Mismo, el poder, el dominio. Eso que, positivamente, se produce como posesión de un mundo en el cual yo puedo hacer regalos al Otro, es decir, como una presencia frente a un rostro. Pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el Otro no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad; incapaz de abordar al Otro con las manos vacías. Esta relación por encima de las cosas en adelante posiblemente comunes, es decir, susceptibles de ser dichas, es la relación del discurso. El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino καθ' αὐτό. *Se expresa*. El rostro, contra

9. *Parménides*, 133 b-135 c; 141 e-142 b.

la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su «forma», la totalidad de su «contenido», para suprimir a fin de cuentas la distinción de forma y contenido (lo que no se obtiene por cualquier modificación del conocimiento que tematiza, sino precisamente por la modificación de la «tematización» en discurso). La condición de la verdad y del error teórico, es la palabra del Otro —su expresión— que toda mentira ya supone. Pero el contenido primero de la expresión, es esta expresión misma. Abordar el Otro en el discurso, es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicarla un pensamiento. Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro. El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra por la puerta, absolutamente exterior, y que sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye, ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de *recibir*.

Finalmente, lo infinito que desborda la idea de lo infinito, acusa la libertad espontánea en nosotros. La dirige, la juzga y la trae a su verdad. El análisis de la idea de lo Infinito a la cual sólo se accede a partir de un Yo, se terminará con la superación de lo subjetivo.

La noción de rostro, a la cual vamos a acudir en toda esta obra, abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe. Permite finalmente describir la noción de lo inmediato. La filosofía de lo inmediato no se realiza ni en el idealismo de Berkeley, ni en la ontología moderna. Decir que el *ente* sólo se revela en la apertura del ser, es decir, que no estamos jamás con el ente como tal, directamente. Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo

del lenguaje. La idea del contacto no representa el modo original de lo inmediato. El contacto es ya tematización y referencia a un horizonte. Lo inmediato es el cara-a-cara.

A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir —y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo «Otro» (causa de guerra), englobado por el Mismo, se desvaneciera al término de la historia—, nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, de la existencia económica como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma. La historia no sería el plano privilegiado en el que se manifiesta el ser separado del particularismo de los puntos de vista cuya reflexión llevaría todavía la tara. Si ella pretende integrar el Yo y el Otro en un espíritu impersonal, esta pretendida integración es crueldad e injusticia, es decir, ignora el Otro. La historia, relación entre hombres, ignora una posición del Yo con respecto al Otro, en la que el Otro permanece trascendente con relación al Yo. Si no soy exterior a la historia por mí mismo, encuentro en el otro un punto, con respecto a la historia, absoluto; no al fusionarme con el otro, sino al hablar con él. La historia es fermentada por las rupturas de la historia en las que se emite un juicio sobre ella. Cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia.

II. SEPARACIÓN Y DISCURSO

1. El ateísmo o la voluntad

La idea de lo Infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro. Sin embargo, esta separación no puede fundarse en una oposición al Otro, que sería puramente antitética. La tesis y la antítesis, al rechazarse, se llaman. Aparecen en su oposición a una mirada sinóptica que las abarca. Ya forman una totalidad que vuelve relativa, al integrarla, la trascendencia metafísica expresada por la idea de lo infinito. Una trascendencia absoluta debe producirse como no integrable. Pues si la separación es exigida por la producción de lo Infinito que desborda su idea y, por ello, separado del Yo habitado por esta