

Fenómeno e Infinito

Marc Richir

Texto traducido del francés por Diego Ulises Alonso Pérez y Francisco Javier Parra Bernal

Recibido 15/10/2023

Resumen

En el presente texto Richir plantea la posibilidad de ampliar las meditaciones lévinasianas sobre la ética a una interpretación más profunda aún del fenómeno radical de la ipseidad y del fenómeno en cuanto tal. Atraviesa el recorrido, en *De otro modo que ser*, desde la recurrencia del sí-mismo hasta la sustitución, la ética de la ipseidad lévinasiana, el Decir y su profetismo radical. Richir se pregunta si este profetismo ético y anárquico no encierra una tautología simbólica fundamental, la de la huella de la orden en su respuesta y la de la identidad de lo Infinito con su Idea, y si no podría ir más allá de lo ético. Ello sería posible sólo en términos de un inconsciente fenomenológico a partir de lo sublime en sentido kantiano. Así, Richir expone todo el entramado de la sustitución para, en último término, cuestionar sus propios límites y proponer un ensanchamiento hacia una fenomenología de lo inmemorial, del inconsciente fenomenológico, del *apeiron*, con ayuda de lo sublime.

Palabras clave: Emmanuel Lévinas, Decir, tautología simbólica, sublime, *apeiron*, inconsciente fenomenológico.

Abstract

Phenomenon and Infinity

In the present text Richir discusses the possibility of enlarging the Lévinasian meditations on the Ethic towards an even deeper interpretation of the radical phenomena of ipseity and of the phenomena as such. He traverses the path, in *Otherwise than Being*, from the recurrence of the self to substitution, the ethics of Lévinasian ipseity, the Saying and its radical prophetism. Richir wonders whether this ethical and anarchic prophetism does not enclose a fundamental symbolic tautology, that of the trace of the order in its response and that of the identity of the Infinite with its Idea, and whether it might not go beyond the ethical. This would be possible only in terms of a phenomenological unconscious from the sublime in the Kantian sense. Thus, Richir exposes the whole framework of substitution to ultimately question its own limits and propose a widening towards a phenomenology of the immemorial, of the phenomenological unconscious, of the *apeiron*, with the help of the sublime.

Key words: Emmanuel Lévinas, Saying, Symbolic tautology, Sublime, *apeiron*, Phenomenological unconscious.

Fenómeno e Infinito

Marc Richir

Texto traducido del francés por Diego Ulises Alonso Pérez y Francisco Javier Parra Bernal¹

Recibido 15/10/2023

*Effectivement tu es en retard sur la vie,
La vie inexprimable,
La seule en fin de compte à laquelle tu acceptes de t'unir...*
René Char, *Commune présence* (1934)

Permítaseme hacer de esta memoria un presente, una presencia, y hacerlo a modo de un vínculo, una religación con nuestro querido Pablo, con todas las fenomenalizaciones inconcretas, interminadas, sentidos abiertos inconcluidos, infinitos ya, llenos de su cariñoso furor. Hacerlo casi dirigiéndome a él, que como nuestro otro, habrá de ser invocado en los mensajes abiertos que esperan recepción o de recepción infinita. El mensaje es ante todo un llamado a comparecer, y ya es comparecer en el llamado.

A Pablo lo conocí en un noviembre de la pandemia, primero por Internet y luego por una llamada de tres horas, en las que un admirable pero aún desconocido personalmente filósofo me dio esperanzas en la labor filosófica y me dio una tarea de profundo peso, la revisión y traducción de este importante texto que aquí se publica. Aprendí de él que la traducción era el esfuerzo infinito por el rigor de dejar que el lenguaje mismo se vea enriquecido por aquello que traduce, y que lo traducido brillara en propiedad en el lenguaje que acoge; dicho de otro modo, gesto riguroso de bondad poética y conceptual. De hecho, que el contenido de este mismo texto, «Fenómeno e Infinito», abra el ensanchamiento de la diacronía ética hacia la propia fenomenalización por parte de Richir, que la complicación ética sea también poesía y física, no puede dejar de hacerme pensar en la bondad generosa y la poética profunda que habitaban a nuestro ahora gran amigo y maestro. Y no sólo a él, sino también a las comunidades que habitaba, conocer a gente como Julie, Iván Galán, Iván Trujillo, entre otros, fue también su regalo.

¹ N. de los T.: queremos agradecer especialmente a Pablo Posada por su paciencia y la oportunidad de esta traducción, a Julie Cottier, a Alejandro Arozamena, a Iván Galán, a Juan Carlos De Pedro Marinero, a Iván Trujillo y al grupo de traducción por su apoyo; sin ellos, muchas ideas no se habrían podido transmitir correctamente.

Querido Pablo, aquí va la traducción, hecha con Diego Ulises. Gracias por tan preciada oportunidad, gracias por confiar en desconocidos y por llenar de infinito las relaciones. Gracias por tu generosidad.

Te tendré siempre presente gran Pablo.

Francisco Parra

§ 1. Introducción: *Fenomenología e interrupción ética*

No cabe duda de que nadie como Lévinas ha ido tan lejos en la consideración y en el radical cuestionamiento de toda la obra de Heidegger, desde *Sein und Zeit* hasta su última filosofía. Tampoco nadie ha puesto de manifiesto de mejor manera, no solamente la sombra, sino también, el *ultraje* que esta obra hizo a la de Husserl. Y aunque Lévinas no se plantea en ningún lugar volver a los problemas y aporías de la egología trascendental, ello no impide que su obra, que, como sabemos, conduce a una especie de rehabilitación abiertamente anti-heideggeriana de la subjetividad, represente algo así como una revancha póstuma de Husserl. Allí, las dificultades de la egología encuentran una respuesta original que da cierto sentido a lo que el fundador de la fenomenología había oscuramente sentido sin verdaderamente pensarlo – en su obstinación casi ciega en mantener el *ego* o el sí mismo en las profundidades que lo colocan fuera del mundo, o, en sus términos, en mantenerlo, de algún modo, fuera de la intencionalidad. Ciertamente, ello no quiere decir que podamos considerar a Husserl como un «precursor» de Lévinas, o a Lévinas como un «alumno» de Husserl, porque si Lévinas fue «alumno», lo fue, filosóficamente, de la fenomenología entera. Incluso encontraríamos en su obra, si quisiéramos, muchos rasgos que son «formalmente» heideggerianos – como se ve en los muy sorprendentes deslizamientos semánticos a los que somete términos corrientes tales como, por ejemplo, «rostro», «responsabilidad», «rehén», «persecución», «acusativo», «sustitución», etc., donde sabemos que pasamos de la dimensión de la experiencia en la presencia *a una sensibilidad enteramente nueva de la ética*, según una diferencia indomeñable, sin término, y que, como en Heidegger, puede conducir a todos los contrasentidos posibles, entre

los cuales el más fuerte consistiría en hacer de la dimensión ética una especie de hipóstasis ontológica de segundo grado, un «sobre-ser».

Esto quiere decir que Lévinas meditó profundamente la fenomenología, aspecto que se descuida muy a menudo, remitiendo a su otra fuente de inspiración, el judaísmo. En la medida en que no tenemos la más mínima competencia para comentar la segunda, nos limitaremos aquí a la fuente primera y, más propiamente, a esta suerte de gigantomaquia que Lévinas condujo toda su vida contra las «evidencias» heideggerianas², cuyo aplastante peso histórico no se conoce aún lo suficiente en toda su envergadura, sobre todo en lo que ha dado en llamarse «el movimiento fenomenológico». Para quien lo lea de cerca, *De otro modo que ser* [DOMQS.] abunda en alusiones más o menos claras a Heidegger, puesto que es contra él, es decir, muy cerca de él pero también oponiéndosele, como se intenta pensar - lo cual a veces incluso llegará, como indicaremos, hasta ciertos efectos de «dependencia», no sobre el fondo, sino en punto al estatuto tal vez demasiado fijado de la fenomenología y, a partir ahí, en referencia a lo que aparece en ella como su más allá. Esta suerte de «fascinación» en segundo grado no impide, de ningún modo, la extrema lucidez que traduce un largo y paciente tratamiento:

Con toda la compunción del discurso mágico de Heidegger y el impresionismo de su juego de luces y sombras, con ese misterio de la claridad procedente de detrás del telón, con ese caminar el discurso sigiloso o de puntillas, donde la prudencia extrema para no espantar la presa esté quizá disimulando la imposibilidad de alcanzarla, donde cada contacto no es más que tangencia, ¿logra la poesía reducir la retórica? [DOMQS.: 308-309]

En cambio, continúa Lévinas en la misma página,

[...] nuestros análisis reivindican el espíritu de la filosofía husserliana cuya letra ha constituido el aviso a nuestra época de la fenomenología duradera devuelta a su rango de método de toda filosofía. Nuestra manera de presentar las nociones... permanece fiel al análisis intencional, en la

² Limitaremos, por otra parte, nuestro estudio, a la última obra sistemática publicada: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ed. Mattinus Nijhoff, la Haya, 2.^a edición, 1978, que citaremos, en el curso de nuestro texto, por la sigla AE seguido de la página. [N. de los T.: seguiremos la nueva traducción de Jesús María Ayuso Díez, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2021 y sus citas con DOMQS seguido de sus respectivas páginas. Tan sólo en contadísimas ocasiones nos permitiremos ligeras variaciones].

medida en que éste significa restituir las nociones al horizonte de su patencia, horizonte desconocido, olvidado o desplazado debido a la ostensión del objeto, a su noción, a la mirada absorbida exclusivamente por la noción. Lo Dicho donde todo se tematiza... conviene reducirlo a su significación de Decir, más allá de la simple correlación que se instale entre el Decir y lo Dicho... [DOMQS.: 309]

Y sabemos que, para Lévinas, «la significación del Decir», significación sin significado temático, o significación que no tiene nada de *apophansis*, es significación *ética*. En este sentido, el lenguaje ético viene a marcar «la interrupción» de la fenomenología, una Dia-cronía irrecuperable en la temporalización del tema, o una «diacronía insincronizable» en el Mismo del aparecer (DOMQS.: 169, n. 35). La dimensión ética es, pues, requerida por la fenomenología como su más allá —más allá de la esencia, es decir, del ser en tanto que diferente del ente (DOMQS.: 18)— que, al mismo tiempo, es lo único que puede dar cuenta de esta, y lo será por el recurso a la justicia, verdadero lugar de la fundación de la esencia – del *esse* o de la *esancia* [*essance*] (*ibid.*) de todo lo que es.

¿En qué medida esto que llamamos la dimensión ética es requerida por el movimiento mismo de la fenomenología? Es lo que primero hay que examinar. Porque a partir de aquí los «términos» de la ética, muy a menudo subordinados a la esencia en la tradición filosófica, van a ponerse en «movimiento» para indicarse en su dimensión fundadora, o mejor dicho, en nuestros términos, en su dimensión *instituyente*, en la doble relación de un «Yo» irreductible a otro y a Dios, allí donde está en cuestión, en sus profundidades, pero de un modo totalmente diferente a Heidegger, el enigma de la ipseidad.

§ 2. Esencia y diacronía

Consideramos que la tesis fundamental de Lévinas, en lo que respecta a la fenomenología, reside en que el fenómeno consiste siempre en una *stasis del Mismo*, que es incluso *ek-stasis*, en la medida en que a la subjetividad —el «quien» para quien hay aparecer— se la supone perdida o absorta en él, como un «momento» del aparecer o del mostrarse. *Stasis* más o menos compleja y anfibológica ya que es susceptible de «circular», en su inestabilidad, desde la *stasis* del verbo ser, en la *apophansis*

«originaria» que, en tanto temporalización, es decir, sin-cronización, es fenómeno del mostrarse —que ya se hace fenomeno-logía, *logos* del fenómeno, verbo puro o movimiento en el cual el verbo ser supuestamente mantiene en sí-mismo la esencia—, hasta la estasis ya segunda y nominalizada, fijada en la cosa o en el estado-de-cosas eidéticas, a la cual corresponde lo apofántico en sentido aristotélico y husserliano. La anfibología es, como Lévinas recuerda sin cesar, la del ser y la del ente, la del puro movimiento del aparecer en la stasis del Mismo al Mismo, al resultado o al residuo del aparecer como tal en el aparecer de cualquier ente, fijado y reconocido en lo eidético, es decir, también en lo lógico puro. Lo propio de esta stasis del Mismo al Mismo consiste en temporalizarse en una fase temporal, la presencia, que se supone homogénea en tanto que conlleva en sí misma *su* memoria —su pasado retencional— y *su* anticipación —su futuro protencional. Así, la fenomenología es *tautológica*: desde lo que el mismo Heidegger subrayó hasta el fin de su vida, insistiendo en el hecho de que la identidad parmenídea del pensar y del ser sólo significa que pensar el ser es, por decirlo así, «acompañar», absorbiéndose en él, el movimiento del Mismo al Mismo, movimiento silencioso e inaparente mediante el cual hay aparecer; hasta lo que Husserl ya había reconocido en *Investigaciones lógicas*, a saber, que si el lenguaje se purifica hasta el *logos* de la lógica pura, este *logos* es apofántico en tanto que los portadores de sentido del pensamiento (los conceptos, las significaciones) presuponen ser idénticos a los portadores del sentido del ser (los *eidé*, los estados-de-cosas cuya única definición es ser eidéticos). De ello resulta, como bien lo vio Lévinas, una división del lenguaje en verbos y nombres, división fluyente como lo es la anfibología del ser y del ente: siguiendo a Heidegger y esquematizando un poco podríamos decir que se polarizaría el lenguaje en el verbo, cuyo verbo en general sería el verbo ser, pero con el riesgo, siempre presente, que es el riesgo propiamente heideggeriano, de terminar nominalizándolo como el lugar mismo del pensamiento; y siguiendo ahora a Husserl, siempre según la misma aproximación, se polarizaría el lenguaje en el nombre (el concepto, la *Bedeutung*), con este enigma, tan propiamente husserliano, de que el nombre sólo puede tener referencia objetiva gracias a algo proveniente del verbo que continúa en juego en él – esto fue, efectivamente, una de las premisas del pensamiento

heideggeriano en su meditación del capítulo VI de la sexta investigación lógica³. Por lo tanto, así se trate del ser *en tanto ser* o del *ente en tanto ente* (*eidos* o estado de cosas eidético), el «en tanto» supone una tautología en la que *se identifica* un *tema*, cuya radical indisociabilidad en relación al lenguaje autoriza, con toda razón, a Lévinas para designarlo como lo *Dicho* del lenguaje. Lo Dicho es el tema o contenido del decir que quiere decir, que busca decir algo y, como tal, excede por mucho la positividad factual de los objetos o de las cosas significadas por los signos. No hay ente sin nombre, nombre «lógico» podríamos precisar, pero tampoco hay ser sin verbo, también él «lógico» (DOMQS.: 71-76). Además, en la medida en que lo Dicho se devela y se enuncia (de manera apofántica) en la tautología, lo Dicho está siempre adelantado y retrasado en relación a sí-mismo: si se dice es porque ya siempre está ahí, en el proyecto protencional de sí-mismo, y si se reconoce o se refleja como lo Dicho aquello a lo que se dirigía, es porque todavía está ahí, con la memoria de su proyecto, en las retenciones. Lo propio de lo Dicho es, pues, automatizarse en la stasis o ek-stasis de su ser, que es al mismo tiempo la stasis o ek-stasis de su tiempo, la presencia. La esencia no es solamente la de la autoconsistencia de lo que se mantiene en sí en la stasis, sino también, la de aquello que, además, se mantiene en sí únicamente para forjar, de alguna manera, su propio tiempo. Y esta reflexividad autónoma de la stasis fue entendida, en la metafísica moderna, como la de una «subjetividad» *anónima* —movimiento de lo particular hacia lo universal, según Hegel, movimiento de lo constituido hacia lo constituyente, según Husserl, movimiento de lo óntico hacia lo ontológico, según Heidegger. Y sabemos que, al menos en el primero y el tercero, este movimiento se extiende desde la *muerte* del sujeto singular en sus profundidades desgarradoras, hasta el ipse auténtico: ipse del espíritu absoluto en Hegel, ipse «resuelto» a la nada y a la libertad en Heidegger, al hilo de lo que es, cada vez y de manera muy enigmática, la conversión casi mágica de la muerte de la singularidad en resurrección, así sea del sí universal, o del sí individuado como *solus ipse* en el pliegue y repliegue de las tres ek-stasis del tiempo. Uno de los puntos fuertes del pensamiento lévinasiano reside en haber visto bien esta elisión de la singularidad en la tauto-logía de la esencia.

³ Véase J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1997, el estudio titulado «*Remarques sur Heidegger et les Recherches logiques de Husserl*» pp.156-182.

Queda el enigma de Husserl, de quien hemos dicho que obstinadamente se mantuvo en la egología. Lo que Lévinas nos sugiere, al menos indirectamente, es que esta obstinación no se sostiene solamente, como se complacía en repetirlo Heidegger sin cesar —y, en su estela, todos los heideggerianos más o menos cercanos u ortodoxos—, en una ceguera «metafísica», en una dependencia ingenua con respecto de la «metafísica de la subjetividad»; que dicha obstinación, más bien, siempre ha llevado a Husserl por la pendiente, ciertamente metafísica, de una egología trascendental como lugar de una temporalización última y fundadora, donde el ipse se reencuentra, en efecto, como *solus ipse*, amurallado en su propia «esfera primordial» —constituyéndose el otro ahí delante un poco como Eva a partir de la costilla de Adán. Lo cierto es que, además, esta obstinación se sostiene en el presentimiento de la irreductibilidad del sujeto —y de la subjetividad— en tanto que apertura a un sentido a su vez irreductible a la esencia. Tomemos, por ejemplo, la célebre doctrina husserliana de la percepción por escorzos, a la cual Husserl permanecerá fiel hasta el fin: si la despejamos, mediante una *epojé* suficientemente radical de los marcos metafísicos que, ciertamente, todavía la obstruyen, es imposible dejar de sorprenderse por la irreductible distancia que hay en ella entre la identificación lógico-eidética (noemática) de la cosa percibida (que es, por así decir, inmediata, ya que normalmente sé qué percibo), y el infinito, o más bien, lo indefinido de las siluetas que ahí se temporalizan/espacializan sin que jamás lleguen a *igualar* la idea o *eidos*, excepto en el caso de la idealización que hace de la percepción adecuada una idea «en sentido kantiano». Abismo del tiempo de la percepción que nunca se sincroniza del todo con la stasis de la idealidad⁴ y en virtud del cual hay un *hiatus* irreductible entre la pasividad de la sensibilidad —entre la *hylé* de la síntesis pasiva— y la actividad de la ideación, pero también, agregaremos, entre el *apeiron* de la fenomenalidad del fenómeno —de la cosa apareciendo en su movimiento de aparecer— y la determinidad⁵ lógico-eidética. Es acertado decir, con Lévinas, que «la intuición es ya sensibilidad haciéndose *idea*» (DOMQS.: 115) porque el recorte de los *Abschattungen* ya

⁴ Abismo que Lévinas ha designado, en un muy bello artículo dedicado a Husserl, como «ruina de la representación [*ruine de la représentation*]» (publicado en *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haya, 1959). *N. de los T.*: hay traducción al español por Manuel Vásquez en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid, Síntesis, 2005, pp. 181-196.

⁵ *N. de los T.*: seguimos la traducción de Pablo Posada Varela que reserva *determinación* para *détermination* y *determinidad* para *déterminité*.

está penetrado, en el análisis husserliano, por la *morphé* intencional que les da forma y aspira al cumplimiento intuitivo mediante otros *Abschattungen* susceptibles de colmar la atención o el proyecto. Pero no es menos acertado decir que lo que mantiene el abismo abierto entre el fenómeno y la idealidad no es sino el sujeto anclado en su pasividad. La gran fuerza de la inversión lévinasiana, que nos invita a leer Husserl con este espíritu, se atiene a esta paradoja: la de «situar» la subjetividad en la pasividad y no, como era clásicamente el caso, en la actividad. Es pues la sensibilidad o pasividad del sujeto lo que constituye su irreductible singularidad, y es eso mismo lo que le impide olvidarse o perderse en la tauto-logía del tema o de lo Dicho. Inversión que recuerda, de ello es consciente Lévinas, a Maine de Biran (*DOMQS.*: 21), pero que, como sabemos, va a articularse de modo muy diferente.

El abismo del cual hablamos significa, en efecto, en los términos de Lévinas, la irreductibilidad del *Decir*, de cierta forma del sentido buscado a tientas en la oscuridad de la sensibilidad, a lo Dicho, que se hipostasia en la stasis tautológica del tema. Para Lévinas, el Decir, que está anclado en la sensibilidad pasiva y primordial del sujeto, es lo que, de manera muy coherente y muy consecuente, hace precisamente el tiempo de la percepción como tiempo imposible de recuperar y sincronizar en la stasis del tema —en términos husserlianos: del *nóema*. Su penetrante análisis de *Las lecciones husserlianas de la conciencia interna del tiempo* (*DOMQS.*: 65-71), muestra, a través de la crítica y, por decirlo así, a contraluz⁶, que lo que Husserl no puede «recuperar» es precisamente la *dia-cronía*, lo que hace *pasar* el tiempo en la pasividad originaria de la impresión (*DOMQS.*: 71, n. 18), sin resultar ella misma tematizable, reductible al Mismo. Será esto lo que le lleve a hablar de una pasividad más pasiva que toda pasividad – a saber, más pasiva que toda pasividad representable o tematizable en la dupla que ella forma con la actividad, o en la especie de «preparación» que la pasividad constituye, en la fase de presencia, para la actividad. Esta pasividad abismal, coextensiva, de alguna manera, a una *hylé* irreductible al hilemorfismo de la intencionalidad, es lo que Lévinas llama lo *inmemorial*, aquello que viene de un pasado

⁶ *N. de los T.*: «*Au creux*» en el original, pero como sugieren Pablo Posada y Julie Cottier posiblemente se trata de una errata, pues lo habitual en Richir es «*en creux*» que significa ‘en negativo’, ‘lo que se revela en negativo’, ‘a contraluz’, ‘en su oscuridad o huella’; Alejandro Arozamena sugiere ‘en filigrana’ en tanto marca transparente. Me decido por ‘a contraluz’ por la familiaridad intuitiva propia también del complejo concepto de «*en creux*».

más antiguo que toda presencia (especialmente en *DOMQS.*: 32-33, 77-78, 88, etc.), prehistórico, o, en nuestros términos, «trascendental». Ahora bien, si Lévinas nunca designa este pasado como «trascendental» es porque, no habiendo nunca sido presente, siendo, por tanto, intematizable en tanto que pasado de «otro tiempo», siendo más antiguo que toda temporalidad y que toda historia, es lo que, huyendo de la stasis o de la fase de la presencia, da testimonio de esta pasividad irreductible del sujeto, el cual se hace «criatura» y en el cual se ancla, muy concretamente, la relación ética, el encuentro sin lugar presente del otro y de Dios (illeidad, infinito). «Trascendental»: este pasado no lo puede ser en la medida en que este calificativo lo volvería a llevar, según Lévinas, a la fenomenalidad y por tanto a la stasis del Mismo.

Encontramos aquí un punto muy delicado de interpretación, en el cual se juega el estatus mismo de la fenomenología y respecto al cual nos vemos obligados a manifestar nuestra divergencia. Estamos de acuerdo con que lo Dicho y el Decir están en inadecuación, que el Decir es irreductible a lo Dicho, a la tauto-logía del Mismo. De igual manera estamos completamente de acuerdo con que la fenomenología, al menos en sus más grandes representantes, Husserl y Heidegger, es tautológica, y que en este sentido busca reducir el Decir a lo Dicho. Al igual que estamos de acuerdo en la coexistencia, ciertamente irreductible, en Husserl y Heidegger, de la tauto-logía del fenómeno y de la apofanticidad del *logos*. Toda la cuestión descansa, sencillamente, en saber si la pasividad irreductible de la sensibilidad no pudiera ser concebida, mediante una transformación profunda de la concepción de la fenomenalidad, como formando parte *integrante* de la fenomenalidad misma. Dicho de otro modo, se trata de saber si la fenomenalidad de los fenómenos no reside más bien en su no-tauto-logía, en su inadecuación a sí mismos, en lo que nosotros llamamos su desaplomo⁷ fundamental o su distorsión originaria en virtud de la cual, en efecto, en la misma fase de presencia, el Decir está *siempre* en exceso o en carencia con respecto a lo Dicho, o el fenómeno siempre en exceso o en carencia con respecto al tema o al *nóema*, es decir, tanto en relación al *eidos* o al estado-de-cosas eidético como en relación a la esencia – pero será entonces necesario, como lo sugerimos, abandonar la confianza en la apofanticidad del

⁷ N. de los T.: agradecemos a Ángel Alvarado Cabellos, a Pablo Posada Varela y a Julie Cottier por su colaboración con la traducción de *porte-à-faux*, a partir de la cual tomamos la realizada por el filósofo Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que lo traduce como *desaplomo*.

«logos» fenomenológico. En esta precisa medida, la tautología no vendría, contrariamente a lo que explícitamente pensaron Husserl y Heidegger, de la fenomenalidad de los fenómenos sino más bien, y nos adherimos a Lévinas en este punto, de la esencia, a saber, de una cierta *institución simbólica* del lenguaje y del pensamiento, que es la propia de la filosofía e incluso la de la «metafísica». De la fenomenalidad a la tautología, en adelante siempre *simbólica*, habría un *hiato* irreductible, y la pasividad inasimilable del sujeto no consistiría únicamente en estar asignado al otro y para el otro en la dimensión ética, sino también, en esa pasividad que nosotros llamamos el *inconsciente fenomenológico*, donde, cierto es, la fenomenalidad desborda o se mantiene más acá de toda intencionalidad y de toda teleología. Si la fenomenalidad desborda toda intencionalidad y toda teleología, está, por lo tanto, en un pasado inmemorial que jamás ha sido presente pero que podemos llamar trascendental y que comunica, además, sin solución de continuidad posible, con el futuro igualmente trascendental que nunca será presente, y en el que lo *inmemorial* se revela del mismo modo como irreductiblemente *inmaduro* —sin tener tiempo de madurar a tiempo. Por ello, si la temporalización en presencia es siempre, al mismo tiempo, temporalización de un Decir en exceso o en carencia, irreductible en relación a lo Dicho, en el desaplomo de todo Dicho en relación al Decir, es porque esta temporalización jamás alcanza, en virtud de este desaplomo, a tematizar la prototemporalización de lo inmemorial/inmaduro, es porque la tematización tautológica es siempre *prematura* y siempre sin origen en esta prematuración misma, lo cual constituye todo el enigma, no derivable e irreductible, de la institución simbólica, que es, en general, el enigma de la de la tautología simbólica de los signos. Las significaciones (*Bedeutungen, eidé*) son, por tanto, recortes más o menos arbitrarios de sentido (*Sinn*) que, por su naturaleza inmemorial, están destinados a permanecer inmaduros mientras dure la presencia. La no-tautología del fenómeno es aquello que hace al pensamiento, o más bien, al pensar y a la Historia, a esta movilidad salvaje e inestable que impide a la humanidad fijarse en los sistemas —especialmente si se toman escalas de tiempo suficientemente largas.

Nuestro propósito no es oponer un pensamiento al otro, lo cual sería completamente estéril. Esta toma de distancia nos parece necesaria, no solamente para situar con mayor claridad el «lugar» desde donde hablamos, sino además, al mismo

tiempo, para medir con mayor honestidad la lectura que hacemos de Lévinas. Será desde esta otra posibilidad de la fenomenología, sin duda más fiel a la inspiración husserliana que a la inspiración heideggeriana, desde donde vamos a esforzarnos en comprender el fondo del pensamiento levinasiano y que no es otro, como se sabe, que su extraordinario despliegue de la dimensión ética. Efectivamente, no hay en nuestro propósito incompatibilidad alguna —de lo contrario, nos habríamos limitado a declinar la ocasión de escribir aquí— entre la interpretación levinasiana de la pasividad más pasiva que toda pasividad y la nuestra, en la que esta pasividad es también parte integrante de la fenomenalidad —aunque de una fenomenalidad no tautológica, a distancia de la esencia. En otras palabras, la otra vía que acabamos de esbozar hacia un «más allá de la esencia» —y hacia una modificación de la ontología hacia la proto-ontología⁸— nos autoriza, creemos, a encarar la fundación levinasiana, de la cual nuestra «extensión» de la fenomenología pareciera habernos alejado radicalmente, como el lugar *crucial* que nosotros llamamos, a diferencia de la institución simbólica, el *instituyente* simbólico: «lugar» sin lugar efectivo, y del cual, en efecto, no cabe derivar ni deducir la institución (a menos que se incurra en dogmatismo «metafísico»), y donde tenemos que hacer la *experiencia* lo *humano*, a distancia de la fenomenología, incluso de la recién expuesta – pero sin considerar la ética como una suerte de «complemento fundador» de lo fenomenológico.

§ 3. Diacronía e infinito

En la medida en que la diacronía se ancla en un pasado inmemorial, pre-originario, intematizable, irreductible al Mismo de la tauto-logía, no tiene, en efecto y según Lévinas, origen o *arjé*: inconmensurable con la presencia, no sin-cronizable, es dicha diacronía huella de un infinito radicalmente otro en relación a la stasis de la esencia; en otras palabras: es, asimismo, *anárquica*. An-arquía primordial, inmemorial, pre-originaria, que nada manda ni ordena *en el ser*, que no determina nada, por tanto, en el orden de lo que aparece. Una suerte de «salvajismo» pre-ontológico irrecuperable

⁸ Para todo ello, ver nuestras obras *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987 ; y *Phénoménologie et Institution Symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

en el tema o en lo Dicho, el cual, paradójicamente, es el hilo de la intriga donde se trama la ética, el vínculo humano.

«Suerte de salvajismo», acabamos de escribir, al límite de lo que podría ser un contrasentido, porque este nudo no tiene nada de «natural»; he ahí toda la paradoja y, precisamente por ello, toda la profundidad levinasiana. Movimiento complejo cuyo bosquejo se esboza al comienzo de *De otro modo que ser*:

Pero en la responsabilidad por Otro..., la negatividad de esta anarquía, de este rechazo opuesto al presente, —opuesto al aparecer— la negatividad de lo inmemorial, *me manda y ordena* al otro, al primer llegado, y me aproxima a él, me lo vuelve prójimo – se aparta, de este modo, de la nada como del ser, provocando *a mi pesar* esta responsabilidad, *sustituyendo yo como rehén* a Otro. Toda mi intimidad queda investida como un a-mi-pesar-para-otro. A pesar de mí, para-otro: esta es la significación por excelencia y *el sentido de sí-mismo*, del *se* —acusativo que no deriva de ningún nominativo— el hecho mismo de reencontrarse al perderse. [DOMQS.: 35]⁹

Por esta «ordenación» (*ibid.*) (sub-ordinación) al rostro del otro, los atributos negativos del más allá de la esencia «se tornan positivos en la responsabilidad» (*ibid.*); la no-presencia de lo infinito, sin llegar a ser un figura de la teología negativa es, antes bien, algo indicado positivamente en la responsabilidad de una respuesta que responde a una provocación no tematizable, a un «traumatismo» pre-originario, el de una «deuda contraída antes de toda libertad, antes de toda conciencia, antes de todo presente». La paradoja consiste en que esta deuda «se incrementa en la medida en que se salda» en una distancia que se abisma, que se infinitiza y en la que estalla la «gloria del infinito» y cuya positividad se convierte en responsabilidad (para todo esto, *cf.* DOMQS.: 35). Illeidad del infinito (de Dios) donde juegan el *il* [*il*] y el *ello* [*ille*], cuya «venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo» (DOMQS.: 37). En este sentido, «el problema de la trascendencia y de Dios y el problema de la subjetividad irreductible a la esencia —irreductible a la inmanencia esencial— van juntos.» (DOMQS.: 43). Tal es el movimiento del pensamiento, tan sutil como complejo, en el cual tenemos que entrar, pues es el corazón mismo del pensamiento de Lévinas: su aporte completamente original a la cuestión de la humanidad y de la ipseidad en ruptura radical tanto respecto de Hegel como de

⁹ Las cursivas son nuestras.

Heidegger – a tal punto que puede ser leído como el antídoto más vigoroso contra el nihilismo del ser-para-la-muerte de *Sein und Zeit*¹⁰. No quiere esto decir, como veremos, que no sea el remedio menos inquietante que el mal. ¡Cabría incluso decir que es todo lo contrario!

Si retomamos las cosas desde su punto de partida en relación a la fenomenología «clásica» —entenderemos por este término lo que se desprende, en cuanto tauto-logía, del fenómeno como Mismo tanto en Husserl como en Heidegger—, la apertura a la dimensión ética, a su interrupción de la tautología fenomenológica, se practica en una «reducción» inspirada en Husserl. Dicha reducción se radicaliza en la concepción de una crítica incesante de lo Dicho por el Decir, o en la persecución del exceso o de la carencia de lo Dicho por parte del Decir. Se trata de «remontar» más allá o más acá de lo Dicho, de «mostrar la significación propia del Decir, o sea, la significación que tiene el lado de acá de la tematización de lo Dicho» (DOMQS.: 87), de dejar parpadear o titilar lo diacrónico en la imposibilidad de su sincronización en stasis de tiempo y esencia, en su indescriptible relación (DOMQS.: 104), «más allá de la mera correlación que se instala entre el Decir y lo Dicho» (DOMQS.: 309). Esto abre, en primer lugar, como lo vimos, por un lado, el abismo de una sensibilidad y de una pasividad en absoluto hilemórfica y, por otro, además, y a pesar de la interpretación «restringida» o «clásica» de la fenomenología, supone la apertura del Decir desde siempre en la inmemorialidad no ontológica de la anarquía; Decir «ético», a saber, «Decirse», exponerse en su desnudez al otro, donación de sí hasta la ausencia de reserva, que es lo propio de la sinceridad que entrega el sí al otro como acusativo ya acusado antes de cualquier instrucción procesual y, por tanto, antes de toda justicia y de toda entrada en el orden propiamente dicho del lenguaje o del *logos*. El Decir, en Lévinas, es indisociablemente decirse, en una significación que, para significar la anarquía, carece de significado; este mudaría, inmediatamente, lo inmemorial anárquico en la memoria de una *arjé*, en la *stasis* de la esencia, es decir, en *Ereignis*. Significación que no es, pues, el principio o el origen de todas las otras, donación que no es aquella «anónima» del «*Es gibt*» y a partir de la cual los signos se harían signos de sentido, sino más bien, por

¹⁰ Cf. a este respecto su bella comunicación en el Coloquio Heidegger del Collège International de Philosophie: «*Mourir pour...*», en Heidegger, *Questions ouvertes*, Collège Intern. de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, pp. 255-264.

así decir, donación pura, anárquica, inmemorial y donación pura al otro de un «Yo», el cual deviene, por el «se» del «decirse», en rehén de otro; donación en virtud de la cual el lenguaje puede querer decir algo *otro* que ello mismo, fuera de la tauto-logía de la esencia o del *Ereignis*, al vivir de esta separación (distancia) o de este abismo pre-originario. Lo que vendrá a equilibrar esta suerte de hemorragia, aparentemente irreparable, de la significación, será el surgimiento del tercero en la relación primordial sí-mismo – otro y la articulación de la justicia. Es esta ex-posición radical del sí mismo, en todo caso, la que hará primordialmente que el sujeto salga del *solus ipse* de su gozo, de esta suerte de inocencia bienaventurada y paradisiaca de una vida que es todo para ella misma aunque vida que, precisamente, se ignora como tal en la medida en que, no diciéndose en el decirse, está privada de sí, de su «acusativo» – lo que hace que, en todo rigor, esta inocencia ni siquiera sea solipsista, pues carece de *ipse*.

Todo lo relacionado con lo que nosotros llamamos el instituyente simbólico de la humanidad se pone en juego, pues, de manera muy coherente en Lévinas, en la cuestión del sí mismo, de la *Selbtheit* o de la *ipseidad*. Es el punto de partida que tiene en común con Hegel y Heidegger (en *Sein und Zeit*), pero también con Husserl. Y es en la investigación del sí mismo, de su identidad no conceptual, no ontológica, de su unidad irremplazable, cuando Lévinas nos conduce hacia el abismo. Esta investigación llamada «recurrencia» (*DOMQS.*: 181-199), y perseguida con una fuerza extraordinaria, es la investigación de un sí mismo que ya no es el sí identificado a sí mismo a nivel de una stasis en la conciencia de sí. En efecto, haber confundido el absoluto o la incondicionada *singularidad* de este sí mismo inhallable en el tema o la representación de este sí mismo inmemorial en su absoluta o incondicionada sensibilidad o pasividad que lo hace criatura (*DOMQS.*: 185), haberlo confundido con el sí mismo particular de la representación, permitió que Hegel pensara reabsorberlo sin resquicio en el sí mismo universal, supuestamente absoluto, del espíritu absoluto, en la singularidad divina, absoluto a la medida de su universalidad y que disipa, como en una gran nube, la sensibilidad en la idealidad de la Idea absoluta. Hay precisamente recurrencia, e incluso, cabría decir, recurrencia infinita de sí —regresión al infinito— en la medida en que este sí, inhallable en la stasis o en la fase de la presencia, se ancla en la pasividad inmemorial fuera de la presencia y de toda presencia como Un más allá del ser (*DOMQS.*: 187-188). Sí-mismo sin nombre que sólo lleva su nombre como

«de prestado, como pseudónimo, como pro-nombre [*pré-nom*]». «Yo» de quien dice y que, en este decir, «se» dice. Sí mismo que, por así decir, viene de más allá de la presencia, cuya «presencia a sí» ya es siempre traición, sí mismo en fuga infinita, a su vez empujada, precisamente, por el orden ético como orden que *asigna* al sí en su unicidad irremplazable (*DOMQS.*: 186, n. 11), en una singularidad irreductible que precisamente está «antes de la distinción entre lo particular y lo universal» (*DOMQS.*: 190). Ya aquí la distancia respecto a Heidegger es más que notable dado que, en esta recurrencia irremisible del sí en sí-mismo, nace «la angustia de este *en sí* del Sí-mismo; angustia que no es el existencial “ser-para-la-muerte”, sino el estrechamiento de la “entrada en los adentros del interior” o “más acá” de toda extensión... la ansiedad de la contracción y del estallido» (*DOMQS.*: 190-191). Y es esta misma recurrencia de la contracción en un «retiro *en sí* que es un exilio en sí» (*DOMQS.*: 188), la que «es Sí mismo» (*DOMQS.*: 191). Recurrencia que Lévinas pone explícitamente en relación (*DOMQS.*: 191) con el «instante» de la tercera hipótesis del *Parménides* de Platón (p. 156 c-d), como contra-tiempo o entre-tiempo de la diacronía. Por ello habla Lévinas de una «anacoresis... del Yo hacia dentro de sí», «fuera del orden» (*DOMQS.*: 192), de una «exploración subterránea» (*ibid.*) «en lo lleno de lo puntual, en lo inextenso del *uno*» (*DOMQS.*: 193).

De esta caza incesante del sí mismo podríamos decir que es vana o sin esperanza si, precisamente, la recurrencia de la ipseidad no fuera la encarnación misma (*DOMQS.*: 193) que se anuda en la «exigencia irrecusable del otro» (*DOMQS.*: 192). Es esta la que empuja al sí mismo a la desnudez de la exposición y del decirse. Esta búsqueda, que todos nosotros conocemos en la medida en que no nos afanamos en la falsa inocencia de los entretenimientos mundanos, sólo se compromete desde la responsabilidad, a su vez «anterior a cualquier compromiso libre» (*DOMQS.*: 193); responsabilidad en la que se marca una especie de deuda, que para nada se confunde con la culpabilidad y que está vinculada con la pasividad inmemorial de la sensibilidad —y con la muerte (*ibid.*). Deuda que es difícil de pensar puesto que no conduce, en Lévinas, ni a la servidumbre ni al esclavismo, aunque sea pre-arcaica, es decir, pre-originaria.

La recurrencia no es aún sino el prolegómeno de un asombroso retorno, acaso todavía más abisal que todo aquello que lo precede: se trata de lo que denomina Lévinas «la sustitución». Es necesario, de alguna manera, pensar la recurrencia hasta

el final, hasta allí donde «la expulsión de sí fuera de sí» de la recurrencia «es su sustitución del otro» (DOMQS.: 195). La recurrencia es, en efecto, primero «persecución»: si soy empujado, en la búsqueda de mi «sí mismo» hasta mis últimas trincheras detrás de las cuales ya no hay nada, si hay, en ese movimiento, un «“endeudamiento” anterior a todo préstamo, no asumido (*scilicet* no libre), anárquico», «como eco de un sonido que fuera anterior al sonar de ese sonido» (DOMQS.: 195), si, por lo tanto, estoy sujeto a esta irreductible «pasividad del traumatismo» (*ibid.*), esta «pasividad no merece el epíteto de integral o de absoluta a no ser que el perseguido sea susceptible de responder del perseguidor» (*ib.*). Pues ya no se trata de «padecer *por* el otro», sino de «padecer “*para* el otro”» (DOMQS.: 195-196). Esto es, «pasar del ultraje padecido» a manos del otro en la «persecución» a la «responsabilidad por el perseguidor, y en este sentido, del sufrimiento a la expiación por el otro» (*ib.*). Si «yo» *me* encuentro, lo hago como «rehén» del otro, en la pasividad encarnada de una identidad sin concepto que sólo se individua como única «por serle imposible hurtarse sin incurrir en falta al requerimiento del otro» (DOMQS.: 197). Y esta imposibilidad de hurtarse no como una voluntad altruista o cualquier tipo de benevolencia o amor (*ib.*), sino como la incondición de mi pasividad que me hace sustituir al otro, cargar, por así decir, con el peso del otro – peso que nadie más que yo puede llevar, responsabilidad a la cual yo no puedo hurtarme y en la que, al mismo tiempo que portador del peso del otro, se me asigna ser el portador del peso del mundo (DOMQS.: 192, n. 14). Relación fundamentalmente asimétrica, como se ve, que escapa a todo cálculo y a todo proyecto, ya que procede del «anacronismo característico de una deuda anterior al préstamo», donde yo no estoy en deuda conmigo mismo más que por estarlo, antes de todo antes, con el otro. «Yo soy un “en sí” por los otros» (DOMQS.: 198); y lo peor, podríamos decir, es que mientras más me descubro responsable, mientras más justo soy, más en deuda me encuentro (*ib.*). Abismo en el que es verdad que «no hay nada más engorroso que el prójimo» (DOMQS.: 158) y, agregaremos, nada más *aterrador*. La paradoja está en que —conviene subrayarlo— «solo en mí puede la inocencia ser acusada sin caer en el absurdo» y en que «acusar la inocencia del otro, pedir al otro más de lo que debe, es criminal» (DOMQS.: 199, n. 20). Esto es, la «pasión infinita de la responsabilidad que, en su retorno a sí, va *más lejos* que adonde alcanza su identidad – dejando deficitario al ser en sí» (DOMQS.: 199, cursivas nuestras). El sí mismo es

inhallable en lo que parecería el último retoño de la actividad en la pasividad, inhallable en lo que parecería un «retomarse» [*«prise sur soi»*] que detendría la recurrencia y la persecución a la medida, ya contradictoriamente «sincrónica», de su retorno en la sustitución. No hay aquí más que infinita *desmesura*.

Lo que tal vez hay de muy aterrador en el movimiento infinito de la recurrencia/persecución, es la violencia por la cual, ciertamente, la criatura busca hacerse creador, es decir, Dios mismo, aquel que tal vez, en última instancia, carga el peso del otro y el peso del mundo. La ipseidad, en efecto, «con toda su pasividad sin *arjé* de identidad, es rehén» (DOMQS.: 201). El más acá del sí mismo *en* la recurrencia a sí es ya, sin duda, en tanto que anarquía inmemorial, lo infinito que llama e in-spira la fuga infinita del sí mismo. Es decir, haciendo una interpretación aquí deliberada: la sustitución es una noción difícil, sutil, y ambigua.

Alberga, en efecto, «otro lado»:

En esta sustitución en la que la identidad se voltea... el sí mismo se absuelve de sí. ¿Libertad? Libertad otra que la de la iniciativa. Por sustituir a los otros, el Sí-mismo escapa de la *relación*. En el fondo de la pasividad, el Sí-mismo escapa de la pasividad o de la limitación inevitable que padecen los términos de una relación: en la incomparable relación de responsabilidad, el otro ya no limita al mismo, sino que es soportado por aquello que él limita. Aquí es donde se pone de manifiesto la sobredeterminación de las categorías ontológicas que las transforma en términos éticos. En esta pasividad, la más pasiva, el sí mismo se libera éticamente de todo lo otro y de sí. Su responsabilidad por el otro... es una... apertura. [DOMQS.: 202]

Verdadera *travesía de la muerte* del sí mismo re-presentado, identificado por el concepto y el *eidos*, que nada tiene de la «transfiguración» hegeliana. Este «sí mismo sin concepto, desigual en la identidad, significándose en primera persona..., produciéndose al Decir *yo* o *a mí*, es decir, absolutamente diferente de todo otro yo, es decir, teniendo un sentido *a pesar de la muerte*, abriendo, contra la ontología de la muerte, un orden en el que la muerte puede no gozar de reconocimiento» (DOMQS.: 203, cursivas nuestras), es el de una «identidad en *diástasis*» (*ib.*).

¿Qué quiere decir esto? Que «me encuentro expulsado hasta más acá de mi punto de partida!» (DOMQS.: 203), que el «Sí mismo está desfasado por sí mismo, olvidado de sí, olvido en la auto-mordedura, en la auto-referencia debido al corroerse del remordimiento» (*ib.*). «Precisamente ser en-sí, yaciendo “más allá de la esencia”,

consiste en ser en-sí *acorralado* en sí hasta el punto de convertirse en sustituto de todo cuanto te empuja al interior de ese no-Lugar. La *anacoresis*, en el Otro, del Yo en Sí —más acá de su identidad—, la expiación que soporta el peso del no-yo, no es ni triunfo ni fracaso» (DOMQS.: 204) puesto que esto supondría «una libertad y el imperialismo de un Yo político o eclesiástico» (*ib.*). La sustitución es pues un movimiento más complejo de lo que parecía: en el momento mismo en el que empuja al sí mismo a lo insostenible y aterrador de la obsesión persecutoria del otro, en el momento mismo en el que el sí trasparece [*paraît*], en tanto que rehén radical, en una suerte de asignación (y de acusación sin ningún motivo) por el otro que le niega toda inocencia y toda posibilidad de hurtarse o evadirse, en ese momento el carácter del para sí, que sólo parece aplastante (y, agregaríamos, mortífero) al «obstinarse» egoístamente en el sí mismo, *retorna*, en la responsabilidad *por* los otros, no tanto en el hecho de que, a partir de ahora, deba, yo solo, llevar el peso de los otros y del mundo, sino, más bien, en el hecho de que, cayendo más acá de sí mismo, en la diástasis de sí que se abre como diacronía, me abro en una distancia, en una separación —la de la anarquía— donde la respuesta sin compromiso previo de la responsabilidad es «fraternidad humana» (*ib.*), donde el rostro del otro es, en lugar del aterrador y despiadado perseguidor, «huella irrepresentable, hechura del infinito», «huella del infinito» que es «huella del arranque de una salida» (DOMQS.: 205.). Ahora bien, esta partida, que ya desde siempre ha comenzado, y que por lo tanto nunca lo ha hecho, es sin *arjé*, se inscribe en la anarquía inmemorial de lo primordial. En el rostro brilla o surge la illeidad del infinito «como huella del retiro que el Infinito como tal infinito lleva a cabo antes de venir y que ordena al Otro a mi responsabilidad» (DOMQS.: 205, n. 21). Dicho de otro modo: el abismo que se ahonda en la diástasis de la identidad (del sí mismo) en el seno de la sustitución, no es el abismo aterrador en sí de lo que me persigue mientras el sí mismo está crispado sobre sí y se niega —rechazo generador de deuda infinita— al movimiento infinito de la responsabilidad que, sin embargo, lo corroe: la sustitución es, en ese sentido, el *abandono* más radical a la pasividad, en el cual no es el otro como otro sí mismo quien me obsesiona y persigue sino, más bien, la huella de la retirada del infinito que me aspira como en una gigantesca llamada de infinito inconvertible, de puro anárquica, en soberanía. En dicha huella, «el sí se absuelve de sí» y «el otro es soportado por aquello *que él limita*» – a saber, más allá del

yo del yo-mismo: el Infinito. El terror frente al otro, en el que el sí mismo se atrinchera en sí-mismo, se convierte en terror frente a Dios, como Aquél Mismo cuya retirada ordena al otro a mi responsabilidad. Ya no soy invadido por el sueño blasfemo, pero espantoso, de sustituir a Dios, sino que soy, «identidad deshecha por entero» (DOMQS.: 206, n. 22), responsable del otro en la retirada infinitizante del infinito. Lo que yace en las profundidades abisales de la recurrencia y de la persecución no es la muerte del sí mismo en tanto que sí inhallable, sino, a la medida de su infinidad, la responsabilidad para con el otro en tanto que el otro, en su rostro, lleva la huella inmemorial de Dios. Sustituyendo a los otros, aunque sea irremplazable en mi unicidad más allá de la esencia, no me acojo a la última defensa (activa) de un yo que entonces «se lavaría las manos» respecto de todo este asunto, sino todo lo contrario: soporto (y sufro) su peso en tanto que este no es sino «la inspiración» —en el sentido más concreto de la palabra en la respiración— del aire cuyo llamado de aire es abierto por la *illeidad* del Infinito. Dios «no está» ni en mí ni en el otro (ahí está la ilusión hegeliana y feuerbaquiana), no «está», aunque no en un sentido simple, sino ya siempre y siempre todavía en otro lugar, en esa huella inmemorial de su retirada. Mi sufrimiento del otro, desde luego, y el sufrimiento de la encarnación (enfermedad, envejecimiento, las innumerables arrugas dejadas por las heridas cotidianas), son un «sufrimiento “por Dios”, que sufre mi sufrimiento», siendo éste la «huella “anárquica” de Dios en la pasividad» (DOMQS.: 207, n. 23). Tampoco es que, en la sustitución, me ponga ante Dios como ante aquel que me absolvería de mi responsabilidad con respecto al otro, pues ello volvería a desdoblarme para sustituirme a Dios por una parte de mí-mismo. Más bien, lo «sin causa» y lo «sin razón» de mi sufrimiento no son sino la huella de un sufrimiento inimaginable por infinito. La absolución de la relación en la sustitución significa la diástasis o el desfase de la identidad (del sí) en su condición de criatura: la deuda infinita para con el otro, señálemoslo, no aparece como deuda sino a aquél que busca sustituir a Dios, y así, lo que cambia en la sustitución, lo que ahí se convierte, es más bien el acento puesto ahora sobre el infinito más que sobre la deuda, es el hecho de que la expiación original se convierte en «expiación del ser» (DOMQS.: 208). Verdadera «expiración» que no es necesariamente la del último suspiro, pues es seguida por la «inspiración» del movimiento infinitizante del infinito en su retirada en movimiento del rostro del Otro. Si yo soy otro en la sustitución, el

otro es la huella del Otro. Es en el rostro del otro en tanto que huella como cobro yo mismo rostro, en tanto que esta huella jamás habría sido «develada» en mí por mis propios medios —ahí, en mí, sólo «encuentro» la regresión al infinito y, por tanto, el «infinito malo» (Hegel) de la recurrencia—, y dicha comunidad de la huella (que hay que pensar fuera de su identidad conceptual o eidética) es precisamente declaración de fraternidad en la asimetría siempre inacabada de la responsabilidad.

Esto es, también, lo que llama Lévinas de forma sumamente significativa «la religiosidad de sí mismo» (*DOMQS.*: 207), la «situación religiosa de la trascendencia» (*DOMQS.*: 213, n. 28), que pocos filósofos como él han sostenido con tanto rigor y hasta el punto de señalar que cualquier lenguaje teológico aquí la traicionaría, pues «el infinito se “presenta” anárquicamente» (*ib.*), y al lenguaje sobre Dios «nunca se le puede tomar al pie de la letra» (*ib.*). He aquí lo que, ciertamente, choca más al filósofo: no tanto el hecho de que toda teología sea en estricto rigor imposible, —porque esto, Lévinas nos lo ha mostrado magníficamente, es finalmente muy aceptable—, sino el hecho de que aquí se trate de una «situación religiosa» que nosotros localizamos muy precisamente en la frase ya citada y que repetimos subrayando lo que nos parece más significativo: «la Illeidad del Infinito en el rostro como huella del retiro... que *ordena* al Otro [*Autruui*] a mi responsabilidad». Esto conlleva afirmar que, más allá de la ética o, más bien, en su radicalidad, ya hay algo de religioso: en la insistencia sobre la obsesión de y por el otro, en la medida en que, sin duda, es solamente por esta obsesión, en tanto persecución, como se efectúa el retorno (la «conversión», en este punto, sería demasiado fácil) de la sustitución y de la apertura, en las profundidades ya insondables de la pasividad, del abismo del infinito. Así pues, nos vendría muy bien encontrar rastros, si los hubiese, de un lenguaje que no fuese el filosófico en el pensamiento, más que en el lenguaje, de Levinas. Para decirlo en pocas palabras, se siente, al leerlo, y a contrapelo de lo que dice, todo el sentido de la sabiduría griega que realmente nunca fue tan apasionada de lo eterno, de lo inmutable, de la contemplación, de la ataraxia o de la autarquía, salvo para escapar, con una sutileza mucho más grande de lo que se cree, y sin duda de otro modo que por una simple «huida hacia adelante», más bien «moderna» en esto, a la obsesión de lo humano. Tal vez ahí se ha buscado una no menos paradójica prueba de la libertad – libertad «salvaje» de la cual da testimonio, por ejemplo, el *Parménides* de Platón, donde la

anarquía del Uno es sin duda, *también*, de otro orden que la anarquía en la cual piensa Lévinas. Y no debe separarnos de una relación *repensada* con los griegos el hecho de que, en efecto, en el mundo moderno, esta liberación de la obsesión de lo humano se haya convertido y pervertido completamente en la fascinación mortífera de lo inhumano —la «racionalidad» operativa y autó-noma—, allí donde lo humano se encuentra efectivamente triturado y desglosado. Más bien, a través de la instigación sin duda negativa de Lévinas, ello debe permitirnos retornar ahí, a los griegos, *de otro modo*, en el «diálogo» que se ha tejido, sin debilitarlo como filósofo, entre lo religioso y lo filosófico.

¿Desde dónde, o más bien, cómo se puede decir, en efecto, que es la huella de la retirada del infinito en el rostro lo que *ordena* al Otro a mi responsabilidad? ¿De dónde, o más bien, cómo viene esta «orden» o esta «ordenación» que ordena y manda? Ciertamente de la anarquía primordial, inmemorial y pre-originaria. El propósito levinasiano, lo hemos visto, es de una coherencia hartamente destacable, desprovisto de toda inconsistencia filosófica. Su análisis de la pasividad más antigua y más pasiva que toda pasividad es ineludible y de una muy poderosa novedad. Pero, como ha quedado claro, es el «momento» del retorno en la sustitución lo que nos «inquieta» y es lo que hay que analizar todavía más de cerca, no para ponerlo en duda —aquí estamos más allá de lo discutible o de lo indiscutible—, sino para recoger ahí, en cierto modo en el meollo mismo, la posibilidad de otra interpretación, para así relanzar la discusión. Pues lo cierto es que, más allá de una fijación aproximativa y cómoda de los términos del debate, Lévinas nos ha legado un pensamiento fuerte e inaudito sobre la cuestión de la ipseidad – tan a menudo desatendida en el pensamiento filosófico. Pensamiento fuerte que nos pone a distancia de Heidegger y, así, nos permite, con esto, señalar su parcialidad o su unilateralidad: la imposibilidad de escapar a la responsabilidad es la imposibilidad de escaparse del otro y así, de huir de Dios. Y esta imposibilidad «yace en el fondo de mí mismo como sí mismo, como pasividad absoluta. Pasividad que no consiste únicamente en que en el ser sea posible la muerte, posibilidad de la imposibilidad» (la referencia aquí a *Sein und Zeit* es muy clara) «sino imposibilidad anterior a esta posibilidad, imposibilidad de zafarse, susceptibilidad absoluta, gravedad sin frivolidad alguna, nacimiento de un sentido en medio de lo que el ser tiene de obtuso, nacimiento de un «poder morir» sometido al sacrificio» (*DOMQS.*:

226). No se trata aquí de «defender» a Heidegger, cuyo pensamiento sobre la ipseidad no va, en el mejor de los casos, más allá de la recurrencia del sí mismo en el solipsismo existencial – mucho más radical, a pesar de la apariencia, que el solipsismo trascendental de Husserl. Sino de examinar lo que puede ser, aquí, el sentido de esta sumisión o «sacrificio», del cual ya sabemos que, por un lado, «confiere un sentido a la muerte» (DOMQS.: 227) y, por otro, que la «singularidad absoluta del responsable engloba la generalidad o la generalización de la muerte» donde la «muerte ya no puede introducir el absurdo» (DOMQS.: 227). Y ahora volvamos sobre la importante salvación, por parte de Lévinas, de la obra de Kant (*ib.*).

§ 4. Infinito y fenómeno: lo sublime en Lévinas

La pasividad..., por la sustitución, está más allá de toda pasividad. En sí como en la huella de su exilio; es decir: ¡como pura arrancadura de sí mismo! Y en esto, interioridad... sin secreto, puro testimonio de la desmesura que me ya me está mandando y que consiste en dar al otro arrancando el pan de la propia boca y haciendo donación de la propia piel. [DOMQS.: 240-241]

Muy bella manera de decir lo que Lévinas asocia a una cita no menos bella de Simone Weil: «Padre, arranca de mí este cuerpo y esta alma para hacer de ellos cosas para ti y no dejes subsistir de mí eternamente sino esta misma arrancadura» (DOMQS.: 241, n. 3). La responsabilidad es «respuesta sin pregunta» (DOMQS.: 242) que me asigna: «yo único en mi género» (*ib.*). «En el requerimiento con el que el sujeto es señalado se hace oír el Infinito de modo enigmático: el más acá y el más allá» (DOMQS.: 243). Es ahí donde el Decir es un decirse, donación de la significación pura en el «escándalo de la sinceridad» (DOMQS.: 249): «enunciación del “heme aquí” que no se identifica con nada salvo con la voz misma que se enuncia y se entrega, con la voz que significa» (DOMQS.: 248). La sinceridad del testimonio es desde entonces «Decir sin Dicho» (DOMQS.: 249) y, en la «pura transparencia de la declaración,» el decir ya testimonia el Infinito, remitiendo a su «gloria» (*ib.*). Se comprende mejor aquí el movimiento de retorno de la sustitución:

La gloria no es más que la otra cara de la pasividad del sujeto, en la cual, sustituyendo al otro —responsabilidad ordenada al primero que llegue, responsabilidad por el prójimo, inspirada por el

otro—, al Mismo, es decir, a mí, se me arranca de mi comienzo en mí, de mi igualdad conmigo mismo. [DOMQS.: 251]¹¹

O también: «La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin escapatoria posible, yo llevado a la sinceridad, haciendo señas al otro...» (*ib.*). La sustitución es «una no-igualdad consigo, un no-solapamiento de sí por sí, una desposesión de sí, una salida de sí de la clandestinidad de su identificación y ya señas hechas al otro...» (DOMQS.: 252): lo que Lévinas llamaba, más arriba, la diástasis de la identidad del sí mismo. Así, «el Infinito no aparece a quien da testimonio de él. Por el contrario, es el testimonio el que pertenece a la gloria del Infinito» (DOMQS.: 254). Este despojo de sí mismo en el testimonio que sin embargo me hace decir «heme aquí » en el decirse, es lo que hace «el *uno* absuelto de toda relación», «sin situación, sin morada, expulsado de todas partes y de sí-mismo» (*ib.*). Uno-sí [*Un-soi*] sin lugar, utópico, más allá de todo atrincheramiento. Así es «la gloria» que me «da órdenes por mi boca», y es el Infinito que «me concierne y me cierne y me ordena por mi propia voz» (DOMQS.: 255). Es esto mismo lo que me otorgaba, durante un instante, la ilusión de poder y de querer sustituirme por Dios, tomar«me» «por Dios»: esta inspiración «por el Infinito que, cual illeidad, no aparece, no es presente; ... siempre ya ha pasado» (DOMQS.: 257). El mandamiento que me expulsa de mí-mismo consiste en sustituir«me» por el otro en el movimiento mismo en el que el otro me ordena. Es la diacronía en la diástasis de ese sí mismo, allí donde el sí es irreductible desaplomo del uno sin concepto: «hallar, anacrónicamente, la orden en la obediencia misma» (DOMQS.: 257), como «un traumatismo que me pilló absolutamente por sorpresa» (DOMQS.: 258). Así se debe entender «la inscripción de la ley en la conciencia» (DOMQS.: 257), a saber, en la ambigüedad de la autonomía y de la heteronomía (*ib.*).

El profetismo radica allí donde «este vuelco en el que la percepción de la *orden* coincide con la significación de esta orden, significación que desentraña quien obedece a ella» (DOMQS.: 258), y así, tal profetismo radica también allí donde el retorno activo en la sustitución accede, en último término y siguiendo nuestra opinión, a su «quintaesencia» o a su «verdad». Es ahí (DOMQS.: 258-265) donde podemos

¹¹ Cursivas nuestras.

interrogarnos mejor sobre el sentido de la «religiosidad» que yace en el fondo de la ética. Tenemos que estudiar más de cerca estas páginas paradójicas y difíciles pues para nosotros constituyen el núcleo del «otro modo que ser». Aquí es posible *saber* que la huella de la retirada del infinito es lo que *ordena* a Otro a mi responsabilidad – «saber» que evidentemente no es del orden del conocimiento filosófico, él mismo tautológico. En efecto, el testimonio del Infinito evidentemente no es temático, no tiene ningún contenido, o más bien, su único contenido es el Decir sin Dicho de la sinceridad, el «heme aquí» de entrada presente en el acusativo. De esta frase «en la que, por vez primera, Dios viene a mezclarse con las palabras, la palabra «Dios» sigue ausente» (DOMQS.: 259). «Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esta palabra extra-ordinaria» (*ib.*). «El “heme aquí” me significa en nombre de Dios al rendir servicio a los hombres que me miran y me incumben, sin tener nada con lo que identificarme salvo con el sonido de mi voz o con la figura de mi gesto – con el decir mismo» (*ib.*). Recurrencia que es «extradición» de sí mismo en el prójimo (*ib.*), donde se produce, lo veremos, la diástasis de la identidad del sí mismo, el retorno de la sustitución.

Ahora bien, lo peculiar de todas las relaciones que así se despliegan... es el hecho de que, en todas ellas, el retorno se perfila en la ida, que, en todas ellas, la llamada se oye en la respuesta, que la «provocación» procedente de Dios está en mi invocación... La trascendencia de la revelación se debe al hecho de que la «epifanía» viene en el Decir de quien la recibe. La orden que me ordena no me deja ninguna posibilidad de volver a poner impunemente el revés del derecho, de remontar hasta la exterioridad del Infinito como cuando, frente a un tema, remontamos del significante hasta el significado o como cuando, en un diálogo, volvemos a hallar en «ti» un ser. Es en el profetismo donde el Infinito evita la objetivación de la tematización y del diálogo y significa como *illeidad*, en tercera persona... [DOMQS.: 259-260]

Dicho de otro modo,

...sin exponerse a mí, el Infinito me ordena o prescribe al «prójimo» como rostro, y ello de manera tanto más imperiosa cuanto más se estrecha la proximidad. Orden o prescripción que no ha sido la *causa* de mi respuesta...; orden que hallo en mi misma respuesta, la cual..., como «heme aquí», me ha hecho salir de la invisibilidad, de esa penumbra en la que mi responsabilidad podría haber sido eludida. Este decir pertenece a la gloria misma de la que da testimonio. Esta manera que tiene la orden de venir «de no sé dónde», este *venir* que no es *recordar*..., esta no-fenomenicidad de la orden...

la hemos denominado *illeidad*: arribada de la orden a la que estoy ya sujeto antes de oírla, o que oigo en mi propio Decir; mandamiento *augusto*, pero sin coerción ni dominación, y que me deja al margen de toda correlación con su fuente... [DOMQS.: 260]

Comprenderlo no es fácil. El profetismo no es la respuesta a un llamado en el que se pre-escucharía, en un pro-yecto, antes de enunciarse, algo así como la voz de Dios: no se trata de una suerte de *apophansis* transpuesta de un *logos* que vendría de otro lugar y que consistiría en traducirse a voz humana. El profeta no quiere decir lo que ya habría escuchado de la voz y de la orden divina. Su palabra, en este sentido, no es la ex-presión de la «voluntad» divina, más o menos lograda o fallida, más o menos fiel o infiel. En otras palabras, pensar las cosas de esta manera, como lo hace la filosofía, no cambia nada realmente, porque lo que habría sido escuchado como palabra *ya* sería testimonio *humano* del infinito mismo inscrito ahora en la fase temporal del querer decir – procediendo él mismo de la «inspiración»: el profeta no escucha voces trascendentes o trascendentales, ingeniadas gracias a su elección imaginaria y patológica, para transmitírselas a los pobres otros que no las habrían escuchado. Todo lo contrario: el profeta habla, dice y se dice *sin haber escuchado ya*, fuera de la memoria o de la reminiscencia. Nada precede a la respuesta que es su llamada, en esta paradoja de una respuesta sin pregunta, o, más bien, de una respuesta cuyo desfase «originario» no suscita, por así decirlo, la pregunta más que *inmediatamente después*: se sabe que lo característico del profeta es, lo más a menudo, no ser «seguido». Es esto lo que hace, no que el Infinito, Dios, trasparenca en la respuesta, en la orden íntima, puesto que esto precisamente supondría que el profeta ya hubiera escuchado antes de hablar, sino que el Infinito «esté» ahí como el revés intematizable de lo que está, a pesar de todo, dicho en la respuesta, como la exterioridad o la illeidad que, por así decir, hace *epojé* de todo significado en la significación pura, vacía desde el punto de vista de la esencia o del significado. Querer poner este revés del derecho es justamente pasar del terror del decir profético a la violencia, todavía más aterradora, de querer sustituir a Dios, de traicionar la anarquía volviéndola *arjé* de lo que, en consecuencia, sería una autoridad o un poder generador de servidumbre. El estatus de la palabra profética es de un sino completamente excepcional ya que no es una vuelta hacia la voz ya escuchada, lo cual sin-cronizaría la ida con la vuelta misma. Muy al contrario, es ida primordial sin reserva, abierta en la diástasis, abierta en el desfase de la identidad de sí; ida

primordial que aventaja, ya siempre, al mismo retorno, pues lo anticipa pre-originariamente y lo limita a un comienzo retardado. Ida primordial que no consiste en una precisión, en el lenguaje, del sentido de la orden que se escucha, ni en afinar la palabra o afilar su tema, sino precisamente, en ser gloria del infinito, llamado anterior a todo retorno y que llega como un llamado de aspecto pre-originario, la infinitización del infinito, irreductiblemente *en exceso* con respecto al retorno, más allá de toda retroyección del retorno en la ida. Esta suerte de generosidad absoluta y gratuita del don del decir que ordena desde más allá del tiempo y de la esencia —desde la anarquía primordial e inmemorial— conforma, según los términos lévinasianos del problema, la *no-fenomenalidad* del don, su precesión irreductible por encima de todo *a priori* trascendental. Precisamente, debido a su ser sin *arjé*, sin comienzo, sin fundamento, pero también sin origen, el mandamiento no obliga ni domina. O lo que es más: en su irreductible *precedencia* o *precesión*, dicha orden me intima a decirme, a entregarme al otro sin autorizarse ni autorizarme a nada, sin ser ella misma reflejo o reflexión, sin comprometerme, en esta precesión misma, a una reflexión que retrolanzaría el *a posteriori* de la respuesta al *a priori* de la llamada. Este decir es un don absoluto al otro únicamente gracias a que, en la diástasis de la sustitución, es primariamente *irreflexivo*, está anclado, se entiende, en la radical pasividad y por tanto es irreductible, por exceso, a una absoluta espontaneidad (la de la llamada). Tal llamada, por no ser mía, no podría ser más que de Dios mismo. El profeta, como lo hemos dicho, no es el portavoz de Dios, menos aún su representante o su teniente; de alguna manera él sólo está inspirado en la medida en que le pertenece a su condición de criatura el respirar y en la medida en que la inspiración está irreductiblemente en desfase diacrónico respecto a la expiración – en la travesía de la responsabilidad hasta el fondo de la sustitución. Que la fuente pueda ser humanamente significada en el retorno no significa que pueda ser humanamente «acompañada» en su derramamiento hemorrágico; ello sólo sería posible en el *a posteriori* inmediato de la recurrencia y la persecución, siempre ya desplazado o desfasado diacrónicamente —o anacrónicamente— en relación a la anarquía inmemorial. Precisamente en este sentido, como escribe Lévinas con una extraordinaria profundidad, el nombre de Dios es completamente único en su género —no siendo el nombre por el cual el ente es, al menos en la medida en que el ente es por el ser—:

...el Nombre fuera de la esencia o más allá de la esencia, *el individuo anterior a la Individualidad* tiene como nombre Dios. Precede a toda divinidad, es decir, a la esencia divina que los falsos dioses, igual que los individuos que se refugian en su concepto, reivindican. [DOMQS.: 103, n. 37]

De este modo retomamos el hilo de la «intriga ética», esto es, la cuestión o el enigma de la identidad (sin concepto) de sí, con una extrema sutilidad: pensar encontrarse es identificarse (blasfematoriamente) con Dios puesto que el sí mismo, lejos de disolverse en la huida infinita de la recurrencia, lejos de «fijar»se en la autenticidad o propiedad resuelta del solipsismo existencial heideggeriano, es decir, el «en cada caso mío» irreductible de la muerte, sólo se «re-encuentra», ordenado al rostro del otro, en la diástasis o el desfase del «se», del «decirse». Aquí se amplifica al infinito, en el retorno, el éxodo fuera de sí como eco retardado que crea su propio sonido, un ir que lo ha precedido ya siempre y que lo «sor-prende»; un «prender» cuyo «sor (sobre)» es inmemorial y anárquico, como pasividad de la criatura, como sensibilidad irreductible a la idealidad. En relación a la tematización del lenguaje, entendida incluso, en nuestro sentido, como siempre insatisfecha, como marcada por lo que nosotros llamamos inmemorial/inmaduro, dicha sor-presa [*sur-prise*] constituye de algún modo la *Diacronía por excelencia*. ¿Se puede purificar la diacronía de esta manera? Hablar (fuertemente) del profetismo como lo hace Lévinas, ¿no es suponer resuelto el problema en el movimiento mismo en el que se plantea? ¿No es, dicho de otro modo, repetirlo circularmente, tautológicamente, suponiendo que sea humanamente posible, suponiendo incluso que sea la posibilidad de las posibilidades *humanas*? Toda la cuestión radica en saber si este pensamiento es la única interpretación posible de lo que se está tratando aquí, o en otras palabras, en saber si no hay en ella una circularidad que procedería de lo que llamamos una *tautología simbólica*, ciertamente de un estilo completamente diferente a la que actúa en la filosofía. Más bien se trata de una tautología cuyo interés filosófico radicaría precisamente en las posibilidades que ofrecería a la comprensión de su originalidad en tanto que tautología simbólica de la «dimensión» religiosa de la humanidad. En lo que respecta al ensanchamiento y a la reformulación que nosotros proponemos de la fenomenología, el «lugar» de esta tautología simbólica sería aquél que nosotros llamamos la *institución simbólica*, anárquica en efecto, en tanto que, contrariamente al Dios de la onto-teología, no instituye nada por ella misma en el orden del ser; más bien es portadora de la cuestión

o el enigma de la identidad sin concepto (de la ipseidad) que corresponde a la identidad humana. Dicha distancia, en relación a lo que revela el orden simbólico *instituido* (del que forma parte, para nosotros, lo que ha intentado la filosofía en el campo lógico-eidético, así como lo que Heidegger expuso como *apophansis* de la esencia en el sentido en que lo entiende Lévinas), sólo puede «revelarse», además, en lo que designamos como lo *sublime fenomenológico*.

Así pues, toda nuestra cuestión, doblemente articulada, radicará en el respeto y el reconocimiento de la distancia: ¿hay circularidad de la «ética» en Lévinas y hay, en él, algo así como la posibilidad de lo sublime? La infinitización del infinito en la recurrencia, la persecución, la sustitución y el profetismo, ¿no compromete ya a un «ensanchamiento» de la fenomenalidad hasta el infinito, a un *apeiron* fenomenológico del cual el Infinito levinasiano sería, ciertamente, el *otro* filo, por fuera de la fenomenalidad? ¿no habría aquí que considerar, al menos, algo así como la posibilidad del «espíritu» de la lección kantiana en la tercera *Crítica*? Y, de otra parte, el infinito por fuera de la fenomenalidad, el infinito absolutamente infinito, ¿no requiere, ya siempre y paradójicamente, fuera-de-tema, su tautología simbólica, aquello por lo que «todo» (desde más allá del todo ontológico) conduce a él y «todo» procede de él? Y si bien es completamente cierto que, rigurosamente hablando, no hay teología levinasiana, existe, sin embargo, en él, el extraordinario poder contestatario, crítico e incluso escéptico (que se complace en subrayar) de un muy paradójico y casi imposible «pensamiento de Dios» en el que la utopía del fuera-de-tema, fuera-de-noema y fuera-de-esencia, sin embargo, no impide el pensamiento sino que, por el contrario, le da peso, vivacidad y movimiento.

Retomemos. Hablando de la pasividad del Decir siempre en primera persona, Lévinas escribe: «Pero en este caso la denominación no pasa de ser pro-nominación: no hay *nada* que se nombre *yo*; yo se dice por aquel que habla.» (*DOMQS.*: 108). Ahí ya se juega el enigma de la identidad del sí mismo, donde se descubre la huella «de lo que, ya siempre pasado..., Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede llevar un nombre» (*DOMQS.*: 313). Pro-nominación cuyo movimiento profundo en el profetismo hemos seguido, y que es coexistencia de la obsesión de Otro en el rostro que «es ya la intriga del Infinito», y que, excediendo todo tiempo y toda esencia, «deja una huella» (*DOMQS.*: 162, n. 31). Esta huella es aquella de la «abertura de un abismo

en la proximidad», la del «infinito que titila» (DOMQS.: 168), y que, ahondando el abismo, acrecienta infinitamente el pasivo de la responsabilidad («Cuanto más respondo, más responsable soy»: DOMQS.: 168): el infinito deja su huella como «desmedida» y como «infinición del infinito» (DOMQS.: 168), es decir (DOMQS.: 168, n. 34 en la que es citado Hegel a propósito del « infinito malo» para impugnarlo con el alejamiento infinito de lo finito en el acercamiento de la alteridad del Otro), como huella infinita de la retirada del infinito. Esto no significa que pueda ser dominada en una aproximación asintótica del *Sollen* (en Fichte, mucho más que en Kant), porque es por la huella por lo que se ahonda la gloria del Infinito en tanto que exterioridad de la *illeidad* (DOMQS.: 169, n. 35). ¿No significaría esto que si el otro nos da, como lo hemos dicho, pavor por su obsesión persecutora, *parece*, sin embargo, *sublime* en su alejamiento infinito que se ahonda en el corazón mismo del acercamiento, portador de la muerte de sí que, en la recurrencia, desespera para por fin encontrarse? ¿No es eso lo que incluso Hegel primero, y luego Sartre, comprendieron mal, al interpretar unilateralmente la mirada del otro como mirada anonadadora, mortífera? ¿No va la fenomenalidad del rostro hasta ahondarse, en el infinito, hacia lo *inimaginable*, hacia eso de lo que la imaginación no tiene ninguna «idea»? ¿Y no aparece la deuda como infinita para la medida de esta inminencia, ella misma infinita, de la muerte de sí que piensa encontrarse en el cara-a-cara consigo y con el otro? Es característico que Lévinas no se interrogue sobre este lado «negativo» del encuentro y la proximidad. He ahí, con seguridad, la expresión de una «felicidad», o más bien de una confianza quizás religiosa, pues no es la certeza de los filósofos.

Así pues, la significación de la sustitución y de su retorno también es susceptible de tomar otro sentido, de conducir, de hecho, a lo que es *verdaderamente* sublime. En efecto, aquello que sólo es aprehendido negativamente en la proximidad como la muerte del yo aferrado a su concepto o a su representación, regresa ahí, en la diástasis de la identidad, bajo la forma de encuentro del Infinito. Infinito que, inmemorialmente, ya siempre ha ordenado, absolviéndome de la relación en el descubrimiento de mi status de criatura, el miedo mudándose o tornándose en gracia ofrecida a la gloria del Infinito. Dicha gloria me ha *instituido* desde siempre en mi identidad sin concepto, más allá del fracaso de la esquematización de la imaginación, la cual, en tanto institución *simbólica* no fenomenológica, es ella misma sin causa o sin *arjé*, anárquica. Pero, ¿desde

dónde más puedo decirlo o «saberlo» si no es gracias a que el instituyente, Dios, el Infinito, es supremo, único en su género o gracias a que, como lo dice Lévinas citando a Malebranche (*DOMQS.*: 174, n. 36), «la idea del Infinito es el propio Infinito»? He aquí, pues, en nuestros términos, la expresión misma de la tautología simbólica. Sólo puedo tener la idea del infinito si el infinito, ya siempre, se ha infinitizado al ordenar al rostro del Otro. El Otro en tanto que Otro (eso que ya es una tautología simbólica, aunque sea de lo no-tematizable) sólo se mantiene como tal si ya, detrás de su fenomenalidad, pero también, agregaríamos, en ella en tanto que su parpadeo¹², el Infinito está «en obra» como la huella dinámica de su propia huida, como «un vacío (una corriente de aire) que me aspira» o un «vacío de ser» que deja en su retirada. El Infinito, lugar de una tautología simbólica única en su género¹³, es aquello mismo que, en el campo del encuentro y de la proximidad, puede *experimentarse fenomenológicamente en el desaplomo* de lo que parece cada vez parecer el rostro, en relación a aquello que se retira del infinito y que lo aspira en el alejamiento y la ausencia. Así, este vivir fenomenológico corresponde a lo *sublime* en el que la angustia ante la muerte, el lado aterrador de la persecución, no es sino el aspecto de un sí mismo que se crispa sobre sí en la auto-conservación, y de la cual además sabemos que no es otra que la de sus fantasmas (y de sus fantasías). Soportar el peso del otro y del mundo, solo es, como dice Lévinas, «*incomodidad divina*» (*DOMQS.*: 216), en la medida en que *también* es, para nosotros, la incomodidad misma de lo *sublime*, de lo que me llama y de lo que me asigna más allá de los límites, aún inhallables, del mundo. En este sentido, el profetismo, al menos como Lévinas lo entiende, también es, por una parte, experiencia fenomenológica de lo sublime, de lo que nos sobrepasa absolutamente en el «enigma de un Dios que habla en el hombre y de un hombre que no cuenta con ningún dios». (*DOMQS.*: 266).

¹² Para el concepto de parpadeo como expresión misma de la fenomenalidad, ver nuestras *Recherches phénoménologiques*, I, II, III (vol. I), IV, V (vol.2), Ousia, Bruselas, 1981 y 1983

¹³ Y que es también el «lugar» enigmático de institución de todo el pensamiento moderno, en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Descartes, Leibniz, Kant (en lo sublime), hasta Schelling, Hegel y Husserl, incluso si, en ciertos filósofos modernos, tanto como en la ciencia moderna, la tautología simbólica del infinito ha tomado figura matemática («asintótico» en términos lévinasianos). Véase nuestra obra, *La crise du sens et la Phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1991.

Y lo propio del «pasar» de Dios —que no es un pasar del orden del acontecimiento— en mí y en el otro es, además, hacer posible, a través de la sustitución y su retorno, que también yo sea «otro para los otros». Lo propio de este pasar es abrir, pues, desde mi prójimo al prójimo del otro, y así, a la posibilidad de la justicia, de la comunidad fraternal y encarnada de prójimos. Nosotros sólo señalaremos este último «momento», que no estudiaremos aquí, para completar la problemática, pues es sobre todo aquí donde Lévinas también sitúa la posibilidad del nacimiento de la filosofía. Pero, una vez más, ¿acaso es esta la única posibilidad? ¿Es posible sólo allí donde todo el peso de los cimientos —de la institución— de la humanidad es soportado por la «dimensión» ética en tanto que «lugar» exclusivo de lo absolutamente otro, en la vacilación abisal, y, por tanto, sublime para nosotros; en el «lugar» exclusivo de su tautología simbólica, en la que, mucho antes que los Griegos, los hombres se han encontrado como hombres en la anarquía de una fundación en el Uno no relacionable con la *arjé* de una fundación despótico-política?

En esto encontraremos, gracias a Lévinas, algo extraordinario, aterrador, y por tanto también de sublime grandeza. Y esto, sin embargo, en un aserto profundamente filosófico, lo cual, ciertamente, destaca y brilla por su carácter novedoso. Lo que nosotros hemos querido *agregar* —y para nada «objetar»— es que nuestra ampliación de la fenomenalidad libera, tal vez más claramente, la originalidad y, por tanto, la unicidad misma su vez irreductible. Hay otras experiencias posibles de lo sublime, como ya lo indican los «ejemplos» kantianos tomados de la naturaleza. Este fue el error, de Heidegger más que de Husserl, de intentar pensar la fenomenalidad en términos de tauto-logía y de *Ereignis*, pues hay que concebir que el fenómeno es él «mismo» no tautológico, que el fenómeno está ya siempre y *para siempre* traspasado de ausencia y de infinito. La obsesión del infinito no es solamente la obsesión de lo humano, lo dijeron los Griegos en todos los tonos y principalmente Platón, por supuesto. Este infinito, que es también trascendencia de una ausencia radical, originaria, de la presencia, está, también él, más allá de la esencia, y nunca me ha esperado ni me esperará jamás. En este sentido, nada ordena y nada me ordena, solamente hay la parte infinita de *apeiron* que trabaja todo límite desde adentro, infinitizándolo, y que hace de toda *stasis* o fase de presencia la temporalización *precaria* de un inmemorial/inmaduro que está, desde siempre y siempre todavía, en «curso» de

prototemporalización: abismo radicalmente salvaje de una *physis* no física, no «representada» (como en Aristóteles y después en los Modernos) en una teoría física, es decir, una *physis* no racional y no temática, in-nocencia radical del devenir (Nietzsche). Una *physis* en la que lo humano destaca a la vez como lo más extraño y lo más precario, y cuya libertad comporta irreductiblemente una dimensión salvaje en tanto originariamente inocente – mucho antes que todos los cálculos, maquinaciones y sutilidades de la institución simbólica que el hombre libre sólo puede encontrar como contingencia del *nomos*. La sabiduría griega, al menos en el fondo, no viene pues de alguna huida ante al orden divino (cosa que Lévinas nunca dice), ni simplemente de la exigencia de justicia puesta por el surgimiento del tercero (cosa que él sí dice), porque la experiencia del *apeiron* de la *physis* no es menos *sublime* que la experiencia del prójimo en la proximidad. Dicha sabiduría viene de otro anclaje del instituyente simbólico, y si hay afinidades, bien señaladas por Lévinas, entre su pensamiento del Infinito y el pensamiento platónico del Uno en el *Parménides* (y en Plotino: cf., *DOMQS.*: 171), es porque allí el Uno no es Dios (esta sería *grosso modo* la interpretación de Filón y después de los neoplatónicos cristianos). El Uno es, por un lado, lo que se ahonda en abismo en todo ser (idea), y, por otro, lo que precariza el equilibrio o la armonía de todo ser (o de toda esencia), en la disolución sublime de todas las relaciones ideales y desde su no-posición en el ser. Más viejo y *más joven* que sí-mismo, el Uno es el horizonte de lo inmemorial/inmaduro de toda prematuración lógico-eidética, y asimismo, por su ahondamiento in-finito, es el movimiento mismo de toda *epojé* y de todo escepticismo, cuyo poder corrosivo en todo el neoplatonismo conocemos.

Es verdad que la época moderna sólo ha mantenido una versión retrógrada o pervertida de la fascinación mortífera por lo *inhumano* en una «racionalidad» operativa que supuestamente funciona por sí sola, autónoma. Las armonías pensadas por los Griegos fueron fijadas en las leyes lógico-matemáticas de una «naturaleza» que, se supone, funciona como un *automaton* lógico-matemático: especie de inconsciente divino que gira como una rueda en la que Dios sólo tendría que meter la mano de vez en cuando, como para «activar» la máquina del mundo – y por esta razón, sabemos que fácilmente se puede «prescindir de esta hipótesis», ya que todo se resuelve en el *Gestell* de la naturaleza, cuyo doble mimético sólo sería el *Gestell* técnico-científico.

Ante este nihilismo extremo, no cabe duda de que el pensamiento de Lévinas es de los más necesarios y saludables. Pero seguramente hay algo muy moderno en su obsesión de lo humano. Incluso hoy pocos hombres pueden oír su radicalidad, pues al olvidarla, ciegos en relación a todo lo que ella implica de sublime, estarían tentados de hallar imaginariamente, aquí, un refugio, como si fuera una obra que, contra sus intenciones, entregara la llave de la humanidad. Hay, a este respecto, y por paradójico que pueda parecer, una suerte de «optimismo» levinasiano que corresponde a su «religiosidad»: sin importar cuál sea su extrema finura y su gran rigor refinado, ineluctable por la necesidad de negociar con todas las sospechas que se atreven a aparecer en la «dimensión» ética, hay, sin embargo, muy en el fondo, un cortocircuito del pensamiento de la sospecha, una confianza o una fe en el Infinito, no en cuanto tal – ya que como tal es irreductible en su tautología simbólica, sino en tanto en cuanto ordena y *me* ordena a él en el rostro del otro. Uno de los síntomas de esta confianza es su pensamiento del profetismo que, por más extremadamente atento que esté él mismo a su absoluta originalidad, tal vez no entra suficientemente en los abismos de la trampa que distinguiría el «verdadero» del «falso» profeta: cuestión, lo hemos dicho, que comunica con la dificultad que hay en purificar la diacronía más allá de toda sincronía. En suma, se trata de la cuestión, para nosotros, de saber lo que distingue, por un lado, el *apeiron* en un sentido irreductiblemente inmemorial/inmaduro y a la vez de una significación prematura (concepto, *eidos*, pensamiento, esencia) en su presencia, y, por otro lado, el Infinito, por así decir, absolutamente o infinitamente infinito. La sospecha, pero también la *skepsis* griega, consistiría aquí en pensar que, tal vez, es todavía *demasiado* decir que hay en esto una *determinación*, ya fuese anárquica, inmemorial, pre-originaria, que pueda conformar toda la circularidad *simbólica* de lo que es de hecho, verdaderamente, la tautología simbólica del infinito. Mientras que, por el contrario, el infinito, el *apeiron* inmemorial e inmaduro de la *physis* salvaje y no física en la fenomenalidad expandida de *todo* fenómeno, no compromete a nada y no determina nada porque no ordena nada, in-ocencia e i-responsabilidad, ya siempre atrapada, en el hombre, en las trampas del inconsciente *simbólico* (el del psicoanálisis).

Esto sólo deja más abierto el enigma de lo humano, lugar en el que esta irresponsabilidad sublime no es menos aterradora. Este enigma, por lo tanto, se encuentra en dos niveles: primero, en el del *nomos*, es decir, en la contingencia de la

institución simbólica (conjunto no homogéneo de los sistemas simbólicos: lenguas, culturas, prácticas sociales y socio-políticas) donde ya siempre vivimos; y luego, en el del instituyente simbólico en tanto que an-árquico no-determinante, y así, no determinante de la institución simbólica, excepto allí donde lo humano es susceptible de encontrar su propio *enigma* como contingencia radical desde el punto de vista ontológico. Es necesario admitir que, para este encuentro, la filosofía nos ha proporcionado realmente muy poco, con la excepción destacada de Kant, a quien Lévinas rinde homenaje (*DOMQS.*: 227), aunque omite la problemática de lo sublime. Sobre este punto, completamente crucial, en el que se juega nuestra vida misma, la más profunda, es verdad que la tradición judía, y también la cristiana, nos aportan elaboraciones irremplazables. Y aquella de Lévinas, cuya inspiración es igualmente filosófica, lo es en el más alto grado: nos permite reanudar un diálogo fecundo más allá de lo que tanto la ha obstruido con múltiples malentendidos, un regreso, gracias a su gran originalidad, a los basamentos de nuestra tradición que es irreductiblemente, a la vez, judía, cristiana y griega.

Debemos aquí, en forma de homenaje, devolver una pequeña parte de nuestra deuda con Lévinas. Después de Kant, es uno de los que más claramente nos ha mostrado que el enigma de lo humano no reside solamente en este mundo, sino que reside, en cierto sentido, más allá del mundo —más allá que no es «otro» mundo o un «trasmundo»—, y que lo que Kant llamaba nuestro «destino suprasensible» es, de hecho, «destino» supra o extra-mundano. y que todavía hay, pues, *ante* nosotros, pero en lo indeterminado, un «lugar especulativo» donde la aparente deficiencia de la sabiduría griega sobre el enigma de la humanidad del hombre puede todavía convertirse en una «generosidad» fenomenológica del *apeiron* radicalmente salvaje. En el salvajismo sublime de su in-nocencia, en la fenomenalidad para siempre inmemorial e inmadura del infinito en todo fenómeno, algo del encuentro con el otro hombre puede, sin duda, todavía sor-prender más acá, pero también más allá, de lo que, a su vez más acá y más allá, se ahonda indefinidamente en la proximidad de la responsabilidad. «Lugar especulativo» complejo, que se articula como la separación y el re-cruzamiento de dos «más allá/más acá», donde, ante todo, no hay que precipitar las cosas, sino más bien, donde los fenómenos, ellos mismos infinitos, del *apeiron* salvaje de la *physis*, tal vez están menos lejos de lo que se piensa del Infinito

levinasiano. Proximidad, quizás hasta el punto de hacer vivir de otro modo la tensión, sin embargo irreductible por antinómica, entre obsesión y libertad. Ya que, tal vez, también hay en la libertad en tanto que libertad salvaje del *apeiron*, una pasividad más pasiva que toda pasividad (la del inconsciente fenomenológico de la cual las codificaciones del inconsciente simbólico toman posesión de modo harto «desvergonzado»). «Ser» hoy fenomenólogo es, tal vez, sostener que la iniciativa de la libertad no es más que la versión secundaria y anacrónica de una inocencia radicalmente pasiva que ya siempre la ha precedido en lo inmemorial, pero que también la seguirá, siempre todavía, en lo inmaduro. Tal vez sea esto, asimismo, lo que permite cargar con el peso del mundo y de lo humano. ¿Y si Dios, a su vez, también, soñara? Sueño imposible, a menos que se piense que también hay, quizá, algo de infinito en el sueño.

